

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA
FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA

FELIPE RESENDE DA SILVA

A relação ontológica entre tédio e esclarecimento e sua possível
contribuição teórica para a educação humana e a moral

Marília
2019

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA
FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA

FELIPE RESENDE DA SILVA

A relação ontológica entre tédio e esclarecimento e sua possível
contribuição teórica para a educação humana e a moral

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências, da
Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus
de Marília, para a obtenção do título de Doutor em
Educação.

Linha de Pesquisa: História e Filosofia da Educação.
Orientador: Sinésio Ferraz Bueno

Marília
2019

S586r	Silva, Felipe Resende da A relação ontológica entre tédio e esclarecimento e sua possível contribuição teórica para a educação humana e a moral / Felipe Resende da Silva. -- Marília, 2019 224 p. : il., tabs., fotos + 1 CD-ROM Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília Orientador: Sinésio Ferraz Bueno 1. Teoria crítica. 2. Tédio. 3. Formação humana. 4. Moralidade. 5. Dialética. I. Título.
-------	---

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

FELIPE RESENDE DA SILVA

**A RELAÇÃO ONTOLÓGICA ENTRE TÉDIO E ESCLARECIMENTO E SUA
POSSÍVEL CONTRIBUIÇÃO TEÓRICA PARA A EDUCAÇÃO HUMANA E A
MORAL**

Tese para obtenção do título de Doutor em Educação

Banca Examinadora

Orientador: Prof. Dr. Sinésio Ferraz Bueno
Unesp – Marília

2º Examinador: Prof. Dr. Alonso Bezerra Carvalho
Unesp – Marília

3º Examinador: Prof. Dr. Ari Fernando Maia
Unesp – Bauru

4º Examinador: Prof. Dr. Genivaldo de Souza Santos
Ifsp - Birigui

5º Examinador: Prof. Dr. Bruno Pucci
Unimep - Piracicaba

Suplentes

Prof. Dr. Divino José da Silva
Unesp - Presidente Prudente

Prof. Dra. Renata Peres Barbosa
Ufpr – Paraná

Prof. Dr. Vandeí Pinto da Silva
Unesp - Marília

Marília

2019

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, à minha esposa, minha única e melhor amiga, irmã e alma gêmea Adriana Vigatto. Nesses quase 11 anos juntos seu amor incondicional e sua capacidade de me transformar em uma pessoa cada vez melhor se tornaram indispensáveis para a minha caminhada acadêmica.

Aos meus pais, pelo apoio incondicional e paciência.

Ao meu orientador Sinésio, não só pela enorme paciência demonstrada em momentos enormemente difíceis em minha vida mas também enquanto entusiasta do trabalho de um pesquisador *outsider* no meio acadêmico. Seu cuidado e preocupação para com a minha pessoa e respeito à minha autonomia intelectual foram incalculáveis.

Aos membros da banca Alonso, Ari, Bruno e Genivaldo, não só pela disponibilidade mas também por causa de uma leitura atenciosa e não ortodoxa de um “estranho” trabalho acadêmico.

A minha idade já não é para festas.
 A minha sombra pesa demasiado
 e contenta-se com a luz do televisor.
 Por isso não desço as escadas.
 Não a posso abandonar,
 nem a ela
 nem à sua taquicardia crónica.
 Os ossos, esses, já não se dobram.
 Agora mijo de pé, como os homens.
 Finalmente sou os filhos que perdi.
 A memória apodreceu-me os dentes,
 os que resistiram.
 Abati-os eu,
 um a um, com fio de lã.
 Muro fácil de cair.
 Ganhei espaço na boca, foi bom,
 e um falar sem fronteiras.
 Já não rangem de noite.
 As portas também não,
 mantêm-se fechadas por causa das correntes
 de ar.
 Receber visitas?
 Estão todos mortos,
 aqui.

F.S. Hill – 70 poemas para Adorno

O primado do conteúdo expõe-se como insuficiência necessária do método. Aquilo que, enquanto tal, sob a figura da reflexão genérica, precisa ser dito para não se ver indefeso ante a filosofia dos filósofos só se legitima na execução, e, dessa forma, o método é uma vez mais negado. Do ponto de vista do conteúdo, seu excesso é abstrato, falso; já Hegel precisou aceitar a desproporção entre o prefácio da *Fenomenologia do espírito* e a *Fenomenologia*. O ideal filosófico seria o de que a justificação daquilo que se deve fazer se tornasse supérfluo, na medida em que fosse feito.

Theodor W. Adorno – Dialética negativa

Resumo: a presente tese tem como objetivo principal ensaiar uma formulação teórica a respeito de uma ontologia do tédio a partir de uma perspectiva dialética. Pautando-nos no fenômeno trans-histórico do esclarecimento, no arsenal teórico psicanalítico e em uma visão materialista-dialética do mundo social, projetamos a hipótese da perpetuidade do tédio ao longo da história humana não como um inefável evento metafísico, mas como resultado da atividade irracional da Razão no mundo humano. A partir desse quadro hipotético, buscamos desenvolver a apresentação de dois modelos teórico em torno da formação humana e da moralidade. No âmbito da educação humana, toma-se o pensamento adorniano em torno da problemática da educação após Auschwitz para depois se problematizar o tédio como fator de bloqueio dessa própria possibilidade de formação. No âmbito da moralidade, produziremos nossas reflexões a respeito da amoralidade a partir do fragmento “Juliette: ou esclarecimento e moral”, presente na *Dialética do esclarecimento*, juntamente com o próprio livro *História de Juliette: ou as prosperidades do vício*, de Sade, para em seguida expor uma complementação da amoralidade a partir da perspectiva da consciência entediada.

Palavras-chave: teoria crítica, tédio, psicanálise, moralidade, esclarecimento.

Abstract: The present thesis aims to test a theoretical formulation about the ontology of boredom from a dialectical perspective. Drawing on the trans-historical phenomenon of enlightenment, the psychoanalytic theoretical arsenal, and a materialist-dialectical view of the social world, we project the hypothesis that the perpetuity of boredom throughout human history not as an ineffable metaphysical event but as a result of the irrational activity of Reason in the human world. From this hypothetical framework, we seek to develop the presentation of two theoretical models around human formation and morality. In the field of human education, the Adornian thought is taken up around the problem of education after Auschwitz and then will be discussed boredom as a obstruction to the very possibility of this formation. In the context of morality, we will produce our reflections on amorality from the “Juliette fragment: or enlightenment and morals”, present in *Dialectics of Enlightenment*, together with the very book *History of Juliette: or the prosperity of vice*, from Sade, to further expose a complementation of amorality from the perspective of the bored consciousness.

Keywords: critical theory, boredom, psychoanalysis, morality, enlightenment.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
------------------------	-----------

1. FACES PRISMÁTICAS DE UMA ONTOLOGIA NÃO ONTOLOGIZANTE DO TÉDIO

1.1 O DESPERTAR DA AUTOCONSCIÊNCIA DA RAZÃO (VERNUFT) E O CONCEITO EFETIVO DE SIGNIFICADO EXISTENCIAL	
1.1.2 <i>Os falsos absolutos do Entendimento (ou a má forma da contradição).....</i>	<i>16</i>
1.1.3 <i>Dominando as abstrações do Entendimento: a dinamização do sujeito pela dialética e a promessa da Razão.....</i>	<i>29</i>
1.1.4 <i>Dialética do significado existencial: o que é “significado” (ou “sentido”) e qual é a sua ontologia? A Razão por trás das razões.....</i>	<i>41</i>
1.2 A DESINTEGRAÇÃO DA RAZÃO, A PSIQUE E O TÉDIO	
1.2.1 <i>Os dois mundos da catástrofe permanente: um breve prelúdio à dialética do esclarecimento e do tédio.....</i>	<i>52</i>
1.2.2 <i>Esclarecimento, desintegração da linguagem e integração social.....</i>	<i>69</i>
1.2.3 <i>A tensa e peculiar virtualidade da vida psíquica no seio da catástrofe permanente: a questão da metamímese e da semimoralidade/amoralidade.....</i>	<i>86</i>
1.2.3.1 - <i>O ambíguo processo civilizatório: entre a humanização e a barbárie.....</i>	<i>86</i>
1.2.3.2 - <i>Mas por que o metamimetismo é possível?.....</i>	<i>94</i>
1.2.4. <i>Constelações prismáticas: pensando uma dialética do tédio.....</i>	<i>105</i>

2. MODELOS

2.1 - ENSAIO Nº1: A FORMAÇÃO HUMANA E O TÉDIO - TENSÕES

2.1.1 - Educação após Auschwitz: divagações sobre os cacos da cultura e da metafísica a partir dos cacos da cultura e da metafísica.....126

2.1.1.1 *Pensar sobre Auschwitz é pensar sobre o emudecimento da Filosofia.....126*

2.1.1.2 *Ir além do Emudecimento: negar de maneira determinada o passado e resistir aos tempos presentes.....136*

2.1.1.3 *A racionalidade, ou o ponto de encontro entre autonomia e experiência: rompendo o véu ideológico que esteriliza a catástrofe.....148*

2.1.1.4 *Porém: contaminação dialética, tédio e algumas implicações no campo formativo.....155*

2.2 ENSAIO Nº2: MORALIDADE, ESCLARECIMENTO E O TÉDIO

2.2.1 Apresentação ensaística nº2: uma breve visão arquetípica do metamimetismo amoral e do amoralismo no tédio: as duas sombras da Razão.....170

2.2.2 *Juliette – Prévía.....170*

2.2.3 *O início do início.....172*

2.2.4. *Breves palavras em torno natureza da razão, do entendimento e da moralidade.....176*

2.2.5 *Juliette: o imperativo categórico elevado ao grau da loucura.....187*

2.2.6 *“Juliette se entedia”, ou a loucura sem imperativo categórico.....204*

Reflexões finais.....216

Introdução

Esta tese não trata de um autor, mas de um problema.

Ao longo desses quase onze anos de dedicação acadêmica em volta do problema do tédio, duas questões me atormentaram, a saber, acerca de sua natureza e de seu caráter temporal. Confesso que, por questão de imaturidade teórica em meus primeiros anos de pesquisa, não arrisquei pensar a sua ontologia e me restringi só à reflexão acerca de sua especificidade temporal. De início, descartei de antemão que ele seria trans-histórico, metafísico. A partir de minhas leituras de Theodor Adorno e Lars Svendsen, julgava eu ele ser fruto da modernidade. Entretanto, após meu atual orientador ter me provocado em minha banca de Mestrado ao dizer que ele era muito possivelmente metafísico, e também depois de um bom tempo revolvendo meus pensamentos com a ajuda dos aprofundamentos nos estudos, minhas convicções começaram a se converter em dúvidas. E se o tédio for realmente trans-histórico?

Como sou materialista, eu não poderia ceder à tentação de afirmar que ele é metafísico. Ora, mas de que maneira eu poderia concebê-lo de um modo trans-histórico sem alçá-lo ao domínio suprassensível? Por muito tempo fiquei paralisado nesse impasse sem encontrar uma possível solução para o problema. Não conseguia dissociar “trans-histórico” de “metafísico”. Graças a leituras extremamente oportunas de Sigmund Freud, Georg W. Hegel e Adorno, assim como de outros pesquisadores contemporâneos, uma luz surgiu. Em Freud, encontrei a riqueza da vida psíquica e a trans-historicidade dos afetos; em Hegel, a crítica ao pensamento representacionista e a historicidade do conceito; em Adorno, a insistência na perpetuidade do sofrimento em razão das autotraições da Razão ante seu ideal de mundo, o contrabalanço sóbrio diante do otimismo hegeliano acerca dos rumos da história e a necessidade de se notar o não-idêntico.

Se para Adorno o sofrimento socialmente mediado tende a ser perpétuo em um mundo permeado pela irracionalidade, se está ligado ao impulso trans-histórico de dominação do esclarecimento, então há de existir desde tempos imemoriais. Se para Freud os afetos (assim como as pulsões) são categorias inatas da estrutura psíquica, é certo que não podem ser simplesmente criados pelo curso da história: nascem com o sujeito e se manifestam de acordo com a situação que lhes traz à tona. Se para Hegel a separação entre conceitos comunicantes mas afastados entre si (em termos de essência) é posta

somente no mundo do Entendimento, então este separar é uma mera abstração inessencial para a captação da dinâmica da coisa; se o fechamento do conceito expõe a natureza da coisa, há de se esperar por um longo processo histórico para a sua consumação.

Ao interconectarmos esse complexo quadro, a hipótese provocante que aparece é a seguinte: se o sofrimento social é trans-histórico no sentido de estar ligado ao movimento dialético do esclarecimento, e o tédio for uma forma de sofrimento de ordem psíquica, então é possível rastrear seus traços ontológicos sem apelar a qualquer mistério metafísico. Ele estaria ligado diretamente aos desígnios da Razão. Se a história do esclarecimento contém em si a produção do sofrimento, nada impede o esclarecimento de esclarecer conceitualmente o próprio sofrimento que causa; de ser capaz de perceber que o sofrimento tende a se expandir em virtude de sua ausência de autorreflexão.

A história do esclarecimento conceitual do tédio e suas implicações está espalhada pela literatura pelo menos desde Sêneca. Do seu período para frente, a reflexão em torno da falta de significado (que implica em tédio) passou por ao menos duas reformulações conceituais até adquirir uma posição auto-esclarecida na modernidade (*taedium vitae* para *akedia*, e de *akedia* para *tédio*). De certo, quem defende o tédio enquanto fenômeno da modernidade se concentra na época da criação definitiva da palavra e afasta os termos antigos para o lado juntamente com a sua possibilidade pré-moderna. Cremos que essa perspectiva está contaminada de um modo bem sutil pela perspectiva representacionista. Para objetá-la, nós recorremos à seguinte ideia: se o tédio é um afeto, e os afetos tendem a ser inerentes à constituição psíquica humana, e se ele também está inserido no movimento do esclarecimento, não é tolice afirmar que *o sofrer no tédio antecede o momento histórico de confecção de seu próprio conceito*. Defendemos o ponto de vista que, no nosso caso, esse esforço de definição conceitual por diferentes palavras *tem como base o mesmo afeto*.

De acordo com esse viés formulado por nós, proclamamos que o tédio certamente existe há muitos séculos. O fato de existir um aumento do interesse intelectual em torno de sua problemática ao longo da história nos permite acusar haver não só a sua expansão como intensificação. Mas também com o desenvolvimento da imprensa e a democratização progressiva da educação foi permitido não só que os intelectuais, mas pessoas comuns participassem cada vez mais no universo do discurso público sobre o tédio. Se o tédio nos primórdios da modernidade era apenas um “privilégio” da elite, sinal de *status*, tal privilégio era amparado pela desescolarização e restrição da imprensa ante

a maioria da população. As condições estruturais do século XVI até o XIX provavelmente mascararam as condições concretas do problema, a real compreensão de seu raio de alcance.

Mas o que seria o tédio, afinal? Dito de maneira sintética, ele consiste na ausência de significação no sentido da incapacidade do sujeito alterar a realidade ou ser por ela alterado, *de se identificar, criar ou subverter o objeto*. A esse trânsito antagônico ao tédio amparado por uma ordem espiritual-afetiva é por nós definido como a infinitude da significação. Entediar-se é, em outras palavras, ser posto para fora do campo da infinitude do significar. A infinitude é ligada à liberdade/autonomia/espontaneidade do sujeito, à abertura inesperada ou não planejada ao não-idêntico.

Ora, na medida que o tédio está ligado ontologicamente ao esclarecimento, acenamos que, quanto mais a dialética inerente a ele produz constrições na capacidade dos homens acessarem a infinitude, mais o sujeito se entedia. Mas no seio dessa ontologia, em virtude da existência infinitude, não é possível ontologizar algo como necessária e inevitavelmente entediante, pois o tédio instaurado sobre uma consciência a partir de um objeto é capaz de ser superado: algo pode ser entediante e depois deixar de ser por uma infinitude de motivos. Propomos, assim, uma espécie de ontologia não ontologizante do tédio, que tanto é capaz de notar obstruções quanto saídas.

Todo esse quadro aqui exposto de maneira sintética será explicitado na primeira parte da tese. Ele dará a luz a um “modelo” que, na segunda parte, será apresentado em conjunção com dois campos: o da educação e da moral. A partir dessa apresentação, acreditamos poder contribuir para uma singela inovação da teoria frankfurtiana em torno da formação e da moralidade no que tange à crítica ao esclarecimento.

Em relação ao âmbito da formação, arriscaremos uma possível interpretação da influência da revitalização da metafísica em Adorno sobre a sua teoria educacional/cultural principalmente a partir dos escritos *Educação e emancipação* e “Teoria da semicultura”. Em seguida, inseriremos o tédio como um obstáculo à própria “educação para a maturidade” defendida pelo filósofo frankfurtiano. Quanto ao âmbito da moralidade, exploraremos o segundo excurso da *Dialética do esclarecimento* em associação com o conto *Juliette: ou as prosperidades do vício* para, em um primeiro momento, explorar o amoralismo sob a perspectiva de um indivíduo que age sobre a realidade de maneira lógica e autônoma porém corrompida, barbaramente esclarecida. Posteriormente, o tédio entrará em cena a partir de uma seleção de artigos e notícias para

formularmos um amoralismo em que há um indivíduo heterônomo, fragilizado pelo esclarecimento.

Para dar vida a esta tese, não só fomos obrigados, entre outras coisas, a realizar uma leitura, por assim dizer, várias vezes subversiva dos autores em pauta; a construir uma teoria geral da significação existencial e a produzir um esforço gigantesco de pensar uma dialética do tédio. Além disso, muito do conteúdo produzido veio à luz de maneira improvisada. Não estava em nossos planos estudar Hegel e tratar de Freud (na primeira parte) e de Adorno (na segunda parte, por “culpa” da leitura de um texto de Bruno Pucci em torno da metafísica em Adorno) da maneira que foram tratados. O clima de caráter provisório que permeia os escritos aqui contidos é fruto disso. Trata-se sempre de um tatear, de um caminhar na escuridão com uma pequenina vela. Muito sub-tópicos têm um modo de desenvolvimento tão solto (principalmente o de Freud e o de Adorno) que mais parecem (se não o são) uma afronta ao modo analítico de se montar um escrito acadêmico.

O avanço entre as partes é fragmentado e cambaleante: enfrenta-se a angústia de jamais se poder completar uma imagem satisfatória da “hidra de sete cabeças”. Tudo o que é possível oferecer são fragmentos prismáticos assimétricos que procuram, através de breves rupturas ou *insights* mais longos, jogar luzes sobre a lógica do problema. Infelizmente, não há como oferecer um caminho fácil para o entendimento do que aqui está em jogo. Como o professor Bruno Pucci fez questão de salientar na qualificação deste trabalho, “não foi fácil, exigiu um olhar atento”. Como também ressaltou em minha qualificação, “escrever uma tese em forma de ensaio, a princípio, é uma temeridade. A forma ensaística supõe/exige um amadurecimento teórico e, sobretudo, um esforço gigantesco na tentativa de expressar com pertinência e elegância os modelos, os fragmentos, os detalhes, um breve prelúdio, as faces prismáticas”. Embora seja uma declaração louvável de sua parte, percebo, desde quando produzi o projeto até os últimos momentos da conclusão desta tese, que há muito para amadurecer em relação a um tratamento mais digno da temática. Mas o objeto me chamou e eu, ao ouvir o seu apelo, fui obrigado a amadurecer durante o percurso para dar um mínimo de voz a ele.

Por fim, peço desculpas quanto a qualquer déficit gramatical e ausência de uma melhor explicitação de ideias e afins. O surrealmente longo período em que sofri de narcose medicamentosa (que debilitou incrivelmente a minha capacidade cognitiva), de noites mal dormidas provocadas por uma estranha lesão oriunda de um ataque convulsivo medicamentoso que, posterior e tragicamente, irradiou para todo o meu corpo em virtude

de um inesperado e desastroso contra-efeito do tratamento que me pus para tratá-la (!), rendendo-me uma atrofia generalizada das costas e um inchaço insuportável no pescoço devido a múltiplos pontos acupunturais inflamados; o não tão longo (2 meses) mas insuportável período que sofri de hipoglicemia e a depressão enfrentada devido a uma péssima alimentação prejudicaram de maneira incalculável o rendimento deste trabalho. Felizmente, consegui superar quase todos os empecilhos (ainda permaneço tratando a minha “estranha lesão”) e terminar o percurso.

Torço que, de algum modo, este escrito toque de maneira significativa o leitor que a ele dedique um pouco de sua atenção. Que ele dê movimento à infinitude.

Adendo: em virtude de algumas obras apresentarem certos problemas tipográficos (como *Razão e revolução* de Herbert Marcuse) ou supressão de termos que acreditamos serem importantes (*Dialética negativa* de Theodor Adorno), optamos por realizar uma tradução do texto original que foi acompanhada – quando possível - por outras traduções.

CAPÍTULO I: FACES PRISMÁTICAS DE UMA ONTOLOGIA NÃO ONTOLOGIZANTE DO TÉDIO

1.1 – O DESPERTAR DA AUTOCONSCIÊNCIA DA RAZÃO (*VERNUFT*) E O CONCEITO EFETIVO DE SIGNIFICADO EXISTENCIAL

1.1.2 – *Os falsos absolutos do entendimento (ou a má forma da contradição).*

Sem cair em exageros, podemos afirmar que a *Fenomenologia do Espírito* (1807)¹ de Georg. W. Hegel é um marco indelével tanto para a história da Filosofia quanto para o pensamento sobre a liberdade humana. Fruto de um trabalho penoso executado em um período turbulento², apresenta uma revolução radical em termos linguísticos e uma evolução notável para o método dialético. A linguagem fluída e ao mesmo tempo aguda em torno do objeto tratado³ (semelhante a uma sequência de ondas que lentamente faz suas águas penetrarem nas microfissuras de um rochedo, rompendo a sua rigidez por dentro) aliada a um ritmo vertiginoso de construção, desconstrução e reconstrução de ideias (movimento triplo inerente à formação integral do conceito) deixa os leitores incautos não menos que perplexos, tamanha a ousadia procedimental do pensar contida nas linhas textuais.

À primeira vista, a implementação desse *modus operandi* linguístico e metodológico poderia ser tachada como mero virtuosismo ou capricho, coisa desnecessária. Mas um breve aprofundamento de pesquisa já nos mostra que se trata de uma necessidade intelectual produzida pelo contexto sociocultural da revolução francesa. Como aponta Herbert Marcuse em *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory* (1941)⁴, apesar do advento do terror revolucionário, os filósofos alemães idealistas

¹ **Nota:** a partir de agora, abreviaremos por FE.

² Guerras napoleônicas.

³ A saber, a consciência que experimenta as suas potencialidades no âmbito social e epistemológico em diferentes períodos históricos.

⁴ MARCUSE, Herbert. *Reason and revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1941. **Nota:** a partir de agora, abreviaremos por RR.

vislumbraram na tomada da Bastilha o despontar de uma nova era para os homens. O inconformismo dos franceses contra uma forma arcaica de poder desvelara o horizonte esperançoso de uma humanidade emancipada após uma longa era de opressão política (fomentada por regimes hierárquicos de governo) e da natureza. Os indivíduos finalmente poderiam organizar o estado e a sociedade mediante os critérios universais da Razão, de maneira que as instituições políticas e sociais atendessem aos interesses e liberdade de todos; constituir as suas atividades (trabalho, lazer, etc) por meio de uma racionalidade do agir livre de qualquer traço heteronômico. A industrialização e o avanço das ciências – enquanto representantes principais do domínio progressivo e racional da natureza – garantiriam com tranquilidade a satisfação das necessidades humanas e o alívio do sofrimento oriundo das intempéries naturais. Como nunca antes, inúmeras condições para o desenvolvimento da sociedade e de uma cultura livre de pressões se tornaram materialmente possíveis.

Hegel aceita o desafio de produzir uma Filosofia que tenha como alicerce fundamental esses ideais proclamados pela revolução. Em outras palavras, o seu pensamento apresentará um esforço de elaboração teórica que pressupõe como conteúdo e forma vitais um estado de coisas no qual a liberdade e a emancipação estão implementadas de modo absoluto no âmbito social. Mas não se contenta só com isso. Por meio de seu complexo *modus operandi*, o pensador europeu tenta expor como esse clima entusiasta (relativo ao destino da humanidade) veio a ser objetivamente possível na história.

Para ele, o movimento de conscientização das reais potencialidades dos homens estaria intimamente atrelado à evolução espaço-temporal da experiência da consciência imersa no Ser social, cujo amadurecimento se deu entre o fim do século XVII e as primeiras décadas do XVIII. Esse processo experiencial construído nos e pelos momentos alternantes da consciência pensante teria um significado necessário, no sentido de que a possibilidade histórica de libertação universal dos homens diante das forças externas não seria fruto do mero acaso. De início, a experiência encontra condições dificultantes para uma sabedoria sólida da realidade porque a consciência, não percebendo que ocupa seu pensamento com um conteúdo coisificado, é retida em uma forma inefetiva da contradição: algo é assim e, por sê-lo, nunca poderá ser de outro modo. A alteração da estrutura política, cultural e social dos povos no curso da história por meio da atividade da consciência desmente essa lógica, mas a sua prisão em pensamentos abstratos a faz

ignorar seu próprio movimento transformador. Incapaz de refletir em torno da continuidade histórica do Ser social, ela limita as suas reflexões sobre os objetos no âmbito das estruturas apresentadas imediatamente em seu contexto existencial e, através delas, julga desvelar a essência deles.

Mas as abstrações em que se detém não a impede de superá-las. Elas não coincidem com a dinâmica inerente aos desejos e impulsos contidos no espírito do homem. Conforme a forma e o conteúdo da experiência progridem *por meio* dos atos contraditórios aplicados pelo pensamento sobre si mesmo⁵, é possível perceber o encaminhamento da consciência para uma totalidade do saber que porta em si a promessa de uma cultura da liberdade.

O ponto crítico da conscientização dessa totalidade diz respeito ao aparecimento da própria obra (a *FE*) naquele determinado contexto sociocultural através da figura do filósofo Hegel. Trata-se de um descomunal exercício de rememoração histórica (datando do mundo antigo grego até a modernidade) realizado pelo pensamento para descobrir a si, seu mundo e suas reais potencialidades objetivas. Nesse caminho rememorativo, o aspecto falso da contradição é progressivamente dissolvido pelo pensamento dialético e cede lugar à sua modalidade efetiva para nos mostrar *onde*, em termos de cultura acumulada, a consciência levou a si mesma acerca do conhecimento sobre o seu ser e a realidade que a cerceia. No tempo e hora da *FE*, ela finalmente sabe que o mundo que é *para* ela (natureza humanizada) é fruto exclusivo de sua atividade pensante, e que seus pensamentos estão ligados só a esse mundo. A consciência nota, desse modo, que subjetividade e objetividade estão intimamente ligadas; constituem, de maneira recíproca e cíclica⁶, causa e causado porque são formas de uma única coisa: pensamento. O que os homens compreendem acerca das formas objetivas que permeiam a sua existência é mediado pelo que pensam a respeito de suas possibilidades de ser no mundo. Pelo fato de poderem refletir sem concessões (radicalmente) sobre o estado de coisas em que vivem, são capazes de adquirir ciência da possibilidade de formas mais nobres e universais de existência. Nada os impede – além de si mesmos – de lutar para transformar seus pensamentos em realidade efetiva. Mas é só pelos elementos políticos, sociais e culturais oriundos do estado de coisas que a formação para o pensamento crítico-radical e à ação transformadora são possíveis. Nesses termos, a contradição é firmada como um processo

⁵ Atos contraditórios no sentido de uma autocrítica.

⁶ No sentido crítico e também transformador.

real enquanto luta humana para adaptar o estado de coisas presente às novas potencialidades do conceito: potencialidades que são gestadas no próprio interior desse estado de coisas.

Por ser um filósofo dialético radical, Hegel não inutilizará na constituição de seu pensamento sobre a contradição o que ele critica. Tal atitude intelectual excludente é, antes, o ponto cego de todas as filosofias antecedentes à sua. A crítica ao objeto não deve negar categoricamente as suas peculiaridades e sim superar o aspecto falso delas mediante a fluidificação do que está paralisado. Deve-se proceder de modo imanente: a reflexão dialética abarca o objeto não como algo inerte, mas movido por meio de sua própria dinâmica interna.

É do nosso interesse nos concentrar em expor uma montagem teórica dessa dialética des-coisificadora para entender em maior profundidade o potencial emancipador do pensamento. Em um primeiro instante, vamos nos deter em detalhes acerca da coisificação da contradição executada pelo pensamento reificado para, em seguida, explorar o seu contraponto no sub-tópico seguinte. Prossigamos.

No Prefácio da *FE*, notamos que o caráter problemático da contradição estaria sustentado pela tendência da consciência filosófica em subsumi-la ao formalismo do pensar representativo. Para detalhar esse ponto crítico, como aponta Marcuse (1941), Hegel se debruça em especial sobre as correntes filosóficas do século 18 encantadas pelo progresso das ciências exatas e naturais. Pelo uso de métodos análogos aos da Matemática e Física (conhecidos pelo rigor lógico-demonstrativo), elas postulavam ser possível construir proposições relacionadas aos verdadeiros princípios e leis concernentes à realidade das coisas. O sujeito gramatical possuiria correspondência ontológica direta com a realidade objetiva: o que a subjetividade impinge sobre o mundo da gramática *representaria* o que “é” no mundo efetivo, o que é verdadeiro nas proposições é *necessariamente* verdadeiro no real. Para construir esse conteúdo de verdade, utiliza-se uma determinada soma de universais que converge sobre o sujeito gramatical; ela é o “sujeito” do sujeito, o que confere substância à proposição. Através dessa predicação de universais, o pensamento estabelece o que é supostamente a essencialidade do sujeito, ou seja, ele define o que o sujeito “é” e o que nunca será (esgota a sua natureza). O predicado, nesse contexto, atuaria como uma universalidade que dilui em si o sujeito a quem se endereça e que também seria possível de ser aplicada como a essência de outros objetos.

Ora, pensar (ontologicamente) dessa maneira é mover o pensamento por meio de “signos”. “Signos” são conceitos produzidos pelo entendimento que, mesmo derivando do conteúdo da experiência concreta, não remetem de modo direto a qualquer “presença” ou existência objetiva. Porém, de maneira curiosa e paradoxal, a consciência sempre pressupõe a subjacência de uma “presença” quando utiliza tais conceitos para pensar seus objetos. Quem pensa de maneira representacionista, então, pensa através de signos.

Dito isso, vai um exemplo proveniente da Física para termos uma ideia sintética e seguir com um melhor entendimento. Prestemos atenção na segunda lei de Newton (ou o Princípio fundamental da dinâmica). Na equação que a exprime, através de seus signos linguísticos “ $F = ma$ ”, qualquer sujeito é capaz de ser reduzido essencialmente à qualidade (ou universal) “Massa” que possui “x” quilos e constitui parte de uma relação de grandeza através do termo universal “Força”. A lei descreve que massas com quilogramas diferentes exigem quantidades distintas de força para adquirir um mesmo nível de aceleração: quanto maior a massa, mais força é necessária. A força seria algo que atua externamente sobre a massa e dita o seu movimento; a massa não pode encarnar a força em sua constituição, e vice-versa. Nesse ponto, podemos tomar a limitação do objeto ao universal “Massa” como um tipo de “redução qualitativa” e a independência atuante da universalidade “Força” sobre ele como uma espécie de naturalização relacional ou relação naturalizada. A terceira lei de Newton (Ação e reação) é exatamente um desdobramento desses dois pontos: a interação entre massas distintas mediada por uma troca de Força externa a elas.

A aplicação desse tipo de lógica no universo filosófico, é claro, vai se mostrar como limitada para lidar com a complexa realidade humana. Por proceder em seu conhecer por meio da signalidade, o pensamento assume maniqueísmos lógicos que o levam a formular conjecturas do real permeadas por reducionismos e naturalizações: se uma coisa tem a sua verdade, por exemplo, em “x”, será necessariamente falsa em “y”, “z” e afins. Tudo o que é conceitualmente apropriado é reduzido em substância monádica, auto-identidade que exclui de si o poder ser-Outro a partir de si mesma e também se delimita definitivamente ante o Outro. Guiada por essa atitude mental, a consciência reifica as suas relações com os objetos (e consigo mesma) já que estes, por assim dizer, vieram a ser muito bem “conhecidos”, mas não “reconhecidos” por ela. O pensamento toma o sujeito e seus predicados como coisas dele independentes, *naturalmente* evidentes,

e suas redes relacionais repletas de alienações⁷ com outros sujeitos e predicados (o Outro) são exploradas à exaustão⁸, mas todo o vai-e-vem de raciocínios o leva a apreender as coisas só como meras entidades limitadas e isoladas, ou seja, finitas; as relações entre elas, como estritamente fixas:

As operações do entendimento resultam em um tipo de habitual de pensamento que prevalece no dia-a-dia assim como na ciência. O mundo é tomado como uma multiplicidade de coisas determinadas, cada uma delas demarcada da outra. Cada coisa é uma entidade distinta limitada relacionada como tal às outras igualmente entidades limitadas. Os conceitos que são desenvolvidos desses princípios, e os juízos compostos desses conceitos, denotam e lidam com coisas isoladas e relações rígidas entre tais coisas. As determinações individuais se excluem mutuamente como se fossem átomos ou mônadas. Uma não é a outra e nunca pode se tornar outra. Com certeza as coisas mudam, e assim também as suas propriedades, mas quando o fazem, uma propriedade ou determinação desaparece e outra toma o seu lugar. Uma entidade que é isolada e limitada nesse sentido Hegel chama de “finita” (*das Endliche*). O entendimento, então, concebe um mundo de entidades finitas, governadas pelo princípio de identidade e oposição. Tudo é idêntico consigo mesmo e com nada mais; é, em virtude de sua auto-identidade, oposto à todas as outras coisas. Ela pode ser conectada e combinada com elas de muitas maneiras, mas nunca perde sua própria identidade e nunca se torna algo outro do que ela mesma. Quando o papel tornassol vermelho se torna azul ou o dia se torna noite, um aqui e agora existente cessa de ser aqui e agora, e outra coisa toma o seu lugar. Uma criança se torna um conjunto de propriedades de um homem, aquele da infância é substituído pelo outro – o da maturidade. Vermelho e azul, luz e escuridão, infância e maturidade, permanecem oposições eternamente irreconciliáveis. As operações do entendimento,

⁷ No sentido de “estar alienado de...”, “estar absolutamente apartado de...”.

⁸ “O bem-conhecido em geral, justamente por ser *bem-conhecido*, não é *reconhecido*. E o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está. Um saber desses, com todo o vaivém de palavras, não sai do lugar - sem saber como isso lhe sucede. Sujeito e objeto etc.; Deus, natureza, o entendimento, a sensibilidade etc. são sem exame postos no fundamento, como algo bem-conhecido e válido, constituindo pontos fixos tanto para a partida quanto para o retorno. O movimento se efetua entre eles, que ficam imóveis; vai e vem, só lhes tocando a superfície. Assim o apreender e o examinar consistem em verificar se cada um encontra em sua representação o que dele se diz, se isso assim lhe parece, se é bem-conhecido ou não [...]. Analisar uma representação, como ordinariamente se processava, não era outra coisa que supracumir a forma de seu Ser-bem-conhecido. Decompor uma representação em seus elementos originários é retroceder a seus momentos que, pelo menos, não tenham a forma da representação já encontrada, mas constituam a propriedade imediata do Si. De certo, essa análise só vem a dar em pensamentos, que por sua vez são determinações conhecidas, fixas e tranquilas” (HEGEL, 2009, p.40-41. Grifos do autor).

por conseguinte, dividem o mundo em incontáveis polaridades [...] (MARCUSE, 1941, p. 44-45. Tradução minha)⁹.

Essa tentativa de definir as coisas através de representações, de um designar “qualidades” e “correlações”, vai inserir a consciência em uma cadeia infinita de comparações opositivas que nunca a levam a lugar algum. Quanto mais ela busca identificar a coisa com os seus conceitos formais, descobrir como ele realmente “é”, mais difícil fica de avançar para o termo “é” porque seu objeto, claramente delimitado, irá se dissolver diante dela em uma rede interminável de comparações. Ao interpretar os elementos formativos dessa cadeia qualitativa e correlacional - as potências do entendimento (universalidade, singularidade, transcendência, imanência, etc) - de maneira sýnica, conferindo-lhes tanto “presença” quanto o papel de *sujeito do mundo*, e conceituando-os como a Verdade ou substância do real, todo o esquema montado por ela, que deveria ser o começo do movimento do pensamento para perscrutar a essência das coisas e a verdadeira significação das antinomias no mundo real, se transforma no seu centro de interesse, na sua finalidade - e é por isso que nunca consegue ir além da superfície dos objetos, porque não se nota que a lógica procedimental está invertida. Lida-se com abstrações por achar que são totalmente sólidas, acata-se como absoluto um não-absoluto ou, inversamente, o não-absoluto como o absoluto. Ora, Francisco P. Nóbrega deixa claro que, para Hegel, essas potências possuem realidade mas não existência: a “soma de universais existe porque, conjuntamente, forma um indivíduo, uma coisa. E coisa, indivíduo, tem existência. Mas considerando cada um separadamente, nenhum destes universais tem existência” (NÓBREGA, 2005, p.65)¹⁰. É o indivíduo que tem

⁹ “The operations of the understanding yield the usual type of thinking that prevails in everyday life as well as in science. The world is taken as a multitude of determinate things, each of which is demarcated from the other. Each thing is a distinct delimited entity related as such to other likewise delimited entities. The concepts that are developed from these beginnings, and the judgments composed of these concepts, denote and deal with isolated things and the fixed relations between such things. The individual determinations exclude one another as if they were atoms or monads. The one is not the other and can never become the other. To be sure, things change, and so do their properties, but when they do so, one property or determination disappears and another takes its place. An entity that is isolated and delimited in this way Hegel calls 'finite' (das Endliche) Understanding, then, conceives a world of finite entities, governed by the principle of identity and opposition. Everything is identical with itself and with nothing else; it is, by virtue of its self-identity, opposed to all other things. It can be connected and combined with them in many ways, but it never loses its own identity and never becomes something other than itself. When red litmus paper turns blue or day changes to night, a here and now existent ceases to be here and now, and some other thing takes its place. When a child becomes a man one set of properties, those of childhood, is replaced by another, those of manhood. Red and blue, light and dark, childhood and manhood, eternally remain irreconcilable oppositions. The operations of understanding thus divide the world into numberless polarities, [...]”.

¹⁰ NÓBREGA, Francisco Pereira. *Compreender Hegel*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

existência efetiva, não as universalidades que o perpassam. Elas precisam ser pensadas como um meio fluído pelo qual os objetos aparecem e se desenvolvem, e não como um meio que os causa e define de modo restrito.

O preço pago pelo pensamento por essa confusão ontológica permeada de fetichismo é o de não se reconhecer como o sujeito determinante da totalidade de relações e estruturas da realidade, não se ver como o responsável por ordenar e dar movimento ao mundo humano mediante sua força atuante. Ele opera por um binarismo excludente. Põe a si apenas como ou mero conhecedor de uma suposta natureza dos objetos ou como desconhecedor (ou contestador) de quaisquer possibilidades de existência dessa natureza; ou se reconhece só como pura potência subjetiva ou como espectador de potências objetivas, por exemplo. Transitando de uma extremidade à outra em sua atividade pensante, a consciência sucessivamente ignora o seu momento anterior enquanto parcela do movimento para a compreensão integral do objeto (obtenção de seu conceito) e o torna sempre uma oposição absoluta: um momento deve ser necessariamente essencial e o seu oposto não-essencial.

Ao colocar o objeto como o essencial e o sujeito como inessencial ela pode se convencer, por exemplo, em suas conjecturas, que percebe e descreve o objeto passivamente como ele é “em-si” - afinal, é o objeto que nela algo causa, e o que resta é ser o mais objetiva possível em seu raciocinar. A consciência qualificará a si como apta para prescrever a substância dele mediante sua atividade raciocinante: ser objetiva corresponde à capacidade de desvelar predicados inerentes à coisa através da reflexão. As qualidades distintas descobertas seriam impenetráveis pelos seus opostos, e umas possuiriam maior nobreza ontológica quando comparadas às outras. Desvelados esses predicados e os referidos níveis de valor, outorga a si a permissão de proclamar graus de relações hierárquicas entre os objetos (como se elas fossem naturais). Surgem as leis e princípios “universais”, “necessários” e “imutáveis” que corporificam ordens causais operantes pela exclusão de contrários: o que é finito e imperfeito não pode ser infinito e perfeito; o que é infinito e perfeito é capaz de causar o que é finito e imperfeito, e assim por diante. Seguindo essa cadeia de poderes, os homens vão se considerar submetidos a todo um rol de potências legislantes. Seu agir e pensar delas derivam e através delas ou por elas agem (para nós, essencializações desse tipo são formalidades vazias, posto ser possível substituir algumas qualidades por outras em torno de um mesmo sujeito como nos convêm – tratam-se só de palavras que vão e vêm no diálogo do pensamento consigo

mesmo. Podemos, por exemplo, dizer que “o homem é bom” ou que “o homem é mal” e recorrer a diversos artifícios argumentativos capazes de demonstrar a verdade de ambas afirmações, porém não temos a autorização de incutir aí nenhuma necessidade constitutiva do objeto concreto “homem” e de considerar a predominância de um predicado sobre o outro. Dito de maneira hegeliana: a fundamentação e demonstração de nossas proposições podem provar verdades, mas o conteúdo dessas verdades é sempre falso porque elas nunca surgem pelo automovimento [ou automediação] da coisa; aparecem, antes, por um intermédio externo e elas, a saber, através de uma consciência que delibera e age por conta sobre a coisa).

Ao invertermos a perspectiva e passarmos a essência para o lado do sujeito e a inessencialidade para o lado do objeto temos, como outro exemplo desse formalismo amnésico, a admissão de um posicionamento ativo do sujeito em relação ao objeto mas que paradoxalmente nunca chega ao seu termo efetivo: o “Eu” se proclama como a essência das coisas mundanas ao passo que afirma estar de algum modo estranhado delas. Posso, por exemplo, construir uma representação da coisa por meio de processos espontâneos em meu espírito mas ela nunca será perfeita, nunca se identificará com a essência do objeto - de modo algum conseguirei adequar meu pensamento em torno de como ele é em si mesmo. Quaisquer objetos abordados na realidade pela consciência são, em termos de essência, para ela indevassáveis (até mesmo um produto oriundo da atividade consciente do homem). A filosofia kantiana é um exemplo disso, porque ao mesmo tempo em que credita à autonomia e autodeterminação da subjetividade pensante a certeza de serem toda a realidade ela limita o alcance efetivo da Razão à esfera do fenômeno, barrando de antemão o acesso à totalidade do saber. Não é possível conhecer o númeno, o em-si, somente o para-si enquanto algo que é *para mim*. Remeter à idealidade é recair em misticismos ou ilusões resultantes dos delírios da Razão; no máximo, como expõe Henrique C.L Vaz (2014)¹¹, para Immanuel Kant o absoluto só seria possível no reino da moral, enquanto necessidade da Razão cultivar um modelo de liberdade liberado da empiria (liberdade trans-empírica).

Nesse tipo de quadro situacional (que, é claro, não esgota o horizonte de casos possíveis) rodeado por falsas contradições temos uma apresentação do que seria uma Razão incompleta. O pensamento ora afirma que ela é essencialmente uma força objetiva

¹¹ VAZ, Henrique C.L. “A significação da Fenomenologia do Espírito”. In: *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 11 – 22.

e ora alega que é em essência uma potência subjetiva. Em ordem respectiva, reiteramos para não deixar dúvidas: de um lado, a consciência se empenha em descrever leis e princípios provenientes de forças suprassensíveis que, em hipótese, são independentes de sua atividade ou influência e responsáveis por formar e ordenar a racionalidade do mundo – ela afirma conhecer a coisa em-si mas não se reconhece nela. Do outro, alega ser a fonte essencial do objeto mas hesita em tomar posse da essencialidade da coisa – não consegue elevar sua certeza (de ser a toda a realidade) ao nível da verdade, pois paralisa-se diante de suas próprias criações, não as reconhece enquanto tais. Presa em antinomias dessa espécie, a consciência nunca consegue ver a si por detrás de sua atividade. Podemos aferir então, contando com o que discurremos nesses últimos cinco parágrafos, que a incompletude da Razão equivale não à Verdade efetiva, mas à sua mera representação - saberes parciais ou inefetivos.

A Filosofia que propõe um modelo representacionista da Verdade ignora a experiência da riqueza multiforme do mundo humano. Ao se ocuparem em estabelecer seus conceitos mediante uma esquematização essencialista repleta de antinomias - cujo embasamento se dá por uma série de proposições ancoradas em leis e princípios aparentemente inquestionáveis -, os filósofos produzem e lidam apenas com representações da Verdade. Hegel quer infundir na Filosofia o fluxo da história para romper com a parcialidade do saber e vivificar os universos da Verdade e da contradição; ele acata as experiências que a consciência faz e fez na efetividade social (sociedade, cultura e política) na busca de dissolver o feitiço “abstrativo” do entendimento em torno da reflexão filosófica¹².

Como Marcuse (1941) salienta, para Hegel a experiência da contradição é inevitável para a Filosofia. Pelo fato da existência humana estar imersa em seu seio, o pensamento nasce desse âmbito experiencial e dele não escapa. Porém, o que o filósofo descobre, apoiado por sua proposta de totalidade experiencial, é a necessidade da

¹² O filósofo alemão tem isso em mente quando afirma que “a determinação das relações que uma obra filosófica julga ter com outras sobre o mesmo objeto introduz um interesse estranho e obscurece o que importa ao conhecimento da verdade. Com a mesma rigidez com que a opinião comum se prende à oposição entre o verdadeiro e o falso, costuma também cobrar, ante um sistema filosófico dado, uma atitude de aprovação ou de rejeição. Acha que qualquer esclarecimento a respeito do sistema só pode ser uma ou outra. Não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição [...] Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la - ou mantê-la livre - de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários [...]. Expor uma proposição, defendê-la com argumentos, refutar o seu oposto com razões - não é a forma como a verdade pode manifestar-se. A verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma” (HEGEL, 2014, p.23-24; p.51).

consciência filosófica entender que sua obstinada atitude de separar a verdade e falsidade (por meio dessa “competição” de modelos) em polos ontológicos inconciliáveis não pode ser reduzida a um mero problema epistemológico, visto que a contradição formal deriva dos antagonismos reais da sociedade. A coisificação do pensamento tem afinidade direta com as injustiças perpetuadas pelas estruturas sociais fabricadas por consciências pensantes. Se a consciência abarca o mundo como um sistema fixo de oposições insolúveis e coisas isoladas é devido ao fato de tê-lo construído longe de seus próprios desejos e necessidades reais.

O anseio de Hegel para mostrar à Filosofia que seu impulso, forma e conteúdo *derivam* justamente dos caracteres sociais objetivados pela consciência é movido pela confiança de que esta é capaz de criticá-los e transformá-los em algo melhor. Em paralelo às lutas epistemológicas de “vida ou morte” que o pensamento realiza consigo mesmo pela Verdade “essencial” está a luta de vida ou morte que a humanidade trava para cada vez mais, no curso da História, existir *socialmente* no modo da Verdade através das progressivas descobertas que o pensamento filosófico realiza em torno da verdadeira *essência* (i.e “verdadeiras potencialidades”) do homem. A tarefa da Filosofia hegeliana, como ápice da sapiência desse processo de descobrimento, é a de conduzir os homens à conquista universal dos desejos e necessidades traídos pelo afastamento da consciência perante si mesma.

Podemos exemplificar um quadro teórico-prático oriundo da coisificação da contradição e da Verdade (posta nos três parágrafos acima) através da apologética de hierarquias político-sociais fundamentada por teorias predestinatórias quanto também pelo viés mais cético/empirista, que condena o fundacionalismo:

- Ao pressupor que há indivíduos capazes de exercer a dominação sobre outros pelo fato de julgá-los aptos para mediar leis e princípios oriundos de uma realidade essencial suprassensível que regem a nossa realidade inessencial, o pensamento apologeta aparta os homens de sua universalidade e dignidade reais. Os “mediadores” nunca poderão ser dominados e o poder que representam deve ser respeitado, os dominados não têm o direito de se revoltar contra a essência ou não possuem talento inato para exercer a mediação. Erige-se, *a priori*, uma barreira ontológica que os separa da participação no poder.

- Do outro lado (do exemplo), no qual a consciência está engendrada na pura negatividade ou nulidade objetual, qualquer tentativa de fundamentação da sociedade em

princípios universais é considerada uma farsa. Não há qualquer instância suprassensível capaz de sustentar o surgimento e manutenção da vida social. Nenhum valor ou juízo existem em-si, são apenas artifícios projetados pela consciência. A universalidade é inacessível à experiência do pensamento, só estamos autorizados a discorrer sobre a experiência de coisas materiais e individuais como “este homem” ou “esta pedra”, ou, aprofundando no tom cético, negar-se-ia até a própria realidade: a validade do ver, do ouvir, do falar, do sentir; a existência “deste homem” e “desta pedra”. Como essas duas posições compartilham da mesma dialética que sucumbe à inessência, é enganoso afirmar que a segunda postura, severamente crítica em relação à primeira, resulta em algo substancial. Se na apologética temos o quietismo ou conformação a formas de poder mediante uma falsa essencialização do transcendente, no antifundacionalismo o apego desesperado à finitude e ao negativo apaga do horizonte humano a transcendência defronte o imediatamente dado, culminando até mesmo no isolamento apático da consciência frente ao seu mundo (o que, por lógica, também incide em sujeitamento à exterioridade).

Obviamente, as posturas exemplificadas não podem servir como representações absolutas da condição humana. Devemos levar em conta que a consciência não ignora a superação de sua forma reificada por mero descaso, dado que o horizonte epistemológico pré-moderno impede o acesso da consciência à consciência plena de si. A dialética da reificação necessita ser levada até os seus limites para que a sua verdade latente seja apresentada de maneira patente. Também as determinações histórico-sociais pré-modernas que cerceiam a consciência através de sufocantes pressões hierárquicas não permitem aos poucos indivíduos formados pela alta cultura a liberdade de articulação política: ou se aquietam ou perecem pela prática de oposição ou desobediência ao poder¹³.

No entanto, é possível notar nessas situações um conteúdo de verdade valioso, a saber, que a negatividade é a essência primordial e universal da atividade pensante. Tanto no discurso do apologeta quanto no do cético podemos reconhecer, ainda que de modo

¹³ A revolução francesa mostrou um passo importante mas não definitivo em relação à essa situação de menoridade e impotência dos homens: a consciência compreendeu que é o único fundamento da realidade (que é a causa de ser do mundo humano) e lutou para transformar essa certeza em verdade, em efetividade. Mas como não submeteu sua vontade às leis e princípios universais da Razão capazes de assegurar a liberdade subjetiva e objetiva, não foi capaz de estabelecer uma realidade verdadeiramente racional. Uma liberdade autodestrutiva ancorada na pura subjetividade, e, conseqüentemente, não menos submetida àquelas parcialidades monádicas exploradas nos parágrafos acima foi a causa do malogro revolucionário: “O novo Estado criado pela Revolução [...] somente alterou a forma externa do mundo objetivo, fazendo dele um médium para o sujeito, mas ele não realizou a liberdade essencial do sujeito” (MARCUSE, 1941, p.96. Tradução minha. Grifo do autor).

invertido ou imperfeito, a negação do caráter imediato das coisas. Ao propor uma suposta essência suprassensível que, em hipótese, media a matéria, o apologeta acata a imediatidade do universal mas nega a imediatidade do sensível; em contrabalanço, o cético empirista (ou moderado) nega a imediatidade do universal - representada pela hipostasia de leis e princípios seguramente adotados como absolutos inquestionáveis – ao apontar para a necessidade de limitar a mediação da experiência ao âmbito da imediatidade do particular ou finito sensível.

Observando os comentários de Vittorio Hösler (2007)¹⁴ sobre a característica niilista do pensamento hegeliano e as análises que Hegel (2014) faz sobre o pensamento estoíco e cético para continuar e enriquecer o raciocínio, podemos dizer que esse tenso comportamento negativo da reflexão em formas distintas anexa-se com outra verdade já acenada por nós: a absolutidade do pensamento enquanto denominador definitivo da realidade humana. Absolutidade e negatividade convergem unitariamente na constatação de que nada produzido pelo pensamento permanece incólume ante a sua força atuante. Ele é a sua própria lei, está em si e além de si. Se toda a realidade humana é produzida pelo pensamento, nenhum recôndito mundano é intocável. Seu niilismo e absolutez são a manifestação de sua força (re)configuradora do conjunto de saberes e da realidade objetiva mediante critérios autocríticos.

Também já estão presentes a forma e o conteúdo de uma Razão efetiva. O universal e o particular, a matéria e a suprassensibilidade, etc, abarcados pelo entendimento, são os seus elementos constituintes. A consciência experiencia a síntese viva dessas categorias, de início, nas metamorfoses qualitativas atinentes à dinâmica do ser do objeto como um processo de “negação determinada”: a coisa é capaz de se desenvolver negando a si sem se dissolver em seu automovimento. Hegel (2014) recorre ao fenômeno da vida - fluído universal das coisas finitas - para exemplificar essa concretude na qual uma categoria perpassa a outra. O modo de existência dos seres vivos é a prova irrefutável da fusão entre particular e universal e afins, porque o ser vivente é algo finito que se encontra atado à infinidade de um processo universal chamado “vida”. Nessa universalidade infinita, ele se singulariza em um gênero e espécie e passa por diversas transformações físicas até perecer. A partir desse âmbito substancial ou “rústico”, Hegel avança para o âmbito espiritual e mostra nele haver igualmente

¹⁴ HÖSLER, Vittorio. *O sistema de Hegel. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antônio Celimar Pinto de Lima. São Paulo, SP: Loyola, 2007).

efetividade. A vida do Espírito não está além deste mundo, é antes a totalidade de atividades exercidas por um ser natural – o homem - que luta para transformar a natureza ao seu redor (com o intuito de satisfazer suas necessidades) através de conceitos universais. Nessa união consciente entre pensamento humano e natureza enquanto processo humanizador aparece a vida da Razão. Ao contrário da vida natural, que tende a se renovar em ciclos idênticos, a vida da Razão se renova e inova mediante a reavaliação de seus conceitos: culturas mudam, políticas mudam e sociedades se alteram. É no interior desse movimento que a Verdade se desdobra. Mas adentremos na próxima parte para melhor entender.

1.1.3 – Dominando as abstrações do entendimento: a dinamização do sujeito pela dialética e a promessa da Razão.

Pudemos perceber que, para Hegel, a verdade filosófica não cabe em representações, em proposições isoladas ou autossuficientes pelo fato de carecerem de conteúdo e necessidade imanentes - não possuírem existência efetiva¹⁵. Atrás delas, há

¹⁵ Em relação a esse ponto, destaco um trecho da crítica ao método matemático empregado na construção do raciocínio filosófico como exemplo: “A essencialidade da demonstração não tem [...] no conhecimento matemático [...] a significação e a natureza de ser um momento do resultado mesmo; ao contrário, no resultado da demonstração some e desvanece. Sem dúvida, como resultado, o teorema é reconhecido como um teorema verdadeiro. Mas essa circunstância, que se acrescentou depois, não concerne ao seu conteúdo, mas só a relação para com o sujeito. O movimento da prova matemática não pertence àquilo que é objeto, mas é um agir exterior à Coisa. Assim, não é a natureza do triângulo retângulo que se decompõe tal como é representada na construção necessária à demonstração do teorema que exprime sua relação; todo o [processo de] produzir o resultado é um caminho e um meio do conhecimento [...] No conhecer matemático, a intelecção é para a Coisa um agir exterior; segue-se daí que a verdadeira Coisa é por ele alterada. O meio [desse conhecimento] – a construção e a demonstração – contém proposições verdadeiras; mas também se deve dizer que o conteúdo é falso. No exemplo acima, se desmembra o triângulo, e suas partes são articuladas em outras figuras que a construção faz nele surgir. Só no final se restabelece o triângulo, aquele de que justamente se tratava, mas que foi perdido de vista no processo [da demonstração], reduzido a peças que faziam parte de outras totalidades. Vemos assim que também nesse ponto ressalta a negatividade do conteúdo, a qual devia ser chamada uma falsidade do conteúdo, com tanta razão que se chama falsidade o desvanecer dos pensamentos, que se tinham por fixos, no movimento do conceito. Mas a falha própria desse conhecimento afeta tanto o conhecimento mesmo quanto a sua matéria em geral. No que toca ao conhecimento, não parece clara, à primeira vista, a necessidade da construção. Não deriva do conceito do teorema, mas é algo imposto: deve-se obedecer às cegas a prescrição de traçar justamente estas linhas, quando infinitas outras poderiam ser traçadas; sem nada mais saber, acreditar piamente que esse processo é adequado para a conduta da demonstração. Mais tarde se mostra também essa conformidade com o fim, que é só uma conformidade exterior, pelo motivo de que só se manifesta quando feita sua demonstração. Assim, essa demonstração toma um caminho que começa num ponto qualquer, sem se saber que relação tem com o resultado que deve provir. O curso da demonstração assume estas determinações e relações e

um elemento exterior (uma consciência) que lhes comanda conforme sua vontade. Por operar seus pensamentos de maneira arbitrária e através de signos, a consciência produz apenas saberes abstratos do mundo em que vive. Caso queira alcançar a tão almejada concretude do pensamento no âmbito filosófico, ela não precisa abandonar o pensamento formal, mas necessita também trazer o pensar ao encontro da existência concreta do objeto. A Verdade ou a essência conceitual do objeto necessita ser pensada por uma perspectiva propositalmente ambígua: o verdadeiro não apenas deve exprimir-se como um atributo do pensamento sintetizado em um conjunto de juízos e proposições, mas também como um atributo da realidade em formação. Algo é verdadeiro se é capaz de compreender e realizar as suas potencialidades objetivas, de satisfazer o seu “conceito” ou atingir a sua “essência”. Conhecer o conceito ou a Verdade de uma coisa, portanto, corresponde tanto ao ato de compreensão formal da verdadeira natureza do objeto quanto também saber que essa natureza é efetivamente realizável, pois equivale à existência concreta da coisa.

Se, por exemplo, aponta-se o princípio “a essência ou a natureza do homem é a liberdade na razão”, sua validade epistêmica não pode derivar de qualquer arbitrariedade teórica e sim da observação de um impulso histórico inerente a um ser vivo chamado “homem”. A liberdade e a razão só podem surgir *efetivamente* na realidade histórica, não no mundo gramático-proposicional. Tomada de modo isolado, a proposição omite todos os fatos formativos do significado da razão e da liberdade, os acontecimentos que se coligam na totalidade do impulso histórico rumo à liberdade e à razão:

O homem descobre que *não* é livre, que está separado de sua verdade, levando uma existência fortuita, não verdadeira. A liberdade é algo que ele deve adquirir pela superação de sua escravidão, e ele a adquire quando finalmente conhece as suas verdadeiras potencialidades. A liberdade pressupõe condições que a tornam possível, a saber, o domínio consciente e racional do mundo. A história da humanidade verifica a verdade dessa conclusão. A ideia de homem é a sua história como apreendida pela filosofia. Desse modo, essência e existência são verdadeiramente inter-relacionadas na filosofia, e o processo de provar a verdade aí tem a ver com a própria existência do objeto. A essência advém no processo da existência, e inversamente, o processo de

deixa outras de lado, sem que imediatamente se possa ver qual a necessidade [disso]; uma finalidade exterior comanda esse movimento (HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p.46~48).

existência é um ‘retorno’ à essência” (MARCUSE, 1941, p.99. Tradução minha. Grifos do autor)¹⁶.

Na empreitada investigativa do conceito do objeto concreto, exige-se que a consciência acompanhe com paciência os desdobramentos imanentes à coisa para não recair em arbitrariedades identitárias. Nesse acompanhar, ela necessita também acolher a contradição como a força que a impulsiona. Não se trata de nenhuma idiossincrasia, mas de uma necessidade imanente. É claro que os movimentos experienciados pela consciência são envoltos por inúmeras contradições, mas delas a consciência não pode se esquivar em virtude da contradição ser o veículo universal das coisas. Ela é experimentada em termos concretos, tanto no pensamento quanto na carne dos homens – a última citação de Marcuse bem o mostra. Cada inserção do objeto em um modo falso ou abstrato é dissolvida não por uma cadeia argumentativa, mas pela manifestação de um impulso dissonante na própria coisa quando posta em um estado de inadequação conceitual consigo mesma.

O custo de tal esforço permitirá ao pensamento romper com o representacionismo – que acata a substância da Verdade como imediata, evidente em si mesma, etc. - para instaurar a revelação da Verdade como algo mediado pela consciência humana. A consciência é o ator exclusivo dos processos socioculturais fenomenalizados na história, e a Verdade é simplesmente gestada no interior desse desenvolvimento spatiotemporal repleto de contradições reais. Verdades eternas, autointuíveis e afins são, na realidade, produtos históricos de uma cultura autocrítica na qual a consciência antes necessita imergir (ou seja, formar-se culturalmente) para pensá-las e repensá-las¹⁷. Nesse

¹⁶ “Man finds that he is not free, that he is separated from his truth, leading a fortuitous, untrue existence. Freedom is something he must acquire by overcoming his bondage, and he acquires it when he eventually knows his true potentialities. Freedom presupposes conditions that render freedom possible, namely, conscious and rational mastery of the world. The known history of mankind verifies the truth of this conclusion. The notion of man is his history, as apprehended by philosophy. Thus, essence and existence are actually interrelated in philosophy, and the process of proving the truth there has to do with the existing object itself. The essence arises in the process of existence, and conversely, the process of existence is a 'return' to the essence”.

¹⁷ Vejamos este fragmento: “Questões como estas - Quando nasceu César? Que estádio era e quanto media? - deve-se dar uma resposta nítida. Do mesmo modo, é rigorosamente verdadeiro que no triângulo retângulo o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos. Mas a natureza de uma tal verdade (como a chamam) é diferente da natureza das verdades filosóficas. No que concerne às verdades históricas - para mencioná-las brevemente - enquanto consideradas do ponto de vista exclusivamente histórico, admite-se sem dificuldade que dizem respeito ao ser-aí singular, a um conteúdo sob o aspecto de sua contingência e de seu arbitrário; - determinações do conteúdo que não são necessárias. *Mas até mesmo verdades nuas, como as supracitadas em exemplo, não são sem o movimento da consciência-de-si. É preciso muito comparar para conhecer uma só delas; há que consultar livros ou pesquisar, seja de que maneira for*” (HEGEL, 2009, p.46. Grifos meus).

repensar ou “criticar” a Verdade, a consciência está em busca de compreender as possibilidades *reais* da existência social dos homens. Cada vez que se insatisfaz com as verdades de um período histórico, ela experimenta a inadequação conceitual das mesmas ante as potencialidades histórico-concretas de seu objeto.

Através de um modelo de dialética que enquadra a força concreta e transformadora da contradição como *medium* da aparição da Verdade, Hegel buscará aplacar de uma vez por todas - em termos teóricos - essa cadeia de insatisfações. No entanto, como adverte Marilene Brunelli (2002)¹⁸, ele não irá fazer de sua dialética uma ciência maior das coisas (como almejava Platão), porque ela não desvela nada por si só. Caso fosse entendida como tal, não estaria livre da insatisfação propagada pelo representacionismo, posto que ainda limitaria o pensamento a se ocupar com as determinações fixas do entendimento. Em essência, a dialética deve ser interpretada como expressão tanto da dinâmica interna do objeto quanto da dinâmica que ele produz em sua relação com um Outro. Esses processos dinâmicos, compreendidos em sua totalidade, produzem o conceito da coisa.

Para expor esse dinamismo, Hegel não descartará o “dividir” - ou o “estabelecer” das determinações - do entendimento (imanência e transcendência, objetividade e subjetividade, universalidade e particularidade, finito e infinito, etc.) como momento elementar da exposição. Ele quer deixar claro que a dialética não abandona as categorias do entendimento mas antes as supera ao considerar a constituição concreta do objeto (o seu “em-si” e “para-si”) como a manifestação viva daquelas determinidades. A decomposição não é necessariamente inessencial, mas antes um passo importante para a compreensão da concretude por meio da manifestação da força analítica do entendimento pertencente a um *Eu* que é energia pensante. Após o seu momento analítico, porém, a consciência não deve tomar os elementos separados como coisas autossuficientes. Ela necessita ir adiante em virtude do apartamento realizado conter em si a intuição da fluidez do *Eu* e do mundo. Em fato, tal ato divisório expressa uma ação do pensamento, um pôr-se em movimento, e o dividir sublinhado é a descrição de um ato diferenciante entre a “imediatidade” e a “mediação”, ou entre “Ser” e “essência” (“*ser*” e “*poder ser*”) dos objetos. Essa diferenciação, é claro, acontece apenas no universo do entendimento, pois

¹⁸ BRUNELLI, Marilene. “Método dialético em Platão e Hegel”. In: *Filosofia e método*. Emidio F.B e Luiz H.C (orgs). São Paulo, Ed. Loyola, 2002.

no mundo real ambos constituem parte de uma única dinâmica (o pensamento, aliás, nesse movimentar a si, também a expressa!).

Graças a esse reconhecimento da vivacidade das determinações do entendimento no âmago dos objetos, a consciência passará a negar os componentes das cambiâncias opositivas enquanto formas absolutas de existência e também como um parâmetro limítrofe para o pensamento. Os momentos de sua experiência agora vão se constituir como elementos que a levarão à visão absoluta ou conceitual (não parcial ou não abstrata) das coisas. O “conceito”, para o filósofo alemão, sempre envolve algo universal e desenvolvido de modo total. Ora, observamos que as oposições notadas não são oposições; na realidade, são os caracteres da “indissolubilidade fluível” da coisa que sedimentam uma totalidade. O objeto é, enquanto coisa que produz o seu próprio conceito, um particular que contém em si a determinação de seu conteúdo e sua forma: uma substância caracterizada como um “sujeito” ou “negatividade determinada”, uma coisa que se autodesenvolve através de processos contraditórios sem perder a identidade consigo. No âmago desse autodesenvolvimento, sua aparência atual é o seu caráter imediato – o seu Ser –, e seu caráter negativo ou mediador é a força interna que nega essa imediatidade e faz aparecer outra aparência contida em seu interior enquanto expressão de sua essência. Na reflexão sobre si como negação do Ser e retorno ao Ser após ter desdobrado sua essência, o objeto permanece em sua simplicidade:

A substância é nela mesma sujeito, [...] todo o seu conteúdo é sua própria reflexão sobre si. O subsistir ou a substância de um ser-aí é a igualdade-consigo mesmo, já que sua desigualdade consigo seria sua dissolução. [...] Ora, uma vez que o subsistir do ser-aí é a igualdade-consigo-mesmo [...], ele é a [...] sua desigualdade consigo e sua dissolução – sua própria interioridade e sua retomada em si mesmo – seu vir-a-ser [...]. Graças à sua simplicidade e igualdade-consigo-mesma, a substância aparece como firme e estável. Porém, essa igualdade-consigo-mesma é também negatividade, e por isso aquele ser-aí fixo procede à sua própria dissolução. A determinidade, de início, aparenta ser apenas porque se refere a Outro; e seu movimento, imposto por uma potência estranha. Mas o que está precisamente contido naquela simplicidade [...] é que a determinidade tem em si mesma o seu ser-outro e que é automovimento (HEGEL, 2014, p.55-56).

Na busca pelo conceito de seu objeto, não é possível que o pensamento permaneça em volta de coisas fluídas mas ainda isoladas – desembocar-se-ia em mais

representações do sujeito e da realidade. Como nada se desenvolve de modo isolado, há a necessidade de um Outro se pôr diante do sujeito para que ele venha a ser em sua essência. Faz-se necessária uma observação atenta da complexidade do real para descobrirmos as sutilezas do “sujeito”¹⁹. No mundo natural, por exemplo, um sujeito inorgânico que interage com outros sujeitos inorgânicos sofre a ação do ambiente e se altera; sujeitos orgânicos necessitam consumir coisas (trazê-las para dentro de si) para locupletar seu ciclo de vida. Mas certos indivíduos naturais são capazes de estabelecer relações não destrutivas com outros e formar grupos, comunidades ou sociedades; nesse caso, a constituição do sujeito ultrapassa a materialidade e dá a luz a um sujeito coletivo ou espiritual. No entanto, o homem é o único sujeito natural que, além de criar, consegue alterar peculiaridades comportamentais e organizacionais desse universo coletivo.

Ao levarmos em conta tudo o que dissemos até agora, podemos afirmar que o processo dialético em torno do “sujeito”, enquanto fenômeno de consecução do conceito deste, envolverá não só uma observação de processos dinâmicos atinentes à existência concreta de um sujeito individual mas inclusive a dinâmica relacional que essa individualidade estabelece consigo mesma e/ou com outras. Em termos hegelianos, também percebemos que quando um sujeito contradiz a si não indica o fato de se contradizer em termos lógico-discursivos, mas de negar a sua condição presente através da dinâmica contida em sua natureza. Sua constituição tem em si mesma o seu conceito, ou seja, todo o movimento de sua forma e conteúdo, pois os dois são uma coisa só e podem ser captados de várias maneiras. Tracemos quatro exemplos (a, b, c, d) e duas clarificações adicionais (e, f) sobre este ponto em torno do “sujeito”:

(a) o sujeito inorgânico “pedra” realiza o seu conceito (de “ser uma pedra”), por exemplo, quando enfrenta a contradição através da ação físico-química de seu ambiente e, gradualmente, libera pequenas partículas corpóreas. Por consequência, esse desgaste natural trará mudanças em sua fisionomia até o dia em que seu corpo se divida em milhares de grãos;

(b) enquanto totalidade de autocontradições, a soma dos processos vitais de um ente orgânico - que vai de seu nascimento até sua morte - constitui o conceito de “vida” que anima não só a ele enquanto “sujeito”, mas a todos os seres vivos. A sua forma e

¹⁹ Para os três próximos parágrafos, utilizarei livremente como base o “Prefácio” e os capítulos “Certeza de si mesmo” e “Independência e dependência da consciência de si: dominação e escravidão” da *FE*.

conteúdo são mediados não por uma fonte ontologicamente externa a si (como Deus), mas através de seu próprio corpo vivente que interage com o ambiente que habita;

(c) o sujeito também pode ser a totalidade de contradições produzidas mediante a atividade consciente de um objeto sobre si – como o fato do pensamento, ao se autopôr como o objeto de crítica, ser capaz de se aprimorar por meio de sua própria ação. Ele e só ele compõe a sua forma e conteúdo, ou seja, a necessidade de seu conceito parte de si mesmo;

(d) ou o caso de um sujeito orgânico pensante que, de início, experimenta a contradição ao se relacionar com outros sujeitos distintos, pensantes ou não. Nessa experiência, a contradição ou é aplacada pela satisfação de seus desejos no apossamento do Outro ou pelo estabelecimento de algum tipo de relação social com ele. Caso esse relacionamento seja entre consciências pensantes, ele pode culminar ou em dominação ou reconhecimento recíproco. Se formado um sujeito coletivo pelo reconhecimento, podemos dizer que ele encarna e potencializa as possibilidades de efetivação conceitual de seus fundadores e participantes. Ele pode, no entanto, proclamar a si como livre mas exercer pressões constritivas sobre as liberdades de seus membros ou escravizar outras consciências ou coletividades – fatos que produzem mais contradições. Mas essas contradições de princípio são passíveis de superação em virtude de não significarem nenhuma verdade essencial ou condição intransponível no reino do pensamento universal, não esgotam as potencialidades inerentes ao conceito dos sujeitos que constituem tal sujeito coletivo. Assim como ele as determina (determinando a si), também é capaz, na luta pela sua efetivação conceitual, de dissolvê-las por conta própria para universalizar a dignidade existencial que proclama só sobre poucos.

e) Como expressão vivaz das determinações do entendimento o “sujeito” é, dessa maneira, causa e causado, interpenetração de categorias enquanto processo de realização de si. Pensemos sobre (a), (b), (c) e (d) (mas não nos limitemos a elas) para proporcionar dois exemplos sintéticos: [1] todos os homens são *particularidades finitas* que expressam singularizações do *universal infinito* que é a vida - são seres vivos que diferem uns dos outros em vários quesitos. O fenômeno da vida nos homens é *auto-imanente* e *auto-transcendente*, pois só eles podem reproduzir a si, e, por esse ato de reprodução, *transcender* a si pelo advento de uma nova geração de seres vivos; [2] também o que a *singularidade* humana pensa, sente e como age não está simplesmente retido nela, mas antes pertence à *universalidade* de sua espécie. Cada indivíduo pensante constitui tanto

um *ponto objetivo* quanto *subjetivo* no mundo, porque existe em si, para si e para outros: o pensamento humano está *nos* homens e *fora* deles (objetivado em caracteres sociais e culturais), e se atualiza de modo contínuo em seu agir sobre si mesmo nessas duas instâncias.

f) O que a gramática filosófico-representacionista buscava expressar – de maneira inadequada – era justamente a força inerente ao sujeito que dá (auto)movimento às coisas. Quando se diz que “Jonas é um bebê”, por exemplo, a qualidade “bebê” não define “Jonas” de modo absoluto. “Jonas”, na verdade, por se constituir como um “ser vivo”, penetrou de maneira ativa e temporária na qualidade de ser um “bebê”. A sua dinâmica interna o levará a se tornar “criança”, “adolescente”, “adulto” e “idoso” não enquanto uma sucessão de propriedades alienadas entre si, mas como totalidade conceitual de seu “ser vivo”. O que as disputas históricas entre posições teóricas representacionistas marcam é justamente esse tipo de dinâmica: a essência última ou primeira da realidade humana pensada por elas é na verdade um momento do desdobramento da totalidade do conceito “homem” que se manifesta no pensamento e ação de um povo em determinada época. As sentenças filosóficas *não exprimem qualidades absolutas e sim processos de mediação*.

É claro que é impossível abarcarmos todas as variações desse ciclo de desdobramentos da interioridade do sujeito, e tampouco seria útil se viéssemos a sabê-las. O que serve ao nosso interesse é compreender o termo que pode ser definido como a “alma” da dialética, o que determina e impulsiona o autodesenvolvimento do objeto. Já o mencionamos, mas ainda não destacamos. Na dinâmica contida no interior da substância “sujeito” exprime-se o que pode ser entendido como a sua “infinidade” (*unendlichkeit*): um homônimo que contém em si um ser Outro que não lhe é estranho é infinito. Inesgotáveis são os fenômenos contidos na vida do sujeito natural e coletivo. No mundo natural, o infinito tende a acontecer por uma sucessão de processos repetitivos; há uma racionalidade nele, mas ela acontece sem consciência de si. Satisfação dos impulsos orgânicos; crescimento, reprodução e perecimento dos organismos; intempéries naturais; alterações geológicas, etc. se manifestam como necessidade cega ou privada de pensamento. Já no mundo da coletividade a infinitude acontece para além da mera repetição, pois há uma associação de subjetividades pensantes que, além de saberem que fazem parte dessa cadeia natural, também conhecem em profundidade a sua lógica e dela se utilizam para a (re)elaboração de um ambiente de vivências no qual experimentam

constante e conscientemente as suas potencialidades objetivas de existência. Cada potencialidade em vigência carrega consigo peculiaridades no modo de pensar, viver e agir (corporificadas em instituições políticas e sociais, a ciência, religião e filosofia) de determinado sujeito coletivo. Ao ser superada por outra, ela perece não em termos orgânicos mas inorgânicos. A morte é o “fim” enquanto consumação conceitual de um ciclo de potencialidades em prol da aparição de novos modos de viver, pensar e agir. Por ser cultura, o que “morre” não necessariamente desaparece, e sim fica como memória e pode até reaparecer.

Embora ambas as formas de vida sejam infinitas, a vida espiritual pode ser considerada como mais “universal” que a outra. O seu maior nível de universalidade reside no fato de que, mesmo que se ela se constitua pelo âmbito da natureza, consegue ultrapassá-lo e submetê-lo aos seus desígnios. Nos domínios dessa universalidade absoluta não é possível admitir que algo esteja além ou aquém do pensar, pois tudo o que ela toca *é* pensado, toda a realidade está submetida ao poder do “pensamento”.

Somente sob essa forma de existência proporcionada pela consciência pensante é possível a conquista de um tipo efetivo de liberdade. No mundo natural, a liberdade acontece principalmente naquele poder assimilar o seu alheio para subsistir no mundo. Ela, porém, é ainda limitada porque não envolve uma apropriação consciente mas antes compulsiva (enquanto necessidade permanente de luta pela sobrevivência) dos objetos. Já no âmbito espiritual, o caráter compulsório do agir é minimizado pela divisão social do trabalho. Símbolo da apropriação racional do sujeito ante o objeto, ela facilita exponencialmente o seu acesso aos bens da natureza. Ao serem liberados da pressão externa do mundo natural, o foco dos indivíduos passa a ser a luta pela autorrealização, e não mais a mera sobrevivência. Eles podem, conseqüentemente, se dedicar a outros assuntos de seu interesse, desenvolver potencialidades de existir para além do “ser natural”. O indivíduo capaz de forjar e se constituir nessa universalidade máxima, de não se limitar a parâmetros puramente naturais, é considerado por Hegel, como aponta Marcuse (1941), como “verdadeiramente livre” ou “real”. Quanto mais alguém é capaz de satisfazer conscientemente as suas possibilidades objetivas, de se autodeterminar, de ser o que “pode ser”, mais “real” ou “verdadeiro”, mais idêntico à sua “essência” ou ao seu “conceito” se torna. O homem é o único capaz de preencher essa designação, porque consegue adaptar elementos exteriores a si não só para subsistir como inclusive realizar

de modo consciente as suas possibilidades de existência - é capaz de pensar o seu próprio conceito e de lutar para transformá-lo em verdade efetiva.

Essa batalha pela autorrealização humana só pode acontecer pela reflexão incansável em torno da universalidade das ideias que formam o corpo da Razão no mundo histórico-social. Quanto maior o número de indivíduos efetivamente beneficiados por conceitos como “justiça”, “liberdade”, “emancipação” e “igualdade”, mais racional é o sujeito coletivo. Pensada como fenômeno dialético que procura afirmar a si e a sua universalidade no transcurso histórico da civilização, a Razão é entendida através do conceito “Espírito”. A arte, a filosofia e as instituições de uma época o representam objetivamente. Estágios históricos distintos marcam as diversas configurações e feitos do Espírito, e cada fase superada é um passo adiante para a autoconsciência e realização plena da Razão, da liberdade do pensar e agir²⁰. Em sua autoatualização, o Espírito não descarta o que foi superado e sim incorpora como parte de si enquanto memória ou parcela de seu Todo. Por ser capaz de acessar essas memórias socioculturais, ele rememora o seu passado e compreende, paulatinamente, que a sua forma e conteúdo atuais são amparados pela sua própria atividade concreta. Comparando de modo constante a sua condição presente com as suas manifestações antigas, o Espírito consegue realizar o ajuizamento de seu progresso epistemológico e social. Quando ele tomar consciência total do que é e do que pode constituir, entender que é a causa de si e o seu próprio fim, e agir por meio de sua vontade consciente sobre o mundo, poderemos afirmar que a liberdade absoluta foi completamente realizada, que a realidade atingiu o seu conceito, a sua forma “real”.

Ora, o Espírito Antigo tomava como verdade que apenas certa parcela dos seres humanos merecia a emancipação e liberdade, e que os críticos da política e costumes republicanos ou monárquicos estavam à mercê de graves punições por se oporem a supostos poderes supremos ou divinos. O Espírito Moderno, no entanto, ao destronar os misticismos e ilusões que se interpunham entre o pensamento e o mundo, colocou a consciência como a única mediadora do real. No advento da autoconsciência da Razão, a consciência compreendeu que todos os princípios e leis projetados sobre os dados mundanos estão ligados à energia de seu próprio pensar, e não a poderes estranhos ao destino humano. Diante da Razão, *todos* os homens são em essência iguais e livres tanto para expressar publicamente suas opiniões quanto para combater o que pensam ser o

²⁰ Esses passos são necessários, mas não necessariamente suficientes, pois para Hegel, como aponta Marcuse (1941), não há a pressuposição de uma mística identitária entre o pensamento e a realidade.

injusto ou arcaico. Essa perspectiva da liberdade e igualdade universais conquistada pela consciência, em conjunção com as configurações materiais e culturais da modernidade, seria capaz de finalmente colocar o mundo em um estágio de existência verdadeira. Haveria de ser possível a humanização universal das pessoas porque as condições objetivas – manifestadas na totalidade do Espírito – tornaram-na viável. *No entanto*, o Todo dessa Verdade podia ser notado, por exemplo, no Velho Testamento: a missão de Moisés de libertar o povo do Egito do faraó, dar-lhes a terra prometida e protegê-la por leis suprassensíveis constitui o impulso íntimo do espírito humano para a convivência em um mundo permeado por liberdade e igualdade.

Mas existir na modalidade “verdadeiro”, ressalta Marcuse (1941), é um processo árduo. Mesmo que o Espírito saiba de suas potencialidades latentes, a luta para trazê-las à efetividade envolve o conflito político, o choque de interesses entre formas de poder arcaicas e uma nova ordem mais digna. Embora a teoria assevere que a exploração e a injustiça são falsas em todos os seus modos de manifestação, elas ainda perduram objetivamente. Enquanto a ordem vigente insistir em ser irracional, apesar das lutas pela sua transformação, a filosofia do Espírito permanece como a encarnação de uma promessa da Razão.

Primeira face prismática: na civilização burguesa contemporânea, não é difícil observar que essa promessa da Razão é sentida nos clamores dos indivíduos por autonomia e liberdade, em suas angústias oriundas de oportunidades de auto-expansão e experiências perdidas. De certo, nesse estado de carência há um tédio que paira sobre milhares de pessoas. Mas o desgosto que o homem nutre contra as dilacerações de seu mundo não deve ser categoricamente considerado como um fenômeno exclusivo da época moderno-contemporânea. Como o impulso da consciência para a autorrealização é trans-histórico, é muito provável que o sofrimento letárgico proveniente da obstrução desse autorrealizar-se já existia muito antes do complexo conceito “tédio” ter aparecido: “a identidade repousa no não-idêntico, no ainda não acontecido que é denunciado pelo o que aconteceu”²¹ (ADORNO, 2003c, vgl. GS 4, S. 268)²². Se seguirmos os rastros do passado através de Paul Veyne em *Seneca: the life of a stoic* (2003)²³ e de Carlin A. Barton em

²¹ “Die Identität liegt in der Nichtidentität, dem noch nicht Gewesenen, das denunziert, was gewesen ist”.

²² “Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben”. In: Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, 2003c.

²³ VEYNE, Paul. *Seneca: the life of a stoic*. Routledge: NY, 2003.

The sorrow of the ancient romans: the gladiator and the monster (1995)²⁴, pelo menos na época de Sêneca o termo *Taedium Vitae* fora cunhado para expressar um estado depressivo; um profundo descontentamento com a exterioridade; um desencontro com a própria vontade. No período medieval temos o conceito *acedia* que, embora seja embutido de preceitos morais (por motivos claramente religiosos, diga-se de passagem), sugere um estado de (des)ânimo muitíssimo semelhante àquele. Estaríamos, então, razoavelmente fundamentados ao afirmar que o tédio perdura há muitos séculos por meio dos espasmos de irracionalidades sobre a vida humana, *que o sofrimento a ele inerente antecede o advento do seu conceito* (e mesmo depois de surgir, o conceito não o exprime de modo perfeito, pois o ato de sofrer se rebela contra qualquer tentativa de apreensão gramatical).

Hegel acreditava que o tédio de sua época era sintoma do despontar de uma nova era do Espírito. Um mundo rui para dar lugar a outro:

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração - um salto qualitativo - interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior. *Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha.* Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do *mundo novo* (HEGEL, 2014, p. 28. Grifos meus).

E é o horror a um mundo velho, possuído por representacionismos/formalismos, pela reificação, que faz a sua filosofia transpirar tédio (e isso é patente em sua crítica ao formalismo de Fichte, por exemplo). Hegel tem desespero pelo novo, pela abundância

²⁴ BARTON, Carlin A. *The sorrow of the ancient romans: the gladiator and the monster*. Princeton: Princeton university press, 1995.

prometida pelo Espírito. Porém, como salienta Lars Svendsen²⁵, até o hoje o tédio não foi dissipado, porque o tempo de Hegel ainda é o nosso tempo. E pior: o tédio aumentou e se intensificou. Se a Razão autoconsciente não falhou totalmente em realizar o que seu conceito promete, também só realizou uma parcela ou um nível dessas promessas. E essa realização pela metade trouxe e ainda traz consequências desastrosas ao mundo dos homens; dentre elas, uma quantidade imensurável de tédio e violência... e tédio *com* violência. Trataremos de explorar essa problemática ao longo da tese.

1.1.4 – ***Segunda face prismática: Dialética do significado existencial: o que é “significado” (ou “sentido”) e qual é a sua ontologia? A Razão por trás das razões.***

Nota: neste trecho, saltamos da dialética hegeliana para a adorniana. Convém proferir algumas breves anotações. Ao contrário da dialética de Hegel, a dialética de Adorno é muito mais comedida e severa em relação ao Espírito. Se para Hegel a realização do Espírito é, sem reservas, o caminho para a liberdade, para Adorno ela não só é o caminho para a liberdade mas também para a bomba atômica e os campos de concentração: o Espírito tanto emancipa quanto domina e devasta. Dessa maneira, podemos afirmar que enquanto Hegel revela a dialética do Espírito, Adorno expõe a dialética da dialética do Espírito ou, em outras palavras, ele “dialecticiza” o próprio Espírito. Além disso, enquanto Hegel dá prioridade ao Todo (às instituições e aos grandes acontecimentos históricos e culturais), vendo-o como a nobre consecução do conceito, Adorno prioriza o particular posto que, na visão do frankfurtiano, a totalidade se tornou uma extensa cadeia de relações desumanizantes. Somente no particular - nos fenômenos aparentemente insignificantes da vida, no que foi até então ignorado pela Filosofia - é possível encontrar sinais de uma realidade ainda não devastada pelo Espírito. Para Adorno, o Espírito só se torna realmente Espírito quando renuncia à angustiada pretensão de abarcar o mundo pelo princípio de identidade (para assim dominá-lo) e dá voz ao não-idêntico. Por essa perspectiva podemos dizer que, para Adorno, Hegel exalta a epopeia do Espírito (enquanto o motivo de existir dos homens) mas esquece que a realização do

²⁵ SVENDSEN, Lars. *Filosofia do tédio*; tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

conceito só foi possível graças a um acúmulo interminável de cadáveres e uma imensurável quantidade de sofrimento - é necessário que o Espírito reconheça as suas falhas para que nunca mais venha a repeti-la. Tais falhas derivam do fato do pensamento não reconhecer as limitações da sua própria atividade conceituante: ao contrário do que ele crê, ela nunca esgota a natureza do objeto. A dialética de Adorno, dessa maneira, conceitua mas não absolutiza a conceituação. Seu pensamento se move em torno do objeto de maneira multidimensional, aberta. Bem, para nós, no tocante ao que se seguirá, trata-se de arriscadamente desenvolver reflexões capazes de tomar proveito das duas dialéticas: tentaremos forjar uma teoria da significação que leva em conta tanto o Todo quanto o particular.

Antes de seguir com o ritmo normal, gostaria de introduzir este sub-tópico como uma espécie de “apêndice” dos anteriores, pois certas (ou muitas) coisas que direi os tem em mente como pressupostos teóricos. Também com a ajuda da Theodor Adorno, o que tentarei produzir é o que pode ser definido como a ideia *efetiva* do termo “significado”. É vital fazê-lo. As imputações entre “tédio” e “significado” que se desenrolarão ao largo da tese dependem disso. E quando menciono “produzir”, quero expressar que é necessário *ensaiar* a construção de um instrumental teórico (por assim dizer) “inédito”, capaz de abrir um novo horizonte para o pensamento. De antemão, apontamos que embora a teoria deste sub-tópico possa envolver certos termos oriundos da Filosofia da linguagem, não pretendemos – a rigor – praticar esta, pois não há como simplesmente reduzir tal teoria a jogos de linguagem ou coisas afins. Não trataremos, por exemplo, da validade da linguagem, o que é e o que não é conhecimento, o que pode e ao que não pode ser logicamente aceitável, pois nosso conceito de “significado” é irreduzível a palavras e proposições, signos, a parâmetros ontológicos e epistemológicos seguramente estabelecidos. Muito do que significa, penso eu, ultrapassa o universo das palavras, o campo do discurso; e até mesmo subverte as palavras e suas formalidades quando se insere em seu campo, porque a intenção e a expressão da subjetividade são capazes de “contaminar” inclusive uma sentença protocolar²⁶.

²⁶ Um exemplo nítido desse tipo de contaminação das palavras pela subjetividade é aquele no qual uma pessoa, ao dizer “Não”, está na verdade querendo dizer “Sim”. Nessa situação, a tonalidade de sua voz e sua expressão gestual também fazem parte do acordo.

Para a tentativa de arquitetar essa ideia de significado capaz de dar conta de sua modalidade (ou forma) efetiva, optei por circundar em volta de duas questões responsáveis por guiar nosso pensamento, a saber: [1] “o que queremos basicamente expressar quando pronunciamos que nossas vidas possuem sentido (*Sinn*)?”; e [2] “qual é a natureza desse tipo de significação (*de onde o significado provém?*)”.

O modo que escolhi para responder as duas questões e, conseqüentemente, alcançar o objetivo desta parte, é começar pela exposição dos momentos *abstratos* do “para-si” (a) e “em-si” (b) de nosso conceito dialético de “significado”. Essa dupla abstração, como observaremos, remeterá ao fato de um momento estar separado do outro, estando ambos carentes de conteúdo e movimento reais. Depois de definir (a) e (b), ser-nos-á exequível a definição efetiva do “em-si e para-si” (c), definição responsável por fechar o ciclo da primeira questão e nos levar para a segunda. Para desenvolver os parágrafos seguintes vamos nos valer, além da inspiração da dialética hegeliana, do tópico “Glück und vergebliches Warten” (Felicidade e espera vã) presente no capítulo “Meditationen zur Metaphysic” da *Negative Dialektik* (1966). Pois bem, comecemos com a descrição do “em-si” e do “para-si” do significado abstraídos de concretude:

a) Enquanto momento sensível abstrato do significado, o “para-si” é caracterizado como uma *imediatidade* que orienta a conduta da consciência de maneira *pontual* ou *momentânea*: algo como o ato de alguém parar seu veículo ao avistar o sinal vermelho. Para aquela pessoa, o semáforo não tem importância para além daquele momento, ela não tem qualquer ligação emocional com ele. O “para-si” abstrato do significado é um acontecimento evanescente: apresenta o seu conteúdo para a consciência e logo depois se foi, não está.

b) Enquanto momento universal abstrato do significado, o “em-si” é entendido como uma ilusão ideológica do sentido, um antro de meras representações da significação em torno do sujeito e do objeto. É enganoso, por exemplo, postular que um determinado tipo de sujeito possui vantagem *intrínseca* para obter significado em relação a outro - como um homem de consciência religiosa ser mais capaz de encontrar significado em sua vida em comparação a um homem de consciência secular -; que um objeto é significativo em si mesmo; que certa coisa possui uma vantagem intrínseca de significação em relação à outra - como uma cruz tendo mais valor simbólico em relação a um cheiro de perfume

-; e de que determinado estilo de vida é significativo *per se*²⁷. Em outras palavras, o “em-si” abstrato do significado é uma hipostasia da significação, pois a consciência percebe o significado enquanto um absoluto (ela o racionaliza).

O “para-si” abstrato do significado é pura evanescência ou pura imediatidade, o “em-si” abstrato é fetiche e reificação. “A pura imediatidade e o fetichismo são igualmente falsos”²⁸ (ADORNO, 2003d, vgl. GS 6, S. 367. Tradução minha)²⁹. É necessário unir os dois momentos ao nível dialético para arrancá-los da abstratividade. Nossa ideia de significado deve ser algo sensível e duradouro: a consciência tem de estabelecer um tipo de relação *efetiva* quando percebe ou intui objetos; e tal possibilidade de relação efetiva deve ser estruturada tanto pela história do objeto quanto pela do sujeito. Ao descrevermos como se dá esse processo, o “em-si e para-si” do significado aparecerá para nós.

Em termos genéricos ou superficiais, o “em-si e para-si” efetivo do significado pode ser avistado por meio da afirmação de Lars Svendsen em seu livro *Filosofia do tédio*: dizemos que algo tem significado se é capaz de motivar e orientar de modo contínuo nosso agir no e sobre o mundo. Tentemos dar a essa afirmação um melhor detalhamento no sentido de explicar a condição histórico-transcendental da forma efetiva do significado. Tenhamos (a) e (b) na memória para seguir ao próximo parágrafo³⁰.

Para perdurar na consciência (para que surja e venha a se repetir efetivamente), o “para-si” ou a “pura imediatidade” necessita do “em-si” enquanto recipiente da

²⁷ Tal “em-si” hipostasiado do significado encarnaria, aliás, como acusa Adorno no tópico “Nihilismus” do capítulo “Meditationen zur Metaphysic” da *Negative Dialektik*, uma forma depravada da metafísica. Sua depravação mostrar-se-ia pela insistência em subsumir a vida mediante o princípio de identidade por meio da pergunta sobre “o sentido da vida”. Tal subsunção é responsável por amparar o empobrecimento da própria significação da vida, posto que ela não cabe nesta pergunta. Suas verdadeiras potencialidades acabam sendo reprimidas pelo véu ideológico da metafísica. Adorno desconstrói essa perniciosa problemática por meio da seguinte inversão dialética: a pergunta pelo sentido, aparentemente permeada de uma essência objetiva, é na verdade demasiada subjetiva. A resposta é dada pelo próprio sujeito que pergunta, mas a resposta é falsa por resvalar em uma grosseira unilateralidade. O verdadeiro sentido do “significado” envolve sempre uma abertura para algo. Para Adorno, “estar aberto para algo” é estar disposto a *experienciar* algo. O “significar”, desse modo, está sob o lastro da *Erfahrung*. ([Relacionar](#))

²⁸ “*Reine Unmittelbarkeit und Fetischismus sind gleich unwahr*”.

²⁹ ADORNO, W. Theodor. “Negative Dialektik”. In: *Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, 2003e.

³⁰ Contaremos também com a seguinte antinomia da experiência metafísica que, segundo Adorno, constitui a natureza dialética desse experienciar: “O que na metafísica é anunciado sem recurso à experiência do sujeito e à sua presença imediata está desamparado diante do desejo do sujeito autônomo de não se deixar impor pelo que não foi ajuizado por ele mesmo. O imediatamente evidente para ele, contudo, adoece em falibilidade e relatividade” (ADORNO, 2003e, S. 3437, vgl. GS 6, S. 367. Tradução minha). Ressalto que a ontologia da experiência metafísica expressada por essa antinomia tem uma ligação íntima com o “significar”. Como já dito na referência número 27, o nosso conceito de “significado” tem relação direta com a “experiência” ([Relacionar](#)). Em breve, tratarei de um terceiro termo co-relacionado com esses dois, a saber, a infinitude. Significado, experiência e infinitude estão co-relacionados.

universalidade. A ideia de “universalidade”, aqui, deve ser entendida a partir de dois sentidos que se interpenetram. O primeiro sentido é o de que algo que é universal é possível de ser experimentado por qualquer consciência em diferentes lugares e períodos de tempo. O segundo sentido aparece quando esse “experimentado” assume para a consciência um tipo de importância vital ao ponto de gerar um universal sob a forma de um conceito, uma memória, uma ideia, um sentimento ou emoção. Além disso, essas duas formas do universal precisam “vir-a-ser” sem que a consciência tenha qualquer pré-conhecimento ou expectativa que determinada coisa irá gerar esta ou aquela universalidade³¹. O “em-si”, de seu lado, para se tornar universal efetivo para a consciência necessita de um elemento imanente ou imediato responsável por sintetizar a sua *individualidade* – ou seja, o seu conteúdo. O objeto necessita ser apreensível pela estrutura da consciência, tem de ser algo concreto, um “ente” (cultural, biológico, etc).

Em síntese: a consciência se relaciona com um objeto; se este objeto estabelecer alguma forma de identificação efetiva com ela, se ficar marcado por algum motivo em especial, passa a significar uma verdade. A verdade do significado reside nesta saudável tensão interpenetrante entre o universal e o particular (entre o “em-si” e o “para-si”). O conteúdo desta verdade, responsável por motivar e orientar nossa conduta no e sobre o mundo, pode ser afetivo, intelectual e, por fim, afetivo-intelectual: podemos, por exemplo e respectivamente, dar substância à nossa existência por amor a algo, pela concepção *sobre* algo ou pela alegria em *conceber* algo.

Quando a consciência estabelece algum tipo de relação efetiva com o objeto, existem quatro formas elementares do significar. Em cada forma o objeto adquire uma denominação específica. Nas linhas abaixo, traço cada denominação possível:

- 1 - Um objeto “A” pode significar algo diretamente, ou seja, “A” significa a partir dele mesmo: “A” se caracteriza como um “objeto próprio”. Como exemplo de “objeto próprio”, podemos apresentar o fato de um sujeito seguir as regras morais de uma determinada religião por acreditar em suas verdades, encontrando motivações para agir de maneira determinada e consistente em sua vida; ou o trabalho de uma pessoa ser capaz de lhe proporcionar prazer e satisfação;
- 2 - “A” pode significar algo indiretamente, ou seja, “A” remete a um objeto “B”. Nesse caso, “B” é a essência do significado: aqui “A” é um “meta-objeto”. Como

³¹ “Mas para que se forme esse universal [...] é preciso ser arrebatado” por algo “sem olhar de soslaio para o universal” (ADORNO, 2003e, S. 3436, vgl. GS 6, S. 366. Tradução minha).

exemplo de “meta-objeto”, apontamos para uma singela roupa que remete a alegres lembranças que um pai tem da infância de seu filho, objeto responsável por confortar a falta que este lhe faz;

3 - Um objeto “A” pode significar direta e indiretamente, ou seja, ele pode significar nele ou por ele mesmo ao mesmo tempo que significa “B”, “C”, “D”: nessa situação, “A” seria um “hiper-objeto”. Como exemplo de “hiper-objeto”, acenamos para um filme que, além de ser fruído em si por seu espectador, desperta também algo familiar, como as memórias de sua infância;

4 - Um objeto “A” pode apagar a significação de um objeto “B” e de outros mais objetos em virtude de significar (bem) mais intensamente que eles, ou seja, “A” é capaz de superssignificar: ele é um super-objeto. Como exemplo de “super-objeto”, podemos apontar para o simples caso de alguém esperar tão intensamente para ver o amado(a) no fim do dia ao ponto de todas as outras coisas serem diluídas ao fator “insignificância” por este sentimento; ou também a sucessão de um regime político ou econômico sobre outro, cujo efeito é o apagamento da vigência histórica da forma antiga

Exposta toda essa formulação, temos uma base teórica satisfatória para abarcar a primeira pergunta: quando dizemos que algo *realmente* significa para nós queremos expressar que *este algo* possui algum tipo de *verdade para nós*³². Somos basicamente motivados e orientados por verdades sedimentadas por meio de relações que nossas consciências particulares estabelecem com outras consciências e através de nossa capacidade de gerar consciência para nós e/ou para outros. Tais relações significativas são atos de reconhecimento: reconhecemos a propriedade de outra(s) consciência(s) e objeto(s) e participamos do júbilo da espiritualidade; exteriorizamos nossa consciência para implementar nossa propriedade no mundo e esperamos nos reconhecer e/ou sermos reconhecidos por isso. Cada pessoa é uma consciência que, na busca de sua autocompletude no verdadeiro, é capaz tanto de se expandir quanto acolher o Outro. A forma efetiva do significado será caracterizada por nós, seguindo essa lógica, como geração ou reprodução de tipos de consciência (através da própria consciência) capazes de motivá-la e orientá-la no mundo social enquanto certeza e verdade da Razão. Dizemos que uma vida dotada de sentido possui *racionalidade*.

³² A verdade, aqui, pode surgir a partir de diversas perspectivas. Ela pode ser de ordem epistêmica, afetiva...

Na base da explicação acima somos arremetidos justamente para a resposta da pergunta número 2: descortina-se que o fundamento ontológico do significado é a *própria consciência*, que a razão do significado é a Razão. Não importa o jeito pelo qual o homem tente buscar significado; se ele se ampara em critérios sagrados ou racionalmente constituídos não é algo que temos que ter como questão última (ou primeira...). O que é relevante é a necessidade dele se afirmar como Espírito, porque o desejo de espiritualização é vontade de significado. A possibilidade do sentido é uma promessa de felicidade, do Espírito preencher o seu vazio ao liberar a infinidade da significação.

Por participar do Espírito, o significado expressa a infinitude relacional entre a consciência e seu objeto. Um tipo determinado de objeto pode não somente significar para alguém ou ter significação variegada para consciências distintas, mas também não significar por vários motivos. É a relação estruturada e preenchida tanto pela história do sujeito quanto pela história do objeto o fator formador da finitude do sentido no universo infinito do significar. Sendo um “sujeito” infinito, o significado pode tanto afirmar a si (singularizar-se ou tornar-se “finito”), afirmar a sua ausência ou suprasumir a si próprio através de si (ressignificar).

Porém, é preciso expor com base no tópico “*Unendlichkeit*” (Infinitude), do capítulo introdutório da *Negative Dialektik*, que a “infinitude” tem de ser interpretada aqui como um conceito desencantado ou não fetichizado, ou seja, não enfeitado pelo princípio de identidade. Qualquer aspiração totalizante esmigalharia a experiência de seu próprio conceito (Adorno notou tal teor até mesmo em Hegel³³). Se a Filosofia quiser realmente fazer jus à ideia de infinidade (e, por conseguinte, à de “significado”), ela deve se guiar pela experiência no sentido de extrair seu conteúdo de uma

multiplicidade de objetos não enquadrada em um esquema que se impõe a ela ou que ela procura; ela se deixaria levar realmente por eles, sem usá-los como um espelho através do qual novamente interpreta a si própria, confundindo a sua imagem com a concretude. Ela não seria outra coisa senão a experiência total, não reduzida no *Medium* de reflexão conceitual [...]. O que provoca a filosofia ao esforço arriscado de sua própria infinitude é a expectativa não-garantida de que todo singular e particular que ela decifrou representem em si – igual a mônada leibniziana - aquele Todo, que enquanto tal sempre de novo escapa dela; no entanto, conforme uma desarmonia pré-estabelecida ao

³³ “Até mesmo a ‘Ciência da experiência da consciência’ degradou os conteúdos de tal experiência a exemplo de categorias” (ADORNO, 2003e, S. 2847, vgl. GS 6, S. 25. Tradução minha).

invés de uma harmonia (ADORNO, 2003d, S. 2847, vgl. GS 6, S. 25. Tradução minha)³⁴.

Essa espécie de antídoto do método filosófico libera, para o conceito de significação, a manifestação da Razão tanto em atitudes e momentos já objetivados (espiritualizados) quanto em atitudes e momentos insuspeitos. Aquele advento da Razão que mencionei quatro parágrafos acima, por conseguinte, conota um duplo conteúdo à ideia de verdade e certeza para a consciência: de que adquirimos sentido para nossas vidas ao transformar o mundo por meio de nossa vontade ou ao impulsionar a nossa vontade ao que já está transformado, sujeitando o mundo ou assujeitando-nos de certo modo ao princípio de identidade³⁵, respectivamente, e de que também podemos encontrar significado através de objetos não submetidos a essa transformação oriunda do princípio identificador. Para se espiritualizar, a consciência não necessita se ater só à elaboração da matéria natural ou ao gozo do já elaborado, porque mesmo quando não nega o natural como sua oposição absoluta ainda é capaz de encontrar a si mesma. Nesse viés o homem pode, por exemplo, desestranhar-se do mundo tanto ao transformar matérias-primas em um templo religioso ou juntar-se a um templo já feito quanto (para a surpresa de Hegel) quando desiste de construir o templo ou de se juntar-se a algum outro e passa a apreciar a paisagem das árvores e rochas que, no primeiro caso, seriam manipuladas para realizar tal construção ou, no segundo caso, estariam simplesmente soltas na paisagem; ou, nas palavras de Adorno, até quando se depara e se encanta com um cão que lhe abana o rabo³⁶. Mas também o conteúdo no interior dessas instâncias da significação seria capaz de sofrer alterações: o templo, por exemplo, não só poderia ser fonte de devoção do sagrado como, futuramente, trazer doces lembranças para um pai que nele batiza o seu filho. Mostra-se aí, para nós, que a totalidade conceitual da Razão no escopo da significação é idêntica e não-idêntica, porque o anseio do sujeito por formas e conteúdos espirituais elevados é o

³⁴ “[...] von keinem Schema zugerichteten Mannigfaltigkeit der Gegenstände, die ihr sich aufdrängen oder die sie sucht; ihnen überließe sie sich wahrhaft, benützte sie nicht als Spiegel, aus dem sie wiederum sich herausliest, ihr Abbild verwechselnd mit der Konkretion. Sie wäre nichts anderes als die volle, unreduzierte Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion [...]. Was Philosophie zur riskierten Anstrengung ihrer eigenen Unendlichkeit veranlaßt, ist die unverbürgte Erwartung, jedes Einzelne und Partikulare, das sie enträtselt, stelle gleich der Leibniz'schen Monade jenes Ganze in sich vor, das als solches stets wieder ihr entgleitet; freilich nach prästablierter Disharmonie eher als Harmonie”.

³⁵ Seria improdutivo tratar o princípio de identidade só pejorativamente, dado que essa atitude o arremessa justamente a uma conceituação perversa de si, que ignora as potencialidades de progresso social contidas em seu conteúdo histórico. O tópico “*Zur Dialektik der Identität*” da *Negative Dialektik*, por exemplo, expõe de maneira precisa a ambiguidade do referido conceito.

³⁶ “Diante de um cão que abana um pouco o rabo [...] evapora-se o ideal do nada” (ADORNO, 2003e, S. 3449 (vgl. GS 6, S. 373. Tradução minha).

complemento dialético da nostalgia e/ou admiração que sente pelas coisas não dominadas pela sua raça³⁷.

Quando se liberta de uma identificação enfeitiçante com o objeto e passa a escutar nele a voz do não-idêntico, a consciência é capaz do absurdo³⁸. Tomada pela infinitude, torna-se altamente subversiva³⁹ e provoca inversões inesperadas do real no seio do próprio princípio de identidade. Por meio da negação determinada - superação da apresentação imediata do objeto através do desdobramento de uma nova figura sua, mas que não abandona sua imediatidade (seu aspecto objetivo) - as pessoas são capazes de contaminar a essencialidade (o conteúdo) de uma mercadoria cultural⁴⁰ *para elas e/ou para outros*, por exemplo. Seu conteúdo alienante seria dissipado ou amenizado ao ser mediado pela consciência como um meta-objeto, ou até como objeto-próprio. O que decorre daí é a visão de um conteúdo que talvez espantaria até Adorno, a saber, a possibilidade de extração experiencial de um objeto que aparentemente não ofereceria experiência alguma⁴¹. Como já foi dito, a infinitude do significado é capaz de inverter *qualquer* perspectiva. Ela é um jogo da consciência com o seu objeto capaz de gerar resultados inesperados.

Para respeitar por completo o conceito de infinidade no âmbito da significação, devemos apontar para a seguinte ressalva: o significar não pressupõe ou garante forma alguma de existência e experiência imaculadas ou perfeitas. Se assim pensássemos,

³⁷ Em suma, é impossível para a humanidade descartar o princípio de identidade de seu pensamento, ao ponto que não é aceitável proceder só através dele. O pensamento precisa se redimir com o objeto no sentido de não manter com ele somente relações de sujeitamento à sua vontade, “mas muito mais atingir, tocar, e ser atingido e tocado de volta” pelo objeto (GAGNEBIN, J. Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006, p.80). Essa inversão do pensamento implica em “uma dialética da distância e da proximidade que se desvencilha da idéia de posse para dar lugar ao reconhecimento do não-idêntico” (GAGNEBIN, 2006, p.80). “Idêntico” e “não-idêntico” são as duas faces do pensamento, seus dois mundos – a totalidade formal e conteudística de uma Razão integralmente esclarecida de si mesma.

³⁸ Essa absurdidade não deve nos espantar: em “*Versuch, das Endspiel zu verstehen*” (1958), Adorno já havia apresentado uma amostra nítida desse tipo de subversividade na arte. Apropriando-se da falta de significado imanente e da decadência formal do drama, Beckett realiza a supressão desses elementos negativos em negatividade organizada. Tudo o que era até então condenável na arte se transforma, para Beckett, em cânone formal e conteudístico. Traços espiritualizados (mas não recalçados) da barbárie mundana a são anexados a esse movimento subversivo para complementar uma radical autocrítica do Espírito.

³⁹ Essa subversividade refletiria o que Bruno Pucci diz serem, no pensamento de Adorno, “as afinidades ilimitadas entre o conceito e o objeto” (PUCCI, Bruno. “A dialética negativa enquanto metodologia em pesquisa em educação: atualidades”. In: *Revista e-curriculum*, São Paulo, v.8 n.1 ABRIL 2012, p.8). Em outras palavras: afinidades infinitas entre a consciência e o seu objeto.

⁴⁰ Uma “música popular” nos termos adornianos...

⁴¹ Adorno tende a tratar o objeto musical e a experiência que o sujeito faz dele em termos estético-sociológicos. Nossa intenção é de ampliar essa perspectiva da experiência – não só restringida à esfera da música, obviamente - para mostrar como a consciência pode subverter a coisificação da coisa para além desses parâmetros.

recairíamos na ingenuidade tirânica da identidade entre o conceito e a coisa. Adorno ilustra essa face ontológica do significado (e da experiência) a partir da seguinte ideia: no seu acontecimento, “acreditamos [...] ter encontrado a plenitude, como se ela existisse”. Mas “o que foi prometido recua como o arco-íris. Apesar disso, não ficamos decepcionados; nos sentimos antes como se estivéssemos muito próximos e por isso não a víssemos” (ADORNO, 2003d, S. 3436 vgl. GS 6, S. 366. Tradução minha)⁴². O significar, então, é algo que está sempre à beira da plenitude: não é porque o acontecimento nos satisfaz que nosso desejo será aplacado. A busca por sentidos nos impele a perseguir mais experiências, sempre mais, porque o desejo também é infinito. Mas essa infinitude da vontade não deve ser para nós um problema em virtude desse “desejar” ter uma forma salutar para a consciência.

Além disso, para que a consciência participe da infinitude da significação, é necessário existir um certo nível de autonomia e liberdade. Indivíduos autônomos são mais capazes de criar, absorver ou subverter o significado. Mas a objetividade precisa conceder liberdade para o sujeito exercitar a sua autonomia, proporcionar meios para que ele se encontre no mundo. Se a autonomia ou liberdade são danificadas a níveis alarmantes, não será surpresa que ocorra uma desorientação da consciência ante a infinitude. Em seu desatino, ela desejará o infinito sem qualquer objeto ou finalidade, ou seu desejo até mesmo cessará de existir. Tal perda de horizontes ou possibilidades tipifica a prisão da consciência em uma infinitude ausente de “sujeito”. Nela, o indivíduo fatalmente está fadado ao tédio.

Mas esse “perder a si” da consciência ante a infinidade da significação não deve ser subordinado em ordem absoluta a determinados fenômenos históricos capazes de contribuir para o advento do tédio. Dizer, por exemplo, que o niilismo ou o desencantamento do mundo conduzem a consciência de maneira *necessária* e *suficiente* ao tédio é enganoso, visto que ela ainda é capaz de ser livre e autônoma no interior desse quadro, de se afirmar como Espírito ao produzir ou alimentar-se de um Outro não sacro. Devemos, antes, permanecer em volta da fonte ontológica que lhes é comum e pensar só sobre a sua integridade. Ora, a autonomia e a liberdade estão ontologicamente ligadas à Razão: se elas ruem é porque a Razão também desagrega. Nesse desmoronamento, esvaem-se as suas promessas e a esperança do significado. Sem a Razão, a vida

⁴² “Man glaubt [...] so wäre man in dem Erfüllten, als ob es wäre. Ist man wirklich dort, so weicht das Versprochene zurück wie der Regenbogen. Dennoch ist man nicht enttäuscht; eher fühlt man, nun wäre man zu nah, und darum sähe man es nicht”.

difícilmente terá razões - será sem sentido, tediosa. Se o significado afirma a sua ausência sem a mediação da autonomia e liberdade para produzir um super-objeto e assim salvaguardar o seu eã experiencial, ou se ele se des-espiritualiza radicalmente, isolando o contato da consciência com o seu ambiente, por exemplo, há algo profundamente errado com a sua fonte ontológica.

Em tal quadro crítico, não vamos reduzir conceitualmente a autonomia e liberdade em termos de autoconscientização, porque não podemos simplesmente deixá-las atadas à crença ingênua de que a formação da consciência bastaria para superar um estado de tédio contido na reificação da subjetividade e da objetividade. É claro que o tédio, em certos aspectos, é capaz de ser combatido pela formação emancipatória, mas a pressão que a sociedade total - reificada dos modos mais extensos e intensos possíveis - aplica sobre a consciência nos mostra que mesmo consciências autônomas (culturalmente formadas) cientes da reificação e do imperativo de superá-la estão tão sujeitas ao sentimento do tédio quanto as consciências heterônomas. E talvez venham a se entediar ainda mais, pois sabem das potencialidades de si e do mundo mas não conseguem realizá-las de acordo. Em seu entediar-se contínuo podem se tornar mortalmente entediadas e contrair um tédio depressivo. Provavelmente esse ponto cego contido na relação entre tédio, liberdade e autonomia fora produzido pela superestimação das possibilidades de redenção contidas no conceito de cultura. Ao desatá-lo e aceitarmos o fato de que todas as consciências estão sujeitas ao tédio, e tão igualmente vulneráveis em termos psíquicos/psicológicos, podemos acessar um outro aspecto da reificação da vida: o psicopatológico.

Para nos aprofundarmos nessa crise da Razão e nas sutilezas do tédio, convém invocar um breve prelúdio. Ele servirá como uma “contracapa” ao quatro sub-tópicos que o procederão. O seu ponto de partida vem da seguinte questão, pautada nos dois sub-tópicos passados: uma vez que a Razão tenha alcançado consciência total de si e de sua tarefa histórica, qual é o preço que ela paga por suas autotraições?

1.2 - A DESINTEGRAÇÃO DA RAZÃO, A PSIQUE E O TÉDIO

1.2.1 – Os dois mundos da catástrofe permanente: um breve prelúdio à dialética do esclarecimento e do tédio.

Uma vez que a Razão tenha alcançado consciência total de si e de sua tarefa histórica, o preço a ser pago pela traição de seus ideais se torna alto. As consequências negativas das regressões da consciência amadurecida aumentam em magnitude quando comparadas aos estágios iniciais de seu desenvolvimento, e cresce também a sua responsabilidade - afinal, a consciência sabe que é ela e só ela a causa de seu próprio logro. E a cada possibilidade frustrada da Razão autoconsciente se efetivar, a vida do Espírito tende a agregar em si traços mais angustiantes e caóticos:

À medida que aumenta o grau de compreensão e instauração racional pelo e no espírito, aumenta a responsabilidade deste diante de seus descaminhos; e o que no começo significava ainda uma aprendizagem através de erros e acertos, começará a se revelar com consequências muito mais duras (LUFT, 1995, p.37)⁴³.

Em seus erros e acertos, progressos e regressões, sedimentam-se os sintomas inerentes à dialética da Razão. Datando a partir do período moderno, a dialética contida nos atos reincidentes da separação entre forma e conteúdo (a regressão propriamente dita) começa a ser acompanhada por um mal-estar *significativo* do Espírito para consigo mesmo. As consequências objetivas advindas da faceta irracional do pensar se tornaram historicamente capazes de perverter - de um modo nunca imaginado - a integridade do Espírito. O que o Espírito conquista cultural e materialmente em prol da emancipação e liberdade, quando utilizado para servir a propósitos escusos, é capaz de fomentar feitos desastrosos. Quanto mais avançada uma civilização se torna por meio dessas conquistas, provavelmente maior é a amplitude do infortúnio social em tempos de eclipsamento da

⁴³ LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipuc, 1995.

Razão. Pior: o Espírito transformará a desgraça em *médium* da conquista, sacrificando tudo o que estiver em seu caminho para incrementar a si mesmo.

Cerca de cem anos após a sua morte, mal imaginava Hegel, o grande estandarte da Razão consciente de si, o que iria acontecer com a substancialidade do Espírito no esteio desse tenso quadro conjuntural “progresso x regressão”. Mas a geração de Adorno, Horkheimer e Marcuse, e todas as gerações posteriores de pensadores dialéticos souberam. No período da Segunda-guerra mundial, as oposições conceituais esquemáticas - desenvolvidas pelo movimento histórico da Razão (tendo o seu ápice no Iluminismo europeu) - capazes de orientar a escalada da cultura à liberdade e emancipação universais sofreram um intenso processo de contaminação dialética, um choque de realidade. Esse esquema opositivo era sustentado pela tradição especulativa/metafísica da Filosofia ocidental e aparentava ser inabalável pela objetividade. Até o fim do século XIX, o progresso do Espírito havia gestado um certo otimismo em volta da universalidade do conceito amparada por um domínio suprassensível. O princípio de identidade conceitual do conceito alçado à suprassensibilidade evitaria a confusão inter e intraconceitual, atuando como a salvaguarda de sua substância ontológica: o que é “progresso” e o que é “regressão”, o “Bem” ou o “Mal”, por exemplo, tanto na forma quanto no conteúdo poderiam ser com segurança distinguidos um do outro. Para muitos iluministas, aliás, o conceito “Razão” simbolizava de modo geral o “Bem” e o “Progresso”, uma força humana capaz de extirpar o “Mal” do mundo por meio de sua progressiva expansão sobre a realidade.

Ora, o otimismo contido no esquema de oposição é uma consequência do progresso sociocultural, mas tão logo o Espírito se ufane sobre seus próprios feitos ele regride. Em sua satisfação tranquila consigo mesma, a consciência cai em padronizações rígidas sobre o que é o “Bem” e o “Mal”, o que é “progresso” e “regressão”, “justiça” e “injustiça”. O esquema se degenera em representacionismo, racionalizações arbitrárias, e faz o pensamento perder o laço experiencial com a realidade e consigo mesmo. Se existem conceitos que orientam o progresso racional da civilização cujo caráter suprassensível indica a possibilidade de um mundo melhor, a resistência ao imediatamente dado e desumano, também a faceta irracional do pensamento tem lá a sua artilosidade imaterial ao reificar a si mesmo (em fórmulas e cálculos) e reduzir o homem a espécime de experimento científico ou material descartável de guerra em prol de um “Bem” maior.

No seio dessa dialética do suprassensível, o tão almejado contato e apossamento do pensar ante a concretude irá se autodenunciar como expressão da violência do caráter unilateral do conceito através da referida calcificação do esquema opositivo. Como consequência negativa de uma Razão coisificada, a consciência produtora dessas armações conceituais, ao invés de realizar a experiência crítico-observatória dos desdobramentos objetivos de sua atividade, fatalmente as aceita como a descrição de leis e princípios que expressam uma força mediatória externa à sua atividade. Porém, ao aspergir os seus delírios representacionistas sobre o real, a Razão não conseguirá mascarar a sua natureza multifacetada. Ela irá escancará-la até o extremo: nela há a esperança do progresso emancipador como também a barbárie, posto que o poder que a Razão tem de libertar os homens de sua pequenez ante a natureza e as injustiças sociais é o mesmo que traz o recrudescimento da natureza e da injustiça.

Bastaram irromper os incontáveis humanicídios nos campos de batalha e em massacres administrados para colocar em xeque os padrões opositivo-conceituais. Nas atrocidades praticadas pelo nazifascismo – que utilizou dos recursos da Razão para realizá-las -, os opostos esquemáticos confluíram entre si ao ponto de desvelar um assombroso intercâmbio de essencialidades. Nessa dissolução patente de territórios conceituais o Espírito experienciará, angustiado, um caótico turvamento daquelas delimitações fronteiriças e, através dele, se tornará esclarecido sobre o estado de “catástrofe permanente” que permeia toda a história humana. A existência dos padrões opositivos recalcou ao máximo, de maneira contínua, a natureza trans-histórica daquele intercâmbio. Embora a derradeira percepção da dissolução territorial tenha aparecido ao pensamento em um tempo histórico específico, a oposição entre essencialidades sempre fora uma racionalização: a ambiguidade da Razão existe desde tempos imemoriais. Na concretude, o otimismo do conceito sempre se entrecruzou com o pessimismo, um sempre fluiu e refluíu em seu outro, se sobrepôs ou foi sobreposto. No século XX, esse movimento do vai-e-vem conceitual produziu um imensurável clima de tensão social, pois o sujeito coletivo moderno, consciente de sua liberdade absoluta, estava cômico que, por mais que carregasse boas intenções em sua práxis, era capaz de pôr a si mesmo em situações terríveis.

Vimos que “Ser e pensar” são uma unidade, que o pensamento conceitual está ontologicamente ligado ao estado de coisas mundano e vice-versa. Aqui, não seria exagero afirmar que os conceitos filosóficos não só mediam a integridade da realidade

como também têm a sua integridade mediada por ela, pois o real é *mediado* e *médium* do pensar – é pensamento objetivado e objetivante. Podemos ousar dizer que embora pensamento e realidade não se limitem entre si (posto que o pensamento pode negar os caracteres imediatos do real e que a realidade pode resistir à tentativa de ter a sua identidade limitada por conceitos da atividade pensante), que há circunstâncias produtoras de uma harmonização idêntica entre *determinados*⁴⁴ conceitos do pensamento e a realidade em um período específico de tempo e espaço, ao ponto de ser possível afirmar que o pensamento está como a realidade está, ou que a realidade está como o pensamento está. Esse fato pode ocorrer tanto para o bem quanto para o mal. O tempo e espaço de Auschwitz é um exemplo cruel dessa situação.

Bem, o clima aguçado de catástrofe permanente é a aparição objetiva de um considerável estado de sobreposição das tendências regressivas da Razão ante as suas potencialidades humanizantes em uma determinada porção espaço-temporal da realidade. Embora a ambiguidade trans-histórica do conceito seja agora evidente para a consciência, a tensão interminável concernente à iminência de qualquer tragédia desmedida não nos permite postular, na modernidade, uma equidade (se é que já existiu alguma) entre progresso e regressão. Essa desproporção manifesta-se no mutismo dos conceitos universais produzido por um pensamento tornado restolho de si em virtude de sua automutilação representacionista. Na culminância de Auschwitz não resta a ele senão reconhecer, absorto, a hecatombe do mundo como a sua própria hecatombe, a cadaverização do conceito no cadáver e sobrevivente física e/ou mentalmente humilhados e mutilados pela regressão da atividade conceptualizadora. Após Auschwitz, o medo de seu retorno arquetípico é o fantasma dialético que assola a consciência acerca do que aparenta tanto ser impossível de ser dialeticamente superado quanto também (depois de Auschwitz) descrito por conceitos: a perenidade do horror e terror na história.

Não é por menos que (no parágrafo final do aforismo 72 de *Minima Moralia*) Adorno chegará a nomear o mundo como um sistema do Horror/Terror porque, para ele, a essência do real é má, monstruosa: nunca se pôde realmente confirmar uma teodiceia da Razão na história que, efetivamente, extirpasse o descompasso entre o individual e as promessas dos conceitos universais. As tentativas de reconciliação entre o particular e universal sempre aparecem como engodo, pois o princípio unificador do mundo é a cisão entre ambos através da reconciliação mal conciliada, falsa conciliação. Quem sistematiza

⁴⁴ Ou seja, *alguns*, e não *todos*.

a realidade – como Hegel - presta-lhe uma descarada “honra”. Mas Auschwitz refuta todos os sistemas e confirma o sistema, porque ela é a inelável violência conciliatória que o princípio de identidade aplica sobre os socialmente desamparados.

Submetidos à dialética da infinidade (aforismo 149), o horror e terror mostram uma nuance não menos que brutal: se, em termos quantitativos, são “infinitos” ou “sempre-iguais” enquanto persistência do arcaico, em Auschwitz, de modo incontestado, ocorre um salto qualitativo através do advento experiencial do genocídio industrialmente planejado. Como nunca antes, eles alcançaram uma intensidade traumática tão acachapante que até hoje se recusam de serem enfrentados pelo trabalho do conceito, por qualquer explicação lógica. De categorias concretas da vida orgânica passaram a ter escala metafísica para a consciência, transmutando-se até na categoria “indizível”. O leve sorriso do soldado defronte uma pilha de corpos famélicos desfalecidos que expressa “apenas mais um dia comum de meu de trabalho”



45,

o horror das câmaras de gás e a catástrofe nuclear no Japão pré-anunciaram a era do terrorismo e do ambíguo sentimento de que o apocalipse já aconteceu, mas que outro já bate na porta dos fundos da civilização alienada de si. A pandemização crescente do terror da morte pela violência crua que daí se segue impõe, em sua persistência abstrata sobre o consciente coletivo, o que se tornou demasiado concreto na vida do homem moderno: a possibilidade vívida de se sofrer uma morte horrorosa e humilhante.

⁴⁵ <http://segredosdomundo.r7.com/wp-content/uploads/2015/12/1-24.jpg>. Acesso em 5/08/2016.

Toda essa densidade do aumento da magnitude das tragédias provenientes da regressão da consciência e a referente desagregação do Espírito necessitam ser compreendidas em imagens para não restarem dúvidas quanto ao que queremos acenar. Certamente não será fácil realizar essa montagem imagética, mas não há outro caminho. Começemos com a seguinte representação:

Saiamos de Auschwitz e pensemos numa população antiga em estágio temporário de crise e que é adepta de sacrifícios humanos. Para ela, qualquer sinal de decadência civilizatória seria supostamente alguma espécie de insatisfação ou fúria dos deuses. Com o intuito de aplacar os seus ânimos, vidas humanas necessitam ser sacrificadas *até* os deuses se acalmarem. Ninguém será culpado pelo ato sacrificial, pois é a vontade de uma essência que o exige. Aqui a Razão, ainda em um estágio consideravelmente imaturo, tem pouca responsabilidade e consciência de si. Seu índice catastrófico é de maneira curiosa pequeno, e seu mal-estar perante si, baixo. Praticamente inexistente a angústia e o caos, posto que um seguro terreno metafísico é capaz (mesmo com nuance bárbara) de sustentar tal prática. A esperança simbólica contida no sacrifício mantém a coesão social, o Espírito desse povo.

Avançemos no tempo para chegar ao advento da revolução francesa, situado em um estágio civilizatório mais avançado (que coíbe o sacrifício humano) e palco derradeiro da autoconsciência da Razão. Penetremos no terror perpetuado por Maximilien de Robespierre. Testemunhemos, neste aterrorizar, a falsa coroação da Razão às custas das cabeças de nobres e quaisquer outros supostos “inimigos” da revolução. A consciência nota que essa carnificina sacrificial não contribuiu para realizar a certeza da Razão (de ser toda a realidade humana) em verdade efetiva. A Razão se tornou o próprio terror e caiu em descrédito - não estava preparada para ser Espírito naquele tempo e lugar. Ao perceber o mal-estar social como resultado de seu próprio embuste e ciente de sua responsabilidade, a consciência traz o pescoço de Robespierre à guilhotina. Aqui a angústia começa a se tornar visível: os falsos ídolos hierárquicos da sociedade estão sendo destronados pela Razão, mas ela ainda tem dificuldades em ocupar suas posições. O sentimento do caos começa a aflorar; porém, os princípios metafísico-rationais ainda conseguem representar a grandeza do poder emancipador do Espírito.

Vamos ultrapassar a revolução francesa. Voltemos para o nazifascismo, evento gestado em uma civilização ainda mais cultural e tecnologicamente desenvolvida. Novamente o culto do sacrifício humano é retomado, desta vez pelo mito da raça ariana

e a dedicação incondicional à pátria. Pensemos nos resultados catastróficos produzidos nesse bojo e comparemos a disparidade de sua magnitude hecatômbica com a do último evento descrito. A diferença é gritante: saltamos de milhares para milhões de mortes. Mas esses milhões, porém, foram friamente calculados. Eu realmente gostaria de apresentar mais uma foto produzida na segunda-guerra mundial para mostrar um breve olhar sobre essa escalada catastrófica:



46

Temos acertadamente a representação absoluta daquele clima do “indizível” que mencionei. Não estamos só diante de óculos, mas de óculos-túmulos, e por eles tomamos consciência do destino fatal de muitos de seus donos. Algum desavisado com o mínimo de bom senso que manifestasse a ingênua curiosidade de querer saber acerca desse destino se depararia com quantidades e qualidades inimagináveis de sofrimento. Ela provavelmente seria arremessada em um possível sentimento de vergonha misturado com calafrios, pois se depararia com exemplares chocantes dos horrores possíveis, com um mal incalculável em razão da extrema calculabilidade em que surgiu. Nas imagens e descrições representantes dessas quantidades e qualidades do horror reside a sensação de se estar vendo algo que não deveria ser visto⁴⁷.

⁴⁶ https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/86/Bundesarchiv_Bild_183-R69919_KZ_Auschwitz_Brillen.jpg.. Acesso em 09/08/2016.

⁴⁷ Um ano e cinco meses depois de escrever esta parte, encontrei uma entrevista com o famoso vocalista Bruce Dickinson na qual, em um trecho, ele expõe um fragmento de seu livro que relata a sua experiência de visitar os campos de concentração. Curiosamente, o referido trecho apresenta um vívido relato do que eu pensava neste ponto da tese. Acompanhemos: “Não há pássaros que sobrevoam Auschwitz. É como se o seu solo contaminasse o ar com o cheiro da morte e do mal daqueles que caminharam sobre ele e

E é exatamente esse sentimento do “proibido” que corrói até a melhor das intenções de um suposto representante da Razão ante o que aconteceu. Ele remete à interdição total do conceito, à sua auto-anulação historicamente produzida pelo caráter instrumental da Razão. Em Auschwitz o Mal é demasiado transparente, não há qualquer floreio teórico que o contradiga, o pensamento está impossibilitado de negar a sua responsabilidade. Alguém que tente, por exemplo, justificar racionalmente um certo recôndito de liberdade presente no prisioneiro massacrado (em busca de dignificá-lo) não poderá se livrar da frialdade do conceito quando comparado ao sofrimento real. Se se diz que os prisioneiros tinham a opção do suicídio ao invés de suportarem aquela situação, é impossível não ser tragado pelo abismo da estupidez. A experiência na qual estavam inseridos – de um vazio psicológico acompanhado paradoxalmente pelo terror da aniquilação – mostra o quão ridículo e risível seria saberem disso. Ou fiquemos com um apontamento de Adorno em “Educação após Auschwitz”:

Isto não pode ser minimizado por nenhuma pessoa viva como sendo um fenômeno superficial, como sendo uma aberração no curso da história, que não importa, em face da tendência dominante do progresso, do esclarecimento, do humanismo supostamente crescente. O simples fato de ter ocorrido já constitui por si só expressão de uma tendência social imperativa (ADORNO, 1995, p.120)⁴⁸.

Diante disso a Razão não pode se redimir do que fez. Incorporar a memória da catástrofe enquanto experiência concreta da desgraça humana é o que resta ao Espírito: torna-se imperativo que o pavor da regressão faça parte de seu ato rememorativo. Assassina irrefutavelmente confessa, ela deve aceitar a sua culpa e seguir em frente, cabisbaixa... recomeçar e evitar que algo como Auschwitz aconteça novamente. Reinício nada mais que difícil.

Adentremos no pós-segunda guerra, ou melhor, no *sentimento* ou *clima* pós-segunda guerra para entender essa dificuldade. Experimentemos as dilacerantes palavras de Adorno em seu texto “O que significa elaborar o passado?” para notar como a

planejaram o horror. É a banalidade do planejamento de uma execução industrial contrastada com os gritos das câmaras de gás que é a verdadeira medida do terror. Aquele terror, acredito eu, é o medo secreto de que nós todos podemos, no fundo, ser monstros. Isso me faz estremecer toda vez que penso a respeito... eu chorei muito após a visita. Eu estava com raiva e calado” (<http://www.metaladdicts.com/site/iron-maidens-bruce-dickinson-were-only-a-heartbeat-away-from-auschwitz/>, Tradução minha). Acesso em: 1/01/2018.

⁴⁸ ADORNO, W. Theodor. *Educação e emancipação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

atmosfera de catástrofe perene se mistura com o progresso da civilização, como o Espírito se sente sufocado ao experimentar as dilacerações sociais causadas por ele mesmo. Aqui os primeiros parágrafos do presente subtópico se tornam mais límpidos, intensos e perturbantes ao entendimento:

Precisamente porque a fome perdura em continentes inteiros, embora pudesse ser abolida no que dependesse das condições técnicas para tanto, justamente por isto ninguém consegue ser realmente feliz com a prosperidade. Nos mesmos termos em que individualmente rimos invejosos quando assistimos, por exemplo, algum filme em que alguém se deleita à mesa com o guardanapo preso à camisa, assim também a humanidade não se permite uma satisfação visivelmente paga às custas da miséria da maioria; o ressentimento afeta qualquer bom êxito, até mesmo a felicidade própria de cada um. Estar saciado tornou-se *a priori* um palavrão, embora o mal que há em relação à saciedade é que existe quem não tem o que comer; o suposto idealismo que critica de modo tão farisaico o suposto materialismo na Alemanha atual deve muito do que considera ser a sua profundidade apenas a instintos oprimidos. O ódio ao bem-estar revela na Alemanha o mal-estar com a prosperidade, e para esse mal-estar o passado é deturpado como tragédia. Mas esse mal-estar, por sua vez, não se origina de fontes obscuras, e sim de fontes muito racionais. A riqueza é conjuntural, ninguém confia em sua perpetuação indefinida. Quando recorremos ao consolo de que acontecimentos como o da sexta-feira negra de 1929 e a crise econômica com ela relacionada teriam poucas chances de se repetir, nisto há implícita a confiança em um poder estatal forte, de que se aguarda proteção inclusive quando a liberdade econômica e política não funciona. Em meio à prosperidade, até mesmo em período de pleno emprego e crise de oferta de força de trabalho, no fundo provavelmente a maioria das pessoas se sente como um desempregado potencial, um destinatário futuro da caridade, e desta forma como sendo um objeto, e não um sujeito da sociedade: este é o motivo muito legítimo e racional de seu mal-estar. É evidente que, no momento oportuno, isto pode ser represado regressivamente e deturpado para renovar a desgraça (ADORNO, 1995, p.40-41).

Vemos nessa citação que as imbricações dialéticas entre mal-estar, progresso e regressão são alçadas ao exagero dialético. Através desse “exagerar” a presença da angústia e da caoticidade no interior do Espírito adentra completamente em cena. De um lado, tem-se o caos porque as catástrofes das guerras implodiram aquelas delimitações conceituais até então praticadas pelo pensamento filosófico-metafísico. Não é mais possível, por exemplo, pensar que o conceito “Progresso” está necessariamente clivado

do conceito “Regressão” (do Mal) após a humanidade ter experimentado quantias e quantidades indizíveis de maldade sobre si própria por meio de si mesma. Em Auschwitz, continuando o exemplo, as fronteiras entre esses conceitos se fundem e se confundem. Tal fato é patente no entrecruzamento do avanço da medicina efetuada pelos médicos nazistas com o ódio absoluto pelo corpo e o desprezo pelos princípios e leis universais da Razão. As chocantes experiências realizadas no campo de concentração polonês contribuíram para o progresso técnico de uma disciplina dedicada a salvar vidas humanas ao paradoxal custo de vidas alheias. O ritual do sacrifício reluz sob o fenômeno da convulsão social total: a consciência fascista está liberada da culpa e do escrúpulo.

Do outro lado, como complemento desse fenômeno caótico (representado pela contaminação opositivo-conceitual) temos o grande aguçamento da angústia do Espírito. Em sua caoticidade ele experiencia a crise crônica de seu poder de conferir racionalidade ao mundo. E isso se relaciona diretamente com o desagregamento histórico da racionalidade no “sujeito”. Apesar de todos os esforços do homem para reconstruir a sua vida e história, não há garantia que sua atividade consciente vingue plenamente. Em uma realidade tanto carente do divino quanto de racionalidade laica, pobre de horizontes, a Razão se angustia por não encontrar um aporte ou fundamento seguro para se sustentar e medrar sem resistências no tecido da realidade. Caso o faça (se espiritualize), ela logo avista o perigo da regressão a um passo de distância: a calamidade social é tamanha que sequer é possível se sentir bem com qualquer tipo de progresso realizado. Sob um estado de coisas esvaziado de substância ética e moral, a invenção da energia atômica já se identifica de antemão com a criação da bomba nuclear. E esse terror dos homens ante um futuro incerto se torna o estopim para o horror futuro. Eis a catástrofe permanente: de tanto trair a si, a Razão entra em descrença perante si mesma.

Terceira face prismática: ante tal espetáculo de barbárie delineado nesse quadro imagético, parecerá uma mistura de sandice com ingenuidade, um absurdo lógico, se eu, a contragolpe, como em um passe de mágica, apontar para algo aparentemente inofensivo e desconectado desse contexto. Caso tentasse convencer o leitor a acreditar que o tédio faz parte desse mal-estar inserido entre esses acertos e tropeços da Razão eu provavelmente seria alvo de risos - algo parecido com o fato de uma pessoa que tenta, intrometidamente, se inserir no meio de uma conversa séria entre duas pessoas para dar a sua opinião baseada na audição de balbucios distantes. Sequer estava informado do assunto!

No mínimo, estaríamos tratando de uma “estúpida urgência”, de uma banalidade. Ora, mas quantas “estúpidas urgências” já nos consumiram sem que pudéssemos perceber? Nas obras de um dos artistas mais admirados por Adorno, Samuel Beckett, mais especificamente em *Esperando Godot* (1953) e *Fim de partida* (1958), assistimos uma exaustiva exposição de estúpidas urgências, de banalidades risíveis. Porém, elas significam algo sério, muito sério. Estão nelas os crimes do Espírito ocultados por bocejos de indiferença. Uma observação de Adorno⁴⁹ provavelmente aqui faz todo o sentido. Sintetizo: o mal não é banal, ele *está* no banal. O hábito das pessoas se acostumarem irrefletidamente com *tudo* conduz à frieza de relevarem *qualquer* coisa, à apatia perante *qualquer* objeto⁵⁰. Nessa apatia reside o esquecimento ao que é inumano e injusto.

E se essa “estúpida urgência” for então, na verdade, algo sério porém banalizado? E pior: e se for uma forma de barbárie (por assim dizer) discreta? Barbáries discretas são perigosas porque transitam pelos porões da realidade sem que possamos lhes dar a devida importância...

Convém fazer um apontamento para que essa dúvida comece a se dissipar: Adorno mesmo considerou no ensaio “Tempo livre” (1969) e no livro *Minima moralia* (1951) o tédio como uma forma de barbárie, um sintoma de deformação da subjetividade e uma situação de não-liberdade, todos provocados pelo adensamento de integração social. Quanto mais o processo de integração das consciências ao estado de coisas é adensado e agressivado, mais o “sujeito” é sufocado e o tédio se torna patente. No aforismo “Vândalos”, levantou sérias suspeitas relacionais entre o tédio e seus perigos latentes: não fosse a capacidade da indústria do entretenimento de drenar a angústia pulsional oriunda do tédio, haveria a chance de se liberar uma enorme cadeia de violência e perversões indiscriminadas. Indo uns passos à frente, não é necessário muito esforço para ligar o processo de integração social ao problema da “dialética do esclarecimento”. A obra homônima de Adorno e Horkheimer o fez de modo explícito. Ora, talvez eu realmente não esteja tão errado ao levantar a hipótese que tédio e esclarecimento tenham laços ontológicos.

⁴⁹ ADORNO, W. Theodor. *Probleme der Moralphilosophie*. Ed. Thomas Schröder. Nachgelassene Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

⁵⁰ Sob a sedução desse costume até a mais bem-intencionada crítica, aliás, é corroída em seu fundamento. Alguém que tente exaltar a liberdade subjetiva de um cativo de Auschwitz - ao dizer que ante tal situação de desesperança o sujeito ainda seria livre para tirar a própria vida - se prova tão desumano quanto o seu suposto alvo de crítica. O conceito “liberdade” mimetizaria uma monstruosa frieza de ânimo.

Por crermos nessa hipótese levaremos a nossa suspeita (também) ao exagero dialético, a ponto de gerar uma reversão reveladora sobre o tédio - este, sendo um produto proveniente das perversões da Razão, é capaz de afetar a vida social de maneiras muito mais sutis que a da barbárie explícita. Vamos além dos massacres bélicos e das experiências monstruosas contra os homens para mostrar a outra face sombria do esclarecimento como um mundo invertido de Auschwitz que não remete à retificação, mas perdura no desconsolo por ser igualmente bárbaro. Esse mundo invertido, entretanto, não estaria restringido à possibilidade de “aparecer” pelo desvanecimento de outra realidade, mas pode ocorrer em concomitância com o seu Outro (não haveria necessariamente só uma ciclagem suprassuntiva de mundos). A nossa abordagem não irá se limitar a dualismos ontológicos na teoria das realidades invertidas (mundo alienado x mundo autoconsciente, mundo real x mundo falso, por exemplo), e sim vai considerar mundos diferentes de base ontológica idêntica e simultaneamente efetivos. Em uma realidade cujo estado ontológico é predominantemente negativo, e levando a força da dialética para além dos seus limites atuais, não é absurdo conceber dois mundos distintos mas comunicantes entre si e acontecentes, sincronizados por uma má negatividade comum. Por serem intra e intercomunicantes, inclusive, não devemos obstar que um penetre no outro e cause consequências surpreendentes enquanto inversão ou entreposição negativa, pois a barbárie também tem os seus nuances dialéticos. Que assim fique: vamos levar em conta tanto a inversão de mundos, no sentido de que um alterna de posição com o outro e a negatividade persiste, quanto a visão de tautocronia existencial, que é a possibilidade de se entrecruzarem.

Ao trilharmos essa perspectiva, testemunharemos o outro lado da catástrofe permanente sedimentada na modernidade, do horror e terror mediante a estagnação e dissolução do fluxo da vida; como o horror ante o vazio gesta um tédio profundo no qual emerge o terror ante um futuro ausente de experiência - pois o tempo, indefinidamente paralisado para a consciência, torna o presente uma eterna esterilidade, um não-futuro⁵¹. Os desdobramentos comportamentais provenientes dessa estagnação são imprevisíveis, variando entre ações que desintegram, reforçam ou reintegram o meio social. O tédio pode, por exemplo, levar a atos bárbaros, mas a barbárie pode se tornar tediosa e cessar;

⁵¹ O tédio é, dessa maneira, apresentado a nós não somente como um sentimento de repulsa à vacuidade imediata da vida (como *horror* ante o vazio), mas inclusive pelo incômodo gerado pela antecipação do sentimento de tédio ao sabermos que iremos experienciar algo entediante em um futuro próximo (*terror* ante o vazio).

ou postergar a barbárie indefinidamente por meio de uma profunda letargia. Letargia e violência caminham lado a lado, sem qualquer desfecho de fácil previsão.

Daqui até o fim desta tese, então, tentaremos abrir algumas perspectivas atinentes à nossa hipótese. Paulatinamente, buscarei argumentar sobre os indícios de uma dialética do tédio enquanto mais uma parte obscura da dialética da Razão. Como limitação metodológica conscientemente executada, devemos ter sempre em mente que *não pretendo traçar ou discutir um possível caminho histórico de possíveis manifestações do tédio ao longo da história*. O foco é a forma moderna do tédio, que tem o seu ciclo conceitual praticamente locupletado no seio da sociedade unidimensional.

Mas digo de antemão que, embora a o termo “dialética” já envolva em si a ideia do movimento histórico de um objeto, a dialética do tédio não pode somente estar atada à historicidade. Mesmo que muitos⁵² considerem o tédio como um fenômeno exclusivo da modernidade (um fenômeno histórico), há a necessidade de entendê-lo também como um fenômeno psíquico. Observa-se que os estudos atuais sobre o tédio são tratados ou como algo histórico, como Lars Svendsen (2006) e Isis I. Leslie (2009)⁵³ fazem, ou como algo patológico (uma patologia da modernidade), como Joseph Boden (2009)⁵⁴ o faz. Como suspeitamos que o tédio existe muito antes da modernidade em diferentes formas e intensidades, propomos entendê-lo como as duas coisas ao mesmo tempo, como tendo duas dimensões: histórica e patológica. Acredito que no período moderno o tédio adquiriu consciência plena de seu conceito em virtude do crescimento significativo do mal-estar da Razão. Sua conceituação pelo pensamento só se tornou clara mediante um longo processo histórico de apreensão sistemática de seus sintomas e de sua pandemização social.

Entretanto, não é o fato dele ter duas dimensões que devemos considera-las como ontologicamente distintas. Elas são estruturadas por uma coisa só. A maneira como buscaremos descrever essa estrutura fundamental se dará por meio de uma aplicação imaginativa do método dialético sobre a totalidade dos fenômenos socioculturais, econômicos e políticos: consideraremos que eles são estruturados unicamente pela atividade de seres naturais dotados de consciência. A chave interpretativa da

⁵² Incluindo aí até mesmo Theodor Adorno.

⁵³ LESLIE, I. Isis. “From idleness to boredom: on the historical development of modern boredom”. *Critical Studies, Essays on Boredom and Modernity*. New York, NY, 2009, pp. 35-59 (25).

⁵⁴ BODEN, Joseph. The devil inside: Boredom proneness and impulsive behavior. *Critical Studies, Essays on Boredom and Modernity*. New York, NY, 2009, pp. 203-226 (24).

fenomenalidade do tédio estará amparada no caráter *dual* do pensamento, ou seja, progresso e regressão, verdade e falsidade como pertencentes a só uma substância. Trataremos o tédio como pertencente ao lado *regressivo* da consciência. Quanto mais o mal-estar proveniente da regressão da consciência aumenta, mais o tédio se espalha pela totalidade social. Por conseguinte, qualquer tipo de “charme” metafísico ou espécie de instância exterior à consciência devem ser eliminados dessa constitutividade estrutural⁵⁵. Para nós, *a consciência é o demiurgo exclusivo de qualquer fenômeno atinente ao mundo humano – não existem espíritos, deuses ou quaisquer entidades suprassensíveis que conferem vida ao tédio.*

Através dessa perspectiva materialista do tédio, temos um ente que sofre ao se entediar e que, em seu sofrer, pode ser capaz de transforma-lo enganosamente em potência metafísica, algo exterior a si. Ora, o que sofre no homem e produz essas maquinações metafísicas é a psique. O sofrimento só é possível pelo fato do indivíduo possuir uma psique em termos totalmente biológicos. Por lógica, é preciso apreender que o *locus* da psique é o cérebro, que a composição orgânica cerebral permanece estável por vários séculos no curso da história e que é a partir dela que a universalidade das emoções e sentimentos vem a ser possível no mundo das interações sociais. Entendamos também que o universo psíquico envolve a capacidade de sentir e pensar, as pulsões humanas, a interação viva entre o consciente e o inconsciente. Sob essa ótica, o tédio é capaz de acontecer em qualquer período da história humana porque *todo* sujeito é dotado de um órgão que lhe torna capaz de receber informações, interagir, sentir emoções e ter estados de ânimo em um determinado estado de coisas. A existência da psique é, dessa maneira, uma condição subjetiva apriorística para o tédio.

O ambiente sociocultural é a outra parte que completa a compreensão do sofrer no tédio enquanto condição histórica que lhe insufla peculiaridades. Em termos histórico-objetivos, ele traz consigo toda uma gama de determinações de seus elementos constituintes (trabalho, cultura, lazer, relações sociais, etc) que nos permite entender porque determinada coisa é potencialmente entediante e porque nos entediamos sem um objeto (que causaria o tédio) diante de nós. Essas duas modulações do tédio emergem, respectivamente, como um estado de consciência e como um estado psicopatológico. Quando temos um estado de consciência, podemos superá-lo pelo esvanecimento do

⁵⁵ Não pretendemos, no entanto, descrever esses fenômenos, posto que já o fiz de certo modo e em certa proporção em meu trabalho de mestrado.

acontecimento ou objeto perante nossa consciência ou por uma autoconscientização plena. Quando temos um estado psicopatológico, já é difícil superá-lo conscientemente, posto que a própria instância psíquica está lesada. Exemplifiquemos essas duas colocações através de uma situação fictícia baseada no estado ontológico do trabalho concernente ao fenômeno de estranhamento (*Entfremdung*) – trabalho estranhado⁵⁶:

a) Enquanto estado de consciência, o tédio se manifesta durante o período de trabalho. O trabalho estranhado *gera* a consciência do tédio: *este* trabalho é entediante *para* uma consciência. No término do trabalho, o tédio desaparece. O advento da autoconsciência seria a decisão consciente do sujeito abandonar seu trabalho em busca de outro capaz de satisfazer seus anseios, ou de reivindicar condições mais dignas para seu trabalho atual, por exemplo. Ele sempre envolve a decisão *consciente/racional* de um sujeito que, através do conhecimento das possibilidades históricas de seu ser, reivindica a sua autonomia ante a objetividade.

b) Enquanto estado psicopatológico surgem as complicações, pois o tédio perdura na consciência antes, durante e após o trabalho. A “tediosidade” do trabalho é tamanha que se transforma em estigma e afeta profundamente a psique. Experimenta-se uma diluição cruel entre objetividade e subjetividade: para o desespero do sujeito, o tédio causado pelo objeto permanece na psique indefinida e incondicionalmente. O tédio, ao adquirir uma forma persistente e intensa, se descola do caráter imediato do objeto. E é por isso que tende a ter uma aura metafísica, um caráter insondável. A consciência se desorienta e cria o impasse de que não pode achar o que está lá fora e que não é possível entender o que acontece por dentro. Ela ainda continua a olhar para fora em busca de seu fastio e, ao achar um vazio morto, proclama a inefabilidade da causa. Totalmente sem rumo, a subjetividade hipostasia seu tédio como um paradoxal “mistério familiar” da condição humana. Eis o ardil estigmático que consiste em arremessar para a consciência um outro mundo do tédio. Se no item (a) temos o tédio objetivo, palpável, aqui temos o tédio suprassensível, sem objeto. Mas bem o sabemos que não há qualquer mágica ou mal transcendente, porque seu caráter inefável reside onde menos a consciência espera – na psique. O desenvolvimento derradeiro dessa situação patológica é que, caso alcance um nível alto de estigmatização, a consciência chegará até a afirmar que *nada* mais possui sentido *para* ela. Para tornar o quadro mais dramático, não é possível afirmar que o

⁵⁶ **Nota:** Ressaltamos que é impossível desbastar seus exemplos e sua amplitude ao longo da história humana. Compreendemos a nossa limitação, mas de algum modo, e da maneira mais didática possível, é necessário expor a conjuntura do tédio.

advento da autoconsciência garanta a dissolução dessa forma do tédio, porque aqui o tédio tem um caráter clínico, de adoecimento do sujeito.

Representamos nesse exemplo uma pálida contextualização de uma totalidade estrutural incomensuravelmente complexa. Imaginemos todas as possíveis interações sociais da consciência com as irracionalidades mundanas para termos uma noção dos infintos tipos de tédio a que estamos sujeitos. *Todos nós*: sujeitos emancipados ou não. Começamos a perceber que, sob esses dois modos de manifestação do tédio, existe uma constrição e adoecimento daquilo que consideramos anteriormente como o sujeito verdadeiro - o homem - em virtude desse mal-estar gerar não só um estado de consciência, mas inclusive um estado patológico de diferentes amplitudes.

Não seria exagero afirmar que assim como os mortos em Auschwitz são irre recuperáveis, lidamos também aqui com algo que pode ser irre recuperável. Utilizemos como ilustração dessa irre recuperabilidade as palavras de Yves de La Taille em seu livro *Formação ética: do tédio ao respeito de si* (2009)⁵⁷. Nessa obra, La Taille levanta a preocupante hipótese de que o número de depressivos e suicidas é cada vez maior em uma sociedade que fomenta progressivamente uma “cultura do tédio”. Eles constituiriam parte da má consciência de um meio social que priva os homens de adquirirem significado em suas vidas⁵⁸. E tão logo a sociedade irracional venha a perceber seu problema de consciência o quanto antes tratará de escoar a culpa de si para um outro. A expiação da própria culpa na carne alheia é o meio que ela - perversamente (in)consciente de si - encontrou para mascarar a sua (ir)responsabilidade. Seu método de escoamento consiste em converter as estruturas e relações sociais produtoras de depressivos e suicidas em uma *escala moral* que, de modo irônico, desmoraliza seus desalentados:

Além de produzir os depressivos e candidatos ao suicídio, a sociedade atual os marginaliza, pois são incapazes de seguir seu ritmo ‘instável’, no qual o espírito da iniciativa, a capacidade de comunicação e o

⁵⁷ LA TAILLE, Yves de la. *Formação ética: do tédio ao respeito de si*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

⁵⁸ La Taille toma o cuidado de não banalizá-los. Expliquemos por suas palavras: “Todo cuidado é pouco para analisar as causas dos suicídios. Mas uma coisa é certa: seja quais forem as diversas causas, tal ato de desespero quase sempre traduz o fato de que a vida perdeu sentido. Digo quase sempre, pois pode haver casos em que sofrimentos demasiado insuportáveis levam a um desespero incontornável. Porém, na maioria dos casos, o suicídio é o infeliz final de um longo processo de perda de sentido. Ora, as diversas formas de depressão em geral têm a mesma causa: a vida perde seu nexo e não se sabe mais por que levantar de manhã e desenvolver atividades. A depressão paralisa. O suicídio é a decisão da paralisia definitiva” (LA TAILLE, 2009, p.70).

dinamismo são percebidos como fatores positivos (LA TAILLE, 2009, p.71).

Quem não consegue se “adaptar às modas, à ‘tacocracia’, às exigências de comunicação, aos enxames, às constantes conexões e desconexões, à ditadura das pequenas urgências, aos imperativos do ‘alto astral’” (LA TAILLE, 2009, p.71) é candidato à vítima dos impagáveis bordões burgueses como “ter depressão é desculpa para não trabalhar”. A sociedade irracional ontologiza seus desamparados para mascarar o seu estado ontológico falso. De maneira maldosa, transforma sujeitos que deveriam significar algo além de si mesmos (significar um problema social) em indivíduos que significam um problema em si. Ela des-universaliza a dignidade alheia para permanecer universal.

Poderíamos adicionar nessa circunstanciação que efetuei sobre a irrecuperabilidade – nesse caso específico – algo mais que as vidas perdidas, a saber, justamente essa estratégia de escoamento do mal-estar social que permite a manutenção da ideologia dominante. Produzindo em escalas cada vez maiores depressivos e suicidas, a Razão permanece irrecuperável para si. Ao contrário das barbáries de uma guerra que têm fim, essa forma ideológica da sociedade industrial perpetua indefinidamente o massacre silencioso e permanente de milhares. Como detalhará La Taille (2009), não espanta que o número de suicidas já supera o de *meio milhão* por ano⁵⁹, mais que o dobro de pessoas mortas anualmente em guerras. Notemos ainda que a situação que descrevemos por meio de La Taille é um exemplo cruel de inversão dialética em torno da autoconsciência e da responsabilidade, de uma *cínica* reposição do véu de Maya. Se a Razão veio a alcançar consciência de si e de seu *ethos*, nada impede de pervertê-los e mascarar essa perversão através de si mesma por meio de uma racionalização reificante sobre si – uma má ideologia. O que torna esse problema extremamente capcioso é o fato da sociedade total não ter uma presença corporal que concentre a raiz do problema. Se a eliminação física do *Führer* praticamente consolidou o fim da segunda-guerra, não é o caso aqui. Quem deveríamos eliminar para acabar com o tédio? “Matar o tédio”, expressão totalmente difusa. Matar a sociedade? Sem razão. A consciência enfrenta o seu

⁵⁹ A título de comparação, no ano de 2016, na data de 8/06/2016 cerca de 470 mil suicídios foram registrados; na data de 26/12/2016 temos impressionantes 1. 059.585 suicidas. Fonte: <http://www.worldometers.info/br/>

pior inimigo: a si mesma, espalhada em uma incontável rede de relações sociais permeadas pela irrazão.

Haveria muito ainda sobre o que falar, porém tratamos apenas de limpar e pré-assentar o terreno para o que está por vir. Resta dizer que a tônica geral aqui exposta ficará assim: tudo o que explorei até agora neste sub-tópico foi com o intuito de mostrar, em primeiro lugar, que daqui para frente *caminharemos entre o perigo da reincidência de Auschwitz e o perigo para além de Auschwitz* (um *mundo invertido de Auschwitz que perdura na má negatividade*). Em segundo lugar, recapitulando e adicionando, a problemática da contaminação dialética e catástrofe permanente sussurram para nós que o pensamento não é mais historicamente capaz de gerar e se nutrir com segurança de seus conceitos universais. Essa ambiguidade exige de nós uma atenção mais do que redobrada sobre o fato de nossas teorizações poderem se voltar contra si próprias. Devemos evitar a proclamação imediata de qualquer impulso nostálgico ou utópico, como, por exemplo, a que sobrevaloriza na infância o modelo experiencial a ser resgatado contra o tédio ou a barbárie. Além da infância ao estilo “adorniano” ser um modelo raro, a infância mesma está contaminada pelo tédio em nossa época; também é um modelo experiencial limitado ante o sofrimento e a barbárie. A criança que, para se divertir, queima formigas com a lupa, atira pedras em pássaros, gatos e cachorros, e também constrói tenras memórias através de sua coleção de borboletas, exercita o seu lado lúdico mediante o sofrimento animal. Se há alguma promessa, ela deve se manifestar no silêncio da dignidade adiada, através do que perpetua o mínimo de sofrimento possível. E caso venha a acontecer, não pode garantir nenhum tipo seguro de redenção em virtude de não existir terra prometida.

1.2.2 - Esclarecimento, desintegração da linguagem e integração social.

A meta contida na totalidade conceitual do termo “esclarecimento” (*Aufklärung*) é a de dispor a natureza a serviço do homem em prol de sua autorrealização no mundo. Em fato, só pelo esforço de um apossamento consciente e racional da realidade é possível criar e sustentar as condições capazes de minimizar as penúrias oriundas da luta pela sobrevivência e conquistar a liberdade efetiva. Nesse esforçar-se, os graus de consciência e racionalidade são marcados pela capacidade de fazer jus à real potencialidade dos

conceitos universais humanizantes. Ora, somente uma consciência livre de ilusões pode honrar tal promessa. Quem se ilude perde contato experiencial com a concretude (o mundo da vida) por deixar o pensamento e a ação serem cegamente guiados através de representações ou fórmulas. Em si, porém, os sistemas representativos nada possuem de onerosos; inclusive, são parte do processo do esclarecimento enquanto um conjunto de conceitos e fórmulas que auxiliam o sujeito a conhecer e dominar o que lhe é estranho (natureza externa) e melhor controlar o que é familiar (natureza interna ou mundo das pulsões) – ou seja, expressam o desejo de autoconservação do homem por meio de sua atividade pensante sobre a totalidade ambiental.

Por serem *apenas* parte conceito do esclarecimento e não o conceito mesmo, eles não o satisfazem. O que o aparato teórico e instrumental representacionista carrega consigo é um *médium* de dominação dos entes e de autocontrole do indivíduo capaz de, respectivamente, tanto suprir demandas biológicas e combater intempéries externas quanto amenizar compulsões internas. Ele ilumina a parte controlável, racionalizável e calculável do ser das coisas para que haja a possibilidade do sujeito ser liberado da pressão constante de se preocupar com a sua sobrevivência, tendo até que hostilizar membros de sua própria espécie. Para o conceito de esclarecimento alcançar o seu grau máximo, não é só necessário existir esse estado de dominação objetiva e temperamento subjetivo em que a luta pela existência está, por assim dizer, pacificada, mas também que o homem seja capaz de pensar e agir sem coerção externa e ilusões no interior desse domínio para conseguir humanizá-lo de maneira completa. Nesse nível de realidade social, os conceitos universais imanentes à Razão mediam a totalidade do Ser, dão sentido (ou seja, horizonte) ao representacionismo. Por esse viés, o cálculo, a fórmula e os ensinamentos ético-morais devem servir como suporte para a conquista da liberdade, da justiça e da paz; para a erradicação do medo, do sofrimento e da miséria⁶⁰.

⁶⁰ **Nota importante:** tentemos fazer uma síntese reflexiva deste último período para tornar ainda mais claro. A industrialização, enquanto manifestação objetiva de sistemas representacionais (equações matemáticas, lógicas e científicas nos aparatos tecnológicos contidos nas fábricas e afins) facilita e aumenta a produção de bens de consumo; o dinheiro facilita o comércio desses objetos. Nesse âmbito, tratar os trabalhadores como meras coisas ou meios, estimular o superconsumismo e devastar a natureza em prol do acúmulo desenfreado de capital são atitudes com baixo nível de consciência e racionalidade, dado o alheamento às consequências ambientais capazes de ameaçar o bem-estar e sobrevivência do próprio homem, ao sofrimento do trabalhador e dos animais massacrados. Do outro lado, como contra-exemplo, o avanço tecnológico proporcionado pela descoberta de novos modelos teóricos pode melhorar a eficiência do processo produtivo para reduzir o consumo de matéria-prima e também gerar novas opções de sustentabilidade; as pessoas, conscientizadas sobre os impactos negativos do consumismo nos ambientes urbano e ecológico, consumiriam de maneira responsável; os capitalistas poderiam ter menos compulsão pelo acúmulo de capital e apreço por quem lhe presta serviço. Aliás, como um adendo paralelo e marcando mais um ponto no progresso da Razão com base no princípio da fungibilidade e manipulação da matéria,

Toda ilusão, dessa maneira, tem como condição fundamental o condicionamento do juízo a concepções de mundo sustentadas por representações. Nas imagens pré-formatadas da realidade (em que cada uma se põe como uma totalidade para a consciência), o movimento da mediação é quebrantado no interior de paradigmas que apresentam conflitos aparentemente inconciliáveis: “algo é essencial e o outro não”. Tal jogo essencializante constitui um pêndulo com ambas as extremidades corrompidas - elas personificam a lógica da dominação e autoconservação que se manifesta sob formas racionalizadas (incompletas) da Razão. As suas mais duras evidências se expressam no fato [1] do homem sempre ter lutado para superar a escassez da vida substancial e a injustiça só para ser arremessado de modo contínuo em direção ao que procura combater⁶¹; [2] dos mecanismos fetichistas e reificantes sobre a linguagem e a vida social (enquanto espécies de representacionismos) persistirem historicamente; [3] de existirem tanto uma ânsia de apossamento que desapossa o homem de seu mundo quanto um processo brutal de recalque que lhe estranha de suas próprias pulsões só para fazê-las regressarem de maneira explosiva. Temos aí a maldição do esclarecimento que se apresenta em sua dialética: poder ser mais do que é, mas permanecer *muito* aquém do próprio conceito. Mesmo após as enormes contribuições do pensamento hegeliano para a autoconsciência do conceito e do “sujeito” (através da crítica às limitações inerentes ao representacionismo para se pensar a realidade) enquanto parte do próprio processo de esclarecimento, ele insiste em restringir o seu movimento a uma troca de saberes parciais.

A Dialética do esclarecimento (1944) surge exatamente como a expressão conceitual desse mal-estar do esclarecimento ante o seu projeto de mundo. Nas palavras de Jay Bernstein, a obra

apontamos, em primeiro lugar, que o avanço no campo da engenharia de alimentos já é capaz de eliminar o sofrimento dos animais no comércio alimentício não mais pelo imperativo ético/moral de “morte indolor”. Os industriais estão produzindo carnes vegetais com sabores praticamente idênticos à carne bovina. Em segundo lugar, no campo da engenharia de órgãos e tecidos, a evolução na produção de membros e órgãos humanos artificiais poderá, dentro de algumas décadas, oferecer níveis de qualidade de vida nunca antes vistos. O grau de autonomia individual poderá ser elevado/recuperado em pessoas que possuem limitações físicas e/ou mentais provocadas por acidentes, assim como o sofrimento daquelas que possuem problemas endócrinos e congênitos será diminuído ou extirpado.

⁶¹ Dois exemplos: Platão quis realizar uma reforma político-social mas manter nela o regime escravocrata... Marx criticou a barbárie contida no processo capitalista de produção mas denegriu a dialética ao postular sem receio a antevisão do fim do capitalismo - pela observação de suas crises cíclicas - e a existência de uma terra prometida como um movimento necessário do Espírito. As experiências posteriores de implantação dos regimes socialistas/comunistas acabaram por mostrar um enorme fascínio pelo poder opressor, pela dominação destrutiva.

é uma tentativa de oferecer uma análise conceitual sobre como foi possível que o processo racional do esclarecimento que se destinava a assegurar a liberdade ante o medo e a soberania humana pôde se transformar em formas de dominação política, social e cultural na qual os humanos são despidos de sua individualidade e a sociedade é geralmente esvaziada de sentido humano (BERNSTEIN, 2004, p.21. Grifos meus. Tradução minha)⁶²⁶³.

O referido revés dialético se realizará através da própria e contínua exigência do esclarecimento de extirpar todos os tipos de ilusões obstruintes da realização humana – de clamar que a consciência retire o véu de Maya que mascara a sua presença ativa. Em seu exagero crítico, a atividade pensante passa a identificar paulatina e unicamente o fenômeno de desencantamento do mundo com a totalidade do movimento esclarecedor. Para ele, toda forma de imaginação ou projeção subjetiva sobre a natureza vai se tornar um crime contra a emancipação humana e o conhecimento objetivo da verdade. A atividade imaginativa é, em última análise, a fonte de toda ilusão. Contra esta, a consciência adota a imagem técnico-científica do real como o derradeiro sistema da verdade. Neste, tudo o que é abordado deve deixar-se aparecer em suas propriedades observáveis, racionalizáveis, manipuláveis e funcionalizáveis; o que não se enquadra em fórmulas e padrões é fruto de delírios e alucinações mentais, ilusões que uma consciência angustiada ou ociosa projeta sobre a objetividade inerte. Qualquer conteúdo metafísico, místico-mágico ou mitológico anexado ao objeto é alvo de desconfiança, fonte de erros epistemológicos ou charlatanismo; perguntar-se acerca das causas, do sentido das coisas, é praticar conversa vazia. Assim, as doenças não são ações de maus espíritos sobre os vivos, e sim anomalias genéticas ou fenômenos biológicos causados por seres microscópicos capazes de serem controlados através de determinadas medidas providas pela ciência médica e afins; a seca não é sinal da fúria dos deuses que deve ser acalmada através de rituais sacrificiais, mas um fenômeno natural causado por determinadas condições geográficas capaz de ser amenizado através de técnicas de controle de ambiente; os reis não são os representantes de uma essência divina, mas indivíduos de

⁶² BERNSTEIN, Jay M. “Negative dialectic as fate: Adorno and Hegel”. In Tom Huhn (ed.). *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge University Press. pp. 19-50 (2004).

⁶³ “[...] is the attempt to provide a conceptual analysis of how it was possible that the rational process of enlightenment which was intended to secure freedom from fear and human sovereignty could turn into forms of political, social, and cultural domination in which humans are deprived of their individuality and society is generally emptied of human meaning”.

carne e osso que se valem de embustes metafísicos para controlar outros sujeitos de carne e osso.

A consciência acredita que esse estado de consciência é o grau máximo de libertação ante todas as formas de heteronomia e injustiças que agem sobre o indivíduo, mas a sua falsidade logo aflora no universo social ao ser cultivado e objetivado sem reservas. As forças corrosivas contidas nessa forma de pensamento acabarão por atacar e empobrecer o poder expressivo das palavras ao ponto de obscurecer a cognição crítico-valorativa dos conceitos universais. De modo espantoso, a consciência postulará que até mesmo valores humanos essenciais para a vida social (sentimentos morais e ideais éticos) agregados ao pensamento constituem um sério desvio de percurso para o conhecimento objetivo da verdade. Essa atitude asséptica (ou acética...) terminará por conduzi-la a um desastroso definhamento experiencial perante o mundo, pois ela simplesmente irá cindir a conexão entre esses valores e a atividade pensante. Para o pensamento despido de significação ou fins não haverá mais limites ou parâmetros em suas criações e em seu avanço sobre as coisas: ele não se importa de gerar e administrar desumanidade caso a sua exigência interna assim decrete.

Não contente em clivar os conceitos valorativos da verdade e clamar para o saber técnico-científico a pretensão do absoluto, o pensamento ainda acaba por combater aquilo que excluiu de si. Peter Wagner (2005)⁶⁴ acentua que, para Adorno, o resultado objetivo dessa atitude prático-epistêmica é a inserção do pensamento em um profundo estado regressivo em que se mostra inevitável pensar a totalidade da vida humana a partir de uma ontologia negativa. Nela, a regressão é tamanha que nenhum contraconceito é capaz de combater efetivamente o que está regredido. Em virtude de um longo e incansável ataque aos conceitos universais, a linguagem se encontra objetivamente desintegrada: as meta-narrativas emancipatórias estão totalmente esgotadas e as palavras esvaziadas de sentido (ou significação).

Através de uma intermediação entre a *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer e *O Homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada* de Herbert Marcuse, é do nosso interesse desenvolver o entendimento dessa crise do significado. Mas para que essa intenção se efetue de modo satisfatório, faz-se necessário entender com mais minúcias as ideias expostas nos dois últimos parágrafos.

⁶⁴ WAGNER, Peter. "The problematique of economic modernity: critical theory, political philosophy and the analysis of capitalism" In: *The economy as a polity: the political constitution of contemporary capitalism*. UCL; London: 2005.

Para tanto, gostaríamos de iniciar a cadeia de raciocínios detalhantes através de uma comparação entre o modo dialético e o técnico-científico de pensar o conceito. Pois bem:

O raciocínio dialético interage com os conceitos a partir da perspectiva do excesso. Neles ele capta mediações, movimentos, determinadas objetivações contidas na infinidade do que é finito (a coisa, o objeto). O pensamento nota que a determinação objetiva da coisa, por ser dinâmica, nunca se esgota no imediatamente dado, no estado de coisas presente: as qualidades que o sujeito carrega consigo na imediatidade não limitam a significação de seu ser. Dizemos, dessa maneira, *não* que ele *é* conformado por elas, mas que nelas temporariamente *penetrou*. Também para o pensamento dialético, embora o “vazio” do conceito seja algo abstrato, ele não é de modo algum desprovido de clareza, pois carrega em si modos de existências ainda não implementados. Ele irá se pôr para a percepção como negatividade ou força metafísica (como um universal ainda não substanciado) não por derivar de uma essência exterior ao objeto, mas enquanto expressão de uma demanda imanente à força interna do sujeito, *de um significado que ainda não veio à luz*. É claro que a luta para liberar uma nova significação não garante o seu sucesso e pode até levar a significações negativas no sentido ruim do termo, porque a concretude é totalmente imprevisível em seus resultados. Pensemos no seguinte exemplo utilizando toda essa lógica do pensamento dialético:

- É certo que as antigas formas de dominação e heteronomia eram dotadas de subterfúgios suprassensíveis, mas os meios de resistência contra elas também eram (e ainda são, como estamos percebendo). Dominação e resistência fazem parte do mesmo domínio, a saber, o conceitual. A ideia de “Deus” dos cristãos, por exemplo, enquanto uma miríade de conceitos (bondade, fraternidade, igualdade, misericórdia, etc), foi tanto capaz de gerar a Inquisição e fomentar estratificação social na Idade Média quanto produzir a ameaça de uma transformação social (através de Jesus Cristo) no período do império romano. A dialética vê, mesmo em âmbitos ainda não totalmente racionais (i.e. “sagrados”), as ressonâncias dos conteúdos dos conceitos sobre o real. Porém não nutre qualquer ilusão diante do conceito - nenhuma identificação mística entre o conceito e seu objeto -, pois conhece a imprevisibilidade do mundo, sabe que os processos de aprimoramento humano são falíveis e até reversíveis a estados piores que o atual.

Já o pensamento técnico-científico é marcado pela unilateralidade conceitual. Para ele, o conceito somente possui teor epistemológico e realidade caso remeta ao que é observável, atado aos fatos, capaz de ser operacionalizado ou funcionalizado. O

conhecimento da coisa deve ser obtido através da reiteração de uma experiência entre o sujeito e o objeto capaz de produzir uma equação sígnica capaz de produzir uma regra ou relação objetiva. Através da força abstrativa da fórmula, a identidade do objeto será delimitada e nunca poderá ser interpretada como um Outro. Também através dessa força ela almeja anular a unidade entre a palavra e a imagem com o intuito de libertar a consciência da crença em superstições/misticismos e encantos mágicos: através do critério da fungibilidade universal, busca-se dissolver todo tipo de ligação necessária entre o intuído/percebido/experimentado e o falado. Exemplifico:

- Na perspectiva da magia, dizer uma palavra proibida é pedir para cair em maldição; anexar um pedaço orgânico de uma pessoa (um fio de cabelo...) de nome “X” a um boneco de vodu permite transferir para “X” tudo o que é feito sobre o fetiche; para um sacrifício ser capaz de gerar chuva, só é válido sacrificar um indivíduo “Y” possuinte de uma propriedade “Z”. No âmbito do mito, busca-se não só relatar, dizer a origem e denominar um acontecimento, mas também explicá-lo, expô-lo e fixá-lo. Nesse ato discursivo, a imagem da coisa se acopla ao princípio da renovação infinita e passa a ter uma identidade definida. Assim, por exemplo, como Adorno e Horkheimer (1985)⁶⁵ sublinham, a explicação do advento do outono e inverno é diretamente correlacionada à fúria de Deméter (deusa das colheitas e estações do ano) ao saber que sua filha, Perséfone, fora raptada por Hades. A cada outono e inverno, o rapto se repete não como lembrança imagética, *mas como a própria imagem*, exprimindo a sua necessidade fatal. Na perspectiva do pensamento sígnico, não há uma identidade única ou unicidade entre a coisa e a palavra. Dada a equação, a denotação dos signos é totalmente flexível e fluída, ou seja, não importa o que se apresente para preencher os signos e satisfazer as metas, este algo sempre será um “exemplar” ou “material de experimento” dentre os muitos possíveis.

Porém, o que se furta da consciência unilateral é que as práticas mágicas, os mitos e afins também são esclarecimento, esforços para compreender e dominar a exterioridade estranha e ameaçadora. No âmbito da magia, os homens mimetizam aquilo que pretendem influenciar; eles se dirigem ao objeto não como mero exemplar ou mera matéria mas como coisas mesmas: para influenciar no bom crescimento das plantações, o feiticeiro deve criar um espaço distinto (um círculo mágico) e, dentro dele, se vestir e

⁶⁵ HORKHEIMER, Max; ADORNO, W. Theodor. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

se portar igual aos espíritos - responsáveis pela área da prosperidade – que pretende cortejar. Ora, o princípio da repetitividade de um experimento em um ambiente controlado para produzir conhecimento é o herdeiro espiritual da imanência mítica e da delimitação territorial mágica. Entretanto, há uma diferença fundamental entre elas. O pensamento científico moderno pressupõe a morte do animismo, a quebra da unidade entre o indivíduo e seu cosmo - o afastamento entre aquele que conhece através da experimentação e aquilo que é conhecido (para ser dominado). Essa separação provê um aumento radical do poder do sujeito sobre o objeto, pois este se abre para a consciência como natureza morta, objetividade sem mistério, matéria inerte à espera de manipulação. A categoria do sujeito que ordena e ao mesmo tempo se afasta da realidade é denominado como transcendental: um puro Eu universal livre das perturbações da empiria. Ele observa, descreve e delibera sobre o assunto que lhe compete na mais pura impassividade estóica. Para a consciência transcendental, a natureza está um nível abaixo de si. O homem deixa de se reconhecer como um ente natural e se põe como um Eu absoluto, subjetividade aparentemente inabalável pelos resultados objetivos de seus pensamentos.

À primeira vista, esse afastamento drástico entre sujeito e objeto poderia significar a vitória definitiva do homem ante as potências heterônomas advindas da natureza e da superstição. Contudo, o contrário será atestado: ele vai aparecer como resultado da intensificação do domínio do homem sobre a totalidade da natureza e de si próprio. A consciência científica moderna se autoproclama nênese da magia e do mito mas é, na verdade, o sucedâneo da injustiça e impotência despido da imagem tradicional. Todavia, essa continuidade do arcaico não flui da fraturação entre a imagem e a palavra porque ela é inevitável. A questão, seguindo o pensamento dos dois filósofos, é que se tal separação for “uma vez mais, hipostasiada numa atitude ao mesmo tempo inconsciente e autocomplacente, então cada um dos dois princípios isolados tende para a destruição da verdade” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 28).

Como se vê, essa segunda separação tem uma consequência filosófico-conceitual pelo fato de ser mencionada uma “destruição da verdade”: aniquilar a verdade significa sacrificar do conceito da coisa o seu caráter dialético. No âmbito da filosofia, o conceito equivale à “palavra” e a intuição à “imagem”. Ora, a verdade dos conceitos universais deve ser compreendida como negativa ao imediatamente intuído enquanto um reino de promessas do Espírito. A luta pela conquista da verdade se dá na percepção da tensão entre o Ser (realidade realizada) e a Ideia (realidade realizável) e a vontade de

aproximar esta daquele através da práxis. Ao cindir a imagem da palavra de modo absoluto, o pensamento as petrifica e acaba perdendo a perspectiva da totalidade; ele não mais consegue estabelecer uma experiência efetivamente dialética com os objetos. Para a consciência que realiza e/ou se submete a essa clivagem, a imagem é congelada em substrato da dominação e a palavra coisificada forma o corpo do conhecimento enquanto *medium* do dominar: “a natureza está escrita em caracteres matemáticos”. O progresso do conhecimento não deve trazer um incremento da consciência de si e da capacidade de autorreflexão crítica e sim aumentar o poder de espoliamento da natureza - qualquer palavra que destoe desta função deve ser combatida como fantasmagoria verbal. Ante o pensamento sobre o seu pensamento, a consciência se limita a identifica-lo conceitualmente com processos autônomos ou procedimentos instrumentais atados à lógica da dominação universal da matéria. Sob a égide do pensamento científico positivista - figura da consciência científica moderna mais bem acabada no que refere ao resultado desse processo de empobrecimento experiencial -, o conceito universal aparece como um ultraje epistemológico para a obtenção da verdade. Substituamo-lo pela fórmula! Para essa modalidade de pensamento,

conhecer significa *quantificar*, e o rigor científico afere-se pelo rigor das medições, desqualificando as qualidades intrínsecas do objeto e relegando tudo o que não possa ser quantificável, considerando-o irrelevante; [...] o método científico assenta-se na redução da complexidade. *Conhecer* significa *dividir* e *classificar*, para depois poder *determinar* relações sistemáticas entre o que se separou (BUCHIANERI, 2012, p.44-45. Grifos do autor) ⁶⁶.

Não é por menos que a recaída em elementos míticos e mágicos - que se expressam em variações da reificação e fetichismo - será inevitável. Com paciência, tentemos construir um *insight* dessa problemática a partir dos dois itens que se seguem. Será uma trilha árdua:

1) Separada irracionalmente da imagem, a palavra perde a sua fonte de mediação (ou base experiencial-expressiva) e se vê reduzida no campo científico ao signo. Este, por sua vez, deve se conformar à linguagem do cálculo. Ao serem agregados em sistemas isolados, os signos se convertem em esteticismo - um antro de proposições verdadeiras

⁶⁶ BUCHIANERI, Luís Guilherme Coelho. *Adolescência, velocidade e tédio*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

cujas intenções não transcendem o sistema. Entretanto, esse fechamento linguístico não significa um isolamento ante a efetividade mundana mas é antes uma investida despeitosa contra ela. A consciência apenas ilusoriamente se livra do encanto metafísico da “presença” da coisa: ao invés de dissolver a ligação mágica entre a palavra e a imagem, esse hermetismo linguístico a reafirma, pois assim como na magia não há distinção entre esta e aquela, na linguagem formalista das ciências essa necessidade fatal é sub-receptivamente fenomenalizada através do apego obsessivo de acomodar os fatos ou objetos às leis e princípios contidos nas fórmulas. Embora o teor metafísico⁶⁷ atado à relação seja eliminado, o laço metafísico entre as palavras e os objetos permanece incólume. A consciência simplesmente está trocando uma essencialização por outra, porque em vez de asseverar que a estrutura e a dinâmica do mundo são regidas por entidades espirituais, ela vê a presença de caracteres sígnicos em todas as coisas. E da mesma maneira que o ritual mágico *sempre* está subordinado a um determinado círculo hermético, a ciência se fecha em seu campo epistêmico específico pois vê a sua ontologia como a mais alta forma de conhecimento das coisas...ou melhor, *como a única forma de conhecimento*. Na magia, a quebra do círculo é motivo de punição, nas ciências, o que transgride sua área é falso conhecimento, pseudociência.

2) Já a imagem, despida da força diferenciante que a conceitualidade da palavra lhe confere, se converte em cópia dócil, duplicação ideológica: ela é rearranjada como apêndice da ideologia dominante e da linguagem formalista e técnico-operacional. Uma árvore, por exemplo, ao ser subordinada aos meios produtivos, deve aparecer para a percepção não como “árvore”, mas enquanto “matéria-prima” manipulável que posteriormente se transforma em “mercadoria” reproduzível; ou a imagem, quando atada a serviço da reiteração do estado de coisas, manifestar-se por meio de uma prova empírica avassaladora do “melhor dos mundos possíveis”. E fulgura, sob a égide do rigorismo lógico contido nos elementos da ciência dedutiva (dependência, encadeamento, extensão e união dos conceitos), a persistência imagética da hierarquização e coerção social que o esclarecimento pretendia superar. No capitalismo, quem detêm esses elementos – e não quem os conhece – aplica o feitiço sobre o movimento não de um “homem”, mas de um “recurso humano” inserido linha de montagem, definindo a sua função (e posição) no espaço de trabalho. Porém, os detentores também estão enredados nas malhas finas da reificação: passarão fome caso ousem questionar a sua lógica.

⁶⁷ Leia-se: a manifestação de deuses, demônios, espíritos...

Ao correlacionarmos os dois itens somos capazes de encontrar, mascarada mediante caracteres racionais e racionalizações, a irrupção da imanência mítica enquanto contenção da infinitude da substância por parte de um pensamento planificador. Para os antigos, o mundo mítico refletia a resignação da existência frente a uma ordem aparentemente imutável⁶⁸; séculos depois, vemos que algo semelhante ainda acontece em uma realidade dominada pelo mundo do entendimento. Os que pagam a conta são o sujeito - que é absorvido e neutralizado pelo maquinário conceitual da dominação⁶⁹ – e o qualitativamente diferente à ordem em vigor. Contudo, o principal desesperançado, como apontam Adorno e Horkheimer (1985), é o próprio saber que se apropria da existência enquanto esquema e a perpetua enquanto tal: através da identificação antecipatória de *qualquer coisa* com fórmulas (como quintessência da verdade) tudo já está de antemão definido. Para tornar essa tendência à unilateralidade ainda mais problemática, convém apontar que ela não está restringida ao âmbito acadêmico-científico. O pensamento unidimensional se alastra para todos os âmbitos da sociedade e reforça ainda mais o cerco da integração social. A linguagem cotidiana contaminada pelo discurso unilateral, é claro, não é movida por fórmulas científicas, mas sim por formulismos amparados em clichês e estereótipos linguísticos. Entretanto, como a compulsão de submeter tudo ao princípio de identidade as une, ambas as linguagens são igualmente devastadoras.

É o princípio de identidade tomado por uma pretensão totalizante elevada ao desespero absoluto que desemboca na supradita desesperança. Na subsunção irrefletida de toda objetividade através dele, enfraquece-se “a tensão entre aparência e realidade, causa e efeito, substância e atributo”⁷⁰ (MARCUSE, 2002, p.88. Tradução minha)⁷¹ para forçar “a identificação imediata entre razão e fato, verdade e verdade estabelecida,

⁶⁸ “No mundo antigo, o conceito de liberdade, [...] autonomia em relação à ordem da natureza e do cosmos, não existe [...]. O homem sofre um destino no qual ele não decide nada, pois não é livre enquanto fragmento de um cosmos, e sua única liberdade se dá por meio da *ananké*, o *fatum*, de tentar coincidir com o lugar que lhe é atribuído pelo universo. Com efeito, o mundo grego é organizado em torno de uma visão do mundo na qual o sujeito é simplesmente um suporte constituído de traços particulares que provém da cultura. O sujeito não é senão um microcosmo, uma parcela da inteligência divina, não separada desta. A liberdade no mundo grego é apenas o consentimento para se sujeitar ao que aí está, a impossibilidade de imaginar ou antecipar outra coisa” (SEDAT, Jacques. *Compreender Freud*. Ed. Loiola; São Paulo, 2007, p.186).

⁶⁹ Em *Adorno: a biography* (2005) Stefan Muller-Doohm aponta que, para Adorno, o grau da impotência subjetiva é diretamente proporcional ao nível de desintegração da linguagem, pois esta expressa o avanço do poderio opressivo contido nas condições sociais vigentes. Aqui, vemos que se trata de um processo de substituição linguística que guia a práxis humana. A fórmula, ao usurpar o lugar do conceito, dissolve todas as qualidades dos objetos, tratando-os uniformemente como “matéria-bruta” ou “instrumento”. Dominada por esse princípio, a ordem vigente é tomada como racional para os homens. Os conceitos valorativos, por não estarem penetrados em tal ordem, são tomados como devaneios metafísicos.

⁷⁰ “The tension between appearance and reality, fact and factor, substance and attribute”.

⁷¹ MARCUSE, Herbert. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Routledge; New York, 2002.

essência e existência, a coisa e sua função”⁷² (MARCUSE, 2002, p.89. Tradução minha). A experiência cognitivo-conceitual do objeto passa a ser pré-condicionada por um predicamento rígido contido em um jogo tautológico e autovalidante da linguagem capaz até de, em sua lógica semântica, produzir tanto eufemismos linguísticos responsáveis pelo ocultamento da atrocidade concreta quanto atrocidades linguísticas que tomam o arcaico como um dado natural⁷³. Além desse jogo o conceito não pode ir, ele o obriga a permanecer em seu interior, suprimindo assim a força de sua significação. Em outras palavras: exclui-se a mediação do conceito. Como resultado, os traços de concretude (experenciais) que ele carrega consigo - ou seja, a percepção de uma totalidade sedimentada por um processo de desdobramento histórico-temporal responsável por revelar a essência ou as reais potencialidades do objeto denotado pelo conceito - são ocultados. Se o conceito não é apenas um signo ou clichê gramatical e sim a história do objeto que se (auto)desenvolve como um tipo de “sujeito”, então a danificação cognitiva de sua concretude é um enfraquecimento da consciência histórica que conduz ao esfacelamento da ideia de progresso real: somente quando o pensamento é capaz de intuir a substância do conceito como algo dissonante do dado, um não-idêntico equivalente a um reino de possibilidades historicamente possíveis, é que há esperança do Espírito evoluir no quesito qualitativo.

Ao dessubstancializar o conceito mediante a sua separação do sistema mnemônico do Espírito que carrega consigo a lembrança da dor e injustiça (o que, em termos de arcaicidade, já foi ou ainda está para ser superado pelo sujeito coletivo⁷⁴), o pensamento pode se entregar à autorregressão sem maiores constrangimentos. Em seu domínio mágico-linguístico destituído de autorreflexão crítica, ele investe contra a força transcendente do conceito de modo impiedoso: qualquer significação conceitual negativa

⁷² “The immediate identification of reason and fact, truth and established truth, essence and existence, the thing and its function”.

⁷³ **Nota importante:** Para a dialética, é visível que essa tautologia e autovalidação são frutos das condições imediatamente dadas – delas nasceram e a elas prestam reverência; também é igualmente claro que as atrocidades e eufemismos lógico-semânticos correspondem às desgraças do mundo objetivo – elas acolhem em seu âmago as contradições de uma sociedade irracional. É em virtude dessa dupla face que a linguagem unidimensional desafia qualquer coerência lógica: ela exprime a concretude... uma concretude pervertida que se põe como natural. Bem, alguns parágrafos abaixo eu esclarecerei com mais detalhes tanto o aspecto atroz quanto eufemista desse tipo de linguagem. Vou deixá-lo marcado com um *.

⁷⁴ “A lembrança do passado pode suscitar *insights* perigosos, e a sociedade estabelecida parece se tornar apreensiva quanto aos conteúdos subversivos da memória. A lembrança é um modo de dissociação dos fatos dados, um modo de “mediação” que rompe, por poucos momentos, o poder onipresente dos fatos dados. A memória chama de volta o terror e a esperança que se foram. Ambas vêm novamente à vida, enquanto que, na realidade, o primeiro reaparece sempre em novas formas e a última permanece como esperança. E nos eventos particulares que aparecem na memória individual, os medos e aspirações da raça humana afirmam a si mesmos” (MARCUSE, 2002 p.101-102. Tradução minha. Grifo meu).

ou metafísica é tão risível quanto os elementos mágicos e míticos. Quem acredita na autoridade dos conceitos universais não passa de um supersticioso; nela seus censores acreditam ainda encontrar o eco do temor e respeito pelas imagens das potências antigas. Com o intuito de acordar os supersticiosos do sono metafísico eles podem, por exemplo, golpear os conceitos a partir da perspectiva da supervalorização da linguagem. Nada como uma boa terapia linguística para dar conta do recado: assim como o termo “Deus”, conceitos críticos como “Bem”, “Liberdade” e “Justiça” são palavras vazias ou confusas, desprovidas de significado e úteis só para charlatões metafísicos. Ideias dessa categoria são irrelevantes para o âmbito da vida política, econômica e cultural porque não podem ser encontradas em lugar algum e em nenhum objeto. Só há sentido em falar, por exemplo, no que toca ao termo “Liberdade”, sobre “liberdade de mercado”, “livre competição”, “livre iniciativa” e “liberdade de escolha (mercadológica)”. Eles também estão habilitados a erigir no âmago da civilização, para trazer os iludidos ao lado do “bom senso” (!), uma naturalização do comportamento humano e até dos conceitos universais:

O determinismo das teorias científicas do desenvolvimento humano reduz a ideia de liberdade a uma ilusão [...]. [...] Problemas filosóficos sobre a “verdade”, o “bem” e a “beleza” passam a ser explicados como o índice de impulsos psicológicos ou fisiológicos (THOMSON, 2006, p. 131. Tradução minha)⁷⁵⁷⁶.

Não é por menos que discursos fatalistas enquanto secretos ecos da crueza da natureza retumbarão no seio da civilização. A universalidade do conceito asseverava que indivíduos distintos a ela ligados partilham características ou podem vir a partilhar condições comuns entre si. A essência do organismo humano, canino e felino, por exemplo, está conectada à universalidade contida no conceito “ser vivo”; os sentimentos e pensamentos particulares de um sujeito não são propriamente seus e sim pertencem à sua raça; um escravo não participa integralmente do termo “liberdade” mas pode e deve lutar para isso, porque se outros homens a têm ele também a merece (ela é válida para todos). No universal, assim, o homem poderia se reconciliar com a natureza mas também transcender a sua unilateralidade determinista. Com a necrose da universalidade, com a distensão entre aparência e essência, sem mais a mediação, o conceito sofre uma

⁷⁵ THOMSON, Alex. *Adorno: a guide for the perplexed*. New York: Continuum, 2006.

⁷⁶ “The determinism of scientific theories of human development reduces the idea of freedom to na illusion [...]. [...] Philosophical problems of 'truth', 'goodness' and 'beauty' are to be explained away as the index of psychological or physiological impulses”.

canibalização pela palavra. A consequência imediata é o selamento do destino do objeto: uma rígida atribuição de qualidades sobre ele - por meio da disposição epistêmico-cognitiva de perceber as coisas a partir de categorias fixas e distintas – determina o seu conceito, a sua ontologia. Isso é patente no clichê estereotípico que particulariza a essência de quem é um “perdedor” ou um “vencedor” (avaliado com base em padrões de desempenho e popularidade, por exemplo); ou quando alguém está marcado para ser socialmente proscrito ao cair sob a estereotipização do Judeu em contraste com o estereótipo da raça ariana. Há aí um embuste representacionista que atua como apêndice da história da seleção natural, porque uns devem perecer e outros prevalecer.

Permeado por formulações fáceis e comparações artificiais, esse ato segregador é a substância da integração social. Sem ele, o todo e o indivíduo não conseguem conferir potência aos raciocínios tautológicos que lhes transmitem segurança e servem aos seus interesses. Para que se transforme em verdade autônoma, prescritos hipnóticos específicos são incessantemente martelados sobre o receptor. A repetição deve inculcar regras operacionais capazes de produzir certezas fixas ou modelos de comportamento específicos: no jogo proposto cada coisa ocupa, por decisão arbitrária, um determinado lugar e função. Surge, como produto desse procedimento ritualístico, um recrudescimento da blindagem mágico-territorial do totalitarismo ideológico. Dentro desse espaço ideológico, a consciência é contaminada por uma paranoia epistêmica que a leva ao sacrifício da racionalidade de seu pensar. Sem mais esta, o sujeito tende a perceber ou o não-idêntico ou o semelhante (dependendo da perspectiva) como algo hostil ou/e estranho a si, fato que direciona à injustiça, opressão ideológica e barbárie. As variantes exemplares são muitas: a decisão desumana de privar determinados seres da própria espécie de participarem da universalidade do conceito ao taxá-los de “raça imunda” ou “sub-raça” que merece ser exterminada; a incapacidade de compreender o não-idêntico (o Outro) enquanto a possibilidade histórica de autotranscedência qualitativa, como algo imanente ao conceito da própria Razão - daí a apreensão e angústia, o sentimento de que ele constitui grave ameaça à estabilidade social. Ou fiquemos com esta pontuação de Marcuse:

“Livres” são as instituições que operam (e são operadas) nos países do Mundo Livre; outros modos transcendentos de liberdade são por definição ou anarquismo, comunismo ou propaganda. “Socialistas” são todas as interferências em empresas privadas não operadas pela própria

empresa privada (ou por contratos do serviço público), tais como seguro universal e compreensivo de saúde, ou a proteção da natureza de toda comercialização com alto índice de devastação, ou o estabelecimento de serviços públicos que possam ferir o lucro privado. Essa lógica totalitária dos fatos estabelecidos tem a sua contraparte no Leste. Lá, liberdade é o modo de vida estabelecido por um regime comunista, e todos os outros modos transcendentais de liberdade são ou capitalistas, ou revisionistas, ou sectarismo esquerdista. Em ambos os lados, ideias não-operacionais são não-behavioristas e subversivas. O movimento do pensamento é parado em barreiras que aparecem como os próprios limites da Razão (MARCUSE, 2002, p.16-17. Tradução minha)⁷⁷.

*Posto que nesse ambiente desprovido de racionalidade a imediatez está essencializada como a verdade, e que nesta reverbera a imagem da aceitação dócil de um mundo duro e hostil⁷⁸, o pensamento pode se entreter com a barbárie e até absorvê-la socialmente transformando-a, por exemplo, em cifra monetária. Não soará exagerado dizer que o tipo de linguagem exercitado no interior dessa conjuntura é a da catástrofe permanente porque, sem mal-estar algum, ele não só concilia ideias antagônicas (imanentes a uma realidade irracional) como apaga a voz da injustiça e do sofrimento em seus formulismos e expressões de mau gosto. Aqui as atrocidades linguísticas e os eufemismos que mencionei se tornam totalmente claros. A característica atroz dessa lógica linguística é gritante na análise que Marcuse (2002) faz da expressão “abrigo nuclear de luxo” em um anúncio publicitário. Une-se a palavra “luxo” a “abrigo nuclear” como se a parceria entre prosperidade e o potencial de aniquilação fosse a coisa mais natural do mundo. Com desenvoltura embasbacante, o redator expõe as opções de aconchego extras no ambiente interior. A ameaça de uma hecatombe humana é adicionada

⁷⁷ "‘Free’ are the institutions which operate (and are operated on) in the countries of the Free World; other transcending modes of freedom are by definition either anarchism, communism, or propaganda. ‘Socialistic’ are all encroachments on private enterprises not undertaken by private enterprise itself (or by government contracts), such as universal and comprehensive health insurance, or the protection of nature from all too sweeping commercialization, or the establishment of public of services which may hurt private profit. This totalitarian logic of accomplished facts has its Eastern counterpart. There, freedom is the way of life instituted by a communist regime, and all other transcending modes of freedom are either capitalistic, or revisionist, or leftist sectarianism. In both camps, non-operational ideas are nonbehavioral and subversive. The movement of thought is stopped at barriers which appear as the limits of Reason itself’.

⁷⁸ Vejamos este trecho. Ele desenha uma poderosa imagem dessa situação: “Um homem pode dar o sinal que liquida centenas e milhares de pessoas e então declarar-se livre de todas as dores de consciência, e viver feliz para sempre. Os poderes antifascistas que derrotaram o fascismo nos campos de batalha colhem os benefícios dos cientistas, generais e engenheiros nazistas; eles têm a vantagem histórica dos que chegaram depois. O que começa como o horror dos campos de concentração se transforma em prática de treinar pessoas para condições anormais – uma existência humana subterrânea e a ingestão diária de alimentos radioativos. Um ministro cristão declara que impedir seu vizinho de entrar em seu abrigo por todos os meios possíveis não contradiz o princípio cristão. Outro ministro cristão contradiz o seu colega e diz que sim. Quem está certo?” (MARCUSE, 2002, p.82-83. Tradução minha).

ao menu de serviços a serem prestados à clientela: que venha o apocalipse civilizacional, você o experienciará com muito conforto! Quanto à face eufemística, basta um breve pulo nas primeiras páginas do texto “O que significa elaborar o passado” de Theodor W. Adorno (1995) para notar que os alemães, com o intuito de minimizar o impacto do holocausto de Auschwitz, recorrem à “reconfortante” afirmação estatística de que morreram *somente* cinco milhões de judeus, e não seis; ou também à contabilização da culpa através do princípio da equivalência, ao apontarem que as mortes causadas no bombardeio à cidade de Dresden compensaram o extermínio dos judeus nos campos de concentração. Fiquemos também com o seguinte trecho:

Lembre-se aqui do impactante livro de Hannah Arendt (1994) sobre o julgamento de Adolf Eichman. Entre outras tantas considerações agudas sobre o julgamento, entre as quais se destaca a inadequação do teatro montado no juízo do administrador do morticínio, Arendt destaca que o advogado do réu se refere aos experimentos que tomaram humanos como exemplares nos campos de concentração e extermínio como “*experiências médicas*” (VAZ, 2010, p.120. Grifos meus)⁷⁹

Não espanta que todo esse clima unilateral exposto por nós sempre acaba por malograr qualquer reconciliação dos valores universais com o real quando este lhes dá algum consentimento, pois a negatividade valorativa que portam é o Outro que não pode ser suportado como o Outro. Se a sociedade recepciona um valor a partir da ideia da transcendência, ela trata de retirar o quanto antes desta a sua potência dialética. Novamente através de Marcuse (2002), podemos apontar a seguinte situação: a transcendência tem lá a sua verdade no campo da subjetividade enquanto valor pessoal, precioso mas invendível, e só. Aqui, o “transcender” é empurrado para uma má transcendência porque não significa o advento do qualitativamente novo através do impulso subjetivo para objetivar os valores universais, e sim o “estar totalmente apartado de...” através de um ardil relativista que sustenta o estranhamento absoluto entre a consciência e a objetividade. Incapaz de competir com a lógica do estado de coisas em virtude de estar presa à esfera subjetiva, a força diferenciante (ou negativa) contida no conceito valorativo figura como a caricatura de uma diferença efetiva. Já em termos objetivos, tão logo a negatividade do valor penetre na efetividade social através de um

⁷⁹ VAZ, Alexandre Fernandes. “Sobre os esforços da *Aufklärung*: educação e política depois de Auschwitz”. In: *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Bruno Pucci, Antônio A.S Zuin, Luiz A.C.N. Lastória (orgs). Campinas, SP: Autores Associados, 2010.

objeto este será transformado em mercadoria catalogada e denegrirá, em consequência, o poder crítico daquela; ou até mesmo em sua pureza semântica, a palavra que nomeia o valor é retraduzida em um inofensivo slogan propagandístico: conforme o anúncio na TV, nada como desfrutar da mais pura “liberdade” através das tragadas em um cigarro da marca “X” após um entediante dia de trabalho.

Quarta face prismática: esse cosmos unidimensional, essa jaula da unilateralidade é o ambiente perfeito para a massificação e intensificação do tédio. Para nós, a crise crescente do significado do conceito, o apagamento progressivo do “sujeito” do conteúdo da infinitude enquanto fenômenos atinentes à falência de (auto)consciência do esclarecimento são o seu aporte objetivo. Não é necessário muito esforço argumentativo para notar essa relação ontológica, porque a própria experiência fenomenológica já nos diz: no tédio, a percepção humana é assaltada pela má infinitude através da experiência insuportável da indiferenciação das coisas – nada se transforma e nada a transforma, *não há “sujeito”*. Para o entediado, apesar de toda atividade trepidante do Espírito, perdura um desgosto infinito na desgostosa infinitude imanente a um fluxo temporal esterilizado pelo próprio Espírito. Sem desejar, a cognição se prende a um clima de unidimensionalidade em que tudo está mudo, esvaziado de expressão – morto.

No tédio profundo e anônimo, o ressentimento e a impaciência estão descolados de quaisquer objetos, e em vão o seu dono tenta procurar por eles, porque nada lhes corresponderá. É óbvio que nunca irá achá-los, pois esse descolamento denuncia secretamente a sede desses sentimentos: eles não residem na certeza sensível, mas sim estão colados no Espírito, e são a sua amargura diante de si mesmo. Ele se sente traído e, na busca pelo culpado, justamente por falhar, acaba encontrando o responsável. *Ao destruir a verdade, o pensamento destrói o seu próprio sentido de ser no mundo*⁸⁰. *A ausência de significado do Todo – enquanto um domo de possibilidades de humanização constantemente traídas - expõe a condição ontológica de si causada pela sua exclusiva responsabilidade.* Carente da substância dos conceitos universais em sua constituição objetiva, o mundo é ameaçado não só por Auschwitz mas pelo tédio universal. Ele, dessa maneira, também faz parte da má-consciência do Espírito.

Mas aguardemos pela última parte deste capítulo para maiores esclarecimentos.

⁸⁰ **Nota:** para os frankfurtianos (1985), o pensamento perde o significado quando destrói a verdade. A sua falta de significação expressa, em outras palavras, um deixar-se reduzir à sua dimensão meramente instrumental.

1.2.3 - A tensa e peculiar virtualidade da vida psíquica no seio da catástrofe permanente: a questão da metamítese e da semimoralidade/amoralidade.

Nota: antes de iniciar este sub-tópico, prestarei um breve esclarecimento no corpo do próprio texto para que não haja um mal-entendido. Não pretendo apresentar nas linhas abaixo uma exposição estrutural ou analítica de Freud. Mesmo que eu explore algumas ideias suas, aviso que realizarei uma apropriação subversiva do autor: certas ideias e exemplos que irei expor não foram postos necessariamente por Freud. Amparado adicionalmente pela ótica frankfurtiana, trato de realizar uma experiência de irrupções de *insights* em torno da moralidade humana para, na parte final do texto, introduzir um ponto paradigmático. Considero este sub-tópico como o ponto mais arriscado desta primeira parte da tese porque, além de não ter sido cogitado no plano original, está repleto de movimentos sinuosos, quebras de ritmo, dado o caráter experimental que assumiu. Mas é um risco que escolhi correr de bom grado.

1.2.3.1 - O ambíguo processo civilizatório: entre a humanização e a barbárie.

Em termos de produção e adesão a representações que orientam o agir, a vida instintual ou afetiva do homem não deve ser separada delas. Em cada representação responsável por guiar uma conduta *sempre* há, no mínimo, um afeto a ela ligado. Representações não são imagens transparentes mas sim possuem “cores”, pressupõem determinada(s) qualidade(s) e quantidade(s) de afeto(s) – “x”, “y” ou “z” quantidade de medo, esperança, prazer, horror, terror, ódio, amor, etc. A percepção do mundo, dessa maneira, nunca é objetivamente neutra, porque está sempre carregada por alguma expectativa ou predisposição que a psique tem em torno de um determinado objeto.

Todo o processo civilizatório-cultural se movimenta através dessa dinâmica. O domínio humano sobre a natureza e o seu aumento exponencial (como signo do progresso técnico da civilização) são animados, inicialmente, pelo desejo de autoconservação - de satisfazer as necessidades básicas e diminuir a pressão do mundo natural (medida pela

quantia de medo) sobre a psique. Mas alcançado certo nível de desenvolvimento técnico-material, o homem não se contenta só em autoconservar-se. Ele deseja múltiplas formas de felicidade, de autorrealização. Nesse caso, é preciso que a cultura forneça à vida dos indivíduos um mínimo de substância através de sua organização interna para, *talvez e de alguma maneira*, satisfazer esse anseio. Entretanto, essa tarefa da Razão sempre se mostrou como hercúlea ou desproporcional às suas forças. Sabe-se que o processo civilizatório exige certos sacrifícios por parte dos sujeitos porque, além de terem tanto que aprender a controlar racionalmente a externalidade quanto aperfeiçoar as técnicas de controle, necessitam exercitar o controle dos impulsos selvagens e o adiamento da satisfação imediata em prol da prosperidade social. A humanidade espera que a cultura forneça satisfações substitutivas capazes de compensar os seus esforços sacrificiais; todavia, é incontestável que essas expectativas nunca foram satisfeitas em um nível aceitável.

Não é por menos que (em menor medida) em *O futuro de uma ilusão* (1927) e (em maior medida) *O mal-estar na civilização* (1930), de Sigmund Freud, encontramos um verdadeiro incursão ao inferno psíquico originado por esse déficit cultural⁸¹. Nessas

⁸¹ **Nota importante:** é tentador interpretar em Freud, a partir de *O mal-estar na civilização*, que a constituição psíquica humana simplesmente inviabiliza o caminho para a felicidade. Em nossa perspectiva, essa interpretação é questionável. É mais sensato apontar que a constituição psíquica humana dificulta o caminho, e não simplesmente o bloqueia. Longe de negar categoricamente a impossibilidade de sermos felizes, Freud deseja apontar que, em virtude da natureza da constituição do aparelho psíquico e das peculiaridades concernentes a ele em cada pessoa, não existe uma fórmula para a felicidade: cada um experimenta a felicidade de diferentes maneiras e intensidades. Freud não concorda com modelos representacionistas da felicidade, e nos mostra as complexidades envolvidas no caminho para experienciá-la (aliás, ser feliz não envolve necessariamente um estado de graça perene). A grande questão que ronda a obra é de como a cultura media os tipos de prazer que garantem felicidade ao homem. Muitas formas de prazer são danosas ao processo civilizatório e devem ser censuradas pela cultura; e é impossível para a cultura evitar certo nível de mal-estar, afinal, para certas pessoas é incômodo controlar determinadas tendências agressivas ou/e sexuais em virtude de suas peculiaridades psíquicas. Assim, longe de pensar em dissolver por completo o mal-estar, caberia à cultura mais refletir sobre a sensatez de seus mandamentos, sobre quais formas de felicidade (oriundas da satisfação pulsional) seriam realmente danosas ao processo civilizatório e quais não, e as maneiras de compensar os sacrifícios pulsionais que ela impõe aos homens. O que é realmente problemático é o fato de tais reflexões em torno do que censurar serem executadas tendencialmente em torno da uniformização pulsional (representada, por exemplo, pela moralidade cristã), ignorando uma grande parcela da variedade psíquica inerente à humanidade, vindo a censurar desnecessariamente certos tipos de satisfação (como condenar a satisfação sexual com alguém do mesmo sexo); e de existir uma relativa incapacidade de gratificar tais sacrifícios inerentes a essas censuras – pois o estado de coisas exige cada vez mais a renúncia ao prazer. O último parágrafo do texto, por acaso, é elucidador a esse respeito. Freud propositalmente o encerra com uma colocação ambígua: “A meu ver, a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição [...]. Cabe agora esperar que a outra das duas “potências celestiais”, o eterno Eros, empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal. *Mas quem pode prever o sucesso e o desenlace?*” (FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (1930-1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010, p. 121-122. Grifos meus). É esse problema que justamente queremos acenar aqui (por isso não nos preocuparemos em explorar a constituição do aparelho psíquico e sua relação com a possibilidade de felicidade...).

obras, o psicanalista austríaco critica uma determinada ordem sociocultural caracterizada por relações abusivas do universal (sociedade) sobre o particular (indivíduo) cujos efeitos resultam em um intenso e perigoso represamento de afetos que podem ser direcionados contra a própria cultura, os próprios indivíduos ou seus semelhantes.

Através de uma cadeia de pensamentos poderosos (e sem concessões) sobre o processo civilizatório o pai da psicanálise nota, de modo intuitivo, que a forma da cultura que critica está sujeita à lógica subjacente a esse processo. Embora Freud (2010, 2012⁸²) parta de uma definição de cultura (*Kultur*) tradicionalista que tende à unilateralidade, a saber, a conquista e manutenção de certa condição humana que se eleva acima da bestialidade e crueza existencial, e até não sendo um pensador dialético (no sentido estrito do termo), ele não ignora - mesmo que de forma limitada, não conceitual - uma interação ambígua entre civilização, cultura e natureza. Em suas ideias já é possível notar, anos antes de Adorno, Horkheimer e Marcuse mostrarem de maneira mais clara e articulada, que a civilização pode reproduzir a natureza em si porque, assim como o indivíduo, também está sujeita à paranoia da autoconservação; a cultura, mesmo que desbarbarize, é capaz de perder grande parte de sua força humanizante ao ser congelada em mero momento adaptativo. Símbolos compulsórios da autopreservação do todo às custas do indivíduo, da disparidade desumana entre universal e particular, esses dois pontos apontam que a exigência da sociedade acerca da renúncia quantitativa e qualitativa do prazer como medida de segurança contra fatores que ameaçam a sua estabilidade, mesmo sendo racional, também está sujeita à irracionalidade. Se em um [1] primeiro momento o ato abdicatório de certos prazeres é necessário para sobrepujar o estado de natureza e assim fazer a civilização perseverar, [2] posteriormente ele, ao ser exigido de modo cada vez mais severo (ou até mesmo desnecessário em certos casos, pois prazeres inofensivos também são capazes de condenação) pelo fenômeno civilizacional, termina por instituir uma rudeza da existência: a cega dominação do mundo natural avança sobre as próprias relações humanas e culmina em revoltas furiosas da natureza.

[1] No que toca ao primeiro momento, para que a civilização vingue após seu surgimento é necessário, como explicam BOCCA e CAROPESO em “Agressividade e relacionamento social em Freud” (2011)⁸³, que seus integrantes controlem duas

⁸² FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

⁸³ BOCCA, Francisco Verardi; CAROPESO, Fátima. “Agressividade e relacionamento social em Freud”. In: *Ética: abordagens e perspectivas*. Org. Cesar Candiotto. Curitiba: Ed. Champagnat, 2011.

categorias de seus instintos: a agressividade e a sexualidade. Embora ambas sejam fontes de obtenção de prazer intenso (que proporcionam momentos de felicidade), a ideologia civilizatória deseja prescindir o máximo da primeira (extirpar a violência entre os homens) e limitar a segunda. Para que essa meta seja cumprida, existem dois meios básicos proporcionados pela cultura.

Um dos artifícios do processo de acultramento é o de provocar a experiência sadia⁸⁴ do recalque dos impulsos primevos, ou seja, de realizar um processo de separação do representante pulsional (um ou mais afetos marcados tanto em termos quantitativos quanto qualitativos⁸⁵) de uma representação (ideia), posto que essa combinação culmina em ações desaprovadas pela civilização. Em outras palavras, trata-se de impedir que um comportamento socialmente indesejado vá da potência ao ato não só através da pressão para desalojar um afeto de um certo conteúdo representacional como também de exercer uma pressão arrefecedora sobre o afeto. Caso esse duplo movimento psíquico-experiencial se efetue de modo satisfatório, os laços conectivos são afrouxados e o agora enfraquecido afeto pode permanecer dormente na esfera do inconsciente ou se transformar em outro afeto, tornando-se praticamente (mas não totalmente) incapaz de se anexar a outro objeto ou voltar àquele. A identificação associativa entre a representação e o afeto fica, portanto, turvada.

Colocamos a seguinte cena como referência ilustrativa desse processo (objetivado como “saudável” em termos ideais) de recalque da tendência à agressão física: em um primeiro ato não reprimido, uma criança experimenta alguma espécie de satisfação ao agredir outra criança (agredir “x” = prazer). Porém, após sua consecução, ela nota que o ato também lhe proporcionou uma forma de desprazer: foi agredida de volta pelo agredido (agredir “x” = desprazer). Ao forçar a situação mais uma vez, percebe que não só sofreu novamente a agressão como inclusive submeteu-se à reprimenda e castigo do pai. Nessa repetição situacional, através do jogo de forças entre o prazer e o desprazer, ela é levada a dissociar a conexão entre seu afeto e a sua ideia. No entanto, a

⁸⁴ **Nota importante:** quando me refiro a tal experiência sadia do recalque, quero dizer: “em termos ideais” para os padrões civilizatórios. Para os iniciados em Freud, é bem sabido que, dependendo de como a experiência do recalque é realizada, diversos desdobramentos são possíveis (ver, por exemplo, a nota 94). Para os nossos propósitos, não pretendemos explorar analiticamente as nuances do recalque – embora elas venham a se manifestar em certos pontos desta parte. O que ajudará a entender a lógica deste tópico, no que concerne ao recalque, é a condição em que ele acontece de modo satisfatório e em que se dá de maneira insatisfatória no que tange ao problema da violência.

⁸⁵ Podemos dizer, por exemplo, que o “prazer” é um componente qualitativo do afeto, “muito prazer” é a parcela quantitativa.

força do desprazer necessita não só provocar esse ato dissociativo e um posterior esmaecimento da relação como ainda aplicar uma pressão suficiente sobre o prazer para tanto embotar a sua intensidade quanto torná-lo abjeto para o Ego. Caso todo esse tenso processo seja transfigurado em um “não deves”, “isso é errado”... “isso é horrível”, o recalque finalmente é posto, *instaura-se um tabu*. O que antes causava prazer agora causa horror.

Como os tabus impostos pelo mecanismo de recalque interditam muitas das vias de descarga direta das energias pulsionais (sexual e agressiva), a cultura necessita prover outro meio de escoá-las – pois elas são inquietas, não possuem ponto de repouso. O segundo artifício tem exatamente essa função, e a ele é dado o nome de sublimação. Por meio dela, a energia da libido chega aos objetos enquanto “meta inibida” (ou seja, como desviante de seu propósito original): ela é canalizada para comportamentos socialmente aceitáveis ou necessários. Assim, a agressividade pode ser sublimada, por exemplo, mediante o emprego da energia que a subjaz na prática de esportes ou de jogos (atividades agonísticas regulamentadas); ou até pode ser combatida pela sublimação dos impulsos sexuais, direcionando a energia para a criação e manutenção de vínculos amorosos assexuados entre as pessoas. Através deles são estabelecidos o amor entre pais e filhos e construídas as amizades. Ainda no que concerne à sublimação dos impulsos sexuais, mas afastando-nos do espectro da antiviolença, Freud (2012) explica que, devido ao fato da energia psíquica ser finita, faz-se necessário realizar o deslocamento de uma certa parcela sua para o mundo do trabalho e demais atividades culturais. A civilização retira justamente do âmbito da satisfação sexual direta a energia necessária (que poderia ser dedicada ao parceiro ou parceira sexual) para tais propósitos. Entretanto, para que a sublimação seja bem-sucedida não basta somente ocorrer o desvio mas também alguma forma de satisfação prazerosa do impulso, porque só assim haverá a identificação feliz entre o Ego e o seu objeto.

[2] E é aqui que entramos no segundo momento: como a civilização nunca conseguiu prover condições socioeconômicas e culturais capazes de aperfeiçoar a existência da maioria dos sujeitos a partir desses dois parâmetros (i.e recalque e sublimação), o que predomina é um sentimento geral de insatisfação e insegurança. Após a renúncia aos impulsos primordiais, muitos homens se viram condenados ao desprazer extremo, a um grande sofrimento físico e psíquico e à discórdia. Aliás, as mazelas da Razão terminam por refluir de maneira violenta sobre a própria atividade sublimatória e

recalcante. A era do capitalismo moderno muito tem a nos dizer sobre tal refluxo. Vamos, então, voltar a nossa atenção para ela com o propósito de desdobrar a problemática.

Nela, em contraste com os imóveis de padrão de luxo, violência e miséria assombram os cidadãos de muitas metrópoles; a atividade de trabalhar aponta que não basta o homem abdicar do prazer, mas que também suporte a possível ausência do prazer no interior desse abdicar: o trabalho não precisa necessariamente trazer satisfação ao sujeito e sim garantir o seu sustento e assegurar os interesses do sistema. A forte competitividade entre indivíduos no mundo do trabalho e o estabelecimento de relações pessoais abstratas pelo intenso comércio de mercadorias sedimentam um sistema mental extra-econômico de custo/benefício e utilidade/inutilidade que rarefaz a substância dos laços solidários; e determinadas pessoas sofrem impactos pesados em sua vida sexual em virtude das exigências sociais ao nível de tê-la praticamente anulada. Além disso, no que concerne ainda à sexualidade, em muitas sociedades a liberdade sexual sofre um pesado afunilamento. O indivíduo é coagido a se comportar de acordo com padrões sexuais estabelecidos como decentes e normais pela cultura: em seu âmago, eles visam a conservação da espécie (individual e coletivamente) através de uma moralidade rígida. O que não se encaixa em padrões culturais estabelecidos, não tem uma função social clara ou remete à ociosidade é alvo de proscrição. A um Ego brutalmente enrijecido pelo processo civilizatório, qualquer gasto inútil de energia sexual ou ameaça de relaxamento (possibilidade de gozo) devem ser combatidos como exemplo de fibra disciplinar/moral. É por isso que, entre muitos exemplos possíveis, não só o incesto e o estupro mas também a sodomia devem ser proibidos; não só a escolha do parceiro(a) sexual necessita limitar-se ao sexo oposto como exige-se a manutenção de uma união estável com ele(a) para a criação dos futuros cidadãos-trabalhadores; que o horror de certas pessoas à quebra de tabus sexuais (como algo que afronta os “bons costumes”) explode em uma paranoia desesperada de afronta à ordem, pois o prazer sexual socialmente desinteressado é um enorme pecado, ele não se encaixa na lógica da autoconservação. Assim como cada pessoa tem o seu lugar na rígida divisão do trabalho, cada parte do corpo e sua respectiva função devem ser rigorosamente submetidas às leis “naturais” e “divinas”. A brutal consequência aos que de algum modo se enredam negativamente nesse quadro é a mutilação de sua felicidade. Ao impor a uniformização do comportamento sexual, a cultura ignora a constituição sexual inata e adquirida desses sujeitos, privando-os de uma grande parcela de gozo.

Começamos a notar que, na dialética do controle do prazer, o que começa como controle pode se converter em aversão histórica a ele. Quanto mais a civilização se embrutece contra a natureza, mais ela se embrutece contra o próprio homem. No atual estágio civilizatório, tanto o gozo bárbaro quanto o lúdico/inofensivo são fontes de angústia suprema⁸⁶. Na verdade, porém, suscita-lhe repulsa não só o prazer, mas *tudo* o que remete à memória da natureza não dominada no homem (o prazer representa só uma parte dessa recordação): perturba o Ego o que evoca a reminiscência de um passado pré-civilizacional, o que não está subsumido ao modo de produção burguês e o que o leva a se perder na flutuação da natureza ambiente. Essa é a causa de qualquer abandono ou diversão serem condenados como vagabundagem, que o simples ato de amantes se aconchegarem entre si em público suscita um desmedido nojo alheio.

Entretanto, essa vontade de negação absoluta da assim chamada natureza mimética do homem é o eco da própria herança mimética: “Quando o humano quer se tornar como a natureza, ele se enrijece contra ela.” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 149). O terror que induz certos animais impotentes ao enrijecimento (à mimese refletora) em um ambiente hostil, levando-os a se confundir com o espaço ambiental para aumentar as suas chances de sobrevivência, é o mesmo que subjaz ao enrijecimento humano – esvaziado da supracitada impotência primordial - emanante do compulsório processo de dominação social da natureza através da maquinaria conceitual do Espírito, pois tanto lá como cá reina a exacerbação da angústia da autoconservação⁸⁷⁸⁸. Em um

⁸⁶ Aliás, em o *Mal-estar na civilização*, até o prazer estético (gozo sublimado) se encontra em ruínas. Nele a promessa de felicidade está em estado crepuscular. Ele é comparado a um fenômeno narcótico de evasão da realidade: “o âmbito de que se originam tais ilusões é aquele da vida da fantasia; quando ocorreu o desenvolvimento do sentido da realidade e ficou destinado à satisfação de desejos dificilmente concretizáveis. Entre essas satisfações pela fantasia se destaca a fruição de obras de arte, que por intermédio do artista se torna acessível também aos que não são eles mesmos criadores. Quem é receptivo à influência da arte nunca a estima demasiadamente como fonte de prazer e consolo para a vida. Mas a suave narcose em que nos induz a arte não consegue produzir mais que um passageiro alheamento às durezas da vida, não sendo forte o bastante para fazer esquecer a miséria real” (FREUD, 2010, p.37).

⁸⁷ **Nota:** devo ser claro aqui: é impossível que o homem se liberte da herança mimética, porque o mínimo desejo de autoconservação já a constitui, por exemplo. Isso não constitui nenhum problema. O que na verdade é problemático é a possibilidade dos indivíduos, em um estágio civilizatório que supostamente alcançou condições materiais capazes de suavizarem o desejo de sobrevivência, permanecerem enredados em um nível significativamente alto de tensão psíquica oriunda da luta pela sobrevivência. A continuidade do enrijecimento – apesar de todo o progresso técnico adquirido ao longo dos séculos - é a marca desse enredamento.

⁸⁸ “Inicialmente, em sua fase mágica, a civilização havia substituído a adaptação orgânica ao outro, isto é, o comportamento propriamente mimético, pela manipulação organizada da mimese e, por fim, na fase histórica, pela práxis racional, isto é, pelo trabalho. A mimese incontrolada é proscrita. O anjo com a espada de fogo, que expulsou os homens do paraíso e os colocou no caminho do progresso técnico, é o próprio símbolo desse progresso. O rigor com que os dominadores impediram no curso dos séculos a seus próprios descendentes, bem como às massas dominadas, a recaída em modos de vida miméticos – começando pela proibição de imagens na religião, passando pela proscrição social dos atores e dos ciganos

estágio civilizacional em que os civilizados estão obcecados pela civilização, em que a memória da herança mimética está perdida na noite dos tempos e o mal-estar social é incomensurável, a consciência pode perigosamente transitar do recalque de certas tendências miméticas para a fúria ante toda forma de mimetismo. No enrijecimento irrefletido frente à natureza o sujeito acaba por ser dominado pela própria natureza que ele deseja dominar. Tudo o que foi recalcado de maneira não saudável ou desnecessária, o que é considerado escandalosamente “vergonhoso”, “regressivo” ou “ameaçador”, o que de alguma maneira não contribui para o incremento do poder social, todos os elementos naturais

que anunciam a pré-história biológica da espécie, e nos quais fica patente o medo da morte, a ânsia pela dissolução do eu na natureza, o prazer nos excrementos e nos odores do corpo, a careta de dor do corpo ferido [...], tudo que recorda a natureza na ordem racional da sociedade (JUNIOR, 2005, p. 93)⁸⁹.

não só pode ser censurado como sofrer perseguição.

E o que esse “sofrer perseguição” significa? Significa não somente o ato de sofrer repressão em termos ideológicos-discursivos, de não apenas estar subordinado à prática de violência simbólico-psicológica, mas também de ser marcado para a prática do horror físico. O “perseguir”, dessa maneira, vai expressar uma lógica social – de

e chegando, enfim, a uma pedagogia que desacostuma as crianças de serem infantis – é a própria condição da civilização. A educação social e individual reforça nos homens seu comportamento objetivamente enquanto trabalhadores e impede-os de se perderem nas flutuações da natureza ambiente. Toda diversão, todo abandono tem algo de mimetismo. Foi se enrijecendo contra isso que o ego se forjou. *É através de sua constituição que se realiza a passagem da mimese refletora para a reflexão controlada. A assimilação física da natureza é substituída pela “reconhecimento 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 científica – continua a ser a constelação do terror.* A sociedade é um prolongamento da natureza ameaçadora enquanto compulsão duradoura e organizada que, reproduzindo-se no indivíduo como uma autoconservação consequente, repercute sobre a natureza enquanto dominação social da natureza. A ciência é repetição, aprimorada como regularidade observada e conservada em estereótipos. A fórmula matemática é uma regressão conscientemente manipulada, como já o era o rito mágico; é a mais sublime modalidade do mimetismo. A técnica efetua a adaptação ao inanimado a serviço da autoconservação, não mais como a magia, através da imitação corporal da natureza externa, mas através da automatização dos processos espirituais, isto é, através de sua transformação em processos cegos. Com seu triunfo, as manifestações humanas tornam-se ao mesmo tempo controláveis e compulsivas. *Da assimilação à natureza resta apenas o enrijecimento contra ela. Hoje, a coloração destinada a proteger e a repelir é a dominação cega da natureza, que é idêntica à funcionalidade prognosticadora*” (HORKHEIMER, Max; ADORNO, W. Theodor. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guído Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p.149-150. Grifos meus).

⁸⁹ JUNIOR, Douglas Garcia Alves. *Dialética da vertigem: Adorno e a filosofia moral*. São Paulo: Escuta, 2005; Belo Horizonte: FUMEC/FCH, 2005.

integração de consciências para reprimir outras consciências ou coisas denominadas “execráveis” – que no fundo é “metamimética”, porque quando se caça o que é rotulado como “proibido”, “vergonhoso” e “nefasto” pode-se liberar sobre os condenados, sem qualquer sentimento de culpa, o que é condenado. O “metamimetismo” é a perpetração da barbárie pela via do recalque em virtude deste ter sido incapaz de arrefecer o impulso bárbaro - impulso este que se volta contra o que foi recalcado de modo infeliz e desnecessário.

Para os “semicivilizados” ou “semirrecalcados” (em termos ideais de padrões civilizacionais), para os seres “metamiméticos”, a fúria proveniente do recalque malogrado migra de objeto a objeto de [1] maneira abstrata e às vezes de [2] modo concreto: [1] odeia-se algo sem saber o motivo, só se sabe que é preciso odiar ao menor sinal de comando que identifica e aponta na coisa a suposta qualidade abjeta; [2] quando se odeia aquilo que realmente inquieta, que está concretamente proscrito para a “consciência metamimética”, o alvo está potencialmente sujeito a uma dose adicional de fúria. Aliás, pode-se reagir contra os socialmente proscritos de maneira até mais brutal como se reage contra os animais proscritos (baratas, pernilongos, ratos, aranhas...), diante do que é “sujo”, “asqueroso” e “vil” em termos não humanos: a inquietação que provocam lhes deve ser retribuída não só através de escalas inimagináveis de martírio físico, mas também de humilhação psicológica. Basta construir uma representação paranoica animada por afetos tanáticos e insuflada de qualidades abjetas em torno dos *outsiders* (o cigano “vagabundo”, o mendigo “sujo” e “fedorento”, o homossexual “degenerado” e “pervertido”, etc.) para permitir o “feliz” retorno do que foi recalcado de modo falho e violento.

1.2.3.2 - Mas por que o metamimetismo é possível?

Essa possibilidade de um retorno subterrâneo do animalesco (portando ares de bom mocismo) enquanto irrupção negativa da quebra de tabu⁹⁰ no seio de uma civilização permeada por tabus necessita ser explorada com mais minúcias. Simplesmente apontar

⁹⁰ Se há um lado da quebra que salutarmente reivindica por mais liberdade pulsional também existe um que incorre em desgraças.

para o metamimetismo não explica o problema por completo. É necessário entender *como* ele é possível ou, por outras palavras, em que tipo de indivíduo ele vem a se manifestar. Para tanto, temos de realizar algumas balizas que, em um primeiro momento, podem desfocar ou embaralhar um pouco as coisas. Mas, vagarosamente, mostrarão o seu sentido de ser no texto. Em síntese, elas envolvem pensar uma interpenetração entre o mundo psíquico, moral e o da formação humana para dar luz à resposta que temos em mente. Partiremos de um ponto abstrato para, aos poucos, trazer a concretude à vista.

Como início do balizamento, gostaria de atentar ao mundo psíquico para, em seguida, expor um segredo nele contido. Atentemos para a seguinte colocação de Freud:

Desde que superamos o erro de acreditar que o nosso habitual esquecimento significa uma destruição do traço mnemônico, tendemos à suposição contrária de que nada na vida psíquica que uma vez se formou pode acabar, de que tudo é preservado de alguma maneira e pode ser trazido novamente à luz em circunstâncias adequadas [...]. Talvez devêssemos nos contentar em afirmar que o que passou *pode* ficar conservado na vida psíquica, não tem *necessariamente* que ser destruído. De toda maneira é possível que também na psique elementos antigos [...] sejam apagados ou consumidos – via de regra ou excepcionalmente – a tal ponto que não mais possam ser reanimados e restabelecidos, ou que em geral a conservação depende de certas condições favoráveis (FREUD, 2010, p.20-21; p.24. Grifos do autor).

Percebamos que há uma característica de *não-desaparecimento* na psique. Ela sustenta toda a sua riqueza e complexidade e também lhe dá movimento. Sentimentos, memórias, pensamentos, emoções e instintos são aglomerados em uma região sistêmica e influenciam continuamente a vida subjetiva e objetiva. Uma imagem muito útil provida por Freud para ajudar a entender a dinâmica desses elementos psíquicos é a de acompanhar o desenvolvimento histórico da cidade de Roma ao longo dos séculos. No percurso, a cidade sofre diversos processos de reconstrução. Certas construções que resistiram total ou parcialmente ao longo do tempo se misturam com as novas ou são soterradas. Basta pensar o mesmo tipo de processo ocorrendo na realidade da mente, dada a ressalva de que essa mixagem não está limitada pelo princípio da impenetrabilidade mas é antes virtual⁹¹. Sob a ótica da virtualidade, os elementos psíquicos e os eventos que

⁹¹ “Tomemos por exemplo a evolução da cidade Eterna. Os historiadores ensinam que a mais antiga Roma foi a *Roma quadrata*, um povoamento rodeado de cerca no monte Palatino. Seguiu-se então a fase do *Septimontium*, uma federação das colônias sobre os respectivos montes, depois a cidade que foi cercada pelo muro de Sêrvio Túlio, e ainda mais tarde, após todas as transformações do tempo da república e dos

ocorreram e perduram na psique são postos, como aponta Jacques Sedat (2007), atrás e ao lado do Ego. Ao longo das vivências diárias, os conteúdos psíquicos existentes são capazes de serem reconstruídos inúmeras vezes gerando, nesse movimento, estados disposicionais quantitativa e qualitativamente diferentes em torno da mesma coisa. No longo trecho que se segue, Maurício Buchianeri (comentando sobre o “trauma” em Freud) nos dá uma visão desse quadro:

O sentido de uma experiência muda com o tempo, ao se conectar com outras experiências advindas de novas relações e vínculos. As conexões das experiências do passado com as experiências do presente produzem influências mútuas, transformações recíprocas dos sentidos que as estampam. Dessa forma, é necessário considerar que uma experiência passada pode ser ressignificada, ganhar nova luz e inteligibilidade, conectar-se a novos afetos e coloridos emocionais quando recuperada posteriormente ou quando infiltrada nas experiências atuais do sujeito. A experiência pode ser pró-ativa, quando age no direcionamento das experiências posteriores, ou retroativa, quando retorna para modificar as anteriores. Os traumas da guerra, por exemplo, ilustram bem tanto as vivências de um desarranjo brutal do cotidiano, repentinamente invadido por violência, morte, pânico, escassez e outras mazelas, quanto os desarranjos e as perturbações que tais vivências deflagraram posteriormente, quando evocadas ou revividas em outros cenários. Ainda que consideremos as experiências traumáticas formadoras de núcleos imantados que atuam como uma grande força de gravidade sobre os demais conteúdos psíquicos, eles ficam sujeitos a receber contragolpes capazes de produzir neles alguma modificação. O trauma

primeiros césares, a cidade que o imperador Aureliano encerrou com seus muros [...]. Perguntemo-nos agora o que um visitante da Roma atual, munido dos mais completos conhecimentos históricos e topográficos, ainda encontraria desses velhos estágios. Excetuando algumas brechas, verá o muro de Aureliano quase intacto. Em certos lugares achará trechos do muro de Sérvio, trazidos à luz por escavações. Se tiver suficiente informação [...] poderá talvez desenhar, no mapa da cidade, todo o traçado desse muro e o contorno da *Roma quadrata*. Das construções que um dia ocuparam essa moldura ele achará, quando muito, vestígios, pois elas não mais existem. O melhor conhecimento da Roma republicana lhe permitiria, no máximo, indicar onde se localizavam o templo e os edifícios públicos da época. Nesses lugares há ruínas atualmente, não das construções mesmas, porém, e sim de restaurações de épocas posteriores, feitos após os incêndios e destruições. Não é preciso dizer que esses resíduos todos da antiga Roma se acham dispersos no emaranhado de uma metrópole surgida nos últimos séculos [...]. Seguramente, ainda muita coisa antiga se acha enterrada no solo da cidade ou sob as construções modernas [...]. Façamos agora a fantástica suposição de que Roma não seja uma morada humana, mas uma entidade psíquica com um passado igualmente longo e rico, na qual nada que veio a existir chegou a perecer, na qual, juntamente com a última fase de desenvolvimento, todas as anteriores continuam a viver. Isto significa que em Roma os palácios dos césares e o *Septizonium* de Sétimo Severo ainda se ergueriam sobre o Palatino, que o Castelo de Sant'Angelo ainda mostraria em suas ameias as belas estátuas que o adornavam até a invasão dos godos etc. Mais ainda: que no lugar do palácio Caffarelli estaria novamente, sem que fosse preciso retirar essa construção, o templo de Júpiter Capitolino, e este não apenas em seu último aspecto, tal como o viam os romanos da época imperial, mas também naqueles mais antigos, quando ainda apresentava formas etruscas e era ornado de antefixas de terracota [...]. Quando queremos representar espacialmente o suceder histórico, isso se pode dar apenas com a justaposição no espaço” (FREUD, 2010, p.21-22).

não é estático – ele se encontra em movimento, realizando catálises espaçotemporais e se modificando com elas, incorporando outros sentidos e ganhando novas traduções. Pode se enrijecer, quando as catálises reforçam seus núcleos mais duros, ou se flexibilizar, quando os novos conteúdos amolecem os registros mais sólidos [...]. A propriedade de um afeto ser intenso ou diverso não lhe é intrínseca, mas depende da maneira como o sujeito o apreende. A intensidade e a variedade dos afetos não são fatos objetivos, mas subjetivos, subordinados à linguagem, da maneira como o sujeito os apreende, reage a eles e os registra. O fenômeno da “banalização”, comum na atualidade e enfatizado por muitos autores, é um bom exemplo de como acontecimentos acompanhados de fortes intensidades objetivas podem ser apreendidos com baixas intensidades subjetivas, isto é, podem não afetar o sujeito e ser incapazes de gerar algum trauma ou evocar outros já estabelecidos (BUCHIANERI, 2012, p.68-69).

Estamos agora suficientemente aptos para notar que o segredo da vida psíquica é apresentar essa virtualidade permeada por uma tensa dinâmica. Graças a essa percepção alcançada, progredimos alguns passos no entendimento acerca da possibilidade da irrupção negativa da quebra de tabus. Para avançar mais um pouco, é premente entender que tal característica virtual da psique exige uma abordagem anti-representacionista no que tange ao campo comportamental. A partir dela, teorizações unilaterais do agir humano, em específico, as que carregam consigo uma ingênua expectativa de identificação tranquila entre o conceito e seu objeto, se tornam inviáveis. O comportamento humano sustentado pela lógica da virtualidade se transforma em algo totalmente complexo, pois está povoado pela força do ambíguo.

Na experiência intelectual aberta à ambiguidade do comportamento a consciência sabe que, para produzir o conceito, em parte é necessário tentar alinhar a coisa com uma palavra, mas também compreende que a resistência do objeto frente à uma harmonização tranquila com a palavra expressa um “algo” nele contido que é responsável por formar a outra parte da equação conceitual. Esse “algo” é o que pensamentos, por exemplo, movidos pelo princípio da não-contradição, muitas vezes ignoram ou não aceitam: a afinidade do objeto com outras palavras. Tal multiplicidade afinitiva não está ligada à uma atribuição arbitrária de qualidades e sim ao primado dos fatos como processo de escuta atenta do objeto. Escutá-lo é acolher a tensão enquanto componente de sua própria concretude conceitual. Na experiência da tensão, a rebeldia do objeto diante de uma subsunção integral pela palavra conceituante o apresenta como uma entidade dinâmica inserida em uma realidade igualmente fluída, em constante movimento, repleta

de vida e contradições, avanços e retrocessos. É por essa causa que o pensamento não deve sufocar a tensão mas antes acompanhá-la com a maior paciência possível, visto que é através dela que a realidade do objeto se desdobra - ela é um ponto de constantes aberturas. Quando a atividade pensante exclui o que desestabiliza a sua autossatisfação, ela nega o contato com o real, submete a si mesma ao recalque.

Assim, mediante a experiência da escuta ou da ambiguidade, não é possível afirmar que o homem é, por exemplo, ou bom ou mal por natureza (seja lá qual for a sua fonte ontológica), ou que uma vez aculturado ele está necessariamente vacinado contra a barbárie interior. Ao invés disso, dizemos que a sua constituição psíquica e a história que ela carrega consigo – mediada pela contínua interação com as configurações ambientais - é que definem a qualidade e quantidade de cada ação. Um homem pode, por exemplo, ser tão bom como mau, ou simultaneamente bom e mau: pode ser um pai amoroso e bondoso com a esposa e filhos ao mesmo tempo que ensina sua prole a maltratar e odiar animais; ele pode, a depender das circunstâncias, passar a maltratar a sua família e a amar e proteger os animais, ou proteger e amar a ambos, ou ser hostil aos dois. As variações são infinitas.

Livres de construções representacionistas da ação, podemos ainda acrescentar as seguintes considerações para pensar o processo de formação moral do sujeito: afirmo, em primeiro lugar, que se faz necessário pensar as condições ontológicas do ambiente (escola, família, etc) e da psique (maturidade psíquica ou capacidade disposicional para o desenvolvimento psíquico) em que o exercício de recalque acontece e, em determinadas situações, sobre a própria validade do recalque⁹². Em segundo lugar, em virtude da

⁹² Acompanhemos o seguinte relato de Freud em torno de um caso de neurose obsessiva originada da proibição de toque das regiões genitais de uma criança (um recalque desnecessário e intrusivo): “Eis a história de um caso de delírio de toque. Bem no início, na primeiríssima infância, evidenciou-se um forte desejo de tocar, cujo objetivo era muito mais especializado do que se esperaria. Logo veio de encontro a esse desejo, *de fora*, a proibição de realizar justamente esse toque. A proibição foi aceita, pois pôde ancorar-se em poderosas forças internas; revelou-se mais forte do que o instinto que queria manifestar-se no toque. Mas, em virtude da primitiva constituição psíquica da criança, a proibição não conseguiu abolir o instinto. A consequência da proibição foi apenas reprimir o instinto – o desejo de tocar – e bani-lo para o inconsciente. Proibição e instinto foram ambos mantidos; o instinto, porque estava apenas reprimido, não abolido, a proibição, porque, quando cessasse, o instinto viria à consciência e alcançaria a realização. Estava criada uma situação não resolvida, uma fixação psíquica, e do persistente conflito entre proibição e instinto deriva tudo o mais. A principal característica da constelação psicológica que assim foi fixada é o que se poderia chamar a atitude *ambivalente* do indivíduo quanto a um objeto, ou melhor, quanto à ação sobre ele. Ele quer sempre realizar essa ação – o toque – [e nela vê o máximo de deleite, mas não pode realizá-la, e também a abomina. A oposição entre as duas correntes não é conciliável a curto prazo, pois – é o que podemos dizer – elas são localizadas de tal modo na vida psíquica, que não podem encontrar-se. A proibição torna-se claramente consciente, o desejo contínuo de tocar é inconsciente, a pessoa nada sabe dele [...]. Devido à repressão havida, que se liga a um esquecimento – amnésia –, o motivo da proibição tornada consciente permanece desconhecido e fracassam todas as tentativas de decompô-lo intelectualmente, desde

constituição psíquica peculiar de cada pessoa, alguns indivíduos podem ser constantemente tentados a liberar os impulsos ou ser incapazes de suprimi-los. É por isso que, mesmo que os sujeitos alcancem um certo grau genérico ou geral de moralidade, não simplesmente nele se aquietam como se tivessem conquistado um pleno estado de graça, mas antes lutam para permanecer como seres morais. Como Freud deixa claro em *O futuro de uma ilusão*, uma existência moral plena é extremamente duvidosa, posto ser tarefa demasiada inumana atender a todas as exigências de recalques que a cultura impõe... os homens são criaturas limitadas. Nessa incompletude ou instabilidade do ser-moral, convém aceitar o conceito “semimoral”, que envolve desde a impossibilidade de uma pessoa ser fiel ante outra até a compactuação com movimentos fascistas, *mesmo que a pessoa possua outras qualidades morais desenvolvidas*.

Agora, como mais um passo do movimento balizante, resgatemos o espírito dos parágrafos que trataram do exercício do recalque para enriquecê-lo e problematizá-lo com base no que foi dito em nossas balizas anteriores. Tal iniciativa irá nos aproximar mais da concretude, posto que revelará um mundo moral permeado por tensões para, finalmente, chegar ao ponto onde a moralidade rui de modo brutal. Início através da constelação reflexiva abaixo:

a) os afetos de cunho agressivo e sexual podem não arrefecer de modo satisfatório após o exercício de recalque. Até o mais aculturado dos indivíduos está sujeito a uma determinada quantia de afeto que é incapaz de elaborar de maneira total. Por conseguinte, mesmo que não manifeste objetivamente o afeto ele não deixa de sentir uma determinada quantidade de ódio ou atração sexual ante um certo objeto; ou pode também deslocar o afeto para outro objeto. O sentimento pode permanecer adormecido e aflorar, por exemplo, a partir de determinados estímulos ou em manifestações oníricas (sonhos);

b) de acordo com o caráter virtual da vida psíquica, é possível existir uma ambiguidade disposicional frente à coisa. Dessa maneira, alguém é capaz de amar e odiar o mesmo objeto. O famoso mito do pai primordial que Freud expõe em *Totem e tabu*

que não acham o ponto em que poderiam atacá-lo. A proibição deve sua força – seu caráter obsessivo – justamente à relação com sua contrapartida inconsciente, o desejo oculto e não amortecido, ou seja, uma necessidade interna, inacessível à compreensão consciente. E sua transmissibilidade e capacidade de expansão refletem um processo que combina com o desejo inconsciente e é particularmente facilitado pelas condições psicológicas do inconsciente. O desejo instintual desloca-se constantemente, a fim de escapar ao cerco em que se acha, e procurar obter sucedâneos para o proibido – objetos substitutos e ações substitutas. Por isso também a proibição se move, estendendo-se aos novos alvos do impulso proibido” (FREUD, Sigmund. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos* (1912-914). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012b, p.57-59. Grifos do autor).

(1913) e chega a revisitar em *O mal-estar na civilização* é uma luminosa ilustração dessa característica. Nos trechos das obras em que Freud se ocupa dessa estória-explicação, o assassinato do pai primevo pela horda de filhos carrega um misto de revolta e arrependimento. Ela não suportou conviver ante a enorme concentração de poderes do pai e escolheu privá-lo de seus privilégios através do parricídio. Após matá-lo, celebram a destituição do poder através do canibalismo (refeição totêmica). Porém, depois da comemoração percebem que também o amavam em virtude de serem tomados pelo arrependimento. Como medida expiatória, eles restauram a autoridade do pai através da figura do totem. Do totem emana a seguinte sentença: “não matarás teu pai”⁹³. Dessa ambiguidade dos sentimentos então abrolha o tabu que exige dos membros posteriores, mesmo que não concordem, nunca cometerem o mesmo ato assassino. Transgredir acarreta em punição. Os que conseguem internalizar a regra sem maiores dificuldades instauram, em seu aparelho psíquico, a instância censora – o superego;

c) para Freud (2010), a consciência moral só existe quando a lei restritiva é internalizada, ou seja, somente quando há superego. Quem segue as regras sem essa internalização o faz a contragosto, pois tem medo das possíveis punições que uma instância externa pode lhe aplicar. A internalização da lei advém de um trauma causado pela experiência inerente ao tenso jogo de forças presente na ambivalência pulsional ante um objeto. Entretanto, o recalque que dá origem a um sentimento moral específico não é capaz de conter – em todas as situações possíveis - o retorno do afeto sufocado no jogo de forças. *Mesmo o mais bem-sucedido recalque possui um limite*. Por isso, o retorno do reprimido pode acontecer em determinadas situações. Nesse caso, existem dois resultados possíveis: como o superego já está formado, ou ele é capaz de reprimir o *quantum* de afeto para impedi-lo de se manifestar objetivamente em uma ação ou cede à pressão interna e realiza o ato impulsivo.

Através desses três pontos, afirmamos que embora a existência da consciência moral não seja perfeita, ela é o único meio que o homem dispõe para minimizar a barbárie.

⁹³ “Eles odiavam o pai, que constituía forte obstáculo a sua necessidade de poder e suas reivindicações sexuais, mas também o amavam e o admiravam. Depois que o eliminaram, satisfizeram seu ódio, e concretizaram o desejo de identificação com ele, os impulsos afetuosos até então subjugados tinham de impor-se. Isso ocorreu em forma de arrependimento, surgiu uma consciência de culpa, que aí equivale ao arrependimento em sentido comum. O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo; tudo como ainda hoje vemos nos destinos humanos. Aquilo que ele antes impedira com sua existência eles proibiram então a si mesmos, na situação psíquica da “obediência *a posteriori*” [...]. Eles revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassinio do substituto do pai, o totem [...]” (FREUD, 2012b, p.218-219. Grifos do autor).

Somente quem é capaz de recalcar os impulsos de maneira “ideal”, de formar um Ego e um superego sólidos é, na maioria das vezes, capaz de reagir de modo racional ante situações mais tensas do cotidiano e também de se firmar como um indivíduo autônomo que resiste em aderir irracionalmente a líderes e coletivos permeados pela sedução mimética, propagadores que são da intolerância e ódio gratuitos.

A respeito das mediações (estruturas objetivas) responsáveis pela formação desse indivíduo autônomo (bastião da consciência moral), Sinésio Bueno *et al* oferecem na quinta e sexta lição de *Dez lições sobre Horkheimer* (2017)⁹⁴ alguns elementos gerais para apresentarmos um quadro conjuntural problematizante. Nas linhas que se seguem, irei misturá-los com meus próprios pensamentos.

Pois bem, imaginemos de início uma condição psíquica e estrutural ideal para a formação da autonomia subjetiva: sabe-se que as experiências imanentes à constituição do conceito de “indivíduo” - a saber, aquelas que levam a pessoa a desenvolver sua autonomia intelectual e emocional através de uma dialética de resistência e identificação – costumam ser penosas ou traumáticas para o sujeito. Já na tenra infância, por exemplo, quando a criança deixa o lar familiar para conviver com outros colegas, ela necessita trabalhar psiquicamente em torno do desamparo (i.e sentimento de debilidade interna e impotência) originado pela ausência do pai (autoridade) e por um ambiente repleto de pessoas estranhas para amadurecer a sua psique. A angústia oriunda desse desamparo é capaz de ser suavizada quando o seu ainda frágil ego se deixa envolver pelas atividades capazes de estimular o desenvolvimento dos traços autônomos do Eu. De um lado, tais atividades necessitam provocar a identificação libidinal afetivamente positiva entre estranhos para torná-los semelhantes, amigos; do outro, também necessitam excitar a criança a pensar e agir por si só através de práticas lúdicas. Em conjunção com a vida familiar, a formação da moralidade subjetiva é complementada na escola pelo exercício de simpatização para com os outros e pelo estímulo à atividade de pensamento autônomo.

Sob contextos familiares e sociais que travam esse processo de experiencição para a autonomia, há sérios motivos para nos preocuparmos. De modo sintomático e até comitrágico, cabe notar que o principal acontecimento negativo concernente a esse impedimento fora fermentado pelas condições socioeconômicas atinentes às primeiras

⁹⁴ BUENO, Sinésio Ferraz; DIVINO, José da Silva; MAIA, Ari Fernando. *Dez lições sobre Horkheimer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

décadas do século XX. Com o advento do capitalismo monopolista, responsável por aumentar o grau de reificação em torno das leis do mercado, o “sujeito” entra estado crepuscular. No capitalismo liberal, não só era permitido como exigido do empresário burguês o desenvolvimento de um pensamento autônomo – um “sujeito” - como condição basilar de sua autoafirmação no mundo dos negócios. Como Sinésio F. Bueno *et al* (2017) asseveram (tendo como base Horkheimer), a dialética entre sujeito e sociedade desenvolvida pela exaltação necessária dessa individualidade culmina na própria deflação do “indivíduo” em virtude de uma superinflação do poder econômico e político impulsionada pelo aumento do poderio individual. Diante dos monopólios, trustes e cartéis objetivados pela atividade do sujeito independente, este acaba por ser desobjetivado como categoria social e economicamente relevante. Como uma de suas consequências objetivas (que é o acontecimento negativo que estávamos apontando), ocorre a corrosão da estrutura familiar burguesa tradicional – *a autoridade do pai é enfraquecida*. Além de ser lesada na vida adulta, a formação da individualidade também sofre danos na infância. A consequência desse processo é assim exposta:

As transformações ocorridas na base material das sociedades ocidentais nas primeiras décadas do século XX acarretaram [...] um processo [...] de dissolução da estrutura familiar burguesa que trouxe sérias implicações para o conceito de indivíduo. Com a passagem da livre concorrência liberal para a monopolização da economia por grandes empresas capitalistas, juntamente com a decadência da figura do pequeno empresário, manifestaram-se igualmente fortes tendências de debilidade da autoridade paterna. *A ação econômica e educativa do pai, que antes permitia o desenvolvimento de espíritos livres e autônomos que sabiam encontrar em si próprios os motivos dos fracassos da vida, sem atribuí-los a causas sociais, tornou-se gradativamente mais fraca, impedindo aos jovens uma passagem adequada pelos inevitáveis conflitos edipianos [...]. A debilidade econômica e familiar do pai trava o processo pelo qual sua autoridade servia como modelo para uma identificação que é fundamental para a elaboração das experiências de amor e ódio intrínsecas à infância [...].* O resultado de um processo incompleto e frustrado de identificação e posterior superação da autoridade paterna não é a geração de uma personalidade liberada dos tabus morais antes impostos pela tradição, mas, pelo contrário, a produção de necessidades emocionais de identificação com imagens substitutas ainda mais poderosas do que aquela representada pelo pai original (BUENO *et al*, 2017, p.59-60. Grifos meus).

Com o apagamento da figura aurática do pai, a criança passa a acumular impulsos agressivos porque não mais tem acesso pleno à uma relação de atração e repulsão (ante uma autoridade paterna) capaz de ensiná-la a sublimá-los. Também não consegue desenvolver o seu senso de responsabilidade através das agora “cansadas” reprimendas do pai, tornando-se incapaz de desenvolver uma interioridade autorreflexiva. Amplamente excluída dessas duas modalidades de experiência, ela se torna presa fácil para o espírito da semicultura (*Halbbildung*)⁹⁵: desamparada, cheia de raiva, e desprovida de senso de responsabilidade, passa a apelar para a atribuição arbitrária de sentido ao mundo (projeção patológica) para recalcar o próprio medo e impotência interiores. Pensa ela: *se o mundo me causa sofrimento, a culpa é só do mundo; se os outros sofrem através de mim, é porque merecem*. Ao se juntar com crianças que passam pelo mesmo processo de embotamento, formando um coletivo substitutivo do pai, ela passa a projetar estereotipicamente sobre si a imagem de alguém “forte” e quem está fora do seu grupo como “fraco” e “inferior”. Para esse grupo, os fracos são o alvo de suas agressões: projeta-se a própria fraqueza no outro para agredi-lo e assim expiar aquilo que aflige cada membro. Cada criança experimenta uma dupla modalidade de gratificação emocional no ato violento, a saber, a de “extravasar suas pulsões agressivas [...] e também” a “purificação imaginária proporcionada pela catarse agressiva sobre a vítima (BUENO *et al*, 2017, p.55). Por ter-lhe escapado um âmbito de experiências capaz de prover uma individualidade autônoma, a criança psiquicamente deformada é um protofascista. Ela é o futuro adulto semiformado portador de “um ego frágil e vulnerável à identificação com líderes fascistas e à canalização das pulsões agressivas sobre as vítimas de plantão (BUENO *et al*, 2017, p.61).

Como sua consciência é semimoral, a única coisa que a impede de continuar com a barbárie é uma consciência exterior (adultos). Após deixar a infância, ela está diante da força da lei. Basta a situação perfeita – em que há uma vítima e não há ou há pouquíssima chance de ser apanhado pela lei – para o inferno cair por terra. O sujeito crescido agora pode, por exemplo, condenar ideologicamente a homossexualidade mas amar os seus amigos homossexuais, ser um profissional exemplar que recrimina de maneira categórica as más condutas éticas, ter sentimentos de culpa terríveis só de pensar em trair a sua

⁹⁵ Nota: para não atrapalhar o desenvolvimento do texto, devo uma breve explicação a respeito da semicultura. Grosso modo, um aspecto gritante da semicultura é a impossibilidade da experiência autônoma do Ego com a coisa – como, por exemplo, o consumo fetichista de bens culturais. Aqui, ela vai consistir na tendência à projetividade patológica responsável por petrificar a relação do sujeito com o seu objeto.

mulher; entretanto, os moradores de rua em estado de profundo desamparo (responsáveis por acionar o seu sentimento de desamparo) despertam-lhe uma fúria assassina indizível: o incauto e frágil sem-teto que habita um beco escuro e isolado está marcado para a morte ou espancamento. Poderíamos ir além e imaginar que o processo de desagregação moral iniciado na infância fosse capaz de ir cada vez mais longe, alcançando um amoralismo quase total ou total: (quase) qualquer um é alvo de sua raiva interior. Também poderíamos acrescentar que, em tempos de convulsão social, a consciência semimoral, submetida a um acúmulo interminável de tensão, pode se deixar seduzir pelos charlatões da política e afundar no mais profundo exercício do terror.

A partir desse exemplo de situação-limite exposto por nós, basta pensar em todas as variações possíveis da semimoralidade aliadas ao processo educativo burguês voltado à dureza para que a receita da barbárie orquestrada por líderes semiformados ou grupos violentos alcance o seu perfeito retrato imagético. Para os paranoicos ou o fascista-mestre, coordenar a sinfonia do ódio é extremamente simples por meio da estereotipia. Através desta, o delírio cognitivo emula uma motivação moral: a existência do outro é uma vergonha ou perigo para a civilização, ou constitui séria ameaça contra a sua integridade física. O semiformado projeta no outro a fonte de seus horrores íntimos (inseguranças, falha de caráter, frustrações, etc.) para se arrogar do direito de praticar o horror gratuito sobre o outro; ele toma posse forçada do direito de agir energeticamente sobre o proibido para se chafurdar na proibição. É por essa causa que, como todo “bom” indivíduo criado sob um severo regime de assepsia, o semiformado tem asco mortal do azedume provido pelo suor. Mas o fedor do mendigo, sinônimo de má higiene, quando invade as suas narinas lhe desperta o prazer de cheirar o mau-cheiro ao passo que procura localizar a sua fonte para exterminá-la.

Mas muitas vezes ele pode tratar de destruir no outro aquilo que ele mais deseja, porque muitos semiformados são profundos escravos do ressentimento. Em um estágio civilizacional em que o prazer e a felicidade são um luxo, para o semiformado infeliz e incapaz ao prazer todo prazer e felicidade alheios devem ser esmagados – exceto a sua felicidade e prazer em esmagá-los. O obcecado pela civilização se prova justamente como o obcecado em destruí-la, pois maior que o apego pelos tabus é o êxtase de transgredi-los através dos subterfúgios de sua mente atormentada. É por isso que o judeu civilizado capaz de prosperar financeira e socialmente através do trabalho duro e da formação cultural não serve como um modelo exemplar de cidadão para os semiformados. Ele deve

antes ser acusado como um escravo da natureza não dominada como desculpa para o seu envio ao estado inorgânico: no intuito de satisfação do desejo de enriquecimento ilícito e a obsessão de lucro alheios, taxam-lhe como um indivíduo obcecado pelo lucro e praticante do enriquecimento ilícito para poder ser transformado em pó e ter os seus bens confiscados.

De acordo com as considerações apontadas, afirmamos que o comportamento metamimético é - como o brutal retorno do que foi pesada e falhamente recalcado pelo indivíduo no seio da civilização -, dessa maneira, fruto de uma consciência semimoral ou amoral mediada pela semicultura. Devido a um ego que é emocionalmente volátil ou embrutecido, o sujeito é incapaz de reconhecer de modo racional as forças ambíguas que constituem o ser de sua espécie. Malograda a reconciliação com a sua própria natureza, ele não aceita o seu corpo nem como uma entidade natural que pode gozar de diferentes maneiras e tampouco como uma fonte de sofrimento. A dupla angústia oriunda dessa rejeição deve ser despejada sobre o outro de maneira furiosa: a fragilidade e o prazer mal resolvidos consigo mesmos devem ser expiados pelo martírio da carne alheia.

Quinta face prismática: curiosamente, até mesmo o mais bem-apeado indivíduo - em termos de cultura e moralidade – pode ser tragado pelo tédio e, a depender da quantidade de afeto, ter todas as suas representações nele diluídas: tudo se torna entediante. No tédio profundo, *qualquer pessoa* é amaldiçoada pela ausência total do prazer e satisfação. As consequências comportamentais mediadas por sua intensidade não dependem de qualquer tipo de projeção patológica para acontecer. Não há uma racionalização do agir, não existe uma atribuição arbitrária de sentido às coisas *porque simplesmente nada tem sentido*. Em tal estágio de vacuidade, a barbárie acontece para além do escopo da metamímese. Mas um entendimento mais completo só é possível ao avançarmos para o próximo tópico (que preparará formalmente a situação) e à última parte da tese.

Rumemos então para a dialética do tédio.

1.2.4 - Constelações prismáticas: pensando uma dialética do tédio.

Nota: em minha dissertação de mestrado, procurei definir o conceito de tédio mas não investiguei sobre uma possível fonte ontológica capaz de dar razão à sua existência e muito menos acerca da natureza de nossa constituição psíquica, que é o local da recepção do tédio (nada de espantoso, considerando a limitação do escopo de minha pesquisa anterior). Essa lacuna me manteve preso em um terreno que privilegiou somente a perspectiva histórica do problema, perdendo de vista o que poderia ter de potencialmente verdadeiro em seu caráter supostamente metafísico. Até esses últimos anos que se passaram, confesso que senti extrema dificuldade para pensar essa dupla exigência por me faltar um método de pensamento capaz de lidar com o absurdo. Foi preciso compreender a crítica ao mundo do entendimento, a ideia de infinidade e o mundo psíquico freudiano para começar a brilhar uma luz. Também me faltava uma teoria do significado existencial, mas sem a compreensão prévia dos referidos pontos anteriores era impossível. Nesta tese, pude arranjar um esboço provisório dessa teoria. Pois bem, postos esses esclarecimentos digo: neste sub-tópico, o motivo de ser de todos os sub-tópicos anteriores será iluminado. É necessário entender esta parte como uma espécie de “cubo mágico”: as cinco faces prismáticas não são só juntadas como inclusive reviradas.

Apesar do crescente interesse da Filosofia pelo problema do tédio, uma investigação acerca de sua origem permanece um desiderato. Talvez seja provável de nunca conseguirmos datar ao certo o momento em que começou efetivamente a existir. Mas tal desafio investigativo pode ser apenas um desperdício de tempo no sentido de se tentar produzir – sem que se perceba – uma má ontologia. Pelo menos desde a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a Filosofia tomou conhecimento de que tentativas de traçar a origem da coisa levam a consciência a se enredar nas armadilhas forjadas por seus próprios jogos representacionistas. É por essa causa que Hegel não tenta identificar nenhuma causa da dialética, nenhum “primeiro motor”, nenhuma qualidade oculta ou fonte original, pois a coisa simplesmente já aconteceu e está acontecendo. Seja como for, o que importa para o filósofo é que o universo media a si mesmo enquanto substância viva e inquieta. Em sua inquietude autoproducente surgiram os seres vivos, e dentre eles está o homem, que toma parte ativa e consciente nesse processo de autoconstituição da realidade.

Seguindo essa lógica dialética, apontamos que o tédio já aconteceu e ainda acontece, e é praticamente um embuste questionar se esse acontecimento surgiu a partir da subjetividade ou da objetividade. O que realmente interessa é perceber que ele é um afeto mediado pela interação entre sujeito e objeto em um tempo e espaço não historicamente determinados, mas *determinados historicamente*. Por esse viés, não queremos expressar que o tédio é possível só em um período histórico específico, mas sim em uma parcela da história humana que abarca *vários períodos históricos específicos*. No interior de tais períodos, a enorme persistência existencial desse afeto não deve ser explicada a partir de nenhuma perspectiva que lhe conote qualquer qualidade metafísica ou suprasensível, porque o sofrimento no tédio é de base corpórea e social. Com o intuito de encorpar teoricamente este parágrafo, oferecemos quatro considerações epistêmicas fundamentais:

- a) a primeira consideração epistêmica atada a essa perspectiva metodológica é a necessidade de abrir para a percepção que, embora a palavra “tédio” seja histórica (moderna), não há nada que impeça de contestar o fato de o sofrimento ligado ao conceito estar necessariamente limitado ao momento da espiritualização deste: ele teria um estágio pré-conceitual (afinal, é o sofrimento que anima a forja do conceito). No movimento rumo à totalidade do conceito, o sofrimento pré-conceitual poderia muito bem estar inserido em outras palavras (como *akedia* ou *taedium vitae*). A modernidade marca, na realidade, um momento crítico do tédio no que tange à sua expansão e intensidade responsável por levá-lo ao momento de sua autoconsciência;
- b) a segunda consideração é a da necessidade de inquirir em que medida as configurações socioculturais de um determinado período histórico permitiam aos homens condições culturais básicas (leitura e escrita) e chances de acesso ao campo do discurso público;
- c) a terceira consideração é a de que, embora o sofrimento inerente ao tédio leve muitas pessoas a hipostasiá-lo no campo do discurso em potência estranha ao Eu ou característica inata do Eu, é inviável apontar qualquer traço metafísico ou priorização de polo no entediar-se, porque ele *deve* ser compreendido como fruto da mediação. É somente pela mediação que é possível explicar o fato de determinadas pessoas se entediarem com “x” de maneira “y” (muito, pouco, de modo mediano...) e outras não. Os homens que produzem representações do tédio – ora essencializando o polo do Eu,

ora o polo exterior como a sua fonte - o fazem porque há uma *subjetividade orgânica, histórica e culturalmente configurada* que sofre de maneira marcante e contínua em *determinadas condições ontológicas objetivamente presentes no seu dia-a-dia*;

- d) a quarta consideração é a de que o afeto é uma categoria trans-histórica no sentido de ser uma característica inerente à constituição orgânica do cérebro humano. Conquanto existam psiques também haverá afetos circulando no mundo civilizado. Somente os conceitos dos afetos são criados na história, e não os afetos mesmos;

Com a ajuda desses pontos teóricos, ideias parecidas com as de Svendsen (2006), que tendem a historicizar o tédio, se tornam capazes de questionamento. Segundo o filósofo, antes do tédio irromper de modo exclusivo e massivo na modernidade, ele era um símbolo de privilégio ou distinção social, reduzido a poucas pessoas (como os nobres). Em primeiro lugar, a partir de “a” e “d”, não acreditamos dele ser válido apenas para a modernidade. Em segundo lugar, a partir de “b”, há um condicionamento estrutural que esse tipo de pensamento até agora não notou: nos períodos pré-modernos a educação era particularmente exclusivista, elitista, destinada a poucos, e o sistema de imprensa era parco e igualmente restrito. Como poderia a maioria da população sequer tomar participação no universo do pensamento e da escrita para expressar suas insatisfações? Felizmente, alguns privilegiados da cultura foram capazes de deixar o testamento do sofrimento das massas. Observemos o seguinte trecho provido por Barton – referente ao período romano e em torno de Sêneca - para colocar em dúvida esse argumento de exclusividade, status e periodicidade histórica. Essa passagem, inclusive, choca-se também com Leslie (2009): embora ela argumente do período romano ter sido importante para a gestação do tédio na modernidade, a autora não o reconhece como existente em tal período. Ora, *já havia* tédio em Roma. Prestemos atenção em como as linhas abaixo soam atuais (e claras para os profundamente entediados):

Paradoxalmente, uma vez dentro do redemoinho da luxúria, a coisa que os romanos mais temiam não era o vortex do desejo mas a morte desse desejo – o nauseante *taedium vitae*, o fim da vontade. Quando as conquistas romanas abriram “o mundo” para eles, quando uma riqueza interminável fez com que prazeres incomuns fossem fáceis de serem obtidos, e uma série de contatos culturais vivificou as suas ideias do possível, os romanos da república tardia e do novo império foram

compelidos a ir para grandes distâncias para estimular e alimentar novos desejos e manter um desesperado passo à frente de saciedade [...]. Sêneca brilhantemente descreve os tormentos extraordinários dessa mórbida e em última análise exaustiva busca por novidade em seu ensaio *De tranquillitate*. Esses Romanos, “vexados pela inconstância e tédio e pela constante mudança de seus planos”, são como aqueles insones que, inquietos e cansados, mudam suas posições sem parar, virando para um lado e depois outro, até eles finalmente se esgotarem por completo. Eles não se atrevem, ou simplesmente não conseguem, preencher os seus desejos. Em ambos os casos o resultado de um tímido e/ou não preenchido desejo é a auto-aversão: “Eles lutam para atingir os seus desejos por quaisquer meios possíveis, instruindo e atraindo para si atos desonestos ou difíceis. E quando o labor deles não traz recompensa, é a desgraça infrutífera que os tortura; - eles não se arrependem de terem desejado coisas más mas de terem desejado em vão (BARTON, 1995, p.51-52. Tradução minha)⁹⁶.

Ao romper com esse caráter historicamente determinado do tédio sem recorrer a subterfúgios metafísicos (utilizando “a”, “c” e “d”), somos capazes de nos libertar de concepções representacionistas ou românticas da história que supõem haver existido um tempo em que o horizonte de significado era imaculado, apagando o tédio de nossa vista. Construções históricas desse tipo lidam com representações da mediação e não com a mediação mesma, ou seja, com o seu nível mais fundamental, capaz de fazer a consciência notar e acentuar as fissuras provocadas pelo não-idêntico no âmago da história. Não é por menos que acabam produzindo atribuições arbitrárias de determinadas características a um período histórico como se elas formassem a sua totalidade conceitual, uma tranquila “verdade” da época; acreditam insuflar na história alguma concretude mas terminam por sufocar a continuidade histórica dos afetos.

Mas quando o pensamento se deixa guiar pelo nível mais fundamental da mediação ele tem consciência que, mesmo percebendo um período histórico inicial de

⁹⁶ “Paradoxically, once within the whirlwind of lust, the thing that the Roman feared most was not the vortex of desire but the death of that desire — the nauseous *taedium vitae*, the end of wanting. When the Romans' conquests exposed "the world" to them, when endless wealth made uncommon pleasures easy to obtain, and an array of cultural contacts enlivened their idea of the possible, the Romans of the late Republic and early Empire were compelled to go to great lengths to stimulate and feed new desires and to keep one desperate step ahead of satiation. Seneca brilliantly describes the exquisite torments of this morbid, and ultimately exhausting, quest for novelty in his essay *De tranquillitate*. These Romans, "vexed by fickleness and boredom and by the constant change of their designs," are like those insomniacs who, restless and weary, endlessly alter their position, turning one way and then another, until they are finally worn out. They do not dare, or they simply cannot, fulfill their desires. In either case the result of timid and/or unfulfilled desires is self-loathing: They strive to attain their wishes by every available means, instructing and compelling themselves to dishonest and difficult acts. And when their labor is without reward, it is the fruitless disgrace that tortures them; — they are not grieved to have desired *evil* things but to have desired in vain”.

manifestação do tédio, não existe nenhum motivo para datar a sua origem em tal período e tampouco estabelecer quaisquer absolutos históricos que contrastem com outras épocas - só se pode constatar a sua existência. Por não reificar o tédio em um espaço de tempo específico, o pensamento resiste à uma fácil identificação. Ele evita, por exemplo, de cair na tentação de afirmar que o tédio é algo atrelado ao niilismo na modernidade (como Svendsen o faz), ou que simples e somente a era capitalista é tediosa, como propõe Olgária Matos em suas considerações sobre o tédio:

Tanto no mundo grego quanto na Idade Média até o Renascimento você tem a idéia do mundo perfeito. Que é o cosmos grego? É um todo, fechado, onde cada coisa ocupa o lugar que lhe é próprio na ordem da criação, o otimismo grego achando que o homem nasceu para a felicidade, sua destinação é a felicidade, ele pode escolher os meios para chegar à felicidade. Agora, os fins últimos ele não escolhe. Então é muito tranquilizador esse universo, não é habitado por nenhum desejo de autoridade, ele já está no perfeito, já está na verdade, e a possibilidade de conhecimento é sempre no sentido de um aprimoramento de si, de um cuidado de si. Na Idade Média você tem a criação divina, ali já é a emanção da beleza invisível transcendente [...]. Como era a sobrevivência na Idade Média? Era, sobretudo, no campo, então você tinha que seguir as estações do ano, as colheitas, a plantação, o tempo de trabalho não se sabe exatamente, mas a média devia ser umas quatro horas por dia, no máximo. Era um tempo qualitativo, porque você seguia aquilo que era da natureza das coisas [...]. Antes tinha um tempo na Grécia, em Roma, na Idade Média e nas religiões que era um tempo livre, mas o que era o tempo livre? Era um tempo totalmente autônomo com relação às necessidades materiais da sobrevivência, um tempo que você dedicava à contemplação, por mais indefinida que pra nós seja essa palavra contemplação. Você não se entretinha com nada que dissesse respeito à materialidade da vida, era a liberdade absoluta. Hoje não temos mais essa idéia de tempo livre, já é preenchido de coisas, então você tem um tempo inteiramente especializado, não é mais qualitativo, ele não diz respeito a propriedades representativas de um acontecimento, de uma pessoa ou de um desejo (MATOS, 2007, p.12)⁹⁷.

⁹⁷ MATOS, O. “É preciso reconquistar o tempo”. *Revista Caros Amigos* – Edição Especial: pós-humano, o desconcertante mundo novo. Entrevistador: Thiago Domenici. São Paulo: Casa Amarela, n.36, p.12-14, ano XI, 2007.

Quando nos referimos à mediação mesma, ao seu nível mais fundamental, desejamos acenar para a fenomenalização da extensão⁹⁸, qualidade⁹⁹ e quantidade¹⁰⁰ dos afetos causada pela interação entre sujeito e objeto em um tempo e espaço determinados historicamente. Para nós, essa fenomenalização triádica seria capaz de prover informações importantes acerca da integridade da Razão (no mundo social) pelo fato de acreditamos na existência de um nexos ontológico entre ela e os afetos. Se o movimento de autoconsciência da Razão na história humana é a história do esclarecimento, e se essa fenomenalização triádica é variável na história, talvez não seja exagero suspeitar da dinâmica dos afetos estar ligada ao movimento do esclarecimento. É por isso que ousamos propor existir *uma dialética dos afetos circunscrita na dialética do esclarecimento*: dependendo de como age sobre o mundo, a Razão é capaz de promover ou esmorecer a extensão, a qualidade e a quantidade dos afetos. Em casos cabíveis, aponta-se para sinais de um avanço ou retrocesso da Razão, para o cumprimento ou frustração de suas promessas. Aqui então, sintetizando e adicionando (para tornar o parágrafo claro de uma vez por todas): afirmamos que tratar da mediação mesma consiste em notar como, na história, o movimento do esclarecimento modula a fenomenalização triádica dos afetos. Mediante essa dialética dos afetos, é possível observar as tendências progressivas e regressivas da Razão no mundo social.

De acordo com essa visão modelística, não consideramos puro acaso que exista o costume de se agregar – de modo muito notável na modernidade - afetos em certos termos e expressões para caracterizar eventos circunscritos em períodos perturbadores ou promissores. Por exemplo: na França do período Iluminista, podemos tanto notar o “otimismo” das Luzes quanto o Período do “terror”; na Alemanha, o “horror” e “terror” nazifascista. Bem, o que nos interessa é o afeto “tédio”. O que podemos nele encontrar? Para começar a descobrir, postemos quatro designações básicas do tédio que esmiucei em meu mestrado: [1] falta de significado, [2] carência de experiência (*Erfahrung*), [3] sensação de impotência [4] e de imanência (repetitividade vazia)¹⁰¹. Mas podemos ir um pouco além e também adotar uma versão maldosa do “super-objeto” para incluir um quarto termo que é a face complementar do item [2]. Tal termo é bem notável no séc. XXI: trata-se da *recusa à abertura ante o multiverso experiencial* a partir da dependência

⁹⁸ Porcentagem de pessoas que experienciam o afeto.

⁹⁹ O tipo de afeto que é experienciado

¹⁰⁰ A intensidade do afeto.

¹⁰¹ Caso o leitor deseje obter mais detalhes, por gentileza, consulte o meu artigo: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/feliperesendedasilva62-76.pdf>.

viciosa da consciência ante um objeto não-humano (como o vício ou fetiche por jogos eletrônicos, por exemplo).

Aliada à rica virtualidade da vida psíquica, essa carga de sentidos que ele carrega em si lhe confere tamanha complexidade afinitiva com situações e outros afetos que qualquer tentativa de unificação teórica se torna uma ilusão. É de praxe, por exemplo, abordar o tédio como a impossibilidade da consciência tocar o objeto por causa de uma aversão justificada a ele (pois o objeto é entediante), e também como a impossibilidade dela não conseguir, por mais que tente, estabelecer contato com os objetos (pois está muito entediada). O que até agora não se percebeu é que também um contato fulminante com o objeto pode trazer o tédio à vida: um homem pode, por exemplo, alçar a mulher amada a “super-objeto” e perder interesse por toda a realidade que o cerca. Ele se entedia do Todo ao projetar uma enorme carga libidinal sobre uma única coisa (seu tédio deriva de sua obsessão). Temos aí a expressão de um quadro da riqueza combinacional que dá origem não ao tédio, mas a tédios. Em virtude disso, cabe especificar o tipo de tédio que desejamos focar. A dica está dada nos parágrafos acima: situações que destoam da ligação entre tédio e Razão não estão no nosso escopo. Suporemos que a falta de significado que leva a essa modalidade ontológica de tédio deve aparecer em concomitância com ao menos um dos outros quatro elementos descritos.

Pois bem, ao ligarmos ontologicamente o tédio à Razão, o que ele significaria? Enquadrado em termos lógico-dialéticos, em específico, a partir da lógica da infinitude, ele pode ser interpretado como uma gama de tipos e seus respectivos níveis (de intensidade) de constrição da infinidade da significação das coisas. Nesse constrição, aqueles quatro elementos que arremetem ao tédio sinalizam para potencialidades de autorrealização e humanização contidas no corpo histórico do Espírito que foram frustradas. A marca peculiar dessa espécie de frustração é a impossibilidade da consciência apreender a substância de si e/ou do outro enquanto “sujeito”: ela experiencia suas ações sobre a objetividade como insípidas ou que a objetividade não consegue enriquecer ou animar o seu espírito. A consciência nota uma perda de vida do real e/ou do Eu; nada tem propriedade, “palpabilidade”, a objetividade e/ou o Eu se encontram de alguma forma (quase) congelados, (quase) estagnados. Em tal momento de (quase) paralisia, erige-se um clima de opressão que de algum modo aponta para um estado de não-liberdade, porque ou necessitamos nos submeter a algo que não desejamos ou não

nos identificamos, ou temos de fazer de tudo para tentar acabar com o tédio que nos oprime, ou o tédio nos domina e perdemos total interesse pela realidade.

Não é por menos que, diante da perda de um reino de possibilidades, em muitos casos emerge um ressentimento enquanto um componente explicitamente crítico do estado de coisas, porque o mundo prometido pelo Espírito não vê a luz do dia. O tédio, então, não é (como pensava Hegel na *FE*) o fruto do desprendimento do Espírito ante sua forma social, cultural e política atual enquanto um prenúncio de algo grandioso e novo nesses três âmbitos (como um passo adiante em termos qualitativos de liberdade e felicidade), mas antes a persistência do não-realizado, do muito aquém do conceito.

Assim, ao relacionarmos o tédio com o esclarecimento, afirmamos que a fenomenalização triádica desse afeto varia de acordo com o avanço ou retrocesso das forças constrictivas produzidas pelo esclarecimento em torno da infinitude do significar das coisas. Porém, ressaltamos ser mister pensar vínculos necessários mas não suficientes entre o tédio e as situações atadas a tais forças: apontamos que a força constrictiva engendra contextos *potencialmente* entediante, ou seja, algo pode ser entediante para alguém mas para outra pessoa não. A interação entre a história das coisas e do eu possui um leque de variações que não deve ser subestimado, a infinitude que nele habita não permite qualquer facilitação teórica. Dessa maneira, não iremos destacar nenhum contexto como tedioso em si mesmo, nenhum percurso acertadamente inexorável do sujeito ao mundo do tédio. É preciso considerar um jogo de forças nada simples porque, além do que já foi dito, existem momentos de reversão: algo que é entediante pode deixar de ser. Por essa causa, não vamos reificar o objeto ou a situação como portadores de um tédio imutável; o correto é pensar que o esclarecimento emana sobre o eu e/ou a coisa (através das configurações econômicas, políticas, sociais e culturais) forças que despotencializam a possibilidade da infinitude. E se o tédio tende a se intensificar e expandir, é porque o esclarecimento produz mais forças constrictivas do que realiza as promessas contidas em sua ideologia.

Como tanto a constrição quanto a liberação da infinidade não estão limitadas a nenhum estilo de vida e formação cultural, a nenhum tipo de objeto, a nossa abordagem dialética ao estado de coisas tem de ser executada de maneira diferenciada. Ela não abandona a seriedade ante seu objeto, conhece sua gravidade, mas não deixa de insistir na possibilidade de uma subversão relacional ao deslocar o olhar para outros ângulos da experiência (*Erfahrung*): busca-se ampliar a perspectiva do infinito no campo da própria

experienciação quando, ao se pôr sobre a coisa, impede que ela própria (normalmente alocada em 1 viés [estético, econômico, etc] ou mais) obscureça a esperança do advento do não-idêntico (por mais insignificante que ele possa parecer). Entretanto, no referido subverter ela não reconhece nenhuma dissolução ou superação do problema porque não elimina a visão da totalidade. De modo semelhante ao poema “A flor e a náusea” (1945) de Carlos Drummond de Andrade, tratamos de apontar para a flor que nasce no asfalto sem, no entanto, borrar a visão do asfalto. Pensemos na seguinte situação que, embora ofereça uma visão limitada, nos possibilita sentir o espírito do procedimento:

- Olhemos para uma música popular nos termos adornianos a partir dos textos “Sobre música popular” (1941) e “Sobre o caráter fetichista na música e a regressão da audição” (1938) de maneira extremamente sucinta. Quem já os leu, sabe que de uma música popular emanam consequências formativas no campo da experiência auditiva, implicações estético-econômicas no setor da produção musical e até decorrências político-sociais no que tange ao comportamento individual e de massa. Para cumprir os propósitos desta nossa explicação, fiquemos com a parte da experiência estética e formativa. Em primeiro lugar, a música popular limita a experiência formativa da audição por ser um produto esteticamente pobre tanto em termos conteudísticos quanto formais; em segundo lugar, tem a capacidade de formatar a percepção auditiva de quem a consome ao ponto de limitar a experiência em um duplo sentido, a saber, de viciar a percepção em certos padrões de audição (como o apego a particularidades/clichês/padrões sonoros e líricos) e de fazer o sujeito rejeitar formas de experiências auditivas exteriores à da música popular (como a música séria). Bem, ao inserir o primeiro ponto no escopo do tédio, podemos dizer que uma pessoa dotada de um certo gosto musical requintado pode se entediar com a pobreza experiencial que uma canção popular oferece mas, por algum motivo (um acontecimento), é capaz de ressignificá-la ao negar o seu aspecto estético para em seu lugar inserir um componente experiencial de ordem afetiva. A substância da canção aparecerá para ela, dessa maneira, não em sua significação estética, mas emotivo-mnemônica - como o ato de lhe trazer boas lembranças de um ente amado já falecido. Entretanto, ela ainda permanecerá rodeada por milhares de canções entediantes, e o universo da indústria cultural permanece um problema. Na contrapartida, em referência ao segundo ponto, olhemos para uma pessoa amplamente semiformada que, entre várias deficiências formativas, tem a percepção auditiva deformada pela música popular e, portanto, se entedia com músicas mais bem elaboradas. Assim como na primeira situação algo inesperado pode acontecer. Nesse caso, o acontecimento poderia romper com o

campo auditivo-experiencial fechado e fazê-la se aproximar com outras obras destoantes em termos formais-conteudísticos. De início, a aproximação pode não estar atrelada ao significado estético, mas posteriormente o momento utópico da cultura seria capaz de brotar no espírito subjetivo caso a significação afetiva o anime a penetrar no âmbito do sentido estético. O objeto adquiriria, conseqüentemente, uma dupla significação para aquela consciência. Porém, ainda existiriam diversos aspectos da semiformação que ela necessitaria superar (como a limitação de sua leitura a *best-sellers...*).

Com base nesses três parágrafos acima e também indo um pouco além, afirmamos que o aumento e a intensidade do tédio devem ser entendidos pela perspectiva da dificuldade da ocorrência de três categorias que estruturam conceitualmente a força da infinidade no escopo da significação: momento criativo, identificatório (adesão a um sistema de significação ou experimentação de um momento significativo para o eu que é independente de qualquer sistema pronto) e subversivo da consciência (ressignificação de um significado já dado). A escala desse barramento vai desde um caso simples (como o posto acima) até os que possuem imputações econômicas, políticas e sociais: como a impossibilidade contínua de se realizar no próprio emprego, de alterar condições estruturais insatisfatórias da sociedade, etc.

Em nosso ponto de vista, essa tripla dificuldade se relaciona intimamente com processo de desintegração da linguagem no curso da história humana. Em termos dialéticos, o que a Razão realiza de irracional no mundo – através de toda atividade que afasta a participação do homem nos conceitos universais e esvazia ou turva nos objetos esses conceitos; e, pelo menos nos últimos dois séculos, some-se qualquer posição epistêmica que também desdenhe da força negativa ou utópica do conceito (como a mentalidade neopositivista) – pode ser tratado como um caso de desintegração linguística capaz de ser experienciado não só em termos epistemológicos mas também concretos. No século passado, Auschwitz mostrou que a desintegração da linguagem (levada a cabo pela forma instrumental da Razão) reduziu “seres humanos” a “espécimes”. Em relação ao tédio, ela é curiosamente notada de um jeito literal: é o reflexo da vida danificada em estado de estase. Para o entediado, a linguagem do Eu e/ou das coisas se encontra de algum modo morta ou ressequida. No tédio, o definhamento linguístico significa o travamento do movimento espiritualizante, da possibilidade de concretização das

potencialidades conceituais do eu e do outro¹⁰². O tom monocórdico da voz do entediado, as falas curtas que se assemelham a proposições positivistas, a cadência lenta do dizer e a expressão facial petrificada locupletam a imagem concreta desse quadro.

Como o fenômeno de desintegração linguística não envolve apenas a espiritualização de certas tendências epistêmicas da Razão como inclui a presença do sofrimento psíquico em virtude da espiritualização de suas tendências objetivas, somos obrigados a detalhar os aspectos desse sofrer no tédio contidos nesse espiritualizar. São dois: o aspecto objetivo e o subjetivo. Acompanhemos:

No primeiro aspecto, a linguagem está desintegrada “para mim” no sentido de apresentar-se de modo imediatamente mediada ou como um estado de consciência passageiro. Eu me entedio de maneira “situacional”, ou seja, insiro-me em uma situação entediante e, após dela sair, o tédio se esvai. Aqui, o que forma o conteúdo representacional é a ligação do afeto “tédio” a um objeto *específico* - é a presença *imediata* de algo que incomoda a psique. Nessa espécie de tédio de conteúdo representacional definido, é o ou objeto, ou o “Eu” ou uma parcela participativa de ambos que media a ausência da linguagem na situação. Se, por exemplo, de algum modo eu não posso enriquecer o meu “Eu”, agir sobre (produzindo ou transformando) algo a partir de minha livre atividade na situação, se o meu “Eu” está de alguma maneira deformado pelas

¹⁰² Fernando Pessoa descreve toda essa situação de modo belo e triste: “os sentimentos que mais doem, as emoções que mais pungem, são os que são absurdos — a ânsia de coisas impossíveis, precisamente porque são impossíveis, a saudade do que nunca houve, o desejo do que poderia ter sido, a mágoa de não ser outro, a insatisfação da existência do mundo. Todos estes meios tons da consciência da alma criam em nós uma paisagem dolorida, um eterno pôr do sol do que somos. O sentirmo-nos é então um campo deserto a escurecer, triste de juncos ao pé de um rio sem barcos, negreando claramente entre margens afastadas. Não sei se estes sentimentos são uma loucura lenta do desconsolo, se são reminiscências de qualquer outro mundo em que havésssemos estado — reminiscências cruzadas e misturadas, como coisas vistas em sonhos, absurdas na figura que vemos mas não na origem se a soubésssemos. Não sei se houve outros seres que fomos, cuja maior completidão sentimos hoje, na sombra que deles somos, de uma maneira incompleta — perdida a solidez e nós figurando-no-la mal nas só duas dimensões da sombra que vivemos. Sei que estes pensamentos da emoção doem com raiva na alma. A impossibilidade de nos figurar uma coisa a que correspondam, a impossibilidade de encontrar qualquer coisa que substitua aquela a que se abraçam em visão — tudo isto pesa como uma condenação dada não se sabe onde, ou por quem, ou porquê. Mas o que fica de sentir tudo isto é com certeza um desgosto da vida e de todos os seus gestos, um cansaço antecipado dos desejos e de todos os seus modos, um desgosto anónimo de todos os sentimentos. Nestas horas de mágoa subtil, torna-se-nos impossível, até em sonho, ser amante, ser herói, ser feliz. *Tudo isso está vazio, até na ideia do que é. Tudo isso está dito em outra linguagem, para nós incompreensível, meros sons de sílabas sem forma no entendimento.* A vida é oca, a alma é oca, o mundo é oco. Todos os deuses morrem de uma morte maior que a morte. Tudo está mais vazio que o vácuo. É tudo um caos de coisas nenhuma. Se penso isto e olho, para ver se a realidade me mata a sede, vejo casas inexpressivas, caras inexpressivas, gestos inexpressivos. Pedras, corpos, ideias — está tudo morto. Todos os movimentos são paragens, a mesma paragem todos eles. Nada me diz nada. Nada me é conhecido, não porque o estranhe mas porque não sei o que é. Perdeu-se o mundo. E no fundo da minha alma — como única realidade deste momento — há uma mágoa intensa e invisível, uma tristeza como o som de quem chora num quarto escuro” (PESSOA, Fernando. *O livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p.205-206. Grifos meus).

condições sociais concretas ao ponto de me fazer impaciente ou não-receptivo diante de certas coisas ou situações determinadas, ou se um objeto é mortalmente desinteressante pra mim, então eu me entedio.

Quanto ao aspecto subjetivo, ele é um desdobramento oriundo das condições concretas presentes no seio do aspecto objetivo. Enquanto forma profunda do tédio, a linguagem está desintegrada “em mim” pelo fato de, ao não conseguir encontrar satisfação na maioria ou totalidade das coisas, ou por não conseguir encontrar sentido em algo que considero muito importante (como trabalhar), minha psique se insere em um contínuo estado de extremo desânimo ou extrema ansiedade. Aqui, o tédio vai assumir um tipo trans-situacional. Seu conteúdo representacional será formado ou pela ligação do tédio a um objeto específico que, por ser tão entediante, persiste na psique mesmo após o seu desaparecimento imediato (por causa de meu trabalho que não me satisfaz, sinto um descontentamento que gera muito desânimo ou muita ansiedade ao longo de todo o dia, por exemplo); ou, por não se ligar a objeto nenhum, ele passa a ser um tédio “em-si”. Nessa forma sem objeto do tédio, sinto-me profundamente entediado mas não sei qual é a sua origem. O meu trabalho, por exemplo, não é entediante, mas mesmo assim surge um tédio “anônimo” quando estou trabalhando. A partir desses dois tipos de situações, o tédio que induz ao desânimo profundo tende a provocar o desinteresse ou aversão universal ante as coisas (*tudo* é entediante); o que induz a ansiedade tende a fomentar ações compulsivas (perigosas ou não) ou o desejo por objetos aleatórios que supostamente eliminariam o incômodo sentimento.

Para nós, esses dois aspectos formais do sofrer no tédio denunciam a história de casos sutis ou pesados de deformações causadas pelas mazelas do processo civilizatório. Se Freud (2010) considerava que grande parte do mal-estar atinente ao processo civilizatório advém do processo de controle de certos tipos de satisfações em troca de alguma segurança pessoal e da suavização do processo de sobrevivência, arriscamos apontar que o tédio é a parte mais extrema ou complementar no que toca à dialética desse mal-estar: não há propriamente um mal-estar originado pelo controle ante qualquer forma de satisfação e prazer proscritos mas antes pelo sentimento de interdição de *qualquer* forma de satisfação e prazer ante o eu (o desespero de entediados que clamam pelo retorno do prazer ou satisfação em suas vidas é a marca incontestável desse sintoma). No tédio profundo, até mesmo a liberação do proibido (que Freud apontava ser de um êxtase inimaginável) é incapaz de transmitir satisfação ou prazer.

No ritmo dessa lógica, tal interditar deve ser tratado como a constituição de horizontes de danificação da libido levada a cabo pela desintegração da linguagem: quanto maior o grau de desintegração da linguagem - quanto mais o pensamento em processo de esclarecimento configura os homens para violentarem os objetos e os objetos para violentarem os homens, quanto mais ele impede objetivamente a variedade e a realização de possibilidades de existência do Eu e das coisas – no interior de uma civilização, tanto mais a satisfação de ordem primária (como simples ato de se sentir realizado na prática sexual com o ente amado) quanto a obtida através de práticas sublimadas (como trabalhar, por exemplo) são lesadas. Como consequência desse lesamento, a ligação afetiva de cunho espiritualmente significativo do sujeito com o objeto (seja de ordem criativa, identificatória ou subversiva) entra em estado de retração.

Ora, impulsos miméticos – enquanto aquele desejo de aproximação e/ou de manutenção relacional com um objeto - carregam consigo *ligações afetivas*, pois todo desejo é movido por algum tipo de afeto. Há sérios motivos para crermos, então, que a ligação afetiva espiritualmente significativa *é amparada pelo impulso mimético* (enquanto tendência aproximativa ou de se manter próximo a um objeto): poderíamos nomeá-la como mimese humanizada e humanizante. Para que ela exista da maneira mais plena possível, é necessário que o Espírito ofereça níveis satisfatórios de liberdade aos sujeitos. Sem essa condição a infinitude do significar é prejudicada. Mas como a civilização fora sempre e progressivamente atizada pela angústia da autoconservação (resultando no contínuo malogro dos ideais da Razão), o cerco aos traços miméticos se tornou cada vez mais severo: pelo menos nos últimos dois séculos, *qualquer* espécie de resquício mimético observado na personalidade do sujeito (seja de tendência agressiva, improdutiva ou até humanizante)¹⁰³ já significa potencialmente um atraso no incremento do poderio socioeconômico e técnico-científico¹⁰⁴. Isso implica que, em prol do todo, os homens não somente devem sublimar como são forçados a reprimir para si as

¹⁰³ Na linha de montagem, por exemplo, não só o perder-se na preguiça é proibido como também a questão de que se o trabalhador se sente satisfeito (unido afetivamente) ou não com o seu trabalho é irrelevante.

¹⁰⁴ **Nota:** o aforismo 79 de *Minima moralia* é um testemunho certo acerca desse processo devastador no capitalismo tardio. Nele, Adorno diagnostica que a separação entre elementos miméticos (basicamente, as pulsões afetivas, a imaginação e a memória) e a atividade de pensar – levada a cabo pelas forças sociais predominantes - não só retira o sentido de pensar (o que lhe dá fôlego e poder crítico) como estultifica a atividade pensante. Desprovida do impulso mimético, ela se deixa guiar docilmente pelas práticas provadas e aprovadas pelo estado de coisas dominante, vendo a si mesma apenas como um instrumento para a manutenção do Todo.

insatisfações propagadas pela e na própria atividade sublimatória (pois a própria insatisfação é interpretada como uma perigosa “rebelião mimética”).

Mas embora a civilização seja capaz de forçar a suspensão da ligação afetiva significativa com os objetos, o tédio lhe diz que ela não é capaz de suprimir a demanda de escoamento pulsional do mundo psíquico. Sem objetos para satisfazê-las, dependendo do contexto, as pulsões ou cruelmente se mortificam ou superexcitam. Nesse tenso impasse pulsional que tende à paralisia ou desespero do agir, o tédio pode não se manifestar necessariamente como um sentimento “puro”, posto que a falta de significado é capaz de ser acompanhada por um ou mais afetos. Há o tédio da indiferença (o tédio “puro” enquanto vazio afetivo total), mas também existem outras formas dele: no tédio pode existir raiva, desânimo, ansiedade, desespero e até esperança.

Devemos também abrir um espaço para comentar que há os tédios da dependência e da antecipação (como uma variante do tédio da ansiedade). A peculiaridade que possuem em relação aos outros é a seguinte: eles estão fixados a um objeto e provavelmente são exclusivos do mundo moderno. O tédio da dependência tem um apego obsessivo da consciência ante uma única coisa. Se o afastam dela, nada mais é interessante. O tédio da antecipação abomina o objeto presente à sua percepção em virtude de um objeto futuro. Todas essas formas de tédio são arquétipos pulsionais que encerram em si uma infinidade de comportamentos. Em um momento posterior da tese, pretendemos explorar algumas manifestações comportamentais dos entediados.

Contudo, independentemente de ser um modo de agir “y” ou “x” ou “w” *ad infinitum*, todas as modalidades indicam para uma única coisa, a saber, que o que a civilização tenta eliminar explode sob seus pés. Na busca do pensamento por uma sociedade coesa e cada vez mais amimética, as formas comportamentais dos entediados aparecem como expressão mimética das deformações que não só as pessoas como inclusive as coisas¹⁰⁵ sofrem por parte das irracionalidades praticadas na dialética desse buscar. O conceito que cegamente domina e ordena não consegue apagar o não-idêntico talhado na careta de tédio do entediado: ela é a rebelião da desumanização da mimese humanizada.

¹⁰⁵ O tédio não é, como pensou Adorno em “Tempo livre” (2003b), somente o fruto das deformações que a sociedade total provoca sobre o indivíduo. Seu pensamento não é falso, porém apresenta apenas uma parte da verdade por limitar o tédio só ao tempo moderno (pois o termo “sociedade total” se refere à sociedade administrada) e aos indivíduos. Também não atentou para o problema da estigmatização psíquica. (“Kulturkritik und Gesellschaft I/II”. In: *Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, 2003b).

Esse mimetismo da deformação é capaz de ser experienciado por qualquer indivíduo de maneira fenomênica, sem qualquer rodeio teórico ou conhecimento prévio, pois ele penetra nas coisas e no Eu sem pedir permissão. A sua dinâmica se assemelha àquela contida no fato de sentirmos medo diante de uma situação altamente perigosa para nós, ou de quando vemos um ente querido triste e nos entristecemos juntos: nós nos entediamos sem desejar (mas do mesmo modo que o querido ente entristecido é capaz de ser animado por palavras, é possível subverter situações tediosas a nosso favor; porém, do mesmo modo como é capaz de ente querido ser acometido por uma tristeza inabalável, muitos casos podem permanecer sem solução). Afirmamos que ela acontece, assim, como um curioso processo de “contaminação espontânea” socialmente mediado (por mais paradoxal que possa parecer): podemos notá-lo desde do aparentemente mais supérfluo incômodo - como olhar de maneira impaciente o relógio com as pernas inquietas em um ponto de ônibus – até preocupantes casos psicopatológicos.

Até o presente momento, a sociedade unidimensional firma-se como o resultado mais extenso e intenso dessa dialética da deformação. Na história humana, nunca tantas profissões e formas de lazer e prazer foram criadas ou permitidas. Por todos os lugares do planeta se fala insistente e histericamente de prazer e satisfação, sobre autorrealização pessoal: livros são publicados, entrevistas são concedidas, as discussões são acaloradas e as palestras têm os lugares esgotados. Também produtos ou serviços que prometem prazeres indescritíveis ou que “garantem a satisfação do consumidor ou o dinheiro de volta” são divulgados e comprados em escalas inimagináveis. A possibilidade de participação no universo político também aumentou em relação aos tempos passados. Pessoas de todas as classes e cores podem participar de debates políticos, protestar nas ruas e concorrer a cargos públicos no senado. A tolerância em torno da sexualidade está maior: indivíduos do mesmo sexo agora podem se casar e existem estabelecimentos especialmente feitos para a realização da troca consentida de casais, por exemplo. Mas esse clima crescente de interesse, criação e participação é acompanhado por uma extrema dificuldade para encontrar ou criar significado nas coisas e ações. O tédio assalta cada beco da vida humana sem nenhuma concessão. Para muitas pessoas é tedioso acompanhar manifestações políticas porque, em sua opinião, elas não resolvem coisa alguma; para alguns, o universo da indústria cultural é insuportavelmente sempre-igual, e, para outros, viciados em seus produtos, sentem uma enorme carga de tédio ante o resto do mundo; muitos reclamam de tédio mortal no trabalho enquanto outros reclamam de tédio porque gostariam de estar trabalhando até mesmo nas horas “vazias”. E apesar de uma maior

liberdade sexual, muitas práticas excitantes acontecem na tentativa de aliviar a monotonia da vida sexual a dois.

Os motivos para a existência desse tenso quadro conjuntural têm a sua fonte em um pesado regime de integração social que potencializa de modo considerável as chances de manifestação do tédio. Através de sua linguagem corrosiva e engessada, o pensamento cegamente esclarecido espalha a níveis inimagináveis reificação e fetichismo sobre todo o tecido social. Ao invés do esclarecimento mediar a realidade humana através de conceitos racionais, ele antes a perpassa como uma cadeia de representacionismos que trazem em si em um pesado processo de desintegração linguística: a coesão social é estruturada pela coerção epistêmica emanante de um corpo de proposições sígnicas, formulismos e clichês linguísticos que aplicam forças deformativas sobre os homens e as coisas. E não só esse sistema linguístico força as coisas e as pessoas (até nos mais obscuros recônditos de suas psiques e das mais variadas e inesperadas maneiras) a se assimilarem mimeticamente a ele (sujeição ao princípio de identidade) como também tal sistema rejeita outra forma de existência que não seja a objetivada pelo seu cerco linguístico. Como o poder do pensamento não consegue ir além dessa limitação estabelecida, o estado de coisas presente se torna natural para a consciência. Qualquer tentativa de rompê-lo se torna sandice bárbara.

Obviamente, esse autofechamento paranoico deriva de um paroxismo da angústia da autoconservação. A integração social é o espírito do medo primevo disfarçado pelo véu da ideologia. Como aponta Marcuse (2002), é fato inconteste que na sociedade unidimensional a Razão elevou o nível geral de vida dos homens a um ponto bem confortável, e eles não querem abrir mão desse estado de bem-estar. Entretanto, essa melhoria traz em sua sombra traços inegáveis do arcaico. Não só o ser humano está deslumbrado pelo progresso da dominação técnica da natureza (achando que o estado socioeconômico atual é o mais perfeito possível e por isso não deve ser tocado) como o preço que ele paga para manter e incrementar o nível de vida é relativamente alto: sob esse clima de “conformismo alegre” da Razão, o sujeito é sujeitado ao poder e à pressão inerente aos mecanismos que fazem a roda do progresso civilizatório girar cada vez mais adiante e com mais velocidade. É em virtude desse brutal subjugamento – enquanto consecução total do processo de dominação da natureza - que, apesar de todos os feitos do Espírito, as contradições sociais persistem e se intensificam. Não só ainda predomina um sentimento de mal-estar dos homens ante a própria civilização como ele também

aumenta dia após dia, posto que a civilização exige cada vez mais dos homens e lhes recompensa cada vez menos. No interior do composto social objetivado por uma Razão racionalizada, em contraposição à sandice da transgressão (apontada no final parágrafo acima), a verdadeira sandice reside no apego ilógico ao “sempre-igual” (*Immergleich*).

Os efeitos deformantes deflagrados nesse antro de mal-estar se comportam de modo semelhante a uma implacável infecção viral com alto poder de mutação. Diante dela, não existe qualquer posição ideológica ou teórica que contorne o problema (e talvez nem nas sociedades mais antigas existiria) do tédio – nada nem ninguém está a salvo. O tédio fenomenalizado na sociedade unidimensional atua como a marca da impotência e insatisfação que não poupa nível cultural e classe social alguma: tanto os aculturados e emancipados quanto os semiformados e heterônomos, tanto os que estão psiquicamente deformados quanto os que percebem as deformações nas coisas ou nos outros e em vão contra elas protestam estão sujeitos ao inferno do tédio. Mas também já vimos que o tédio está não só nos homens como inclusive nos objetos. Seja uma boa obra de arte ou não, seja uma profissão altamente rentável ou não, seja uma bela paisagem ou não, pelas mais infindas variantes contextuais, todos pagam a conta.

Notáveis são as situações deformantes geradas através do fetichismo da mercadoria aliado ao ritmo vertiginoso do progresso tecnológico. No ritmo parcial e repetitivo da linha de montagem, o cálculo sígnico extirpa o momento mimético subjetivo para impor a dominação objetiva da natureza a serviço da acumulação de capital. Não há espaço para descanso e contemplação da própria atividade: agilidade, eficiência e precisão acima de tudo. Aos que não estão montando peças as exigências permanecem iguais. O espírito do produtivismo invade as salas de controle, os escritórios e as universidades e drena a energia psíquica até ou além do ponto de exaustão. Mas até a simples espera tediosa do crítico radical da sociedade para o voo lhe entrega a crua verdade sobre a sua vulnerabilidade psíquica: desde a tenra infância seu Ego já era paulatinamente preparado para se ajustar ao imperativo moral da velocidade sem limites do sistema produtivo capitalista. Também o tempo livre tende a não escapar dessa lógica. Há diversas imagens pitorescas: conta-se as horas para o próximo dia de trabalho porque não se sabe o que fazer no horário de folga; consome-se tudo o que o universo do marketing e a indústria cultural têm a oferecer (contanto que não despertem na psique qualquer traço do trabalho); arranja-se mais de uma profissão, etc. Nessas situações e em tantas outras, a liberdade humana é lesada tanto em termos objetivos quanto subjetivos,

porque não só se é praticamente obrigado a aceitar o rolo compressor do sistema como a psique incorpora o seu espírito até nos mais insuspeitos fatos.

Com a reificação da linguagem levada a cabo pelo sistema unidimensional, o mundo do discurso tende a se tornar um tedioso jogo de palavras mutiladas ou tautológico. As chamativas imagens de marketing e slogans publicitários abrem o roteiro do desastre: os conceitos universais por eles invocados são devorados e submetidos a um processo de glamourização cujo objetivo é apenas produzir um efeito sobre o espectador. Obnubila-se, assim, a força histórica que conceito carrega consigo enquanto o sonho de uma ordem sempre mais justa, possibilidades de ser-no-conceito destoantes da apresentada pelo emissor. Basta, por exemplo, olhar para as representações de liberdade ou felicidade que os outdoors propagandísticos de marcas de óculos produzem através de estereótipos humanos - simbolizando um suposto estilo de vida desejado por todos – para notarmos o efeito caústico da ideologia. Os que se deixam seduzir e não alcançam tal ideal são os que sofrem do tédio da insignificância, e os que alcançam logo se entediam e procuram por mais consumo fetichista.

Como os conceitos perderam muito de sua substância ou real significação em uma realidade totalmente reificada, falar ou/e escutar sobre política é, no mínimo, maçante para inumeráveis pessoas. Em épocas eleitorais, para muitos indivíduos os debates políticos de nada servem, posto que o mundo da política, infectado pela falta de ética, não passa de um jogo de interesses que sempre acaba por lograr as massas. Quando algum candidato é tomado com euforia como o salvador da sociedade e é eleito, não demora muito para que a apatia e o desânimo dominem o espírito dos homens ao descobrirem que o mesmo está envolto em uma rede de corrupção. E em tempos de grande revolta social, tão logo as demandas são atendidas tudo retorna à “vida besta” drummondiana¹⁰⁶. Tanto a ausência de substância ética quanto os esforços para reavê-la estão saturados de tédio.

Mas também existe um meio-termo entre estes dois pontos capaz de produzir um estado de pseudosatisfação alegre: pode-se falar sobre política e comportamento ético sem qualquer compromisso sério, mesmo que muitas vezes se adote uma cara de seriedade e se valha de discursos edificantes ou moralizantes. Nulificadas, as palavras se transformam em fetiche e servem para amenizar o sentimento da nulidade de si. As pessoas necessitam estar engajadas mas ao mesmo tempo terrivelmente distantes da coisa.

¹⁰⁶ Refiro-me ao poema “Cidadezinha qualquer”.

O importante é sempre permanecer em movimento e mostrar indignação. O interesse salta de assunto em assunto com a maior leveza de espírito possível: acompanhar e debater sobre o acontecimento de um massacre populacional merece tanta importância quanto um caso de adulteração de combustíveis. Prestadas as contas com ambos os casos, dorme-se com a sensação de dever cumprido.

Também as relações entre as pessoas se tornaram entediadas ou oprimidas pelo tédio. Com a danificação da experiência em termos afetivos e de concentração por parte dos ditames da utilidade e do culto do instantâneo, conversas longas não mais são suportadas por muitos indivíduos. Na vida destes, o caráter do conversar se manifesta através de um tom funcional e punctual: ele se assemelha a um jogo de pequenas proposições que devem se ocupar de dois ou três assuntos antes das palavras de despedida. Não se suporta mais do que cinco minutos de diálogo. Já outros caem em desespero - necessitam conversar o tempo todo sobre qualquer assunto para que o tédio não lhes destrua. Mas muitas vezes acabam entediando o seu interlocutor e os desafortunados alheios que escutam a conversa. O ato de colecionar pessoas ou relacionamentos é outro elemento pertencente a esse antro de desolação. Semelhante à compulsão da compra inconsequente ou sem propósito, ao gozo irrefletido de consumir o “novo”, pessoas novas são excitantes mas tempos após entediam. Passa-se ao largo da chance de experimentar o verdadeiro significado do calor humano.

Diante deste singelo quadro explorado por nós – que sequer é capaz de ser chamado de “ponta do iceberg” -, cabe esperar que algum dia a Razão consiga tornar a existência menos desoladora. Enquanto isso não acontece, o mal-estar da Razão deve permanecer alçado à autoconsciência sem apelar para qualquer derrotismo tolo: as pequenas luzes de infinitude que brotam nas experiências individuais mostram que os sentidos da vida, embora lesados, não estão totalmente perdidos.

As duas partes adiante serão caracterizadas *tanto* como tentativas de uma apresentação modelística de toda essa ontologia *quanto* como desdobramentos de alguns pontos que *apenas* indicamos ao longo desse capítulo. Na parte 2, veremos que no estado atual de coisas, mesmo que os homens sejam capazes de se blindar – através da formação cultural - contra o retorno de Auschwitz, contra a sedução da semicultura, não conseguem resistir totalmente ao tédio, pois o poder da integração social ultrapassa qualquer resistência interna. Nesse ponto de quebra em que tudo se torna possível adentramos na parte 3. Nela tentaremos explorar algumas das possibilidades do agir humano em seu ser-

no-tédio. Como veremos, em tal agir temos a barbárie sem sujeito e sem pensamento – Juliette às avessas.

CAPÍTULO 2: MODELOS

2.1 - ENSAIO Nº1: A FORMAÇÃO HUMANA E O TÉDIO - TENSÕES

2.1.1 - Educação após Auschwitz: divagações sobre os cacos da cultura e da metafísica a partir dos cacos da cultura e da metafísica.

2.1.1.1 – Pensar sobre Auschwitz é pensar sobre o emudecimento da Filosofia.

Não deve haver dúvida que pensar sobre Auschwitz é refletir sobre o emudecimento do conceito. É possível testemunhá-lo de modo claro em cada câmara de gás e antro de tortura: a mera existência de ambos transformou a promessa da Razão - iniciada há mais de mil anos pela tradição filosófica ocidental – acerca de um mundo mais justo e pacífico em uma imensa piada cósmica que adquiriu voz nítida pela boca de um semiformado chamado Adolf Hitler. De Platão a Heidegger, nenhuma filosofia foi capaz de diminuir o acúmulo injustificado de cadáveres que culminaria de maneira traumática no planejamento administrativo do massacre de milhões. Todas as empreitadas para implementar alguma espécie de propósito ético-moral à existência humana terminaram por se associar ao termo *Lädenhuter*, “artigo-morto”, que Adorno utiliza em “Tentando entender Fim de Partida” (1961) para diagnosticar o estado da Filosofia. Bastou um único inocente enterrado a céu aberto com terra e cal nos campos de concentração para transformar, de modo definitivo, qualquer esforço de desvelamento de um suposto significado oculto da existência ou do Ser em uma tagarelice inútil, lixo vocabular. Diante da morte sem qualquer sentido das vítimas, toda uma tradição filosófico-metafísica de mais de dois mil anos paralisa, e qualquer tentativa de sua parte para prover alguma dignidade aos que foram abatidos por um destino brutal é imediatamente interdita pela concretude. Os que escaparam ainda têm o inferno dentro de si; o sofrimento físico passou, mas a tortura psíquica perdura indefinidamente. Só esse fato basta para chacotear todas os esforços de dignificação de um Ego estraçalhado pela barbárie.

A Filosofia reduzida a “artigo-morto” é, assim, a imagem da falência de si. A até então forma predominante do filosofar, baseada na orientação de pensamentos fixados ao universal e imutável, ao que é “originário” (que está por “detrás” das coisas), encontra no Holocausto o derradeiro mutismo de seus conceitos. A existência de Auschwitz mostrou que a Filosofia fora incapaz de interpretar e transformar o que mais desejava, a saber, a concretude. Enquanto metafísica clássica, ela ressequiu por motivos objetivos:

O sentimento que depois de Auschwitz se revolta contra qualquer afirmação da positividade da existência como um palavrório inútil, como injustiça para com as vítimas, contra que se esprema do destino delas um significado qualquer por mais apagado que seja, tem o seu momento objetivo depois de eventos que condenam ao escárnio a construção de um significado da imanência que irradie de uma transcendência positivamente postulada (ADORNO, 2003d, S. 3415 - S. 3416, vgl. GS 6, S. 354. Tradução minha)¹⁰⁷.

Tal recusa à metafísica vem à tona, por consequência, pela indignação ante sua relativa impotência para lidar com o sofrimento dos homens. Mas não só isso, porque atrás dessa impotência reside a sua indiferença ante o sofrimento. Como Adorno parafraseia de Simmel na *Dialética negativa*, mostra-se espantoso como, na história da Filosofia, não se tenha dado a devida importância ao sofrimento. A incurável incongruência entre os conceitos filosóficos e a realidade manifestada na experiência do horror extremo – como o mutismo da metafísica – é a prova cabal dessa indiferença historicamente perpetuada. O recalque da metafísica em torno da dor marca a sua compactuação com a dominação, expressa um certo nível de frieza em cada tentativa de diluir ou minimizar a insuportável concretude do sofrimento em sua arquitetônica conceitual. O sofrimento, enquanto um não-idêntico (no sentido de não possuir significado algum), imagem da contradição - sem qualquer conteúdo racional justificável – fermentada pelo e no (auto)movimento do conceito, não é suportado pela Filosofia. Essa é a causa do Espírito semiconsciente aceitar de bom grado aqueles que se sacrificam ou são sacrificados para incrementá-lo¹⁰⁸.

¹⁰⁷ “Das Gefühl, das nach Auschwitz gegen jegliche Behauptung von Positivität des Daseins als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, daß aus ihrem Schicksal ein sei's noch so ausgelaugter Sinn gepreßt wird, hat sein objektives Moment nach Ereignissen, welche die Konstruktion eines Sinnes der Immanenz, der von affirmativ gesetzter Transzendenz ausstrahlt, zum Hohn verurteilen”.

¹⁰⁸ “A Liberdade em si é o seu próprio objetivo e o propósito único do Espírito. Ela é a finalidade última para a qual toda a história do mundo sempre se voltou. Para este fim, todos os sacrifícios têm sido oferecidos

Com o avanço descomunal das relações de produção capitalistas e do ataque descomunal do esclarecimento à metafísica (antes de Auschwitz e ainda após Auschwitz, diga-se de passagem), o seu prestígio e a sua linguagem terminam por ruir de vez. Mas a sua erosão também corroeu o que nela havia de bom. Ao descrédito racionalmente justificado ante a ideia de uma essência transcendente doadora de significado à imanência se segue, em paralelo, o desprezo irracional por *qualquer* essencialidade transcendente ou supracensível. Mesmo imperfeita, a esfera da transcendência oferecia um distanciamento crítico frente à imediatez, dado que através da mediação da essência o indivíduo era capaz de negar a sua condição presente para aperfeiçoar a si e (assim) o mundo. O conteúdo intuível da essência realizável, a sua substância, apareceria através dos conceitos universais: eles carregariam consigo a memória das potencialidades históricas de existência das coisas. Assim, quanto mais o objeto se coadunasse ao conceito, à sua essência, mais ele realizaria as suas potencialidades reais de existência, mais “verdadeiro” ou “real” se tornaria. Através da ideia de “essência” seria possível, desse modo, lançar um julgamento comparativo em torno de aspectos da realidade no sentido de que se determinado objeto em que a reflexão se volta corresponde satisfatoriamente ao conceito do mesmo, à sua potencialidade efetiva.

Ao negar de maneira categórica a “essência”, o pensamento não só se coloca do lado da aparência como a ela se sujeita: “o positivismo – que questiona a metafísica da essência e que, por sua vez, se detém na aparência – transforma-se em ideologia, alijando a categoria objetiva da essência e, por consequência o seu interesse pelo essencial” (PUCCI, 2014, p.262)¹⁰⁹. Como consequência da dissolução da essência no processo de desintegração ideológico-linguístico da metafísica clássica, não só os conceitos universais foram mutilados como o modelo tradicional de formação elaborado por grandes pensadores alemães modernos fora lesionado. Nas primeiras décadas do século XX,

o predomínio da visão positivista, bem como da onipotência do espírito alienado fizeram com que a formação cultural se convertesse em uma

no imenso altar da terra por toda a demorada passagem das eras. Só a Liberdade é a finalidade que se compreende claramente e se completa em si mesma, o único polo duradouro estável na mudança de acontecimentos e condições, o único princípio verdadeiramente eficaz que interpenetra o todo. Este objetivo final é o propósito de Deus para com o mundo” (HEGEL. G.W.F. *A Razão na História*. São Paulo: Centauro, 2001, p.65).

¹⁰⁹ PUCCI, Bruno. *Dialética negativa: filosofia e metafísica – tensões*. Inter-Ação, Goiânia, v. 39, n. 2, p. 257-270, mai./ago. 2014.

semiformação generalizada e, com isso, a ‘irrevogável queda da metafísica’, o esmagamento da *Bildung*” (PUCCI, 2014, p.258).

Complemento com este longo mas necessário trecho de *Teoria da semicultura* antes de prosseguirmos com o raciocínio:

É inteiramente certo que a formação alemã, em sua melhor época, não incluiu, como regra geral, o conhecimento da filosofia contemporânea, que inclusive nos anos de 1790 e 1830 estava reservada a alguns poucos. Esta filosofia, sem dúvida, era imanente à formação: *não só geneticamente inspirou a figuras como Humboldt e Schleiermacher suas concepções da essência da formação cultural, como também que o núcleo do idealismo especulativo, a doutrina do caráter objetivo do espírito, transcendente à pessoa singular meramente psicológica, era ao mesmo tempo o princípio da formação cultural. O que é exclusivamente espiritual, e que a outra coisa não pode servir diretamente, não deve ser medido apenas por sua finalidade. A irrevogável queda da metafísica esmagou a formação [...]. A formação cultural controlável, que se transformou a si mesma em norma e em qualificações equivale à cultura geral que se degenera no palavrorio dos vendedores. [...]. A vida, modelada até suas últimas ramificações pelo princípio da equivalência, se esgota na reprodução de si mesma, na reiteração do sistema, e suas exigências se descarregam sobre os indivíduos tão dura e despoticamente, que cada um deles não pode se manter firme contra elas como condutor de sua própria vida, nem incorporá-las como algo específico da condição humana [...]. Schiller era o modelo da formação cultural destilada com base em sentenças. Porém, ainda que essa frágil autoridade tenha acabado, é de suspeitar que as gerações jovens às vezes não conheçam sequer os nomes de muitos clássicos consagrados aos quais, em outros tempos, fora precipitadamente concedida a imortalidade. A energia desapareceu das ideias que a formação compreendia e que lhe insuflavam vida. Nem atraem os homens como conhecimento [...] nem lhes servem como normas. Desse modo, a liberdade e a humanidade, em certo grau, perderam sua força resplandecente no interior da totalidade que se enclausurou num sistema coercitivo, já que lhes impede totalmente a sobrevivência. Tampouco permanece sua obrigatoriedade estética, pois as formas espirituais que encarnam são vistas como algo esmaecido, cheio de frases e recheado de ideologia.* (ADORNO, 2010, p.23-24; p.26. Grifos meus).

Despida da energia metafísica que a animava, a formação é entregue sem reservas às leis do mercado. Sujeito a essa entrega está não só o momento formativo presente nos estabelecimentos de ensino como o que reside além deles: com o surgimento

da indústria cultural, não há nenhum âmbito da formação humana que escape à integração econômico-social. Na nova situação da cultura – que se converteu em semicultura -, a ideologia migra do mundo suprassensível para a própria materialidade. Com o desaparecimento do mundo Ideal, a sociedade se torna a ideologia de si mesma, imagem autorrealizada e autotransparente do melhor dos mundos possíveis: essência e aparência se tornam indiferenciáveis. No interior dessa imagem tudo deve se ligar à uma única mentalidade, a saber, ao domínio técnico da natureza. O que aumenta o poderio de espoliamento do universo natural – enquanto incremento da força de reiteração do próprio sistema - tem prioridade máxima sobre todas as outras coisas. Atada a esse estado de coisas, a formação deve se centrar exclusivamente em saberes técnicos-instrumentais e qualificação de mão-de-obra.

Ao passo que conhecimentos dessa modalidade começam a gozar de grande prestígio, as outras espécies de saber caem sob a alcunha de “desnecessárias”. Os elementos considerados “desnecessários” são nada mais que os conteúdos tradicionais da formação, aqueles, por assim dizer, desprovidos de utilidade, de instrumentalidade. Assim, ao definir o que deve ser absorvido culturalmente, a pressão da sociedade total terminará por sufocar o modelo de experiência que a formação tradicional exigia¹¹⁰. Tal modalidade experiencial era responsável por auxiliar no desenvolvimento das faculdades cognitivo-mentais do homem como inclusive de sua consciência histórica, proporcionaria condições para produzir espíritos críticos e delicados (no sentido de desbarbarizados), conscientes da história sociocultural de sua raça e de seu papel na sociedade.

Ora, o que então marca a formação tradicional é o fato dela ser a porta de entrada para a participação do sujeito no universo do pensamento conceitual, cuja característica consiste naquele poder de distanciamento sóbrio frente o imediatamente dado. Quem, por exemplo, não conhece a força do conceito moderno de “Liberdade” não terá os

¹¹⁰ Adorno descreve essa situação da seguinte maneira: “A estrutura social e sua dinâmica impedem a esses neófitos os bens culturais que oferecem ao lhes negar o processo real da formação, que necessariamente requer condições para uma apropriação viva desses bens [...]. *As condições da própria produção material dificilmente toleram o tipo de experiência sobre a qual se assentavam os conteúdos formativos tradicionais que se transmitiam [...]. Em muitos lugares já obstruiu, como pedantismo inócuo ou presunçosa insubordinação, o caminho do amanhã. Quem compreende o que é poesia dificilmente encontrará um posto bem pago como autor de textos publicitários.* A diferença sempre crescente entre o poder e a impotência sociais nega aos impotentes – e tendencialmente também aos poderosos – os pressupostos reais para a autonomia que o conceito de formação cultural ideologicamente conserva (ADORNO, Theodor. “Teoria da semicultura”. In: *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Bruno Pucci, Antônio A.S. Zuin, Luiz A.C.N. Lastória (orgs). Campinas, SP: Autores Associados, 2010, p16-17. Grifos meus).

pressupostos básicos para se revoltar contra a existência da escravidão e dos regimes totalitários. A indignação contra o arcaico só é possível a partir de uma formação pautada na experiência viva com os conteúdos da cultura tradicional. Somente quem consegue sorver os conteúdos do Espírito compreende a história dele, e só quem compreende tal história está apto para criticá-lo para, assim, possibilitar o seu progresso (cabe complementar que, sob a égide dessa cultura, a ideia de progresso do Espírito coincide com o sentido do progresso da humanidade. A ideia de progresso humano não exclui de si o mundo técnico-instrumental; antes, busca sedimentar em si, de maneira racional e sóbria, as imbricações dialéticas entre tal mundo com o universo artístico-filosófico no seguinte sentido: a evolução da técnica e da instrumentalidade possibilita novas formas de se fazer arte e filosofia, e o vigor imaginativo da arte e o poder conceitual da filosofia incitam e excitam aquelas a se superarem não por motivos fetichistas, mas emancipatórios).

Entretanto, mesmo que a cultura tradicional esteja em estado crepuscular, muitas pessoas desejam usufruí-la – ainda mais que ela, por assim dizer, foi democratizada para todas as classes. Mas a cultura e a própria percepção humana sofrem com os efeitos da fetichização da técnica e da mercadoria emergida nesse âmbito: já não bastasse o despreparo formativo de muitos para lidar com a alta cultura, uma infestação de más mediações (propagada pela indústria cultural) também contribui para obnubilar a chance da apropriação viva dos bens culturais. No lugar da experiência imediata entre sujeito e objeto instalam-se, como parasitas, fórmulas de abordagem que obscurecem e intoxicam a experiência receptiva da consciência ante seu objeto¹¹¹. Tomado pela sedução do acesso

¹¹¹ O famoso exemplo que Adorno oferece na *Teoria da semicultura* concernente a esse aspecto é o seguinte: “Na América existe um livro extraordinariamente divulgado — *Great Symphonies* —, de Sigmund Speath, que está concebido, sem quaisquer justificativas, em resposta a uma pressão da semiformação: a de que, para mostrar sinais da pessoa culta, se deve reconhecer de pronto as obras sinfônicas típicas e obrigatórias na crítica musical. O método consiste em colocar letra nos principais temas sinfônicos — frequentemente com assuntos estranhos a eles — para que possam ser cantados e forcem a memorização de frases musicais, como acontece com as canções populares. Assim, o tema principal da *Quinta Sinfonia* de Beethoven é cantado com as palavras *I am your Fate, come, let me in!*; e a *Nona Sinfonia* está cortada em duas partes - pois seu começo não seria suficientemente cantável - e seu motivo final está “enfeitado” com o texto *Stand! The mighty ninth is now at hand!*. Aos acordes da *Symphonie Pathétique*, de Tchaikovski, Speath propõe os seguintes versos “de análise crítica e memorização”:

This music has a less pathetic strain,
It sounds more sane and not so full of pain,
Sorrow is ended, grief may be mended,
It seems Chaikovski will be calm again!

Esta explosão de barbárie, que com certeza prejudicou a consciência musical de milhões de pessoas, nos permite aprender muito também sobre a semicultura mais discreta e média. As frases idiotas que ali se

fácil à matéria cultural, o indivíduo realmente acredita que o seu relacionamento distorcido com os objetos seja capaz de lhe proporcionar um lugar no reino do Espírito quando, na verdade, é continuamente excluído deste. Todavia, mesmo se não fosse capturado ideologicamente por tais filtros mas não possuísse os pressupostos básicos para experienciar as coisas culturais não estaria em melhores condições receptivas:

Elementos formativos inassimilados fortalecem a reificação da consciência que deveria justamente ser extirpada pela formação. Assim, para um novato que se utiliza da ética de Espinosa sem conhecê-la em conexão com a doutrina cartesiana de substância e com as dificuldades da mediação entre a res extensa e a res cogitans, as definições com que começa esta obra assumem certa opacidade dogmática e um caráter de arbitrariedade confusa, que se desfazem somente quando se entende a concepção e a dinâmica do racionalismo juntamente com o papel que as definições desempenham nele. O iniciante ingênuo não saberá o que intentam tais definições, nem quais títulos legais lhes são inerentes, e as abandonará como um discurso confuso (ADORNO, 2010, p.29).

Com esse turvamento – que, como vemos, pode ser social ou subjetivamente mediado - acerca da possibilidade dos homens se educarem nos mais diversos âmbitos, as potencialidades existenciais do sujeito permanecem muito aquém do que o Espírito historicamente oferece. Em um estado de coisas que a cultura está em contradição com as expectativas inerentes ao seu conceito, limitada a (de)formar seres humanos para a mera reiteração de um sistema socioeconômico repleto de frieza, heteronomia e barbárie, levando-os a naturalizar (ou essencializar) para si o insuportável, não é por acaso que Auschwitz tenha sido possível. Auschwitz foi um ponto paroxístico do fenômeno da semicultura, donde seres humanos privados de reflexão, extasiados pela técnica e confinados a uma mentalidade burocrática foram capazes de aniquilar quaisquer sentimentos e mandamentos morais perante os seus semelhantes. Sem aquela transformação que os conceitos universais provocam na interioridade, responsável por fazer brotar o impulso espontâneo de espanto e recusa ao horror e sofrimento, o indivíduo se torna o arquiteto perfeito do horror e sofrimento.

cantam nada têm a ver com o conteúdo da obra, no entanto, a agarram e chupam de seu êxito como sanguessugas, testemunhas concludentes do fetichismo da semicultura em suas relações com os objetos. A objetividade da obra de arte fica falsificada pela personalização, segundo a qual uma frase turbulenta que se aquietasse em um episódio lírico seria um retrato de Tchaikovski” (ADORNO, 2010, p.30-31).

O que é chocante na semicultura é o fato dela desterrar do sujeito a sua intuição essencial (uma percepção livre de filtros) não só em termos de recepção de bens culturais, mas inclusive de *qualquer* aspecto da objetividade, impedindo-o de experimentar de modo autônomo e firme a complexidade do real. No universo mental do semiformado, a ausência dos conceitos e da (auto)reflexão é preenchida por esquemas prontos, representações coerentes mas delirantes da realidade, prontas para sanar os seus interesses e angústias. Como o semiformado não consegue elaborar seus sentimentos de impotência e fragilidade para elevá-los ao nível do conceito ou da autoconsciência, a realidade lhe parece sempre obtusa e dolorosa demais para ser suportada. Sua psique atormentada busca, portanto, produzir ou agregar-se a algum tipo de modelo escapista ou de satisfação narcísica. Mas independentemente do tipo de modelo criado ou aderido, uma coisa é certa, a saber, que em todas as formas modelísticas o sujeito recalará a sua dor e se tornará incapaz de compreender as condições do próprio sofrimento e também do sofrer alheio: por causa da inaptidão do Ego para experimentar diretamente a contradição - expressão concreta da dor e do sofrimento – que se manifesta no atrito contínuo entre o Eu e a objetividade, não é possível pensá-la de maneira crítica ou criticá-la imanentemente (com o propósito de apontar possibilidades de existência mais dignas). Como sucedâneo da experiência imediata da contradição, a projeção psicótica oferece à pessoa amedrontada e desamparada, de maneira arbitrária, uma suposta contradição e a reifica sob a forma de uma relação imutável, incurável.

Nesse sistema projetivo arbitrariamente fabricado, o sofrimento e a angústia não são notados como advindos das configurações pervertidas da sociedade mas *sempre* do Outro, a fonte original do mal. Ao comprar essa concepção pré-fabricada de mundo o sujeito consome a sua resignação, visto que antes de se opor à dinâmica social (a verdadeira fonte de seu sofrer e angústia) ele a mimetiza: o semiformado acredita que age sobre a sociedade quando, na verdade, reitera o estado de coisas; crê agir sobre o mal quando, na verdade, o pratica. Sua adesão a soluções fáceis e fórmulas prontas alivia seu desespero, posto que agora ele é capaz de expelir toda a dor recalcada sobre os outros - para se sentir salvo em épocas de naufrágio social é necessário fabricar os naufragos¹¹².

¹¹² Embora este trecho não seja referente ao fascismo em termos de conteúdo, ele é em termos formais e nos ajuda a entender melhor os dois últimos parágrafos: “a chocante afinidade de um estado de consciência com o da semicultura com os processos psicóticos, inconscientes, seria uma enigmática harmonia pré-estabelecida se os sistemas delirantes não tivessem também, ao lado de seu valor e lugar na economia psicológica da pessoa individual, uma função social objetiva. Substituem àquela intuição essencial que fica obstruída pela semiformação. Quem dispensa a continuidade do juízo e da experiência se vê provido, por tais sistemas, apenas com esquemas para subjugar a realidade. De fato não alcançam a realidade, mas

O expurgo do incompreendido horror dentro de si é efetuado ao pô-lo como um para-si que é um diabólico em-si – a fabricação de uma eterna ameaça imaginária. De modo chocante, metafísica e psicose se entrelaçam.

Sob esse viés da obstrução da experiência, Auschwitz não foi somente um caso de explosão objetiva mas também subjetiva do horror – o horror que foi incapaz de ser psíquica e conceitualmente elaborado e que depois se tornou inelaborável pela psique e pelo conceito (em outras palavras, o incompreendido se converteu no indizível). Tal horror marca não só a falência da metafísica tradicional mas também do advento de seu sucedâneo-paródia: a apropriação da metafísica pela semicultura. As relações reificadas que o semiformado fabrica dão continuidade ao projeto totalitário do princípio de identidade conceitual que tudo quer devorar em si. O conceito, entretanto, degenerou-se em clichês e estereótipos, e o sonho da paz e liberdade fora substituído pelo delírio de que alguém perturba a paz e a liberdade para o semiformado conseguir perturbar a paz e a liberdade.

Ora, se acompanharmos com atenção tudo o que foi dito até agora, o mutismo do conceito se manifesta como a expressão da falência da metafísica tradicional não em um sentido, mas em dois, a saber, enquanto denúncia do que nela havia de falso e também como decadência de seus poderes humanizantes. Em virtude não só de suas falhas mas inclusive das condições objetivas socialmente estabelecidas, a Filosofia enquanto metafísica clássica não é mais possível¹¹³. Não só os seus erros foram censurados como as suas promessas de humanização estão obstruídas, posto que, com a sua derrocada, a concepção cultural-formativa por ela sustentada perdeu substância, a sua significação. O sentido da formação adentra em um estado aporético:

Becker — Penso que nisto estamos inteiramente de acordo. O decisivo parece-me ser que vivemos num tempo em que, ao que tudo indica, o "para quê" já não é mais evidente.

contentam-se em compensar o medo diante do incompreendido [...]. A sensação de não despertar diante do poder do existente, de ter que capitular à sua frente, paralisa até os movimentos que impelem ao conhecimento. O que se apresenta ao sujeito como inalterável se fetichiza, se torna impenetrável e incompreendido. Pensa-se maniqueisticamente, de acordo com o esquema dos predestinados ou à salvação ou à condenação. O semiformado culturalmente se coloca todas as vezes entre os salvos, e, entre esses, inclui quem está no poder, a que este reino serve de mediador. E, portanto, condena tudo que poderia colocar sob julgamento sua opção" (ADORNO, 2010, p.34-35).

¹¹³ Quem ainda, como Hoelderlin, proferisse algo como "entendo a linguagem do éter, jamais a linguagem dos homens [...], seria objeto de chacotas ou seria entregue, sob a alegação de autismo, a um benévolo tratamento psiquiátrico" (ADORNO, 2010, p. 22).

Adorno — O problema é precisamente este. É bastante conhecida a anedota infantil da centopéia que, perguntada quando movimentava cada uma de suas pernas, fica inteiramente paralisada e incapaz de avançar um passo sequer. Ocorre algo semelhante com a educação e a formação. Houve tempos em que esses conceitos, como dizia Hegel, eram substanciais, compreensíveis por si mesmos a partir da totalidade de uma cultura, e não eram problemáticos em si mesmos. Mas hoje tornaram-se problemáticos nestes termos. No instante em que indagamos: "Educação — para quê?", onde este "para quê" não é mais compreensível por si mesmo, ingenuamente presente, tudo se torna inseguro e requer reflexões complicadas (ADORNO, 1995, p.140).

E como Adorno ressalta, “uma vez perdido este ‘para quê’, ele não pode ser simplesmente restituído por um ato de vontade, erigindo um objetivo educacional a partir do seu exterior” (ADORNO, 1995, p.140). Ou seja, não é possível realizar uma “metafísica da educação”, pensar a cultura a partir de um fundacionalismo: construí-la através de representações, de proposições isoladas ou autossuficientes. Não se pode contar com modelos ideais de homens a serem produzidos pela cultura, com formulações racionais – embora arbitrárias – acerca dos objetivos da educação. A realidade com que os homens se deparam, desfacelada pelo horror e sujeita à sua repetição, rejeita por antecipação as referidas medidas como se praticasse um furioso sermão diante do alheamento do pensar ante o que aconteceu¹¹⁴. Para agravar a tensão, a responsável por ressignificar a educação e a formação será justamente a mesma cultura que foi incapaz de desbarbarizar o mundo. Adorno apresenta a situação em termos dramáticos:

É ainda a formação cultural tradicional, mesmo que questionável, o único conceito que serve de antítese à semiformação socializada, o que expressa a gravidade de uma situação que não conta com outro critério, pois descuidou-se de suas possibilidades. Não se quer a volta do passado e nem se abranda a crítica a ele. Nada sucede hoje ao espírito objetivo que não estivesse já inscrito nele desde os tempos mais liberais ou que, pelo menos, não exija o cumprimento de velhas promessas. O que agora se denuncia no domínio da formação cultural não se pode ler em nenhum outro lugar a não ser em sua antiga figura, que, como sempre, também é ideológica. Potencialmente foram cortados os petrificados recursos com que o espírito podia escapar da formação

¹¹⁴ Quem, por exemplo, com o dedo em riste apontado em direção aos céus, ainda insistisse em bradar que “é preciso formar os homens para apreciar o Belo!”, estaria ignorando o próprio momento histórico da arte, que o desvinculou o vínculo necessário entre beleza e criação artística para representar a dura realidade vivenciada pelos homens nos primórdios do século XX, marcada por um incontável onda de genocídios e destruição.

cultural tradicional e sobrepassá-la. A medida da nova perversidade é a anterior. Revela-se num momento, pois está condenada, frente à forma última do constrangimento, como uma cor que tenta manter os tons que se desvanecem. Só por ela, e não por qualquer *laudatio temporis acti*, é que se recorre à formação tradicional (ADORNO, 2010, p.18-19. Grifos meus).

2.1.1.2 – *Ir além do Emudecimento: negar de maneira determinada o passado e resistir aos tempos presentes.*

Nos últimos parágrafos acima está implícito que, para que a repetição da espécie de barbárie praticada em Auschwitz não aconteça, é preciso lutar contra essa aporia para arrancar os homens do jugo da semicultura e torná-los autônomos. Mas como prosseguir com a possibilidade da autonomia a ser proporcionada pela cultura sob um estado de mutismo do conceito, ou, em outras palavras, sob uma ontologia negativa da cultura (semicultura) e da sociedade, não só carentes como agora negantes daquela energia metafísico-conceitual?

Em “Cold, cold, warm: Autonomy, intimacy and maturity in Adorno” (2011)¹¹⁵, Iain Macdonald nos oferece um subsídio valioso para começarmos a elaborar uma boa resposta. No texto, podemos perceber que Adorno tentará ressuscitar (*Auferstehung*) o que foi lesado sem se submeter a qualquer espécie de nostalgia pelo passado (a última citação da parte anterior já dá mostras disso). Se o frankfurtiano busca tal ressurreição, é em virtude de liberar as potencialidades da autonomia *de acordo com as possibilidades contidas no presente*. Na esperança de abrir uma luz para recuperar o que foi perdido, a ressurreição não deve ser efetuada sem “ajustes”/“correções”/ “melhorias”:

Que havia um momento de esperança é inegável, mas, dada a virada que a história tomou, é inútil debater hoje se houve ou não, em algum momento no passado, uma possibilidade "real" de emancipação - e muito menos se a possibilidade é recuperável. "Recuperar" tal possibilidade exigiria, em qualquer caso, repensar tudo do ponto de vista da experiência atual. Mas esse único requisito - que tudo seja repensado do ponto de vista da experiência atual - invalida

¹¹⁵ MACDONALD, Iain. “Cold, cold, warm: Autonomy, intimacy and maturity in Adorno”. In: *Philosophy Social Criticism*: April, 2011, p.1-21.

completamente a nostalgia, que precisamente calunia o “hoje” em favor do “ontem”. Longe de sucumbir à nostalgia, Adorno sugere antes que tais tendências regressivas devem ser corrigidas pela visão penetrante e pela crítica dialética. Portanto, “o que requer reflexão é tanto a necessidade de buscar sem comprometer o processo que foi suspenso interna e externamente quanto os limites de uma possível retomada. É perfeitamente evidente que, depois de trinta ou quarenta anos, após a ruptura absoluta, não se pode simplesmente partir de onde as coisas pararam” (ADORNO *apud* MACDONALD 2011, p. 4)¹¹⁶.

Nessa toada, realizar “ajustes” vai consistir não em um abandono mas antes na reinterpretção de determinados conceitos metafísicos que, se não provaram ser suficientes para evitar o movimento regressivo do Espírito, foram devastados por tal atividade regressiva. Essa é a única medida capaz de indicar um novo sentido para a educação e a formação do homem, de pavimentar outro caminho para a produção de sujeitos autônomos. Adorno deseja revigorar a metafísica – antes interessada pelo extramundano e grandes eventos históricos – não só para a Filosofia ainda ser possível mas também para reaver alguma substância ao papel da cultura. Propomos então, agora, *mesmo que de maneira provisória e vacilante*, ensaiar uma reflexão em torno dessa refuncionalização da metafísica para notar como ela irá reverberar na *Bildung* e na autonomia. Trataremos apenas de alguns conceitos metafísicos, e não de todos os possíveis contidos no pensamento adorniano. De antemão, é necessário pedir licença para realizar algumas divagações antes de mostrar uma visão mais clara desse processo. Pois bem, prossigamos.

Como Pucci acentua, para Adorno a metafísica necessita migrar para a materialidade, para o mundo da “micrologia” caso queira continuar a exercer sua atividade crítica. Ela só pode

vencer e evitar sua queda se rejeitasse a si mesma, se efetivasse sua passagem para o materialismo, para a priorização do objeto. E que, para

¹¹⁶ “That there was a moment of hope is undeniable but, given the turn that history took, it is futile to debate today whether or not there was, at some point in the past, a ‘real’ possibility of emancipation – let alone whether such a possibility is recoverable. To ‘recover’ such a possibility would in any case require rethinking everything from the standpoint of experience today. But that single requirement – that everything be rethought from the standpoint of experience today – completely invalidates nostalgia, which precisely decries today in favour of yesterday. Far from succumbing to nostalgia, Adorno suggests rather that such regressive tendencies have to be corrected by penetrating insight and dialectical critique. Hence ‘what requires reflection is both the necessity of pursuing without compromise the process that was suspended internally and externally and the limits of a possible resumption. It is perfectly self-evident that after thirty or forty years, after the absolute break, one cannot simply pick up where things left off’.

atingir esse objeto, o pensamento negativo, pela autorreflexão, precisa pensar contra si mesmo, medir-se pelo que lhe é heterogêneo e lhe escapa. Micrologia, para Houaiss, significa “a importância excessiva que se dá a coisas insignificantes”. A metafísica não é mais possível como uma conexão dedutiva de juízos sobre o ente. É para as coisas aparentemente insignificantes (Houaiss), para “a escória do mundo dos fenômenos” (Freud), para a observação do particular concreto (Benjamin) que se deve voltar a metafísica, sem abandonar as categorias específicas que lhe deram sua sustentabilidade histórica, porém, “invertidas na tendência de sua direção [...]”. Quando comparamos a dialética idealista com a dialética negativa, que o conceito de “identidade” (o ideal é o real e vice-versa) é falso, pois o objeto não se sente representado pelo seu conceito de forma plena, e nem esse se sente suficientemente contemplado em seu objeto; o que prevalece é o conceito da “não identidade” entre o objeto e sua representação abstrata. A dialética negativa questiona também o conceito de totalidade hegeliano, como se em suas entranhas estivesse contido tudo o que ele diz abranger (PUCCI, 2014, 261).

Se aliarmos essa citação com a anterior, somos capazes de aferir que a dita passagem da metafísica para o âmbito do materialismo buscará insuflar em seus conceitos conteúdos de “experiência” (*Erfahrung*). Pensar as coisas a partir da *Erfahrung* é dar prioridade ao objeto sem romantizá-lo, apreendê-lo sem ceder a formulações fáceis, a representações da coisa que tendem a prendê-la em uma lógica fixa, posto que tais atitudes se mostraram como regressivas ou inefetivas diante dos problemas humanos. Para provocar a experiência do objeto através dos conceitos (i.e. aplicar a visão penetrante aliada à crítica dialética apontada por Macdonald), o pensamento não deve utilizar a sua atividade conceituante para enquadrá-lo em esquemas prontos ou produzi-los, mas para revelar o que nele lhe dá vertigem ou angústia com o propósito de expor o caráter “vivo” de seu objeto que, longe de ser governado pela lógica unilateral do entendimento, antes está permeado pela ambiguidade. Notar a presença do ambíguo na coisa é compreender que o conceito não é uma entidade puramente estático-formal, cujo papel seria o de engolfar a coisa completamente em seu interior com a meta de diluir a contradição, mas sim que capta os atributos da realidade do objeto em sua formação histórico-concreta, capaz de dar voz às tensões experienciáveis nesse movimento formativo.

As tensões que a consciência se dispõe abertamente a observar estão além dos limites (onto)lógicos entre as palavras e entre a palavra e o objeto traçados pelo princípio de identidade. Antes de tentar restituir esses limites, ela agora aceita essa nova condição, expulsando o caráter mágico - que implica em uma unidade identificatória - entre o

pensamento e o pensado. Para ela, os conceitos não mais servem para fechar o significado, mas sim para abrir uma quantia infinita de significações (*mesmo que conflitantes em termos lógicos*) historicamente sedimentadas na coisa. Somente através da percepção dessas aberturas é que a experiência da contradição – entendida como experiência da concretude da coisa - se apresenta ao sujeito.

Por meio dela, ele se torna capaz de refletir sem reservas sobre o estado ontológico de seu objeto: como explicita Macdonald (2011), ao acolher em si a experiência da contradição, o pensamento percebe que ela, longe de ser aporética, aponta, a partir de si mesma, para o caminho de uma possível superação do impasse em que o objeto se encontra. Através dessa necessidade procedimental imanente que desvela as inúmeras significações do objeto (por mais vertiginosas que possam ser), não só essas supracitadas manifestações (postas no início do parágrafo acima) problemáticas da Razão podem ser transcendidas como as suas objetivações atuais se tornam capazes de ser combatidas pelo pensamento.

Nos três parágrafos acima, está implícito o caráter refuncionalizado não só do conceito metafísico de “essência” como inclusive de “infinitude” e “profundidade”. Bem, abramos a “caixa da experiência” para tornar as coisas mais detalhadas. Tentemos traçar uma inter-relação entre esses três conceitos para tornar a exposição mais clara. Começemos pelo conceito de “profundidade”.

Para Adorno (2003d), a ideia de profundidade enquanto tentativa de desvelamento de algum sentido oculto do ser, de ocupar-se com grandes questões metafísicas, precisa ser questionada a fundo, posto não existir nenhum motivo claro para a Filosofia tratar esses temas como algo que é urgente e necessário para ela. Em fato, ao crer na existência de algo subjacente à realidade capaz de lhe produzir bordas, o pensamento deixa-se aprisionar no interior delas - põe limites para si mesmo. Por conseguinte, passa a se dar muito bem com o trivial, com a injustiça, com a ideologia que pretensamente pretende criticar. Os conceitos metafísicos de Platão, por exemplo, como apontam (em um breve comentário sobre Giambattista Vico [1668 – 1764]) Adorno e Horkheimer (1985), advêm da praça do mercado de Atenas. Não é por menos que o modelo metafísico-político de sua República mantinha os escravos e as mulheres em seus devidos lugares.

O exercício de interpretação da realidade – entendido como trabalho filosófico em torno da profundidade das coisas – não pode se caracterizar como o ato “escavar” o

tecido da aparência para atestar a existência de uma suposta entidade responsável por fornecer sentido ao todo ou a algo (uma suposta potência espiritual oculta responsável por fornecer forma e conteúdo às coisas e lhes dar um *telos*). Toda tentativa de desvelamento termina sempre em parcas representações do mundo acompanhadas pelo fantasma da “totalidade”. Antes, é necessário que o pensamento encare o angustiante fato do mundo não possuir nenhum *background* unidimensional ou essência oculta: é urgente que ele reconheça a realidade não como um sistema acabado ou fechado mas sim como um cosmos de constantes aberturas oferecidas pela disposição dos elementos da realidade. A Filosofia deve experimentar e refletir sobre as diferentes ordenações de tais elementos a fim de produzir uma perspectiva crítica (expressada em imagens, figuras) em torno da questão tratada. Segue-se que o grau de nobreza de seus pensamentos não é medido pela confirmação de uma determinada entidade positivo-transcendente, mas no fôlego – provido pelo seu método interpretativo - para penetrar as fachadas impostas pela totalidade. Pensar de modo profundo é não dar a última palavra à imediatez e nela mergulhar para decifrar de maneira crítica os motivos pelos quais as coisas estão atualmente postas de um determinado modo. Pensar em profundidade é *resistir* à naturalidade do que é dado e mostrar o que nela há de desumano.

Porém, por trás das fachadas pertencentes a uma totalidade desumana sedimentada pelo próprio Espírito ainda reside, curiosamente, o que estava implícito nos dois parágrafos acima: a “essência”. Como o conceito renovado de “profundidade” impede de a apreendermos em termos tradicionais (de um significado ou tendência ocultos...etc.), as opções de interpretá-la como substância etérea (um puro ser-em-si espiritual) ou como aquilo que o “ser” ainda está para ser (realizar-se como Espírito ou realizar o seu conceito), por exemplo, estão interditadas. E posto que o todo agora é o falso – como Adorno expõe em *Minima Moralia* -, falsidade provocada pela responsabilidade do Espírito, então a equivalência da realização da essência como a realização do conceito (dominado pelo princípio da equivalência) possui enorme probabilidade de se adequar com a desumanidade universal que ele fomenta na sociedade capitalista. É devido a esses fatores que, para Adorno (2003d), a “essência” é aquilo que não se identifica e sim escapa ao conceito no antro das relações sociais reificadas, o que está ocultado pela aparência destas: ela é o não-idêntico. O seu caráter de ocultamento não está em outra realidade (na suprassensibilidade), mas justamente na imanência, no seio de uma inessencialidade essencializada, em um estado de coisas injusto e cruel cuja aparência está naturalizada para os sujeitos. Em outras palavras, a “essência” é aquilo que

difere dos limites epistêmicos-existenciais formados pelo pensamento coisificado e coisificante, mas que precisa ser notado pela experiência para se tornar atual ou/realizável. Ela não é algo estático, que “está aí desde sempre”, mas antes se caracteriza como uma latência que muda no curso da história:

A essência só pode ser reconhecida na contradição entre o que a coisa é e o que afirma ser; ela exprime o fato de o sujeito se dirigir sempre ao objeto, ao mundo que lhe é contraposto, para que esse lhe diga o que ele é. A essência não é, pois, apenas produto de sínteses e abstrações; ela representa, sobretudo, um mergulho contínuo do sujeito no múltiplo, na história do não idêntico e, nesse sentido, a essência também ganha conotações históricas. Um objeto não é sempre aquilo que é; ele também já foi e um dia será. É no confronto dialético entre sujeito e objeto que ela vai se manifestando. “A essência lembra da não identidade no conceito daquilo que não é posto pela primeira vez pelo sujeito, mas ao que ele segue”, reforça o frankfurtiano (PUCCI, 2014, p. 262).

Para Adorno, quem intui a “essência” é aquele que realiza experiências capazes de expor as contradições - ocultadas pelo clima de naturalidade - pertencentes a uma realidade formatada pela atividade onipresente do Espírito alienado. Acompanhemos o seguinte trecho para ter uma visão mais clara do que estamos tentando explicar:

O que dizer, por exemplo, de um mundo em que a fome é avassaladora, quando a partir de um ponto de vista científico-técnico já poderia ter sido eliminada? Ou, o inverso: como pode um mundo tão desenvolvido cientificamente apresentar tanta miséria? (MAAR, 1995, p. 15)¹¹⁷.

A realidade técnico-científica de nossos tempos é capaz de tratar do essencial (erradicar a fome), mas as condições ideológico-estruturais presentes – ancoradas no fetichismo da mercadoria e da própria técnica – suplantam tal possibilidade: toneladas de alimentos são descartadas todos os dias porque não encontraram quantidade suficiente de consumidores. Tem-se que por trás da aparência predominante do mundo técnico-científico está oculto o que é essencial, o verdadeiro propósito que ele deve servir: aliviar o sofrimento humano. Podemos concluir que, embora o progresso técnico-

¹¹⁷ MAAR, W.L. “À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa”. In: *Educação e emancipação. Educação e emancipação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

científico seja identificável com o progresso humano, aquele *não é idêntico, não é necessariamente identificável* a este: progresso técnico-científico não implica de modo inexorável em progresso humano.

Nessa atitude não-totalizante que faz o pensamento sempre resistir aos limites da identificação entre o conceito e a coisa chegamos à ideia de “infinitude”. Revitalizar conceitualmente a “infinitude” consiste em desinflar o conceito no sentido de dissolver a ilusão da totalidade apropriativa da palavra ante a coisa. Ao invés de tentar captar conceitualmente “o objeto de forma ilimitada, exaustiva, abrangente, produzindo a identidade entre o que representa e o que é representado” (PUCCI, 2014, p.262), é preciso ceder a esse projeto megalomaniaco e aceitar as limitações do conceito, posto que ele jamais será capaz de colocar o objeto totalmente à sua sombra. Longe de ser um derrotismo, essa limitação é na verdade a abertura ao ilimitado, porque o pensamento – livre de coerções formais - agora pode experimentar as infinitas afinidades entre a palavra e a coisa. Dito de outra maneira: aceitar uma infinitude renovada implica em reconhecer a produção da ambiguidade pelo trabalho conceitual em torno do objeto, mesmo que a constituição de seu conteúdo apresente elementos claramente contraditórios. Longe de ser uma falha de consistência, um erro fatal de lógica desse trabalho, ele antes expõe a complexa dinâmica do objeto no plano da concretude.

Para investigar o objeto sob essa perspectiva do ambíguo, o pensamento precisa lidar com o que Adorno diz ser a constelação legível da coisa: o objeto oferece seus elementos materiais à atividade pensante mas esta não deve transfigurá-los (i.e passá-los do plano ôntico para o metafísico), e sim reuní-los no interior da escrita conforme o desejo (*Wunschen*) que a move. Tal desejo não é de ordem arbitrária; ele antes mostra que o pensamento dialético não é autorreferente, autossuficiente, mas essencialmente carente - almeja uma coisa não idêntica a ele para poder subsistir. O desejo se move de acordo com os objetos que o chamam (ele escuta o apelo da materialidade). Quando o objeto chama o pensamento e este o atende, o pensar precisa atravessar a distância entre eles através do uso de conceitos para diagnosticar com precisão o que o aflige. Mas o pensamento não pode tentar superar esse distanciamento através de uma necessidade que concerne a critérios do conceito em sua dinâmica subsuntiva, posto que tal disposição reacenderia a supremacia do pensar e, por consequência, acabaria violentando o objeto.

Para que o pensamento atenda essa necessidade conceituante em seus conformes, faça jus ao chamado da coisa, ele deve resguardar em seu movimento ativo

aquilo que não é idêntico a ele mesmo. O desejo deve aglomerar em torno do objeto ideias e conceitos a ele afinitivos e não pode dar prioridade hierárquica a nenhum deles. Na dialética adorniana os conceitos não são unidades independentes e tampouco possuem níveis de valores distintos entre si: eles são palavras que, embora identifiquem algo, como sublinha Christoph Türcke (2004)¹¹⁸, necessitam dedicar-se a algo que não lhes é equivalente. Constrói-se, em torno do objeto, um diálogo multilateral entre os conceitos que prima pela tensão igualitária entre eles. Desse tensionamento nenhuma síntese suprema emerge, posto que os conceitos não se conectam através uma ordem necessária ou causal - até mesmo ideias e conceitos antagônicos interagem entre si para explorar as diversas facetas da coisa. Aqui, a síntese se caracteriza como a sedimentação de uma imagem ou perspectiva que, longe de fechar o sentido do objeto, quer mais é ampliar o seu horizonte de significação com o intuito de desnudar aquilo que o aflige.

Após essa breve divagada, avancemos ao próximo momento para compreender a ideia reforjada de *Bildung*. Para que ela surja, convém formar um sucinto quadro sobre o que significa a semicultura (*Halbbildung*) sob esse viés conquistado por nós. Procuremos explicitar como esses conceitos convergem no pensamento de Adorno em vista do que aqui está em foco.

Através do conceito renovado de “profundidade” e “essência”, é possível notar que a semicultura aparece como a determinação social predominante da formação humana na sociedade capitalista contemporânea: ela é a inessencialidade essencializada que oculta o essencial, a verdadeira formação cultural. A sua aparência é definida por Adorno como o “espírito conquistado pelo caráter de fetiche da mercadoria” (ADORNO, 2010, p.25). O conceito *Kulturindustrie* sintetiza de maneira cirúrgica esse caráter apropriativo: quando Adorno e Horkheimer (1985) apontam no título do capítulo a ela reservado na *Dialetica do esclarecimento* que a mesma é o “logro” das massas, eles querem expressar que esse logro se refere não só à castração dos potenciais formativos das obras produzidas pela “indústria cultural” que, curiosamente, tendem a *imitar a aparência* da formação na consciência de seus consumidores, mas inclusive à *mediação*

¹¹⁸ TÜRCKE, Christoph “Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa”. In: ZUIN, Antonio A. S.; PUCCI, Bruno; RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton (orgs.). *Ensaio Frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004. P. 41-59.

alastrada a partir de seu âmbito, que tanto danifica e/ou impede o contato vivo desses consumidores com a cultura tradicional quanto deprava obras culturais importantes¹¹⁹.

Sob o clima de logro da “indústria cultural” (enquanto um exemplo da conquista do espírito pelo caráter fetichista da mercadoria), ocorre o obscurecimento do “valor-de-uso” das coisas em virtude da supremacia social do “valor-de-troca”. Esse turvamento (que é uma “aparência” natural) não só ocorre pela ingênua crença subjetiva de que o incremento da espiritualidade se consumaria no ato imediato de consumo (cuja característica é a ausência de experiência, de reflexão, ou por culpa da enorme pobreza espiritual do objeto, ou pelo obscurecimento da cognição oriunda de mecanismos mediatizantes ou pela ausência de pressupostos culturais básicos); pelo fato do “valor-de-uso” de algo ser subsumido pela ideologia do incremento do “valor-de-troca” (como o uso de um fragmento musical de uma obra importante em uma propaganda); pela superexposição fetichista do “valor-de-uso” de algo ao ponto de banalizá-lo ou torná-lo entediante (a propagandização também se aplica aqui, mas podemos citar a repetição exaustiva de uma peça teatral em um canal de TV ou de uma de uma boa obra musicam em uma estação de rádio); mas inclusive pela apropriação fetichista de grandes obras de arte inerente ao sistema estilístico relativo a esse meio (como o ato de produzir resumos de grandes obras da literatura ou de adaptar passagens complexas de uma música séria, que contém uma riqueza de instrumentos e andamentos intrincados, em uma guitarra, bateria, baixo e teclado que tocam em um ritmo padronizado por essa indústria).

¹¹⁹ Dois belos exemplos fornecidos por Adorno (o primeiro exemplifica a danificação, o segundo o impedimento):

1- “Na América, Edward Schumann demonstrou, em genial estudo, que, entre dois grupos semelhantes que escutavam a chamada música erudita, um em audições ao vivo e outro apenas pelo rádio, o grupo do rádio reagia com maior superficialidade e menor entendimento. Do mesmo modo que para estes a música séria se transformava virtualmente em música de diversão, as formas espirituais, em geral, que atingem os homens com o impacto do repentino — que Kierkegaard equiparava ao demoníaco — tornam-se bens culturais congelados. A recepção deixa de obedecer a critérios imanentes para se conformar ao que o cliente crê obter deles” (ADORNO, 2010, p. 27).

2- “Adorno — [...] Provavelmente em um número incontável de pessoas exista hoje, sobretudo durante a adolescência e possivelmente até antes, algo como uma aversão à educação. Elas querem se desvencilhar da consciência e do peso de experiências primárias, porque isto só dificulta sua orientação. Na adolescência desenvolve-se, por exemplo, o tipo que afirma — se posso recorrer mais uma vez à música —: ‘A época da música séria já passou; a música de nosso tempo é o jazz ou o beat’. Isto não é uma experiência primária, mas sim, se posso usar a expressão nietzschiana, um fenômeno de ressentimento. Essas pessoas odeiam o que é diferenciado, o que não é moldado, porque são excluídos do mesmo e porque, se o aceitassem, isto dificultaria sua ‘orientação existencial’, como diria Karl Jaspers. Por isto, rangendo dentes, elas como que escolhem contra si mesmas aquilo que não é propriamente sua vontade. A constituição da aptidão à experiência consistiria essencialmente na conscientização e, desta forma, na dissolução desses mecanismos de repressão e dessas formações reativas que deformam nas próprias pessoas sua aptidão à experiência. Não se trata, portanto, apenas da ausência de formação, mas da hostilidade frente à mesma, do rancor frente àquilo de que são privadas. Este teria de ser dissolvido, conduzindo-se as pessoas àquilo que no íntimo todas desejam” (ADORNO, 1995, p.149-150).

Exposta essa breve imagem do clima da semicultura, apontamos que Adorno não pode contrapor a essa forma inessencial da cultura - reduzida a mero momento adaptativo, à reprodução dócil do *status quo* - a sua suposta forma antagonista, na qual os objetos são elevados a valores com autonomia metafísica e a formação se caracteriza como a aquisição de valores subjetivos descolados da esfera mundana. Para o frankfurtiano, não só a primeira como também a segunda culminam na semicultura:

- a primeira leva, em termos formativos, à aceitação acrítica do todo, sujeição aos limites existentes, fetichização da experiência apropriativa dos objetos e, em termos culturais, à produção de bens culturais neutros, reificados;

- a segunda desemboca, em termos culturais, em uma autonomização valorativa dos objetos da cultura, tratando-os como coisas descoladas da realidade, fetiches culturais; em termos formativos, em uma assimilação isolada dos valores culturais, cujo resultado incide na contradição entre o que o sujeito tem dentro de si e o que realiza no mundo. Sob esse duplo aspecto, a definição de cultura enquanto um rol de objetos espirituais que se direcionam criticamente para o mundo e a definição de formação como humanização da subjetividade – para aprimorar a realidade - são anuladas¹²⁰.

Tanto em termos culturais quanto formativos, poderíamos dizer que a proposta de Adorno para superar essa aporia consiste (ao se valer do conceito renovado de “infinitude”) em traçar um ousado quadro constelacional entre as instâncias de adaptação e autonomia cujo resultado termina em um jogo de tensão insuperável porém logicamente necessário. Cito Bruno Pucci para esclarecer:

Cultura (Bildung), na tradição germânica, ao mesmo tempo que compreende o conjunto de criações espirituais (intelectuais, artísticas e religiosas) traz em si a exigência de formar seres humanos que, por sua vez, são consumidores; criadores da cultura. A dialética produto/processo constitui a sua historicidade, pelo menos em seus primórdios. O conceito de Bildung revela a tensão entre as dimensões: autonomia, liberdade do sujeito e sua configuração à vida real, adaptação. Já no idealismo hegeliano significava a trajetória de estranhamento e reapropriação entre o espírito e o mundo, com seu objeto. Ser autônomo sem deixar de se submeter; submeter-se sem perder a autonomia. Aceitar o mundo objetivo, negando-o

¹²⁰ Este é um dos resultados desse processo de anulamento exposto por Adorno: “Max Frisch observou que havia pessoas que se dedicavam, com paixão e compreensão, aos chamados bens culturais, e que, no entanto, puderam se encarregar tranqüilamente da práxis assassina do nacional-socialismo” (ADORNO, 2010, p.10).

continuamente; afirmar o espírito, contrapondo-lhe a natureza. É essa tensão constitutiva da cultura enquanto instrumental negativo e emancipador do sujeito que Adorno quer reavivar em pleno capitalismo tardio. Absolutizar qualquer um de seus pólos antagônicos e complementares significa negar-lhe a potencialidade e mesmo a realidade (PUCCI, 1998, p. 90. Grifos meus)¹²¹.

Sob essa perspectiva poderíamos dizer que, em termos culturais, os objetos portadores de um conteúdo de verdade (espiritualidade, teor de experiência), embora dependam da materialidade para existir, não têm a sua significação limitada pelo dado natural. Por serem Espírito, possuem um certo nível de autonomia que lhes permite transcender o universo material ao qual estão atados. Entretanto, a referida autonomia não deve se caracterizar como algo descolado da realidade e sim enquanto afirmação de um profundo interesse pelo real. O ato de transcender necessita ser compreendido como crítica ao imediato e, a depender do caso, também como um indicativo para transformá-lo. Obviamente, esse deslocamento de perspectiva - proporcionado pelo objeto - ante a imediatez parte da experiência acumulada pelo sujeito que veio a confeccionar tal obra: a autonomia criativa subjetiva se transubstanciou na autonomia do objeto. A crítica do objeto, por conseguinte, é a expressão substancial da crítica de um sujeito ante a realidade em que a sua *persona* está conectada. Mesmo adaptado a este mundo, submetido a certas regras ou padrões civilizacionais, sua existência não está reduzida ao que necessita adequar-se para viver em sociedade. A sua capacidade de criticar é a expressão de sua não dócil conformidade (ou conformidade comedida) diante do Todo.

Em termos formativos, a consciência deve executar o intercâmbio tanto com a adaptação quanto com a autonomia sem deixar-se enfeitiçar por nenhuma delas. Em tal processo dialético de acultramento não só há a desbarbarização do sujeito (sublimação dos impulsos) como a sujeição deste aos conteúdos imanentes aos objetos culturais. Para sublimar, de um lado (adaptativo) o sujeito depende principalmente da orientação de uma autoridade exterior capaz de lhe oferecer um norte moral; do outro lado (autônomo), deve trabalhar por conta própria, elaborar psiquicamente – de maneira dolorosa - as experiências com que se defronta. Somente assim será capaz de, em um momento posterior, agir tanto em conformidade quanto criticamente em relação aos padrões ético-morais da civilização.

¹²¹ PUCCI, B. “A teoria da semicultura e suas contribuições para a teoria crítica da educação”. In: Bruno Pucci; Newton Ramos de Oliveira; Antônio Álvaro Soares Zuin (Org.). *A Educação danificada. 1a ed.* Petrópolis: Vozes, 1998, p. 89-116.

Quanto à apropriação cultural, a sujeição aos objetos da cultura depende em grande parte da própria espontaneidade (desejo autônomo) do indivíduo, de sua disposição para se abrir ao universo espiritual da coisa, posto que sem um certo teor afetivo, sem um interesse “ingênuo” que se forma em torno do objeto, *não há experiência formativa*:

A formação cultural é justamente aquilo para o que não existem à disposição hábitos adequados; ela só pode ser adquirida mediante esforço espontâneo e interesse, não pode ser garantida simplesmente por meio da frequência de cursos, e de qualquer modo estes seriam do tipo "cultura geral". Na verdade, ela nem ao menos corresponde ao esforço, mas sim à disposição aberta, à capacidade de se abrir a elementos do espírito, apropriando-os de modo produtivo na consciência, em vez de se ocupar com os mesmos unicamente para aprender, conforme prescreve um clichê insuportável [...] Eu diria que para haver formação cultural se requer amor (ADORNO, 1995, p. 64).

Nada como o exemplo abaixo para tornar essa afirmação claríssima. A experiência formativa

tem algo a ver com a memória involuntária¹²², e de uma maneira geral se refere ao involuntário. Para usar mais uma vez a referência à música: experiências musicais na primeira infância a gente tem, por exemplo, quando, levado a deitar na cama para dormir, acompanhamos desobedientes e com os ouvidos atentos à música de uma sonata para violino e piano de Beethoven proveniente da sala ao lado. Mas se adquirirmos essa experiência mediante um processo, ele próprio por sua vez ordenado, torna-se duvidosa a mesma profundidade da experiência (ADORNO, 1995, p. 147).

Todavia, há de se levar em consideração também a importância de um mediador (educador) em situações adequadas, pois o processo formativo é amplo. Neste caso, o papel do educador seria o de abrir e expandir as vias da experiência para seus pupilos¹²³.

¹²² A propósito, a memória voluntária faz parte da dialética da infinitude da significação.

¹²³ Bruno Pucci e Newton Ramos nos dão um belo exemplo: “imagine-se, por exemplo, um curso de Literatura Inglesa em uma universidade: o professor poderia tomar como “leito” do curso a tragédia de Hamlet, de Shakespeare. A leitura, a discussão, a representação de Hamlet serviriam de plataforma para que o professor ensinasse não só a tragédia hamletiana em si, mas desenvolvesse o conceito de tragédia; tentaria traçar confrontos e contrastes com outras tragédias desde a tradição grega clássica até os tempos modernos, cotejando a peça inglesa com Édipo Rei ou Crônica de uma Morte Anunciada, de Gabriel Garcia Marques. Poderia também usar Hamlet para analisar a sociedade inglesa elisabetana” (PUCCI, B.; RAMOS

Os neófitos necessitam de sua autoridade para a aprendizagem mas não podem nela estagnar, porque não é papel do educador inculcar sua visão de mundo ou da coisa sobre eles. De alguma maneira, ele necessita se valer dela para lhes possibilitar a sua própria superação, ou seja, para pavimentar o caminho do pensar e agir autônomos.

2.1.1.3 – A racionalidade, ou o ponto de encontro entre autonomia e experiência: rompendo o véu ideológico que esteriliza a catástrofe.

Mas esse pensar e agir autônomos, partindo de Macdonald (2011) e Wolfgang Leo Maar (1995), não têm como sentido a mera formação da consciência de si (ou de classe); o aperfeiçoamento moral; a produção de um indivíduo capaz de legislar as suas próprias ações mediante o uso de suas capacidades racionais – pois nenhum destes modelos permaneceu incólume ou eficiente ante a frieza imanente aos processos globais de desumanização do capitalismo. Também não se mostra suficiente afirmar que alguém é autônomo só por ser capaz de criticar, porque tão importante quanto a capacidade de crítica é *a própria forma que se aplica a crítica*: uma crítica desprovida de “profundidade”, incapaz, por exemplo, de abalar a aparência de naturalidade contida em manifestações socioculturais da reificação ou do fetichismo é infértil para o Espírito¹²⁴. É devido a essa questão formal que o conceito de “autonomia” também necessita de uma ressignificação para recuperar a sua vivacidade nos tempos atuais. Em um pesado regime de integração social, a autonomia só é possível através da negação determinada enquanto aquela capacidade de estar ao mesmo tempo “dentro” e “fora” de um contexto: aprofundamento no objeto sem se deixar consumir por ele, por suas leis, como sinal da força de uma consciência auto-expressiva. Na auto-expressão, a capacidade de absorção (recepção) e de diferenciação (ajuizamento crítico) estão alinhadas. Ela é a manifestação da não-identidade no seio da identificação, aquilo que possibilita a crítica imanente¹²⁵.

DE OLIVEIRA, Newton. “O enfraquecimento da experiência na sala de aula”. *Pró-Posições*. UNICAMP. V. 18, 2007, p.43).

¹²⁴ Basta pensar na crítica do positivismo aos conceitos universais e na crítica de Adorno à essa crítica, que desfralda o seu caráter irracional e heterônomo. Ou alguém que crítica determinada instituição caso tal atitude lhe ofereça vantagens para o seu desmedido desejo de lucro.

¹²⁵ Viver sob a vigência da democracia, mas não deixar de criticar as suas falhas é um exemplo disso.

Para que a força da auto-expressão aflore no sujeito, o conceito de experiência necessita ser expandido para além do campo formativo e tocar a existência do sujeito como um todo *por meio da própria experiência formativa*. Trata-se de expor o conteúdo integral da experiência presente na experiência formativa: não se forma os homens apenas para a apreciação e ajuizamento autônomos das obras da cultura, mas também para que as criem e ajam de um modo prático e racionalmente crítico sobre o mundo. Afinal, a experiência oferecida pelo objeto cultural traz consigo a experiência da própria realidade; a incursão na coisa nos leva não só a refletir sem reservas sobre ela como inclusive a respeito do mundo em que vivemos, *porque o objeto cultural é pensamento crítico em torno dos conteúdos objetivos da realidade (incluindo ele próprio) em forma solidificada, objetificada*. Eis o nó desatado: na experiência formativa o sujeito está exposto tanto ao âmbito da identidade quanto não-identidade, pois ao mesmo tempo que se sujeita aos conteúdos culturais destes absorve sua essência crítica, que o possibilita a ajuizar não só sobre a realidade na qual vive, mas também sobre os próprios objetos culturais com que se defronta.

Há um termo específico que o filósofo alemão usa para sintetizar esse caráter total da experiência. Ele aparece através do termo “racionalidade”. Como ele aponta, em geral o conceito de “racionalidade”

é apreendido de um modo excessivamente estreito, como capacidade formal de pensar. Mas esta constitui uma limitação da inteligência, um caso especial da inteligência, de que certamente há necessidade. Mas aquilo que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo — a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é. Este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais. Nesta medida e nos termos que procuramos expor, a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação. (ADORNO, 1995, p. 151).

Os dotados de racionalidade (de autonomia) se caracterizam, por conseguinte, como capazes de realizar experiências - de ouvir o apelo do objeto. Tem racionalidade quem orienta o seu pensar e/ou agir não a partir de regras pré-definidas ou representações do que seria racional, bom, puro, belo, etc., mas mediante a capacidade de estabelecer uma espécie de “contato íntimo” com os objetos enquanto aquela habilidade para escutar

de modo paciente o que têm a nos dizer¹²⁶. Nesse processo de escuta, o sujeito tem condições de levar a cabo a sua autonomia no mundo porque naquele ele vem a transcender a aparência das naturalizações vigentes - que é falsa, inessencial – e vai de encontro ao essencial em termos éticos-morais. “Escutar o objeto” é, em outras palavras, ser capaz de realizar uma experiência de aprofundamento (com base no conceito renovado de “profundidade”) ao redor de uma fachada apresentada pelo estado de coisas para romper com a naturalização nela presente e denunciar as suas contradições objetivas.

Sob esse esteio, educar para uma autonomia auto-expressiva, para a racionalidade, para despertar o que Adorno (1995) diz ser a “consciência verdadeira” nas pessoas é, assim, ensinar o homem a dar voz às contradições mascaradas pelo véu da ideologia dominante. O impulso autônomo é aquela capacidade não só de mostrar o que o dado “é” mas também em apontar o que é intolerável no interior desse “é”. Somente através desse tipo de formação existe a possibilidade dos sujeitos combaterem o sentimento subjetivo de impotência social, visto que, por terem se tornado capazes de notar uma forma de existência mais justa e digna que a atual, podem construir uma relação conflitiva ante a inessencialidade essencializada no Todo, o caráter falso da totalidade.

Aqui, o famoso mote adorniano de que educar *para* emancipar é o mesmo que educar *para* a resistência e contradição adquire a devida tonalidade: ele emerge como a nova significação do *ethos* cultural, a renovação daquele “*para quê?*” que fora perdido. É a partir da experiência da própria realidade que o rumo da formação deve ser pensado, ou melhor dizendo, são as contradições presentes na objetividade as responsáveis por fornecer o sentido da *Bildung*. Cada contradição notada emerge como um elemento micrológico que fundamenta a tarefa da cultura: toda contradição experienciada é um sinal de sua falha, de suas promessas traídas. O sentido da cultura, assim, só é capaz de

¹²⁶ **Nota importante:** atentemos para a leitura adorniana em torno do personagem Gregers Werle, atinente à peça *O pato selvagem* (1884), de Henrik Ibsen, com o intuito de realizar um exercício de racionalidade do pensar tanto em termos de atenção à obra quanto o que se desdobra para além dela. Ele mostrará uma das muitas problemáticas faces da metafísica subjetivista que destacamos no início desta parte. Observemos - como Thomson (2006) explicita: “o tema central da peça é a destruição de uma vida inocente como consequência da busca de um homem pela pureza. A peça acompanha as consequências das ações de Gregers Werle, cuja crença de que ninguém deve viver sob falsas pretensões o leva a explicar a um velho amigo, Hialmar Ekdal, que a esposa de Ekdal foi amante do pai de Werle e que a criança que Ekdal pensa ser sua pode não ser, iniciando a cadeia trágica de eventos. A afirmação moral das ações de Werle é inegável: Adorno o identifica com o imperativo categórico, e certamente Kant argumentou que não havia nenhuma situação que uma mentira pudesse ser justificada[...]. Werle pode estar moralmente correto, mas o preço é uma insensibilidade inumana pelos outros” (THOMSON, 2006, p. 115. Tradução minha. Grifos meus). Com um pequeno esforço, é possível elencar esse ponto da peça justamente com a figura de Adolf Eichmann, que afirmava estar moralmente correto ao levar os judeus para o extermínio. Ele fez o que lhe fora incumbido, como um fiel respeitador das leis.

aparecer através de uma incansável crítica aos aspectos negativos da realidade originados pelas negligências da própria cultura ante seu projeto de mundo.

A autonomia auto-expressiva é o motor dessa crítica, a instância que capta a contradição e não se rende à mesma – pois não a considera insolúvel mas sim o sintoma de uma falta que necessita ser corrigida. A força da experiência inerente à consciência auto-expressiva é o antídoto para essa reparação: ela pressupõe uma consciência histórica (memória histórica) capaz de perceber por qual motivo determinada falta veio-a-ser, ou seja, apta a entender que a contradição é inevitável em termos históricos em virtude de determinadas tendências conjunturais terem produzido uma falta que a sustenta. Mas justamente ao desvelar o caráter histórico da contradição (i.e uma falta sedimentada pelo curso da história), ao entender que ela é fruto da atividade humana, percebe-se que a contradição não é inevitável mas antes historicamente superável. A leitura que o sujeito autônomo auto-expressivo faz da história é constelacional, porque não só é capaz de conhecer as leis que regem a contradição como também de lutar para revogá-las. Cabe, dessa maneira, que consciências experientes na arte da auto-expressão eduquem consciência imaturas para uma autonomia auto-expressiva.

A partir desse espectro ressignificado da cultura, os produtos culturais e os educadores precisam valer enquanto instâncias puramente negativas frente ao estado de coisas presente (como bastiões da racionalidade). A afirmação de que “a única possibilidade de sobrevivência que resta à cultura é a autorreflexão crítica sobre a semi-formação, em que necessariamente se converteu” (ADORNO, 2010, p. 39) é a essência desse veredito, pois é urgente que a cultura, ao pensar sobre si mesma, não deixe a sua própria sombra (a semicultura) fora de suas reflexões. Dessa maneira, para afirmar o seu conteúdo de racionalidade, a sua verdade, a sua essencialidade, ela deve contradizer de maneira incessante a sua aparência falsa, responsável por fomentar um alegre conformismo perante o *status quo*: a cultura só é possível através de uma incessante crítica imanente de si mesma, de um posicionamento implacável contra a sua própria falta que tende a colocá-la em contradição com o seu conceito. É através dessa consciência que se constrói uma base ainda mais significativa para provocar aquela abertura e expansão da experiência que mencionamos alguns parágrafos acima: comparar a dialética da experiência genuína frente aos objetos culturais e à realidade com o perigo do semi-experimentado, do precariamente elaborado que adquire a “aparência” da formação, dos caracteres de uma vida falsa que estão naturalizados no seio das relações sociais. Adorno

nos oferece exemplos dessa estratégia assentada sob ares micrológicos na citação abaixo. Percebamos como em suas palavras o conceito de “profundidade” é implicitamente trabalhado sob a apresentação de comparações que expõem contradições, tensões, para delinear a “essência” da cultura, o exercício de uma auto-expressão:

Imaginaria que nos níveis mais adiantados do colégio, mas provavelmente também nas escolas em geral, houvesse visitas conjuntas a filmes comerciais, mostrando-se simplesmente aos alunos as falsidades aí presentes; e que se proceda de maneira semelhante para imunizá-los contra determinados programas matinais ainda existentes nas rádios, em que nos domingos de manhã são tocadas músicas alegres como se vivêssemos num "mundo feliz", embora ele seja um verdadeiro horror; ou então que se leia junto com os alunos uma revista ilustrada, mostrando-lhes como são iludidas, aproveitando-se suas próprias necessidades impulsivas; ou então que um professor de música, não oriundo da música jovem, proceda a análises dos sucessos musicais, mostrando-lhes por que um *hit* da parada de sucessos é tão incomparavelmente pior do que um quarteto de Mozart ou de Beethoven ou uma peça verdadeiramente autêntica da nova música. Assim, tenta-se simplesmente começar despertando a consciência quanto a que os homens são enganados de modo permanente, pois hoje em dia o mecanismo da ausência de emancipação é o *mundus vult decipi* em âmbito planetário, de que o mundo quer ser enganado. A consciência de todos em relação a essas questões poderia resultar dos termos de uma crítica imanente, já que nenhuma democracia normal poderia se dar ao luxo de se opor de maneira explícita a um tal esclarecimento (ADORNO, 1995, p.182-183).

Mas a promoção e o exercício da resistência e contradição sob a égide da racionalidade desdobram outro significado maior. O motivo premente do resistir e contradizer é o de combater as condições objetivas responsáveis pelo surgimento dos campos de concentração. Resistência e contradição para “que Auschwitz jamais se repita” – este é o sentido sensível-concreto que todo educar deve portar em si. Tal materialidade desse significar é posta claramente pelas palavras de W. L. Maar. Como ele assevera, o famoso imperativo criado por Adorno

não é apenas um modo de enunciar o que não se quer para a sociedade [...] mas constitui *fixação negativa de uma realidade de terror e sofrimento a ser negada*. Precisa ser negada enquanto formalização de linha de montagem com terríveis consequências materiais sensíveis – assim como a indústria cultural com toda a sua formalização não se

sustentaria sem experiências materiais sensíveis. Embora limitadas – para se desfraldarem os conteúdos contrários: fraternidade e felicidade no plano da atividade material-sensível. Em outros termos: demanda uma intervenção prática capaz de realizar objetivos materiais da humanidade justamente ao evitar *esta* repetição no futuro, mediante uma transformação revolucionária das condições sociais presentes [...] (MAAR, 1998, p. 46-47. Grifos do autor)¹²⁷.

Através das ponderações efetuadas em todo esse quadro exposto por nós, podemos notar que a *Bildung* ressuscitada pela metafísica materialista adorniana carrega em si a memória não só de suas promessas como de sua falência. Esse é o resultado objetivo da experiência reflexiva da cultura sobre si mesma, sedimentada pela figura do filósofo frankfurtiano. Somente pelo reconhecimento urgente da gravidade dos horrores praticados em Auschwitz - em virtude dessa derrocada cultural - é possível elaborar o passado para que o presente não seja prejudicado. Ao acolher a permanência indelével do horror em seu âmago, a cultura deixa de esconder aquilo que ela até então recalcou: o desamparo e a dor (entregar-se à micrologia é superar o recalque). Ela deve acolhê-los para reconhecer a experiência da fragilidade do corpo humano. Se ainda a recalcasse, continuaria contribuindo para a perpetuação do sofrimento, pois o represamento pulsional inerente a esse processo sempre termina por encontrar no Outro a sua válvula de escape¹²⁸.

Só mediante uma cultura que encarne a não negação ou não suavização do horror acontecido em Auschwitz, que eleve ao âmbito do conceito a persistência traumática das imagens de pilhas de óculos, pentes e cadáveres acumulados no corpo do Espírito (como reconhecimento de uma incurável ferida auto-infligida), capaz de criar sobre as pessoas aquele estremecimento moral até diante de um pisão não-intencional sobre uma formiga, é que as condições capazes de evitar a reprodução do inferno podem ser satisfeitas. Dito de outro modo: a imagem da cultura pós-guerra é aquela que, coberta pelas cinzas das câmaras de incineração, não as sacode, mas as transforma em sua segunda pele e sente,

¹²⁷ MAAR, W. L. “A Formação em Questão: Lukács, Marcuse e Adorno. A gênese da Indústria Cultural”. IN: ZUIN, A. A. S. (org). A educação danificada: contribuições à teoria crítica da educação. São Carlos: Ed. UFSCAR; Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

¹²⁸ Como bem denuncia Adorno, “quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar e reprimir. Tanto é necessário tornar consciente esse mecanismo quanto se impõe a promoção de uma educação que não premia a dor e a capacidade de suportá-la, como acontecia antigamente. Dito de outro modo: a educação precisa levar a sério o que já de há muito é do conhecimento da filosofia: que o medo não deve ser reprimido.; Quando o medo não é reprimido, quando nos permitimos ter realmente tanto medo quanto esta realidade exige, então justamente por essa via desaparecerá provavelmente grande parte dos efeitos deletérios do medo inconsciente e reprimido” (ADORNO, 1995, p.128-129).

magicamente, a dor de cada inocente exterminado. A sua utopia se move na negatividade – na esperança de reverter um estado de coisas em que morrer é muito mais que morrer, é experienciar algo pior que a morte.

Pensamos que o indivíduo autônomo surgido através dessa cultura é aquele que, contemplado pela experiência total – pela racionalidade -, não se deixa seduzir por representações delirantes da realidade, soluções simplistas e fáceis, não cria um universo fantástico para dar um sentido arbitrário às coisas e assim passar o horror adiante: mediante sua auto-expressividade, o horror não é recalcado e sim experienciado sem reservas (mesmo que o dilacere) para ser compreendido. Ele percebe que o horror não possui qualquer sentido de ser, nenhuma essência oculta; sua existência não carrega nenhum significado racionalmente justificável... ele é nada menos que a definição adorniana (1995) de “barbárie”, a saber, violência sem sentido originada por uma ordem desumana.

O sujeito autônomo adorniano ainda acredita na realização mundana dos conceitos universais mas compreende a precariedade da luta para realizá-los: ele percebe que “o dado é sempre socialmente mediado e assim, *em princípio*, aberto à mudança”, ou seja, possui “a habilidade de ver nesse mundo a possibilidade de algo diferente e melhor”, porém reconhece “a assustadora magnitude da tarefa, a dificuldade extrema enfrentada no mundo pós-guerra até para pensar alternativas” (FRENCH E THOMAS, 1999, p.3. Grifos dos autores)¹²⁹¹³⁰. Nessa batalha cruel, faz não só de sua angústia e seu sofrimento como da angústia e do sofrimento alheios o combustível de seu agir, porque é justamente pelo reconhecimento da fragilidade inerente à constituição física do homem que os esforços não devem cessar. A luta pela realização da Razão equivale à batalha contra o sofrimento, contra o horror provocado pela atividade pensante desprovida de autorreflexão.

¹²⁹ FRENCH, R.; THOMAS, J. *Maturity and education, citizenship and enlightenment: na introduction to Theodor Adorno and Hellmut Becker, 'Education for maturity and responsibility'*. In: History of the Human Sciences 12 (No. 3), 1-19, 1999.

¹³⁰ “The given is always socially mediated and thus, *in principle*, open to change [...]. The ability to see in this world the possibility of something diferente and better; but also the recognition of the frightening magnitude of the task, the extreme difficulty faced in the postwar world even for *thinking* about alternatives”.

2.1.1.4 Porém: contaminação dialética, tédio e algumas implicações no campo formativo.

Embora esteja onipresente no pensamento de Adorno, o termo “contaminação dialética” nunca foi trazido à baila em nosso meio acadêmico. Foi James Phillips, no final de seu ensaio “Beckett’s boredom”, que o formulou. Prestemos atenção no seguinte trecho:

Se a reificação é contrária à natureza do Espírito e se o Espírito é reificado tão logo é localizável, como Adorno é capaz de discriminar o trabalho de Beckett em elogio à sua espiritualização? Não é o elogio de Adorno implicitamente uma crítica, uma objeção à sua reificação? Adorno explicita e imediatamente dilui o encômio: “Somente arte radicalmente espiritualizada é possível, toda outra arte é infantilidade; inexoravelmente, entretanto, a infantilidade parece contaminar a existência integral da arte”. Desenhando uma distinção entre arte espiritualizada e arte infantilizada e assim soando desconfortavelmente como um crítico de arte de um jornal, Adorno alcança a si mesmo e submete a distinção à contaminação dialética. Para Adorno, a infantilidade do trabalho de Beckett não é meramente a sua superfície. Ela o permeia e, colocando o Espírito em indagação, redescobre o Espírito na indefinição daquilo que ele tem que definir o que é. A infantilidade não é um lapso isolado de bom senso que pode ser mostrado como sendo justificado por uma leitura do todo. Aquilo que Adorno louva em Beckett enquanto Espírito é o Espírito enquanto auto-questionamento da metafísica (PHILLIPS, 2009, p. 121. Tradução minha)¹³¹¹³².

¹³¹ “If reification is contrary to the nature of spirit and if spirit is reified as soon as it is localizable, how is Adorno able to single Beckett’s work out for praise of its spiritualization? Is Adorno’s praise not implicitly a criticism, an objection to its reification? Adorno explicitly and immediately dilutes the encomium: “Only radically spiritualized art is still possible, all other art is childish; inexorably, however, the childish seems to contaminate the whole existence of art.” Drawing a distinction between spiritualized art and childish art and thus sounding uncomfortably like a newspaper art critic, Adorno catches himself and submits the distinction to dialectical contamination. The childishness of Beckett’s work is not merely its surface for Adorno. It permeates it and by putting spirit into question, it rediscovers spirit in the indefiniteness of that which it fallst define what is. It is not an isolated lapse of good reason that can be shown to be justified by a Reading of the whole. That which as spirit Adorno praises in Beckett is spirit as the fundamental self-questioning of metaphysics”.

¹³² PHILLIPS, James. “Beckett’s boredom”. In: *Essays on Boredom and Modernity*. Amsterdam/New York, NY, 2009, IV, pp. 109-126.

Como podemos perceber, nesse caso o termo remete a um jogo de movimentos semânticos-qualitativos em torno da coisa para expor a sua complexidade histórico-contextual. No caso, a palavra “infantilidade” é apresentada e depois ressignificada em torno da arte para analisar a situação desta após o advento de Auschwitz. Auschwitz marca a inviabilidade prática de uma concepção tradicional de arte - amparada por princípios formais metafísicos (coerência, necessidade, unidade, por ex.) e pelo critério do Belo – seguida da tentativa do universo artístico de prosseguir após esse abalo. Insistir na prática tradicional é infantilidade após a experiência do indizível: afinal, como seria possível, por exemplo, representar criticamente o que aconteceu nos campos de concentração por meio de regras capazes de produzir a experiência de algum tipo de sentido lá oculto como também o efeito do Belo? Mas prosseguir para além dessa mentalidade infantil não livra a arte da infantilidade. Em Beckett, o infantil contamina o artefato artístico para esgarçar a imaturidade do Espírito, os seus caracteres irracionais. Os traços infantis presentes nos personagens Vladimir, Estragon, Hamm e Clov, manifestados através de comportamentos erráticos e falas *nonsense*, apontam para a atividade corrosiva do Espírito contra si mesmo. Filosofemas que há 150 atrás possuíam substância são, pelas bocas desvairadas de Hamm e Clov, reduzidos a detritos culturais. O esvaziamento do sentido de todos os elementos tradicionais da cultura nas obras beckettianas aparece como sintoma imanente da falência da metafísica tradicional. Em Beckett, a infantilidade se espiritualiza como autocrítica da Razão, autorreflexão da metafísica: por ter se deixado encantar pelo princípio de identidade, ela reificou a si mesma e se tornou autocomplacente diante da violência conceitual que aplicou ao mundo humano (na ingênua pretensão de revelar uma teodiceia da humanidade). O entediante clima tautológico que ronda o universo de Hamm e Clov, apresentado especialmente pelo apego de Hamm às velhas perguntas e velhas respostas (não há nada como elas!), é a essência do espírito hermético da metafísica clássica esvaziado de seu charme milenar. Diante do estado do mundo, o velho jogo de perguntas e respostas em torno do Ser – enquanto busca pelo sentido das coisas -, por exemplo, se tornou enfadonho, pois desprovido de qualquer significação aceitável após Auschwitz.

Com um pouco de esforço, somos capazes de notar que esse termo é capaz de ser empregado em diversas instâncias e das maneiras mais impensáveis possíveis para apontar que *nada* – para o bem ou para o mal - permanece incólume no mundo. Podemos

encontrá-lo, por exemplo, quando Robert H. K (2008)¹³³ apresenta em “Em que sentido exatamente a indústria cultural não mais existe” o obscurecimento do conceito de “indústria cultural” por aquilo mesmo que ele fora criado para combater: o arcaico. Vejamos:

Pois o conceito de “indústria cultural”, diferentemente de qualquer outro que possa ser retirado do corpus de Adorno, é largamente citado, em plena convicção de corresponder à voz do tempo, como se o mundo estivesse arduamente estudando o capítulo homônimo de *Dialética do esclarecimento*. Hoje, quem esteja minimamente alerta para o que pode ser dito e o que não pode hesitaria em encher os pulmões para se lançar em um discurso sobre as forças de produção; em contrapartida, ninguém pensa duas vezes em discorrer [...] sobre a indústria cultural. Eis aqui, então, duas frases extraídas de uma publicação preparada pelo governo chinês para a Organização Mundial do Comércio [...]: “A China tem testemunhado um enorme desenvolvimento de sua *indústria cultural*, desde os anos 1990. Todavia, a *indústria cultural* na China ainda é muito incipiente se comparada com a dos países desenvolvidos” [...]. Tomemos um instante para reconhecer essa multidão de forma geral, e não em casos específicos [...], usando como base a “indústria hospitalar”, a “indústria da educação” e a “indústria ecológica” [...] *A super-realidade desse agregado de termos usurpou e agora obstrui aquilo que as palavras “indústria cultural” outrora significaram* (KENTOR, 2008, p.18-19. Grifos finais são meus).

Como Kentor sublinha mais adiante no texto, nem mesmo Adorno esperava que a sua crítica conceitual radical fosse capaz de ser subsumida pelas tendências histórico-sociais predominantes, turvando assim a recepção de seu próprio pensamento.

Mas podemos ir a pontos mais extremos e pensar a contaminação dialética no universo formativo e psíquico. De fato, lá onde a consciência está aquietada sob o signo da autonomia reside o nosso ponto de interesse. Nesse âmbito ainda obscurecido, revelam-se os limites da autonomia, o ponto de quebra ante a pressão do mundo exterior. No protesto veemente contra Auschwitz, na negação inflexível ante o chamado do horror, é que o horror reaparece enquanto regressão do Eu. A violência do arcaico possui segredos deformativos que nem mesmo a racionalidade mais atenta é capaz de dissolver. A lembrança do corpo que sofre até agora apagou, sem perceber, a vulnerabilidade psíquica da consciência emancipada. E aqui há algo a ser considerado. Percebamos pelas

¹³³ KENTOR, R. H. “Em que sentido exatamente a indústria cultural não mais existe”. In: *A indústria cultural hoje*. São Paulo: Boitempo, 2008.

palavras do próprio Adorno: “A cada visita ao cinema, *plenamente consciente*, eu saio mais *idiota e pior*” (ADORNO, 2003c, S. 1667 [vgl. GS 4, S. 26]. Tradução minha, grifos meus). Poderiam objetar que é um mero exagero do filósofo a fim de fazer a verdade aparecer; que o seu pensar, por ser dialético, jamais deve ser destacado em um ponto específico. Mas ora, tal objeção não está livre da cegueira, pois ela não dista de converter suas observações em método rígido de leitura, estrangulando, dessa maneira, uma das coisas que Adorno mais valorizava: a expressividade. Longe de parecer um mero exagero do frankfurtiano, Thomson nos mostra que ele volta a se inquietar com esse pensamento em seu curso *Problems of Moral Philosophy* (1962/3):

Eu iria quase ao ponto de dizer que até a aparentemente inofensiva visita ao cinema que censuramos a nós próprios deveria realmente ser acompanhada pela percepção que tais visitas são, na verdade, uma traição dos insights que adquirimos e que elas possivelmente irão nos enredar – *admitidamente só a um grau infinitesimal, mas com certeza com efeito cumulativo* – nos processos que nos transformarão naquilo em que estamos destinados a nos tornar (ADORNO *apud* THOMSON, 2006, p.87-88. Tradução minha, grifos meus)¹³⁴.

Certamente a suspeita de Adorno não é vazia. A pressão de cunho deformante que a exterioridade aplica sobre o particular não deve ser subestimada. Ela, inclusive, pode estar além de qualquer estado de conscientização. Atesta-se aí a vulnerabilidade psíquica do homem, alheia ao seu nível social e cultural.

Mas o ponto que queremos chegar é que não se trata somente de estados regressivos de consciência no sentido acima posto. Pensar essa contaminação também exige o esforço de notar que há um lado de estigmatização psíquica envolvido. Ora, o próprio Adorno fora uma prova dessa situação. Os tormentos psicológicos que o assombraram em seus últimos anos de vida eram tão intensos que o levaram a um estado de depressão profunda (como Doohm [2005] bem o mostra): o incansável assédio ideológico que sofria pelos alunos universitários, o famoso episódio da requisição na polícia no campus e o subsequente desentendimento com Marcuse produziram profundas

¹³⁴ “I would almost go so far as to say that even the apparently harmless visit to the cinema to which we condemn ourselves should really be accompanied by the realization that such visits are actually a betrayal of the insights we have acquired and that they will probably entangle us - admittedly only to an infinitesimal degree, but assuredly with a cumulative effect - in the processes that will transform us into what we are supposed to become and what we are making of ourselves in order to enable us to survive, and to ensure that we conform”.

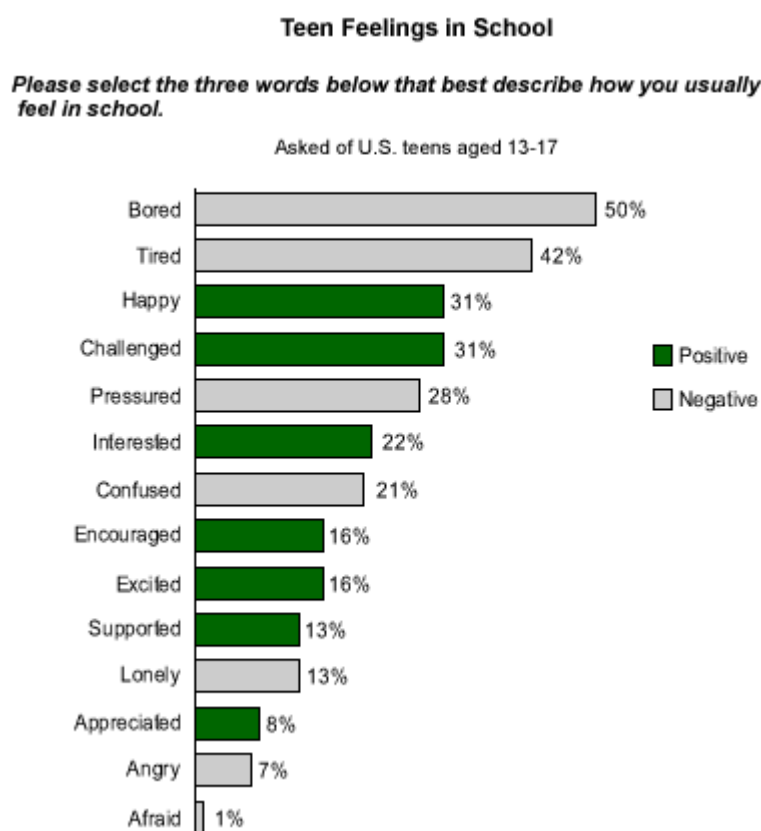
feridas psíquicas, levando-o até a cancelar suas aulas. Muito possivelmente, o clima pesado a que estava submetido contribuiu para a sua fatídica morte.

A ideia de contaminação dialética que nos interessa, assim, marca duas instâncias psíquicas que envolvem estados de consciência e de estigmatização. Pensá-la no âmbito da inter-relação entre tédio e formação nos traz um curioso fato, a saber, que emancipado ou não, o sujeito está sempre vulnerável às deformações provindas da exterioridade. Acatando mas indo além do que Adorno pensou em “Tempo livre”, o tédio *de nossa época* com certeza concerne às deformações que a sociedade total impinge sobre as pessoas, mas não se trata apenas de uma questão de emancipação para dissipá-lo, e tampouco podemos afirmar que ele aparece só como a vida coagida pelo trabalho e pela austera divisão do trabalho. A pressão deformante ultrapassa o “estar-emancipado” e se põe a afligir indivíduos de todas as classes sociais e idades, trabalhadores ou não. Devemos nos abster de quaisquer espécies de distinções, porque o tédio é uma questão de graus de impossibilidade de liberação da infinitude da significação: graus que se apresentam nos estados de consciência e nas estigmatizações da psique. Ele não pode ser “ontologizado” em algo específico, visto que é um problema de mediação constituído pela história do objeto e do sujeito, assim como também pelas particularidades psíquicas deste. A constância e fluidez próprias a esse mediar são imprevisíveis e operam em diferentes magnitudes – vão desde um objeto simples até questões políticas, econômicas e sociais. Diversas pessoas podem se entediar diante de uma mesma coisa por motivos iguais ou destoantes, e podem deixar de se entediar também por motivos iguais ou diferentes.

Para alguns, a realidade é entediante porque são incapazes de pensar alternativas para ela e acabam por se resignar ao clima da desesperança; para outros, a realidade é entediante justamente pelo fato de serem capazes de pensar alternativas mas incapazes de espiritualizá-las. No engarrafamento de automóveis, tanto o semiformado quanto o não-semiformado podem ser acometidos pelo aborrecimento da espera. Também o pensador mordaz - exposto já desde os seus primeiros anos de vida aos mecanismos deformantes da sociedade unidimensional – se engana quando julga que está livre da integração social ao desmascará-la. Todos os seus anos de abertura à exterioridade se encrustam nos mais secretos recônditos de sua psique e são a causa, dentre outras coisas, de suas palavras de baixo calão diante da necessidade de esperar uma fila de quinze minutos; da apatia ante seus próprios familiares.

É nesse horizonte deformativo que a desumanidade vem a prosperar, pois os sussurros da barbárie costumam ser bem mais tolerados em relação à barbárie mais explícita. O desconforto até adquire ares salutares, de descontração, e é elevado ao nível da ideologia – *é ontologizado*. Desinibidamente, a voz do comercial diz: “Mate o tédio. Mate uma Ruffles”; “Fuja do tédio. Chegou o novo Fiat Cronos”. A crueza da vida é lucrativa. Porém, é sob o ritmo dessa “alegre resignação inconsciente” que a ameaça do horror explícito é posta em curso. O alastramento do tédio sobre o mundo da formação¹³⁵ aumenta a dificuldade de desbarbarizar o que já é por demais intolerável. No caminho do educar para a resistência e contradição há o tédio do aprender enquanto resistência e contradição contra o próprio educar¹³⁶. *O tédio é o obscurecimento da memória involuntária que Adorno tanto preza para o indivíduo se nutrir de uma formação*

¹³⁵ Em 2004, uma firma de pesquisa estatística nos EUA chamada “Gallup” realizou uma enquete com adolescentes de 13 a 17 anos para saber o que sentiam durante o horário de aula. Como mostrado no gráfico abaixo, o tédio se mostrou como o sentimento de maior porcentagem entre eles:



Para pesquisa completa, ver: <<https://news.gallup.com/poll/11893/most-teens-associate-school-boredom-fatigue.aspx>> (Acesso em 15/09/2018).

¹³⁶ A respeito desse traço de rejeição contido no tédio, exemplifico: em um provocante artigo da revista *New republic* intitulado “Bored to Death: To learn just how bored kids are in school, look at Twitter”, Amanda Ripley chega a mostrar que grande parte das evasões escolares que ela pesquisou se deram em virtude dos alunos não suportarem o tédio durante as aulas. Acompanhe: <<https://newrepublic.com/article/115928/twitter-shows-epidemic-school-boredom>>. Acesso em 17/09/2018.

*efetiva*¹³⁷, o isolamento espiritual-afetivo diante do objeto. O trabalho que o educador necessita exercer para tentar livrar a consciência alheia do desinteresse chega a ser inglório: mesmo concentrando todas as suas energias nem todos serão libertados, porque, por exemplo, certas condições externas a que uma pessoa está submetida simplesmente inviabilizam a superação de seu quadro. Como elemento complicante, nessa luta a própria atividade educadora periga de se curvar ante aquilo que deseja combater e termina por barbarizar a si mesma.

Já é possível notar que a luta pela liberação da infinitude do significado no educar não é de modo algum simples. Aqui, desenvolveremos o parágrafo acima para proporcionar uma visão mais acertada desse tenso quadro conjuntural. Mas ora, por onde deveríamos começar? Talvez pelo episódio das sereias concernente à *Odisseia*, que prenuncia secretamente a falência da cultura. Já se sabe o quadro que expõe a unidade da dominação pelo conceito: separação entre trabalho braçal e a esfera da contemplação/fruição. Ulisses se deixa amarrar ao mastro de sua Nau e, impotente e angustiado, escuta o canto sedutor das sereias; seus servos, com os ouvidos tamponados, remam sem parar, alheios ao prazer que lhes escapa. No bojo desse arquétipo da reificação – em que o trabalho está separado do pensamento e do prazer –, a exclusividade do prazer não é, em nossos tempos, contestada pelo trabalho, e sim lesada até as últimas consequências. A posse do prazer não é mais garantida a ninguém: bons eram os tempos em que ainda se era capaz de sentir prazer no contemplar (diga-se, entre outras coisas, no ato de se educar).

Pois o mundo da atividade contemplativa não escapa da dialética da dominação que ele pôs em curso: o conhecimento, ao se pôr cada vez mais como um mero meio ao invés de um fim, fomenta o aumento progressivo de uma pressão desumana das relações materiais sobre todo o escopo da sociedade. Em nossos tempos, as imposições do capital se apossam de todo tipo de conhecimento e o submetem ao binarismo útil/não-útil, ao ideal da hiper-produtividade, prejudicando a possibilidade dos homens estabelecerem uma relação livre e satisfatória (significativa) com os conteúdos da cultura. Não fosse isso problema suficiente, os mecanismos estéticos-ideológicos da indústria cultural também contribuem para aumentar geometricamente a gravidade da situação.

¹³⁷ Relembrar o final do sub-tópico 2.1.1.2.

Basta observarmos o texto “Excesso de atividades, consumo e superproteção: possíveis fatores de tédio em crianças”, de Clarice Kunsch¹³⁸, para começar a compreender exemplos de tal quadro. Através desse artigo, podemos notar que os pais entrevistados (pertencentes à classe média) costumam enxergar os seus filhos como “projetos” (indivíduos que devem se adaptar principalmente aos ideais do capitalismo e da indústria cultural):

Espera-se que venham a ser brilhantes profissionalmente, políglotas, hábeis fisicamente e atendam aos padrões de beleza vigentes. Por essa razão, muitas delas têm o período extraescolar tomado por cursos. Infelizmente, não raras vezes são tantas as atividades que elas são levadas à exaustão. Quando dispõem de algum tempo livre, sem a orientação de um adulto, ficam em dúvida sobre o que fazer (KUNSCH, 2014, p. 100).

Como constata a pesquisadora em outra parte do texto, não só as crianças que possuem atividades em excesso mas inclusive as que não se identificam com elas se sentem psiquicamente sobrecarregadas e tendem a se entediar nas atividades escolares. Na ocupação constante ou indesejada de seu tempo em virtude de uma enorme pressão exterior, a criança perde a possibilidade de ser criança – de exercitar a sua liberdade/espontaneidade naquilo que lhe dá prazer. Sem situações nas quais sejam capazes de construir a sua autonomia, a capacidade imaginativa fenece. Desprovidas de iniciativa própria, terminam por cair em um estado de heteronomia caracterizado pela dependência de uma autoridade (paterna ou não) que lhes dite o que devem fazer.

Mas há outra variante do tédio abarcado por Kunsch nas crianças que, obviamente, vale não só para elas, e sim para todas as faixas etárias, a saber, a influência dos aparelhos de entretenimento na vida sensorial do sujeito. No artigo, ela acentua que ambos os pais das crianças, por trabalharem, têm a tendência de presenteá-las com aparelhos eletrônicos (assim como outros tipos de luxos). Esse fato, obviamente, as torna presas perfeitas para os mecanismos ideológicos operantes na indústria cultural. Mediante o usufruto dos dispositivos eletrônicos e afins, além de estarem privadas não só de uma real convivência com outras pessoas como também de agir de maneira ativa, são em adição seduzidas pelo espírito do fetiche da mercadoria em um duplo sentido: podem se

¹³⁸ KUNSCH, Clarice. “Excesso de atividades, consumo e superproteção: possíveis fatores de tédio em crianças”. *Revista Veras*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 99-115, janeiro/junho, 2014.

tornar consumidoras vorazes dos produtos de tal indústria e viciarem no tipo de diversão que ela tem a oferecer.

Não há nada mais deletério para a formação que a aliança entre fetiche e vício. O próprio escritor desta tese bem o sabe: em minha adolescência, e até mesmo após ela (até hoje...), a pressão do maravilhamento ante a tecnologia e da diversão industrializada custam a serem deixadas de lado, dia após dia, para a realização das obrigações. De certo, quem se insere nesse universo da diversão patologizada tem uma forte tendência de rejeitar outros tipos de experiência. Trata-se em parte da recusa à experiência que Adorno (1995) liga ao horizonte do ressentimento (ver a nota 120 para acompanhar o exemplo), mas podemos ir além. Tal recusa pode também aparecer enquanto indiferença absoluta frente ao diferente: não se trata de justificar que isso é melhor que aquilo, de um ódio frente ao diferente, mas que *aquilo* é simplesmente desinteressante, mortalmente entediante. A dialética concernente a esse quadro é tecida de maneira mordaz e irônica por Amanda Ripley:

Na teoria, professores e pais podem ajudar os alunos a praticar dispositivos de enfrentamento mais saudáveis, os segredos dos reavaliadores (Nett diz que ela faz isso com seus próprios alunos). Eles poderiam freqüentemente lembrar as crianças do valor do que estavam aprendendo e tentar torná-los mais relevantes para suas futuras aspirações. Na verdade, a principal razão para os novos Padrões Estaduais Nacionais para o que as crianças precisam saber é focar a escola nas habilidades que as crianças realmente precisarão para ter sucesso na escola e no trabalho - fazer menos coisas mais profundamente, o que poderia (novamente em teoria) baixar o tédio um pouquinho. Mas desde que as crianças tenham telefones em suas mãos, é difícil imaginar que mais e mais pessoas não recorram à evasão - como fazem os adultos. Sabendo que há sempre algo mais excitante acontecendo a apenas um toque de distância, torna-se mais difícil fazer o trabalho mais profundo de ler, concentrar-se, lidar com questões difíceis - ou, de fato, reavaliar. No mês passado, o telefone de Dos Santos quebrou. Ela não tinha acesso ao Instagram ou Tweet na aula. Foi um experimento natural no gerenciamento do tédio, e a cutucou na direção de uma reavaliação. "No começo foi muito chato", diz ela, "mas depois senti que eu tinha mais trabalho feito e não me sentia mais entediada. Eu poderia viver sem isso. Eu posso funcionar sem ser estimulado. Isso meio que me deu uma perspectiva". Passou dessa

maneira por uma semana e meia. *Então ela conseguiu um novo telefone* (RIPLEY, 2013. Tradução minha. Grifo meu)¹³⁹.

Nesse ponto, a sentença de Adorno e Horkheimer contida na *Dialética do esclarecimento*, a saber, de que toda a realidade é forçada a passar pelo filtro da indústria cultural adquire um acento alarmante. Em nosso século, a filtragem não se define apenas como um implacável processo distensor entre o que é mostrado no filme e o que se percebe no mundo real - enquanto sintoma da dissolução da dimensão estética da obra de arte - ou uma acachapante estetização da empiria obrada pelo aparato dessa indústria: o próprio consumidor, contaminado até a medula pela diversão industrializada, pela estetização da objetividade, exige que *tudo* seja divertido, excitante. A própria subjetividade está estetizada e exige a estetização - o fetiche e o vício são a marca desse sintoma. Para ela, tudo o que não diverte e não excita é entediante. A ideologia não produz apenas estados de consciência mas inclusive estados afetivos: nesse caso, ela contamina e reduz a percepção ao binarismo “divertido x entediante”.

Para a consciência estetizada, assim, o mundo deve ser abarcado pelo estereótipo da diversão, do excitante. Não é por menos que a prática da barbárie e o maravilhamento pelo grotesco - atados a essa lógica estetizante - implodem a moralidade humana. O *pathos* da diversão esteriliza e espetaculariza o sofrimento e premia a estupidez não só nos artefatos da indústria cultural, mas também na vida real (que, comitragicamente, também se torna artefato dessa indústria, por exemplo, pelas câmeras de seus consumidores). Prefere-se antes filmar um atropelamento em primeira mão ao invés de perguntar se já chamaram os primeiros-socorros (como sucedâneo do choque aparece o gozo pelo chocante). E as incríveis atividades inúteis filmadas pelos *entertainers* - como o ato de se refestelar em creme de avelã com chocolate em uma banheira¹⁴⁰ - denunciam

¹³⁹ “In theory, teachers and parents could help students practice healthier coping devices, the secrets of the reappraisers (Nett says she does this with her own students). They could frequently remind kids of the value of what they were learning and try to make it more relevant to their future aspirations. In fact, a major reason for the new Common Core State Standards for what kids should know is to focus school on the skills kids will actually need to succeed in school and in Jobs — to do fewer things more deeply, which could (in theory again) dial down the boredom ever so slightly. But as long as kids have phones in their hands, it’s hard to imagine that more and more of them won’t turn to evasion — just as adults do. Knowing there is always something more exciting happening just a key stroke away makes it harder to do the deep work of reading, concentrating, grappling with tough questions — or, for that matter, reappraising. Last month, Dos Santos’s phone broke. She had no way to Instagram or Tweet in class. It was a natural experiment in boredom management, and it nudged her in the direction of a reappraiser. “At first it was really annoying,” she says, “but then I felt like I got more work done, and I didn’t feel more bored. I could live without it. I can function without being stimulated. It kind of gave me perspective.” A week and a half went by this way. Then she got a new phone”.

¹⁴⁰ Vide: <https://www.youtube.com/watch?v=BlmecAwz1s>

o lúdico reduzido à estupidez. Sob a tosca estética da indústria do entretenimento, a diversão está predominantemente esvaziada de substância; diversão e formação tendem a permanecer irreconciliáveis.

A sala de aula não escapa desse movimento. Mas não se trata da mera invasão dos aparatos tecnológicos no ambiente de ensino e da infusão nos materiais didáticos de elementos da cultura de massa (quadrinhos, por exemplo). Queremos apontar para a própria atividade docente contaminada pela estetização. De certo, esta não advém de uma imposição direta dos alunos, e sim da pressão das condições objetivas. Para o professor, não só o desinteresse contido na subjetividade estetizada o desafia mas também a pressão massacrante inerente à enorme carga de conteúdo que os alunos devem sorver. O tédio e o enfado - ou o tédio do enfado – provenientes desse estado de coisas exigem algum tipo de atitude para que a atividade lecionante seja efetiva. Como age o docente capturado pelo esteio dessa pressão? Tenta unir a diversão à formação. É claro que, ao fazê-lo através dos moldes estetizantes da indústria cultural, irá compactuar com o espírito da semicultura. Para ele, utilizar um *hit* do momento com o intuito de fazer os alunos decorarem um conteúdo específico (uma fórmula...) que tende a cair em exames seletivos será algo natural. O preço pago por essa fetichização do conhecimento é o desagregamento da força da reflexão: o trecho musicalizado se destaca do todo e obscurece o todo a que pertence. O decorar aí envolvido se torna punctual, desprovido de uma compreensão orgânica do conteúdo. Em outras palavras, o conhecer perde a sua significação, porque o fragmento sublinhado é alienado de toda uma cadeia de raciocínios responsável por formar a lógica constituinte da coisa.

Outra forma de manifestação do tédio advém da exacerbação do critério de utilidade, que atíça a lógica da competitividade e leva o pensamento a se entediar consigo mesmo. A consciência formada pelo e para o conhecimento enquanto puro meio é impaciente ante o saber que extravasa o universo da funcionalidade. Para alguns, determinadas matérias não têm significado algum porque não irão servir para nada na carreira profissional. Não é raro escutar o reclame “isso não serve pra nada”. Obviamente, não estamos falando aqui da “utilidade” sob um espectro reducionista, no qual há a prevalecência valorativa dos conhecimentos instrumentais sobre os outros tipos. O aspirante a um curso de humanas é tão capaz de se entediar com as ciências biológicas e/ou exatas quanto o futuro engenheiro com as aulas de literatura e história. Por conseguinte, não se trata de um fetiche que se propaga apenas no seio das ciências da

natureza, pois, ao se ver cada vez mais apenas como um meio, o conhecimento é capaz de subsumir tudo pela dicotomia útil/inútil. A sedução do meio se expande para além da linguagem instrumental e “instrumentaliza” tudo o que toca: o meio está na fórmula, no cálculo, mas não é a fórmula e nem o cálculo. Toda a esfera do conhecimento está ameaçada. Quando se diz que alguém ou o quê está a salvo dessa marca ideológica acaba por deixá-los a mercê de uma impressão mais nítida de tal marca: a presença do critério de serventia desmente a absolutidade das coisas.

Paradoxalmente, a supervalorização do meio aguça uma cruel dialética contida no valor-de-uso e torna o conhecimento autodespojável. O que uma consciência específica escolhe não aprender se torna para ela artigo-morto, detrito cultural. Mas não é um caso de obsolescência (pois o obsoleto ainda é capaz de ser utilizado), e sim da impossibilidade geral de se vislumbrar algum valor-de-uso na coisa. A pressão da autoconservação comanda o critério de descarte. Nos últimos dois séculos, o esclarecimento não tornou somente os homens descartáveis mas inclusive o saber com que se movimenta: o pensamento se enrudeceu não só contra as pessoas mas também contra si mesmo. O preço do desencantamento radical da realidade – reduzida a material para a autoconservação – é pago pela enorme dificuldade do ser humano se encantar com o próprio saber. A faceta implacável da Razão não apenas impôs o recalque das manifestações deletérias dos impulsos instintuais mas também dos contidos na atividade sublimatória: o contemplar como um fim em si mesmo - por puro prazer – tende a se tornar desperdício de tempo. A mutilação do prazer acoplada à “especialização precoce” (imane a ao critério de utilidade) não deixa dúvida que a formação está contaminada pelo espírito da divisão social do trabalho capitalista. Antes mesmo do sujeito trabalhar ele já está trabalhando. Antecedendo o embrutecimento no trabalho está o embrutecimento para o trabalho.

De certo, a inaptidão, o despreparo e o desânimo para formar seres humanos também possuem a sua contribuição para o quadro do tédio. É claro que há alunos dispostos a aprender assuntos destoantes de seu futuro profissional, mas professores semiformados ou cultos porém inábeis para a atividade lecionante; ou aqueles que se deixam massacrar pelo estado de coisas preponderante e passam a ensinar de modo apático ou outros que dão aula por pura necessidade de sobrevivência (não sentem prazer no que fazem), terminam por barrar o interesse alheio em torno do tema tratado. Há uma certa “estética” no ato de ensinar responsável por provocar afetos sobre o outro, e ela

envolve uma mistura de preparo intelectual, capacidade de comunicação e amor pelo ensino. Para essa tríplice combinação poderíamos dar o nome de “aura professoral”. A depender da intensidade dela, a probabilidade de fazer os alunos se interessarem pelo conteúdo aumenta. Ora, o enfrentamento do quadro presente neste parágrafo não é nem um pouco simples, e com obviedade não é passível de ser integralmente resolvido. O que talvez seja efetivo para resolver o problema em sua maior parte é um rigor maior no processo seletivo dos candidatos a docentes, capaz de avaliar a “aura” de cada indivíduo.

Mais um fator para o tédio é a precariedade interativa experienciada pelos alunos perante o seu professor e o conteúdo que ele ministra. Os aprendizes não devem ser tratados como meros receptores de conhecimento. A frieza no ensino – entendida aqui como uma maneira burocrática de lecionar - fatalmente resulta em indiferença ante o aprender. Ela é a marca da reificação que fomenta uma passividade tediosa, uma atrofia da atividade intelectual-imaginativa, visto que o papel do aluno é reduzido ao ato de memorizar o conteúdo e tentar pensar por si mesmo sobre o que lhe é passado (fato que resulta em uma relativa limitação do horizonte experiencial do pensamento). Para romper com essa situação, é tarefa do professor fazer com que exercitem sua autonomia intelectual através da produção de um “calor” no ambiente de ensino capaz de criar, expandir e excitar as capacidades cognitivas do aluno. “Acalorar” equivale ao termo “imersão” (tão em voga no mundo da indústria cultural). “Imergir” significa “experienciar”. Nesse caso, para provocar esse(a) “calor”/“imersão”/“experiência” o docente precisa estimular debates inteligentes, indicar ou apresentar conteúdos extracurriculares, questionar (quando possível e cabível) os tempos presentes com base no conteúdo questionado, sugerir aos alunos que contribuam com temas ou pontos cabíveis de acréscimo ao assunto. O uso consciente dos aparatos tecnológicos à sua disposição não deve ser descartado: ele pode liberar a infinitude adormecida no interior da “imersão” provida por eles e transformar esta em algo qualitativamente essencial para o sujeito. A significação puramente fetichista da imersividade é capaz de ser subvertida através de sua ajuda para iluminar os conteúdos lecionados.

Mas é necessário realizar uma ressalva ante o ritmo dessas últimas sete páginas, porque o que podemos chamar de “influência afetiva” proporcionada pela “aura professoral” pode ser capaz até de subverter (mas não eliminar, obviamente) a barbárie que se instala, por exemplo, no ato de musicalização de um conteúdo específico que mencionados alguns parágrafos acima. A infinitude da significação nos permite romper

com o absurdo através do absurdo. Por influência do clima afetivo que a aura professoral produz, a musicalização pode se tornar um elemento capaz de instaurar uma relação afetiva tão positiva do aluno com o saber ao ponto de fazê-lo tomar um interesse genuíno pela coisa, levando-o a aprofundar em seus conhecimentos ao ponto de não mais precisar do trecho musicado como condição do conhecer. Ele deixa de ser um conteúdo mnemônico-epistêmico reificado para ser mnemônico-afetivo: uma boa lembrança. Por trás de explosões de barbárie há a chance de haver um florescimento da cultura.

Bem, longe de oferecer respostas para esse contexto explorado por nós, e também de esgotar o rol de exemplos em torno de nosso objeto, desejamos apenas expor o caráter problemático de algo praticamente ignorado pelo universo acadêmico. É por esse fato que existe uma abissal carência bibliográfica que encurta a duração da última parte deste capítulo. Nossa intenção foi a de dar o ponto de partida para que outros se interessem e continuem a iluminar o caminho. Temos aqui um germe para uma teoria crítica do tédio no que concerne ao âmbito formativo. Este âmbito, obviamente, ultrapassa o ambiente de ensino e abarca toda a vida social do ser humano.

Como observação final, fica a nota preocupante de que o tédio se firma como um problema notório para o caminho da emancipação humana. Para que a formação supere a frialdade burguesa, para que Auschwitz não se repita, é necessário romper a frieza atinente ao próprio processo formativo, o desinteresse do Espírito ante si mesmo. Sem aquele impulso mimético em direção ao saber, aos objetos espirituais – capaz de criar uma relação significativa com as coisas –, a experiência formativa define-se. As barreiras para que a consciência o produza são muitas, e não existe fórmula mágica para superá-las.

Entretanto, na deformação dos homens (que vai além das salas de aula) que leva a tédios, um perigo bárbaro ronda cada esquina de nosso mundo. O comportamento a que os indivíduos entediados estão sujeitos é infinitamente variável e, por vezes, preocupante. Não se trata de um comportamento “metamimético”, mas pode chegar a ser tão bárbaro quanto ele. Embora não haja “metamimese”, o fantasma da “semimoralidade” e da amoralidade ronda as ações do entediado. Dá-se que, mesmo que sejamos capazes de blindar os homens ante a repetição de Auschwitz no ambiente de ensino, a totalidade social produz uma forma mais discreta de barbárie - relativa a um tempo e espaço desprovidos de significado – capaz de afetar a existência das pessoas. Mas tal “estágio moral” aí envolvido, embora seja produto de uma Razão mutilada, não coincide àquele

que encontramos em *Juliette*, de Marquês de Sade - porque, aliás, a teoria do comportamento libertino expressa a “substância arquetípica” do comportamento metamimético mais grave - a saber, não da semimoralidade mas sim da amoralidade - praticado no período nazifascista. Ao contrário do barbarismo perpetrado por Juliette, em que se pressupõe um “sujeito” ativo, diabolicamente esclarecido, exercendo uma liberdade destruidora, tem-se sob o clima do tédio a ausência do “sujeito”. Nessa ausência, oscila-se entre o desespero de recuperar a realidade e o desejo de desaparecer completamente dela. Juliette desconstrói os valores tradicionais da civilização para justificar as suas ações, ao passo que as ações do entediado se movem sob uma percepção em que tudo está ausente de valor. Através desse agir, busca-se transcender a falta de sentido. O que se desenvolve no interior desse quadro, como pré-anunciado, é permeado por tons bárbaros.

Mas os detalhes só poderão ser desdobrados na próxima parte.

2.2 - ENSAIO Nº2: MORALIDADE, ESCLARECIMENTO E O TÉDIO

2.2.1 - Apresentação ensaística nº2: uma breve visão arquetípica do metamimetismo amoral e do amoralismo no tédio: as duas sombras da Razão.

2.2.2 - Juliette – Prévia.

Talvez não seja fato raro um leitor que, folheando as páginas da *Dialética do esclarecimento*, se espante com o conteúdo pesado do excuro denominado “Juliette: ou esclarecimento e moral”, pois além do denso conteúdo teórico que esta parte traz consigo (assim como em todas as outras partes, diga-se de passagem), a apresentação do pesado teor ideológico contido na mentalidade dos personagens libertinos do conto *Juliette: ou as prosperidades do vício* (1797–1801), de Marquês de Sade, não é menos que chocante. Discípulos de um esclarecimento que perverteu a si mesmo, eles se entregam aos mais infames pensamentos e comportamentos amparados pelo suposto lema de estarem apenas seguindo as leis da natureza. De certo, as leis que seguem são da natureza, mas de uma natureza violentada pelo Espírito, brutalmente por ele dominada até em seus mais secretos recônditos. A dialética denuncia que o suposto caráter natural dessas leis deriva das leis do entendimento humano: embriagado pelo desejo de dominação, o pensamento dominador maldosamente transforma o que é de ordem transcendental em algo essencial, ou seja, transfigura as leis feitas pelo entendimento em leis pertencentes à própria estrutura da realidade.

O conteúdo de crueldade contido nas leis naturais que os libertinos prestam respeito é, por conseguinte, o criptograma da violência da dominação que o entendimento impinge sobre a totalidade do mundo natural. A essencialidade das leis não passa de uma racionalização levada a cabo pela atividade do entendimento, cujo efeito termina por mascarar a lógica da dominação sob a aparência de uma lógica supostamente inerente ao mundo natural. O que aparece como natureza é antes a natureza racionalizada (reificada)

pelo pensamento. Dá-se que a falta de limites dos libertinos não é a falta de limites imanente à natureza, mas à própria razão. Nas ações e pensamentos dos libertinos, “o que parece extremamente racional não o é; o que parece liberdade é dominação” (MARTIN, 2013, p. 26)¹⁴¹.

Caso o leitor não se choque em demasia com as ações e pensamentos inescrupulosos dos personagens a partir do que Adorno e Horkheimer apresentam no referido excurso, ele pode optar por vasculhar as quase mil páginas da obra de Sade. Nelas, ele encontrará as mais traumáticas e tensas representações de uma Razão que se chafurda em perversões, sangue e excrementos fecais. Certamente, ele pensará diversas vezes em prosseguir com a leitura, porque a escalada da barbárie nas linhas tecidas por Sade impõe ao seu espectador um desafio experiencial cruel. A habilidade textual com que descreve as situações e reflexões filosóficas é de uma impactante precisão cirúrgica – sua escrita é um fogo feroz que paradoxalmente nos queima pela apresentação da frialdade das relações humanas, pela indiferença absoluta ante o sofrer e a humilhação do outro. Como não se escandalizar ao ler algo assim?

A bela cabeça de Julie, cede, por fim, aos redobrados esforços do seu carrasco, qual pétala que de uma rosa se desprende.

- Nada tem tanta volúpia como aquilo que acabo de fazer, diz Saint-Fond desenrabando o cadáver: ninguém imagina como o ânus se aperta graças à lenta incisão praticada nas vértebras do pescoço; é delicioso! Vamos lá, minha senhora, diz à mãe, preparai-vos para dar-me o mesmo prazer (SADE, 2007, p. 244)¹⁴².

Na página inicial do segundo excurso, a luz que a antropologia filosófica de Adorno e Horkheimer joga sobre o sistema epistêmico-moral da filosofia moderna, com dedicação especial a Kant, mostra que a conversão do que é transcendental em essência do outro e a frieza de ânimo que aí se fortifica não são um mero acidente do destino, um desvio de percurso na história da razão, e sim parte imanente desta.

¹⁴¹ MARTIN, E. M. *Arte, liberdade e reconciliação: o papel da arte na rememoração da natureza e o problema da racionalidade instrumental em Theodor Adorno*. 2013. 119 f. Dissertação (Mestrado em Estética e Filosofia da Arte) - Instituto de Filosofia, Artes e Cultura, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2013.

¹⁴² SADE, Marquês de. *História de Juliette: ou as virtudes do vício*. Tradução: Rui Santana Brito. Guerra e Paz, Lisboa, 2007.

É do nosso interesse pensar um panorama geral dessa dialética da “contaminação ontológica” (transcendental > essencial) mediante uma análise que, de início, se detém rapidamente em alguns termos da filosofia kantiana (como “esclarecimento”, “autonomia”, “entendimento”, “razão” e “transcendental”) para, em seguida, trazer o próprio texto de Sade ao lado do de Adorno e Horkheimer com o intuito de revelar o fenômeno da frieza moral perpetuado pela própria razão.

Como veremos, a partir da satisfação desse duplo interesse será produzida uma imagem arquetípica do metamimetismo em seu nível mais extremo, a saber, não do semimoral mas do amoral. Em tal estado metamimético, a maioria dos recalques necessários para a manutenção do processo civilizatório está dissolvida. As perversões e atrocidades são praticadas principalmente mediante o apoio da projeção patológica “forte x fraco”. Todavia, essa atividade projetiva não está limitada a pequenos grupos e sim alçada a espírito de uma época.

Ao trazer para a consciência do leitor essa espiritualização, perceberemos com razoável clareza como pode se configurar aquele clima de naturalidade que mencionamos na parte passada (da teoria educacional de Adorno), necessário de ser combatido. Poderemos notar como a contradição hipostasiada entre o forte e o fraco é, na realidade, a negação da contradição real, da experiência efetiva da contradição. Embora Adorno e Horkheimer não pontuem de maneira explícita, Sade elevará essa “pseudocontradição” ao nível do absurdo, ao ponto de não haver ponto de retorno. Não só a intelecção da utopia prometida pela Razão (liberdade, igualdade e fraternidade), mas a própria possibilidade de experiência da mesma – quando se põe, por assim dizer, de maneira fenomenológica no diálogo das personagens – são postas ao ridículo, culminando em momentos dotados de uma ironia explosiva.

2.2.3 - *O início do início.*

Explicados os nossos desígnios, partamos da colocação de Kant que inicia o excursus “Juliette”. Ela é referente ao primeiro período do primeiro parágrafo de seu

famoso texto “Resposta à questão: o que é Esclarecimento?”, publicado em 1784: “o Esclarecimento é a libertação do homem de sua imaturidade (*Unmündigkeit*) auto-imposta. Imaturidade é a incapacidade de empregar seu próprio entendimento sem a orientação de outro” (KANT, 2012, p.145)¹⁴³. Dirigir o entendimento sem depender de outrem é se valer da própria razão para orientá-lo. Essa proposição é a essência da autonomia do pensar: maduro é aquele capaz de produzir os seus próprios juízos (i.e não ser dependente do juízo dos outros) para se orientar no mundo. Prossegue Kant:

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a Natureza de há muito os liberou de uma direção alheia (*naturaliter maiorennnes*), continuam no entanto de bom grado tutelados durante toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão fácil que os outros se constituam em seus tutores. É tão cômodo ser imaturo. Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um pastor que tem consciência por mim, um médico que decide a respeito de minha dieta etc., então não preciso nem tentar. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar do trabalho cansativo (KANT, 2012, p. 145).

A possibilidade de cultivo do esclarecimento enquanto um projeto do que podemos dizer ser uma “autonomia na maturidade” não depende só do impulso subjetivo para se tornar efetiva, mas também da situação ontológica da sociedade. É necessário um clima cultural que não só incentive a prática social do esclarecimento como inclusive insira figuras esclarecidas no universo do discurso público: “Para este esclarecimento porém nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões” (KANT, 2012, p. 146). Como ele ainda ressalta, o esclarecimento dos indivíduos necessita ser encaminhado de maneira racional e progressiva, através de um longo processo formativo, até que a totalidade social contorne e preencha a si mesma pelo espírito de uma liberdade na maturidade. Caso contrário – e isso a revolução francesa bem o mostrou -, a barbárie e a heteronomia reaparecem sob uma nova roupagem. Em outras palavras, podemos dizer que Kant faz uma distinção entre a consciência tomada por uma forma panfletária da liberdade (uma liberdade semi-esclarecida ou, em termos

¹⁴³ KANT, Immanuel. “Resposta à Questão: O que é Esclarecimento?”. Tradução de Márcio Pugliesi. In: *Cognitio*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 145-154, jan./jun. 2012

adornianos, semiformada) e a contemplada integralmente pelo conceito de liberdade. Há uma enorme diferença entre um movimento sociopolítico originado por uma reação impulsiva ao desejo de liberdade e aquele produzido através de um longo processo de maturação do pensamento coletivo, capaz de implementar a liberdade mediante o aceite geral de leis estabelecidas pela atividade racional livre:

Há maior possibilidade que um público se esclareça pois, se lhe for dada liberdade, o esclarecimento é quase certo. Sempre haverá alguns pensadores independentes, até entre os tutores estabelecidos da grande massa, que, depois de sacudir o jugo da imaturidade se difundirão o espírito de uma estimativa razoável de seu próprio valor e da vocação de cada homem de pensar por si. O especial neste caso é que o público mantido, anteriormente, por eles sob o jugo, obriga-os doravante a permanecer sob esse, quando se rebela contra alguns de seus tutores, completamente incapazes de esclarecimento, isso mostra quão prejudicial é implantar preconceitos, pois esses, finalmente, voltam-se contra seus autores ou seus antecessores. *Por esse motivo, um público só lentamente pode atingir o esclarecimento. Uma revolução poderá, provavelmente, realizar a queda do despotismo pessoal ou de uma opressão tirânica ou gananciosa, mas nunca uma reforma verdadeira na maneira de pensar.* Mas, são novos preconceitos, assim como podem muito bem servir os antigos, para sujeitar a grande massa que não pensa (KANT, 2012, p. 146. Grifos meus).

De acordo com essa perspectiva, levar a cabo a própria autonomia na maturidade, ser esclarecido, é ter a capacidade de se elevar acima dos padrões heterônomos de pensamento; é pensar para além do terreno ideológico de entidades políticas, sacerdotais, etc., no sentido de poder criticar essas entidades de uma maneira construtiva, visando o aperfeiçoamento da realidade em que se está inserido. Em suma, trata-se de uma atividade discursiva que tem por meta incitar a reflexão em torno da legitimidade estatutária do bem comum¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Vide exemplos: “Ora, em muitas profissões que se exercem no interesse da comunidade, é necessário um certo mecanismo, em virtude do qual alguns membros da comunidade devem comportar-se de modo exclusivamente passivo para serem conduzidos pelo governo, mediante uma unanimidade artificial, para finalidades públicas, ou pelo menos devem ser contidos para não destruir essa finalidade. Em casos tais, não é sem dúvida permitido raciocinar, mas deve-se obedecer. Na medida, porém, em que esta parte da máquina se considera ao mesmo tempo membro de uma comunidade total, chegando até a sociedade burguesa mundial (*Weltbürgergesellschaft*), portanto na qualidade de estudioso que se dirige a um público, por meio de obras escritas de acordo com seu próprio entendimento, pode certamente raciocinar em contrário (*allerdings rasonnieren*), sem que por isso sofram os negócios a que está sujeito em parte como membro passivo. Assim, seria muito prejudicial se um oficial, a que seu superior deu uma ordem, quisesse pôr-se a raciocinar em voz alta no serviço a respeito da adequação ou da utilidade dessa ordem. Deve

Em um primeiro exame, as colocações de Kant parecem de simples compreensão. Mas é necessário atentar para algo essencial: o que significam a razão e o entendimento para ele? Ou, em outras palavras, qual é a natureza da razão e do entendimento? Sem entender como Kant as determina, não é possível perceber a natureza da crítica, a tônica conceitual da ideia de autonomia. Cabe lembrar que Kant já havia produzido a obra *Crítica da Razão Pura* (1781) alguns anos antes de ter escrito esse breve ensaio. E é justamente nela que ele realiza uma análise crítica desses termos. Essa análise, aliás, se efetua sob os moldes de uma nova forma de Filosofia que ele inaugura nessa mesma obra. Por conseguinte, é forçoso constatar que se não entendermos os aspectos gerais dessa filosofia inventada por Kant, não seremos capazes de compreender o que realmente significa ser autônomo, não ser-nos-á claro o “espírito” kantiano do esclarecimento¹⁴⁵. Mas além disso, também há um pano de fundo moral nesse entremeio que é necessário expor para complementar a ideia de um sujeito autônomo, porque a crítica do indivíduo esclarecido a um objeto pertencente à sua realidade é movida pela moralidade do pensar. É conveniente, então, que busquemos expor algumas notas essenciais para iluminar pontos-chave para o nosso caso.

2.2.5 - Breves palavras em torno natureza da razão, do entendimento e da moralidade.

obedecer. Mas, razoavelmente, não se lhe pode impedir, enquanto estudioso do assunto, fazer observações sobre os erros no serviço militar, e expor essas observações ao seu público, para que as julgue [...]. Do mesmo modo também o sacerdote está obrigado a fazer seu sermão aos catecúmenos ou à comunidade, conformemente ao credo da Igreja (*Symbol der Kirche*) a que serve, pois foi admitido sob essa condição. Mas, enquanto estudioso, tem completa liberdade, e até mesmo o dever, de dar conhecimento ao público de todas as suas idéias, cuidadosamente examinadas e bem intencionadas, sobre o que há de errôneo naquele credo, e expor suas propostas no sentido da melhor instituição dos assuntos da religião e da Igreja (...). Um príncipe que acha digno de si dizer que considera um **dever** nada prescrever aos homens em matéria religiosa, mas deixar-lhes em tal assunto plena liberdade, que afasta de si o arrogante nome de **tolerância**, é de fato esclarecido e merece ser louvado pelo mundo agradecido e pela posteridade como aquele que pela primeira vez libertou o gênero humano da imaturidade, pelo menos por parte do governo, e deu a cada homem a liberdade de utilizar sua própria razão em todas as questões de consciência. Sob seu governo os veneráveis sacerdotes podem, sem prejuízo de seu dever funcional, expor livre e publicamente, na qualidade de livres pensadores (*in der Qualität der Gelehrten frei*), ao mundo, para que os examinem, seus juízos e opiniões aqui e ali discordantes do credo admitido” (KANT, 2012, p. 148; p. 152. Grifos do autor).

¹⁴⁵ Ora, essa imbricação implícita explica o motivo de Adorno e Horkheimer efetuarem uma transição inesperada de um escrito ao outro. Infelizmente, eles desenvolvem a transição de um modo extremamente condensado, dificultando a compreensão inicial do texto.

Na introdução da *Crítica da Razão Pura*, o filósofo alemão se inquieta com uma constatação capciosa: porque, ao contrário da física e matemática, a metafísica parece não ter tido nenhum avanço em termos de acúmulo de conhecimento, sequer um mínimo de progresso substancial no interior de seu próprio corpo teórico? A resposta é que os metafísicos concedem à razão uma capacidade que ela não possui, a saber, de constituir os objetos da experiência, de provar a existência de algo através de raciocínios puros. Na opinião de Kant, ao obrigar que a razão se ocupe com esse tipo de tarefa, os filósofos a fazem girar em falso. Tratar a metafísica enquanto um tipo de conhecimento científico é, por conseguinte, um erro. Embora a metafísica, a matemática e a física se empenhem na produção de juízos necessários e universais (na linguagem kantiana, “juízos sintéticos a priori”), estas duas se amparam na estrutura cognitiva do homem, em sua experiência sensório-intelectual, ao passo que aquela deixa a razão em uma conversa abstrata consigo mesma, sem qualquer objeto concreto ao seu dispor. Por sempre lidar com deliberações arbitrárias mascaradas sob a aparência da necessidade e universalidade, a metafísica é autofágica: de maneira ininterrupta, um sistema metafísico refuta o outro, sob a pretensão de ser a representação verdadeira do absoluto. Ao invés de avançar, o conhecimento sempre retorna a um ponto inicial. Sem dúvida, isso entra em contradição clara com a característica do conhecimento científico, que é a de incrementar a si mesmo de maneira contínua:

O destino não foi até hoje tão favorável que permitisse trilhar o caminho seguro da ciência à metafísica, conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se leva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples conceitos (não, como a matemática, aplicando os conceitos à intuição), devendo, portanto, a razão ser discípula de si própria [...]. Na verdade, a razão sente-se constantemente embaraçada, mesmo quando quer conhecer a priori (como tem a pretensão) as leis que a mais comum experiência confirma. É preciso arrear caminho inúmeras vezes, ao descobrir-se que a via não conduz aonde se deseja; e no que respeita ao acordo dos seus adeptos, relativamente às suas afirmações, encontra-se a metafísica ainda tão longe de o alcançar, que mais parece um terreiro de luta, propriamente destinado a exercitar forças e onde nenhum lutador pôde jamais assenhorear-se de qualquer posição, por mais insignificante, nem fundar sobre as suas vitórias conquista duradoura. Não há dúvida, pois,

que até hoje o seu método tem sido um mero tateio e, o que é pior, um tateio apenas entre simples conceitos (KANT, 2001, p. 44-45)¹⁴⁶.

Denunciado esse ponto cego, Kant explicita qual é a natureza legítima da razão - que até então fora interpretada de maneira inadequada pelos filósofos – para iluminar a maneira correta de utilizá-la para produzir conhecimento. O modo correto de produção de conhecimento já estava posto de maneira indireta no parágrafo acima: para que o conhecimento venha-a-ser, a razão não pode permanecer abandonada diante de si mesma, mas antes necessita de informações experienciais para operar de maneira sensata. A razão nada intui ou percebe, mas sim se volta para os dados processados pela estrutura cognitiva humana para lhes proporcionar coerência, unidade. Assim, aponta-se que natureza da razão é - conforme Douglas Garcia (2005) - incondicionada e necessária, ou seja, metafenômênica. Ela não pode constituir nenhum objeto, mas somente conjecturar leis para a coisa. A razão trabalha em torno da particularidade a partir de princípios com o intuito de pensar leis capazes de explicar a estrutura e/ou a dinâmica desse particular. E é isso que define o conhecer verdadeiro: a descoberta/produção de leis executada de maneira consequente (orientada por uma experiência observante da consciência ante um objeto). Fiquemos com uma passagem luminosa de Kant:

Quando Galileu fez rolar no plano inclinado as esferas [...] foi uma iluminação para todos os físicos. Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta. Assim, a própria física tem de agradecer a revolução, tão proveitosa, do seu modo de pensar, unicamente à idéia de procurar na natureza (e não imaginar), de acordo com o que a razão nela pôs, o que nela deverá aprender e que por si só

¹⁴⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2001.

não alcançaria saber; só assim a física enveredou pelo trilho certo da ciência, após tantos séculos em que foi apenas simples tato (KANT, 2001, p.44).

Possuímos agora uma ideia geral acerca da natureza da razão e da sua função, mas ainda não sabemos como a particularidade é apresentada para a consciência, ou seja, de que maneira a consciência pode conhecer o objeto. Como Kant pensa a esse respeito? Muitos filósofos pré-kantianos postulavam que era o particular que regulava o saber, ao ponto de se dizer que quanto mais exaustiva fosse a investigação em torno da coisa, mais o objeto se revelava para a consciência. É como se o objeto infundisse sobre a consciência as suas marcas, bastando um exercício de reflexão para encontrá-las. De acordo com essa visão, a coisa era apresentada como “em si”. Kant, ao contrário, traz o foco para o sujeito com o desejo de apontar que, na verdade, o conhecimento do objeto é regulado por meio da estruturação do nosso entendimento e da nossa sensibilidade. Em outras palavras, a maneira como percebemos o particular é limitada por formas apriorísticas de nossa estrutura cognitiva: *nos é que imprimimos a nossa marca sobre o objeto*. Qualquer qualidade estranha a essas formas é impossível de ser notada e pensada por nós. Como resultado, é preciso refletir em torno dos parâmetros de nossa cognição para saber com o quê a razão pode operar:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir a priori, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento a priori desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados (KANT, 2001, p. 45-46).

Tais condições de possibilidade de conhecimento limitadas pela nossa natureza cognitiva são denominadas *condições transcendentais do conhecer*. É devido a essa consideração que ele denomina a sua filosofia como “transcendental”. O termo “transcendental”, por lógica, se refere às estruturas da “sensibilidade” e do “entendimento” humano que constituem os moldes acerca do que pode ser experienciado. O que é capaz de ser conhecido sob os parâmetros desse experienciar é aquilo entendido

como “fenômeno”. Enquanto fenômeno, o objeto é algo que aparece *para nós* e não como é em si, no sentido de que se apresenta não em sua integralidade ou “pureza”, mas sob os moldes de nossa constituição sensível e intelectual. Por meio desta, construímos uma representação do objeto-fenômeno, vindo a conhecê-lo. Dito de outro modo: é a consciência que projeta as suas conjecturas sobre as coisas, que imprime a sua atividade pensante em torno delas, e não outro algo. A descoberta de leis não mostra o que o objeto “é” nele mesmo, algo de sua suposta “essência”, mas como “é” para uma consciência que *imprime* sobre ele a sua atividade pensante:

Admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode ser pensado sem contradição; pelo contrário, desaparece a contradição se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo conseqüentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si (KANT, 2001, p.48)¹⁴⁷.

O espaço e o tempo são as formas puras da nossa sensibilidade pelas quais o objeto é “fenomenalizado”. O espaço “[...] é uma representação necessária, a priori, que fundamenta todas as intuições externas” (KANT, 2001, p. 24). O tempo “é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições” (KANT, 2001, p. 46). Em conjunto, eles “são formas puras de toda a intuição sensível, possibilitando assim proposições sintéticas a priori” (KANT, 2001, p. 56). Exposto de um modo mais simples: para se apresentar como fenômeno, o objeto deve ser ordenado pela intuição em um determinado espaço e/ou sob uma certa quantidade de tempo. Nós trazemos o que nos é exterior ao terreno do tempo e espaço puros da representação para pensar a coisa.

Através de seus conceitos, o entendimento é o responsável por pensar o conteúdo intuído. Mas antes que possa efetivamente refletir sobre os dados exteriores (a

¹⁴⁷ Ou nas palavras de Douglas Garcia: “Só podemos conhecer das coisas o que pode ser enquadrado nas condições transcendentais da experiência, as quais, por sua vez, são constituídas pelas condições transcendentais da sensibilidade receptiva e do entendimento espontâneo do sujeito. É ao sujeito constituinte da experiência que será preciso apelar para falar do conhecimento objetivo das coisas como fenômeno” (JUNIOR, 2005, p. 25).

multiplicidade apresentada no tempo e no espaço), estes devem ser adequados à nossa capacidade cognitiva. Quem realiza essa tarefa é o esquematismo puro do entendimento, uma instância intermediária entre a sensibilidade e o entendimento capaz de homogeneizar os dados adquiridos às doze categorias do entendimento. No que se refere a elas, temos, em relação à Quantidade: [1] Unidade, [2] Pluralidade e [3] Totalidade; no que se refere à Qualidade: [4] Realidade, [5] Negação e [6] Limitação; no que se refere à Relação: [7] Substância, [8] Causalidade e [9] Comunidade; no que se refere à Modalidade: [10] Possibilidade, [11] Existência e [12] Necessidade.

Aliadas a esses conceitos puros, as formas puras da sensibilidade são limitadas às seguintes regras:

O esquema puro da quantidade [...] como conceito do entendimento [...] é o número, que é uma representação que engloba a adição sucessiva da unidade à unidade (do homogêneo) [...]. A realidade é, no conceito puro do entendimento, aquilo que corresponde a uma sensação em geral, ou seja, aquilo cujo conceito indica em si próprio um ser (no tempo); a negação é aquilo cujo conceito representa um não-ser (no tempo) [...]. O esquema da substância é a permanência do real no tempo, isto é, a representação desse real como de um substrato da determinação empírica do tempo em geral, substrato que persiste enquanto tudo o mais muda [...]. O esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real, que, uma vez posto arbitrariamente, sempre é seguido de outra coisa. Consiste, pois, na sucessão do inverso, na medida em que está submetido a uma regra. O esquema da comunidade (reciprocidade), ou da causalidade recíproca das substâncias em relação aos seus acidentes, é a simultaneidade das determinações de uma com as da outra, segundo uma regra geral. O esquema da possibilidade é o acordo da síntese de representações diversas com as condições do tempo em geral (por exemplo, que os contrários não podem existir, simultaneamente, numa coisa, mas só sucessivamente), ou seja, a determinação da representação de uma coisa em tempo qualquer. O esquema da realidade é a existência num tempo determinado. O esquema da necessidade é a existência de um objeto em todo o tempo. Por tudo isto se vê o que contém e torna representável o esquema de cada categoria: o da quantidade, a produção (síntese) do próprio tempo na apreensão sucessiva de um objeto; o esquema da qualidade, a síntese da sensação (percepção) com a representação do tempo, ou o preenchimento do tempo; o da relação, a relação das percepções entre si em todo o tempo (quer dizer, segundo uma regra de determinação do tempo), e, por fim, o esquema da modalidade e suas categorias, o

próprio tempo como correlato da determinação de um objeto, se e como o objeto pertence ao tempo (KANT, 2001, p.211-212. Grifos do autor).

E como acentua Marcele Hentz:

Kant vai atribuir à Quantidade e Qualidade uma categoria “Matemática” e à Relação e Modalidade uma categoria “Dinâmica”: os princípios provenientes das categorias da quantidade e da qualidade diferenciam-se daqueles obtidos das categorias de relação e de modalidade em virtude do tipo de síntese, matemática e dinâmica, envolvido na aplicação das categorias correspondentes à experiência possível. Nos princípios derivados das categorias matemáticas, a síntese refere-se à intuição (no caso, pura) que, na qualidade de condição a priori da intuição, é necessária, podendo ser construída a partir da síntese de elementos homogêneos. Já nos princípios derivados das categorias dinâmicas, a síntese refere-se à existência dos fenômenos. A existência, entretanto, enquanto a determinação de um fenômeno em relação a outro, é algo que não pode ser dado na intuição pura (construído) e pode ser encontrado apenas na própria experiência, entendida aqui como a conexão necessária entre percepções, envolvendo somente intuições empíricas. A conexão entre percepções na experiência é algo que se dá de forma arbitrária pela imaginação, totalmente contingente, e, a fim de garantir aquela necessidade exigida pelas categorias, deve-se mostrar que somente a partir daqueles conceitos a experiência é possível (HENTZ, 2005, p.21-22)¹⁴⁸.

Apontadas essa homogeneização e separação categorial, avancemos adiante para tentar tornar a visão mais clara em torno desse espinhoso quadro. Bem: o entendimento possui os conceitos para pensar o objeto homogenizado, mas também necessita de regras lógicas para estabelecer uma unidade em seus raciocínios. Essas regras formam aquilo que Adorno e Horkheimer (1985) dizem ser a hierarquia dos conceitos. O silogismo e o princípio da não-contradição a representam (as letras a seguir representam os conceitos): [1] “S” é maior que “P”, [2] “P” é maior que “X”, [3] Logo, “S” não pode ser menor que “X”. São exatamente esses tipos de preceitos (denominados “ideias incondicionadas”) que cabe à razão produzir e gerir. Eles são direcionados unicamente ao entendimento para prover coesão à ligação dos conhecimentos adquiridos. Essa unidade forma o “sistema” do conhecimento. O sistema é capaz de ser continuamente enriquecido não só pela adição

¹⁴⁸ HENTZ, Marcele Ester Klein. “A doutrina do esquematismo dos conceitos puros do entendimento”. *Controvérsia* – v.1, n.2, p. 14-25 (jul-dez 2005).

de mais leis como também pela revisão das leis que já fazem parte dele. A verdade está ligada ao proceder sistemático do pensamento em suas investigações.

Vejamos algumas demonstrações concretas desse processo no âmbito da geometria, matemática e física, capazes de serem aplicadas aos objetos para os mais diversos propósitos:

- a) na geometria, o entendimento só pode pensar e definir conceitualmente as suas figuras a partir da forma apriorística “espaço”. Na confecção de, por exemplo, do conceito de um certo tipo de triângulo, a Quantidade me diz que necessito traçar e ligar *três* linhas entre si para formar *uma* figura. A Qualidade aponta que as três linhas necessitam ser *retas* e não podem se *intercalar*, mas somente se tocar em suas pontas. Além disso, necessitam se ordenar de tal maneira que seus graus internos sejam “x”, “y” e “z”;
- b) na matemática, os objetos são conceitualmente pensados pela forma apriorística “tempo”. Em uma operação de soma, que representa uma sucessão temporal, a Quantidade me apresenta o conceito número 1 em conjunção com outro 1, que em conjunto produzem uma quantidade qualitativamente distinta, que é o conceito número 2;
- c) na física, conta-se tanto com o “espaço” quanto com o “tempo” para pensar os objetos e interações entre objetos. Na primeira lei de Newton, a saber, o “princípio da inércia”, que afirma que *todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em uma linha reta, a menos que seja forçado a mudar aquele estado por forças aplicadas sobre ele*, a Modalidade entrega a presença da totalidade dos objetos em cena e a categoria de Relação aponta que o corpo inerte não pode estar simultaneamente parado e em movimento, e também não pode se movimentar sozinho: ele depende da relação dinâmica com outro objeto para adquirir movimento.

Se bem notarmos, o seu modelo epistêmico trata de afastar da área do conhecimento a existência de quaisquer realidades ontológicas capazes de limitar (de algum modo) a liberdade do pensar, de obscurecer o processo de implementação do esclarecimento na vida social. Ele fundamenta parâmetros mediatizantes entre o pensamento crítico e a objetividade desprovidos de uma influência deística ou mística, do incondicional. O impulso, o conteúdo e a forma do pensamento não estão condicionados (hierarquicamente ligados) a quaisquer desígnios divinos ou supersticiosos porque, acima

de tudo, a configuração do esquematismo do entendimento puro e da sensibilidade humana só possuem compatibilidade epistêmica com o mundo natural, e não com entidades suprassensíveis – não é possível provar a existência de algo que suplanta as nossas capacidades cognitivas. A razão é deixada livre de qualquer subordinação ante uma autoridade externa que lhe influencie ou lhe cause: ela causa a si mesma.

No âmbito da filosofia, a partir desse modelo epistêmico, não é preciso muito esforço para constatar o significado radical de autonomia levado a cabo por Kant: o homem está “só” no universo, legado à sua própria responsabilidade ante seu pensamento. Sua crítica se dá sempre nos limites da experiência possível, em volta do que é realmente concebível pelo aparato cognitivo; sua atividade pensante jamais deve se valer de uma essência alheia ou imanente à realidade (visão teológica x visão científica, por exemplo e respectivamente), porque apelar à essência já é castrar a liberdade de pensamento. Para emitir os seus juízos, a filosofia transcendental só está autorizada a se valer de princípios que tenham como ponto de contato a realidade fenomênica. Para compreender criticamente um certo aspecto de uma sociedade, por exemplo, a filosofia não deve se valer de princípios supostamente emanantes de um ser divino ou de uma suposta discordância com a essência de algo, mas da dinâmica vivenciada no interior do próprio ambiente social.

Mas embora Kant interdite a possibilidade da metafísica no âmbito epistêmico, ele não a descarta. Para o filósofo, ela é viável no âmbito da moralidade enquanto consciência teórica da possibilidade da autodeterminação da ação humana (o livre agir) levada a cabo pela atividade da razão pura. É vital pensar a autonomia do agir para além da autonomia do conhecer porque a maneira como conhecemos as coisas não pode simplesmente ditar o modo como nos relacionamos com elas. Se simplesmente nos limitamos a orientar o nosso agir de acordo com o que se conhece do objeto pelas leis do entendimento, nós mesmos caímos na rede causal do próprio entendimento – cedemos ao determinismo. Se assim o fosse, jamais seríamos capazes de criticar, por exemplo, os abusos de um sistema legal tributário, ou passaríamos a tratar os homens como coisas, meios.

Certamente, essa espécie de autonomia moral levará em conta a “morte dos deuses” levada a cabo pela sua Filosofia Transcendental. Trata-se de pensar a liberdade como um tipo de causalidade que vai além daquela atinente à conformidade causal da natureza com as leis do entendimento sem apelar a nenhuma instância ontológica

superior. De maneira curiosa, a força da responsável por constituir a própria normatividade do mundo natural, a saber, a da razão, é a mesma que qualifica o sujeito para produzir leis não atreladas àquela cadeia normativa (entre entendimento e natureza). São essas leis que permitem ao sujeito operar de modo espontâneo e consciente (ou consequente) sobre o mundo fenomênico. Em outras palavras, Kant executa uma passagem do campo da causalidade condicionada ao da causalidade incondicionada através de um mediador comum (a razão) para aferir que a metafísica só é possível não para constituir objetos, mas para regulamentar o agir humano, atuar como a instância cosmológica da liberdade:

A causalidade que governa a natureza é tão-somente a organização que o entendimento, como uma faculdade transcendental, constitui no mundo dos fenômenos, a liberdade, no sentido transcendental, só poderá ser um outro tipo de organização, mais elevado, e constituído por uma faculdade superior. Esta faculdade, evidentemente, é a razão, e o mundo que ela constitui não será aquele mundo contingente dos fenômenos, mas sim um mundo necessário de uma ordem causal incondicionada. Portanto, um mundo unicamente inteligível, meta-fenomênico [...]. A razão [...] é a faculdade que fundamenta a possibilidade da liberdade, de um âmbito inteligível para além da natureza, regido por uma causalidade própria, que tem a propriedade de ser autônoma, isto é, encontrar sua lei em sua própria atividade (JUNIOR, 2005, p. 40).

Como se vê, no sistema hierárquico-conceitual da metafísica da moral kantiana a liberdade produz uma forma de legalidade que é superior à da natureza. A liberdade se caracteriza não só como algo independente do que é natural como inclusive uma espontaneidade relativa a uma faculdade inteligível chamada “vontade pura”. A vontade é, como explica Georges Pascal (2005)¹⁴⁹, a faculdade de agir conforme leis que se corporificam como máximas. As máximas ou princípios que esse tipo de vontade segue não necessitam da orientação da experiência para moldar a ação subjetiva, ou seja, a razão lhe propõe deveres cuja determinação não é condicionada pelas influências da materialidade contingente¹⁵⁰. É o respeito incondicional à lei, o puro dever de cumpri-la

¹⁴⁹ PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

¹⁵⁰ “Segundo Kant, a vontade humana deve estar por princípio submetida a uma legislação universal da ordem da razão e não dos sentidos, na qual os mandados morais descendem de um conhecimento a priori, possuem um valor não condicionado e, como tal, independem de todas as influências da experiência. A

que move a vontade (da ação), e não os sentimentos ou interesses. A lei é o próprio fim do agir porque é boa em si: “o dever não é um conceito empírico: é uma ordem *a priori* da razão. A moral não se define pela usança do maior número: é um ideal que nossa razão nos propõe *a priori*” (PASCAL, 2005, p. 126). Assim, por não depender da contingencialidade e sim derivar de uma realidade inteligível de ordem transcendental tecida pela força da razão pura, a lei adquire o caráter de uma causa necessária e incondicionada sobre a vontade. O que garante um grau de dignidade à essa lei boa em si mesma é, como assevera Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (2007), a satisfação do seguinte critério:

“Age ‘de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio [...]. O homem não é uma coisa; não é portanto um objecto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas acções como fim em si mesmo. Portanto não posso dispor do homem na minha pessoa para o mutilar, o degradar ou o matar” (KANT, 2007, p. 69-70. Grifos do autor)¹⁵¹.

Em outra parte do mesmo livro, ele também assevera que as máximas produzidas pelo indivíduo mediante o impulso de sua vontade pura devem ser capazes de se tornar universais e necessárias: a lei deve adquirir o peso de ser válida não só para quem a cumpre, mas para toda a humanidade.

Como síntese conceitual formada dessa constelação entre necessidade incondicionada, absolutidade e universalidade surgem os imperativos categóricos, responsáveis por constituir o sistema moral humano:

Os imperativos categóricos [...] são proposições objetivas, não condicionadas e absolutas e representam uma ação como boa em si mesma, o que faculta ao homem a capacidade de pautar-se por uma lei universal, que lhe dirige a vontade, a intencionalidade e o juízo. A

experiência, por natureza, é condicionada e circunstancial [...]. Kant compreende a moralidade como uma *metafísica dos costumes*, dispensa a experiência, isola a ação humana da história, da política e da sociedade constituída (RESENDE, M.R.S; ROURE, S.A.G. “Formação cultural e moral: a crítica da razão”. In: *Inter-Ação*, Goiânia, v. 37, n. 1, p. 147-159, jan./jun. 2012, p. 151. Grifos meus).

¹⁵¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

vontade boa não se refere aos princípios particulares do bem-estar e do prazer individual, nem deve estar condicionada às condições específicas da realidade do sujeito. Antes, é aquela que aspira à dignidade humana, pautando-se pela obrigação do dever. Tal ação não se encontra determinada por regras externas, mas pela liberdade e autonomia garantidas pelo uso da capacidade racional (RESENDE E ROURE, 2012, p. 151. Grifos meus).

Assim, se vejo uma senhora idosa prestes a atravessar a rua e escolho ajudá-la com a travessia, minha ação é considerada como moral se ocorre por motivos puramente categóricos. Ao tratar a máxima “pessoas idosas necessitam de ajuda em tarefas que possuem dificuldade para realizar” como boa em si mesma, levo-a a cabo sem nada desejar em troca e/ou sem ceder a nenhuma emoção, nenhum sentimento (sentir-me feliz por ajudar alguém idoso, por exemplo...). Na visão de Kant, se escolho ajudá-la mesmo de mau grado, ainda assim a minha ação é tomada com moral, pois vai de encontro à resistência ante o que se pode dizer ser ou a atração ou aversão patológica ante o objeto¹⁵². Atentemos para a sutileza contida nessa argumentação: ao tomar a máxima como boa em si mesma, ajo por dever, moralmente; ao tomá-la com interesses escusos ou até por prazer, ajo apenas em conformidade ao dever, não de maneira verdadeiramente moral.

A partir dessas considerações, podemos inferir que ter autonomia moral - resistir aos padrões heterônomos (patológicos) presentes na objetividade - é afirmar a liberdade através da mediação do agir pelos imperativos da razão. Mas há mais uma minúcia, a saber, que a noção de dever não eclipsa uma autocrítica ao próprio dever caso nele se perceba um teor iníquo. E aqui nos valem de um exemplo contido no texto kantiano em torno do que é o esclarecimento para entender – agora com a maior clareza possível – o que dissemos (na primeira parte do texto) ser uma autocrítica construtiva. Esta é, em síntese, uma crítica do sujeito autônomo permeada pelo espírito da moralidade direcionada ao seio do próprio terreno moral. Em outras palavras, é um questionamento acerca da legalidade da lei sem recorrer à anarquia, mas sim se a lei satisfaz a necessidade

¹⁵² Kant dá um exemplo a esse respeito em torno do amor: “o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado” (KANT, 2007, p. 30).

de não tratar os homens enquanto mero meio (no caso abaixo, abusar dos impostos para aumentar o próprio enriquecimento):

O cidadão não pode se recusar a efetuar o pagamento dos impostos que sobre ele recaem; até mesmo a desaprovação impertinente dessas obrigações, se devem ser pagas por ele, pode ser castigada como um escândalo (que poderia causar uma insubordinação geral). Apesar disso, não age contrariamente ao dever de um cidadão se, como homem instruído, expõe publicamente suas idéias contra a inconveniência ou a injustiça dessas imposições (KANT, 2012, p.48).

Essa atitude levemente estoica tem o seu motivo prático na antevisão do horror próprio à barbárie generalizada. Quem não se vale dos padrões civilizatórios para agir criticamente sobre a própria civilização é um bárbaro que ameaça não só a conservação de si como a conservação do todo.

2.2.6 - Juliette: ou o imperativo categórico elevado ao grau da loucura.

De certo, essa fundamentação teórica transcendental ao redor episteme e da moralidade em Kant é de grande valia a respeito da contribuição para com o movimento do esclarecimento, com a autonomia do sujeito – pois libera os homens das amarras ontológicas da metafísica tradicional e lhes lega um papel exclusivo em torno da responsabilidade de seu pensar e agir no mundo. Entretanto – e aqui as coisas começam a ficar interessantes –, Adorno e Horkheimer escavam rumo ao interior pulsional dessa consciência científica autônoma que conhece para mostrar a motivação desse conhecer e as consequências concretas dessa forma de conhecimento.

Fica claro na página 2 do segundo excurso o fato do sujeito conhecedor ser aquele que deseja dominar a natureza, e que o método epistêmico mais eficiente para exercer a dominação é o científico - pois ao anular todas as forças metafísicas por trás dos fenômenos, desvanecem os tabus sobrenaturais (as significações proibitivas contidas na

essência do objeto) que impediam os homens de avançar sobre as coisas para subjugar-las a seu serviço. A necessidade de exatidão e eficiência do conhecer – a obrigação dos princípios do sistema se manterem em conformidade com os juízos factuais - não se deve apenas a um preciosismo em torno da teoria: ela tem relação direta com o risco do desastre. Um cálculo mal executado diminui drasticamente a possibilidade de autoconservação:

O sistema deve ser conservado em harmonia com a natureza. Do mesmo modo que os fatos são previstos a partir do sistema, assim também os fatos devem por sua vez confirmá-lo. Os fatos, porém, pertencem à práxis. Eles caracterizam sempre o contato do sujeito individual com a natureza como objeto social: a experiência é sempre um agir e um sofrer reais. É verdade que, na física, a percepção pela qual a teoria se deixa testar se reduz em geral à centelha eléctrica que relampeja na aparelhagem experimental. Sua ausência é, via de regra, sem consequência prática, ela destrói apenas uma teoria ou, no máximo, a carreira do assistente responsável pelo experimento. As condições do laboratório, porém, são a exceção. O pensamento que não consegue harmonizar o sistema e a intuição desrespeita algo mais do que simples impressões visuais isoladas: ele entra em conflito com a prática real. Não apenas a ocorrência esperada deixa de ter lugar, mas também o inesperado acontece: a ponte cai, a sementeira definha, o remédio faz adoecer. A centelha que assinala da maneira mais pregnante a falha no pensamento sistemático, o desrespeito da lógica, não é nenhuma percepção fugidia, mas a morte súbita. O sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os fatos e mais eficazmente apoia o sujeito na dominação da natureza. Seus princípios são o da autoconservação (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 72).

Ser capaz de se esclarecer equivale a aumentar as chances de se autoconservar. Para o esclarecido, não só o animal sagrado intocável pode se tornar um recurso alimentício como inclusive é possível calcular de maneira muito prudente o resultado de uma determinada escolha ou ação; a planta cura não por ter propriedades sagradas que combatem os demônios que acoçam a alma, mas por conter determinadas substâncias que interagem com o micro-organismo responsável pela doença. Estar na minoridade implica, a partir dessa lógica, em não ter subterfúgios próprios para conservar o Eu: quem não consegue dominar a natureza, quem não consegue pensar e agir de maneira

pragmática e precavida está fadado a depender de outrem para não perecer ou não arruinar a permanência do todo.

Adorno e Horkheimer desvelam que a filosofia kantiana é, de um modo surpreendente, um modelo de conservação consequente de si e do todo que não é ontologicamente mediado, mas sim amparado pela unidade participativa de todos os homens na Ideia universal de liberdade contida no conteúdo conceitual da Razão¹⁵³. Embora os filósofos não deixem claro de que maneira essa utopia se apresenta, podemos imaginar, a partir do que discorreremos nas partes anteriores, que o livre conhecer se coaduna ao livre pensar e agir para fundamentar o controle da natureza exterior e interior, os parâmetros morais do ato de aquisição de conhecimento. Amparada pelo imperativo categórico, a moralidade não só é responsável por conter o desejo irrefreável do conhecer (cuja ação desprovida de limites acarreta em uma bestial dominação dos seres naturais) como também combater os impulsos tanáticos e o egoísmo de conservar só a própria pessoa: jamais usar seres humanos como meio para aumentar o corpo teórico da ciência; não tirar a própria vida em momentos difíceis e também não injuriar o seu semelhante, pois há o risco de se sofrer também uma injúria; não se aproveitar dos mais fracos ou ingênuos e sim proteger os primeiros e instruir os últimos; não criticar o objeto de maneira puramente destrutiva ou maldosa (não levar em conta na crítica o melhoramento da humanidade, dos costumes, ou do próprio saber).

Não soa exagero afirmar que a realização da utopia kantiana é a consecução de um estágio de conservação do Eu e do Todo no qual não só os fenômenos podem ser científica e estatisticamente previstos e manipulados no intuito de elevar o bem-estar geral da humanidade como inclusive a natureza hostil, compulsiva e perversa do homem está apaziguada pela ação da cultura. O domínio racional e consciente da natureza aliado ao apreço pelos bons costumes são as melhores medidas para a sobrevivência da espécie, posto que, juntos, superam o estado de natureza selvagem a que os homens estão sujeitos no corpo social.

¹⁵³ **Nota:** além da última citação que empreguei na página acima, este trecho também corrobora com essa provocante interpretação: “A autoconservação é o princípio constitutivo da ciência, a alma da tábua das categorias, mesmo quando deve ser deduzida idealisticamente como em Kant. Até esmo o ego, a unidade sintética da percepção, a instância que Kant define como o ponto supremo a que é preciso ligar a lógica inteira, é na verdade, ao mesmo tempo, o produto e a condição da existência material. Os indivíduos, que têm de cuidar de si mesmos, desenvolvem o ego como a instância da visão antecipadora e da visão de conjunto reflexionantes” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 75).

Entretanto, Horkheimer e Adorno banham o pensamento kantiano com o éter da dialética para problematizar a sua doutrina transcendental. Embora Kant faça questão de apontar ao leitor que o transcendentalismo não pode adquirir um caráter ontologizante, ele não atenta ao fato de que a consciência transcendental não está limitada ao plano da subjetividade. Ela é capaz de se converter em espírito objetivo e perverter a integridade da experiência transcendental. Tal perversão acontece porque, devido ao grande sucesso do avanço da atividade científico-matemática moderna sobre a realidade, é-se induzido a confundir as leis do entendimento com a própria estrutura do real: esta deixa de ser “para-alguém” para se converter àquele “em-si” que a ciência queria pôr de lado em suas investigações. No momento em que essa inversão ocorre, o transcendental normativo se converte tragicamente em transcendental constitutivo - a ontologia volta pela porta dos fundos e se vinga da ciência. Ao cair nessa ilusão ontológica, o pensamento termina não só por reificar a objetividade como inclusive a si mesmo, limitando as suas potencialidades, a sua capacidade de autocrítica.

Em outras palavras, Adorno e Horkheimer desvelam que o exercício da autonomia do pensar produz uma automatização fetichista do pensamento responsável por agir de maneira reativa sobre a própria autonomia do pensar, mutilando-a:

A natureza é [...] o que deve ser apreendido matematicamente. Até mesmo aquilo que não se deixa compreender, a indissolubilidade e a irracionalidade, é cercado por teoremas matemáticos. Através da identificação antecipatória do mundo totalmente matematizado com a verdade, o esclarecimento acredita estar a salvo do retorno do mítico. Ele confunde o pensamento e a matemática. Desse modo, esta se vê por assim dizer solta, transformada na instância absoluta. *“Um mundo infinito, no caso um mundo de idealidades, é concebido como um mundo cujos objetos não se tornam acessíveis ao nosso conhecimento um por um, de maneira imperfeita e como que por acaso; mas, ao contrário, um método racional, dotado de uma unidade sistemática, acaba por alcançar numa progressão infinita – todo o objeto tal como ele é em si mesmo. Na matematização galileana da natureza, a natureza ela própria é agora idealizada sob a égide da nova matemática, ou, para exprimi-lo de uma maneira moderna, ela se torna ela própria uma multiplicidade matemática”*. O pensar reifica-se num processo automático e autónomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento [...] porque ela desviaria do imperativo de comandar a práxis [...]. O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. Apesar da

autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina. Mas, com essa mimese, na qual o pensamento se iguala ao mundo, o factual tornou-se agora a tal ponto a única referência, que até mesmo a negação de Deus sucumbe ao juízo sobre a metafísica. Para o positivismo que assumiu a magistratura da razão esclarecida, extravar em mundos inteligíveis é não apenas proibido, mas é tido como um palavreado sem sentido (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 33-34. Grifos meus).

Numa época histórica em que as ciências naturais e exatas se tornaram espírito objetivo, ou seja, em que são capazes de exercer uma influência incontestada sobre a totalidade do Ser social, a experiência do sujeito periga de ser limitada pelos moldes dessa mentalidade científico-calculadora. De certo, essa limitação da experiência pelo filtro sensorial provido por esse espírito objetivo funciona não só como um constritor da liberdade como também um estopim para o alastramento da desumanidade levada a cabo pela Razão Instrumental. Ao fazer a verdade se identificar com o sistema científico, o esclarecimento passa a atacar de modo impiedoso cada palavra, cada conceito que não se adeque à lógica da dominação da natureza; cada forma de experiência que destoe da operação do método científico-matemático. No esteio desse processo, a própria filosofia kantiana sucumbe. Acompanhemos este longo e dramático trecho:

A verdadeira natureza do esquematismo, que consiste em harmonizar exteriormente o universal e o particular, o conceito e a instância singular, acaba por se revelar na ciência atual como o interesse da sociedade industrial. *O ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração. 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 [...].* Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceptual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê *a priori* o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio. Kant antecipou intuitivamente o que só Hollywood realizou conscientemente: as imagens já são pré-censuradas por ocasião de sua própria produção segundo os padrões do entendimento que decidirá depois como devem ser vistas. A percepção pela qual o juízo público se encontra confirmado já estava preparada por ele antes mesmo de surgir [...]. A ciência ela própria não tem consciência de si, ela é um instrumento, enquanto o esclarecimento é a filosofia que identifica a verdade ao sistema científico. A tentativa de fundamentar essa identidade, que Kant empreendeu ainda numa intenção filosófica, levou a conceitos que, no plano científico, são

destituídos de sentido, porquanto não são simples instruções em vista da manipulação segundo as regras do jogo. A ideia de uma autocompreensão da ciência contradiz a ideia da própria ciência. *A obra de Kant transcende a experiência como simples operação, razão por que ela é hoje – em virtude de seus próprios princípios – renegada pelo esclarecimento como dogmática.* Com a confirmação do sistema científico como figura da verdade – confirmação essa que é um resultado da obra de Kant – o pensamento sela sua própria nulidade, pois a ciência é um exercício técnico, tão afastado de uma reflexão sobre seus próprios fins como o são as outras formas de trabalho sob a pressão do sistema (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 73-74. Grifos meus).

Ao aceitar como fato incontestado que as leis do entendimento são capazes de desvendar a essência do real, a consciência oferece as condições ideais para a civilização cair em estado de natureza. Porém, como Michael Löwy e Eleni Varikas pontuam, esse regresso à natureza não é uma “simples regressão a um estado anterior à civilização e ao progresso, mas um *momento* da própria civilização” (Löwy e Varikas, 1992, p. 210. Grifo dos autores)¹⁵⁴. A natureza que retorna vicejante não é aquela selvagem, intocada pelo homem, e sim a que fora violentada e oprimida pela dominação humana. *Entretanto*, essa natureza oprimida é apercebida como simples natureza; as leis que a subjugam entendidas como simples leis da natureza. É exatamente esse estado de consciência que a civilização passa a reproduzir em seu interior.

A frieza e o menosprezo com que o princípio de identidade trata aquilo que serve de recurso ao sujeito se volta contra este. Na civilização naturalizada pelo entendimento, existem os fracos e existem os fortes, os que foram destinados à dominação e os destinados a sofrê-la. Aos desafortunados, não caberia senão aceitar a desgraça que o mundo lhes legou:

Se o entendimento, formado segundo a norma da autoconservação, percebe uma lei da vida, esta lei é a lei do mais forte. Mesmo que o formalismo da razão a impeça de proporcionar à humanidade um modelo necessário, ela tem sobre a ideologia mentirosa a vantagem da

¹⁵⁴ LÖWY, Michael; VARIKAS, Eleni. (1992). A crítica do progresso em Adorno. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, (27), 201-216.

factualidade. Os culpados [...] são os fracos, eles iludem com sua astúcia a lei natural (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 84).

Também a supressão de inclinações comportamentais que a civilização muitas vezes exigiu de maneira dura dos indivíduos para manter a sua estabilidade é anulada. Ao contrário do esclarecimento do período pré-moderno, em que cada forma de vida social em ascendência era acompanhada por uma nova religião e uma nova mentalidade que proclamavam como anátemas tanto costumes anteriormente considerados sagrados ou racionais quanto a adoração a certos ídolos, substituindo-os por ideias mais progressistas, o esclarecimento na modernidade sempre foi marcado pela radicalidade. Ao invés de repensar os tabus, o esclarecimento moderno simplesmente os considera como sintoma da submissão humana à mentalidade supersticiosa. Até mesmo a moralidade amparada no uso da razão pura aparece como um escândalo: “o burguês que deixasse escapar um lucro pelo motivo kantiano do respeito à mera forma da lei não seria esclarecido, mas supersticioso – um tolo” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 74). Visto que a ameaça de punição não advém de uma ordem hierárquica supraterrânea mas da mera possibilidade de ser surpreendido pelas leis da sociedade, renegar as oportunidades de maximizar as chances da conservação de si e de liberar os mais loucos desejos da psique - em situações em que a impunidade é certa - pode ser considerado um ato de extrema tolice. Diante de um ríspido “não deves!” se põem um cínico e risonho “por que não?”.

A história de Juliette, contada por ela mesma, pontua de maneira precisa esse processo de desagregação da Razão que culmina em um amoralismo de ordem extremamente anárquica. De maneira comitragica, suas quase mil páginas apresentam a filosofia kantiana elevada ao grau da loucura - revirada aos avessos. O conto, que aborda cerca de 17 anos da vida da personagem (dos 13 aos 30 anos), não só aponta que a educação para a maturidade – representada pelos ensinamentos que os amigos libertinos de Juliette lhe oferecem - pode desembocar em barbárie mesmo se levada a cabo de maneira paciente como, por adição, retrata que a razão pura, ao ignorar a esfera da experiência, é capaz de desembocar na indiferença absoluta ante o sofrimento¹⁵⁵. Em fato, para a Juliette adulta e todas as personagens libertinas, um certo nível de estoicismo

¹⁵⁵ Como Adorno e Horkheimer expõem, “a obra de Sade [...] forma [...] a crítica intransigente da razão prática, comparada à qual a obra do “tritador universal” aparece como uma revogação de seu próprio pensamento. Ela eleva o princípio cientificista a um grau aniquilador” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 80).

defendido por Kant em sua teoria moral é a chave para a liberdade. Mas ao contrário do filósofo alemão, a frieza de ânimo que os libertinos tanto valorizam não incide em um impulso para propagar a justiça do agir, o respeito ao outro, e sim a compactuação com as desumanidades pertencentes ao estado de coisas, com “as leis da natureza”. As desgraças que nos acometem e as que aplicamos aos outros devem ser aceitas de bom grado: a relativa impassividade com que a nossa consciência lida com os dados externos - enquanto um não se deixar abalar pelos acontecimentos mundanos - é a chave da felicidade¹⁵⁶.

Juliette, ao tomar consciência de que iria testemunhar indiretamente a morte de uma jovem menina pelas mãos de Mme. Delbène, é interpelada pela mesma quando se espanta com tamanha frieza. Delbène informa a Juliette (então com 13 anos) que o sacrifício de Laurette nada mais é que uma obra pura da natureza. Em um discurso brutal (que provavelmente marcou a teoria educacional de Adorno) - em que é patente o efeito da influência daquele espírito objetivo sobre o campo moral -, diz ela:

- Tudo isto é obra da natureza: foi ela que organizou as coisas da forma em que hoje a encontramos. Achas que deu a mesma força, a mesma beleza [...] a todos os seres humanos [...]? Claro que não. Como pretende diversos cambiantes em todas as obras de sua autoria, exige-os também na sorte e na fortuna de cada um. Os infelizes que o acaso nos oferece ou que são alvo de nossas paixões fazem parte do plano da natureza, [...] e é tão certo estarmos a agir mal quando perturbamos essa sua sábia distribuição, quanto o fariamos se interferíssemos de qualquer forma no ritmo do sol [...]. Acredita, Juliette... podes ficar convencida que, se consinto em deixar sofrer os outros sem lhes permitir qualquer alívio é porque eu própria aprendi a sofrer nas mesmas circunstâncias. Entreguemo-nos à natureza: não é para a entretida que seus desígnios apontam: esses desígnios nada mais fazem que projectar em nós a necessidade absoluta de nos munirmos de toda a força necessária para enfrentar os males que ela nos reserva e a comisseração, longe de preparar-nos a alma, perturba-a, amolece-a e retira-lhe a coragem que não voltará a encontrar, quando dela precisar para enfrentar as suas

¹⁵⁶ Certamente, essa ideia de “liberdade” desprovida de um impulso espontâneo do sujeito é revestida da mais pura impotência: “A apatia surge nos momentos decisivos da história burguesa, e mesmo da antiguidade, quando os *pauci beati*, em face da força superior da tendência histórica, se dão conta da própria impotência. Ela assinala o recuo da espontaneidade individual-humana para a esfera privada, que só então logra se constituir, assim como a autêntica forma de vida burguesa. O estoicismo – e é nisto que consiste a filosofia burguesa – torna mais fácil para os privilegiados, em face dos sofrimentos dos outros, enfrentar as ameaças a si próprios. Ele preserva o universal, elevando a vida privada ao nível de um princípio para se proteger dele. A esfera privada do burguês é o património cultural decaído da classe superior” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 82).

próprias dores. *Quem aprende a endurecer-se com o mal dos outros fica imune aos seus próprios males e é bem mais necessário sabermos sofrer com coragem que acostumar-nos a chorar pelo sofrimento dos outros*¹⁵⁷. Oh Juliette, quanto menos sensíveis formos, menos sofreremos e mais nos aproximaremos da verdadeira independência. Só de duas coisas somos vítimas: ou da infelicidade dos outros, ou da nossa. Começemos por endurecer-nos contra a primeira e a segunda nunca chegará a afetar-nos.

- Mas, respondo, essa apatia será necessariamente a causa de muitos crimes.

- Que importância tem isso? Não é ao crime, e muito menos à virtude que devemos dar importância, mas sim àquilo que nos traz felicidade. E se eu visse que não havia possibilidade de encontrar a minha própria felicidade senão cometendo os crimes mais atrozes, cometê-los-ia imediatamente sem hesitar, certa [...] que a primeira lei que a natureza me aconselha é a de me proporcionar prazer *à custa seja de quem for*. Se a natureza deu aos meus órgãos uma tal constituição que só à custa da infelicidade do meu próximo a minha voluptuosidade consegue desabrochar, isso significa que, para conseguir alcançar os seus objetivos de destruição [...], essa mesma natureza considerou urgente formar um ser como eu, de quem se serve para alcançar os seus objectivos (SADE, 2007, p.76-77. Grifos iniciais meus).

Não tarda para Juliette compreender esse ensinamento. Ao tomar notícia de que seus pais faleceram repentinamente, a garota de 13 anos se vê totalmente desamparada no mundo. Como não mais possui renda para se manter no convento de Mme Delbène, ela tenta de modo desesperado convencer a libertina a lhe dar um mínimo de guarida. O resultado é o seguinte:

O primeiro sinal de dureza de Delbène em relação a mim foi o de recusar-se a destrancar a porta e só aceitar falar comigo por um instante através das grades. E quando surpreendida com a frieza com que me recebia, quis fazer valer as nossas relações:

- Minha menina, disse-me, todas essas misérias são para esquecer, uma vez que já não vivemos juntas [...]. Quanto à indigência que vos ameaça, lembrai-vos do que aconteceu a Euphrosine: lançou-se, sem ter disso necessidade, numa carreira de libertinagem. Imitai-a vós, desta vez por necessidade [...]. Com estas palavras, a Delbène levanta-se da cadeira e

¹⁵⁷ Certamente foi essa colocação que inspirou Adorno a dizer que “aquele que é duro consigo mesmo se arroga o direito de ser duro também com os demais e se vinga neles da dor que não pode manifestar, que teve de reprimir (ADORNO, 1995, p. 114).

deixa-me num estado de estupefação...que, não teria sido, com certeza, tão intensa se tivesse encarado a situação com um pouco mais de filosofia (SADE, 2007, p.78).

Essa aceitação desprovida de má-consciência em torno de “leis naturais” (fundamento essencial para a manutenção desse estado apático permeado pela amoralidade) amparadas por um formalismo da Razão é análoga à resignação ante a inexorabilidade do Mito que o esclarecimento tanto deseja eliminar para libertar o homem da ideia de “destino/necessidade fatal”. E de fato, ela é uma recaída nessa ideia¹⁵⁸. Porém, como Rolf Wiggershaus (2006) pontua, não se trata de uma recaída no Mito em seus moldes já superados, mas de uma atitude mítica esvaziada do conteúdo mítico: “Em lugar do sacrifício mítico, do assassinato ritual, o simples assassinato, racionalizado, sem pensamento, entrava assim em cena – como o prazer *fade*, racionalizado [...] - toma o lugar do prazer mítico, do abandono ritual à natureza (WIGGERSHAUS, 2006, p.361)¹⁵⁹. As leis da natureza encarnam a essência do destino fatal sem a presença dos deuses (formam a imagem de uma natureza naturalizada, ou seja, reificada pela e para a consciência científica) e o prazer é diluído no cumprimento da lei. O libertino segue a lei de modo implacável, e as atrocidades que dela derivam não são um desvio de percurso –

¹⁵⁸ “Enquanto totalidade desenvolvida linguisticamente, que desvaloriza, com sua pretensão de verdade, a crença mítica mais antiga: a religião popular, o mito patriarcal solar é ele próprio esclarecimento, com o qual o esclarecimento filosófico pode-se medir no mesmo plano. A ele se paga, agora, na mesma moeda. A própria mitologia desfecha o processo sem fim do esclarecimento, no qual toda concepção teórica determinada acaba fatalmente por sucumbir a uma crítica arrasadora, à crítica de ser apenas uma crença, até que os próprios conceitos de espírito, de verdade, e até mesmo de esclarecimento tenham-se convertido em magia animista. O princípio da necessidade fatal, que traz a desgraça aos heróis míticos e que se desdobra a partir da sentença oracular como uma consequência lógica, não apenas domina todo sistema racionalista da filosofia ocidental, onde se vê depurado até atingir o rigor da lógica formal, mas impera até mesmo sobre a série dos sistemas, que começa com a hierarquia dos deuses e, num permanente crepúsculo dos ídolos, transmite sempre o mesmo conteúdo: a ira pela falta de honestidade. Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia. Todo conteúdo, ele o recebe dos mitos, para destruí-los, e ao julgá-los, ele cai na órbita do mito. Ele quer se furtar ao processo do destino e da retribuição, fazendo-o pagão, ele próprio, uma retribuição. No mito, tudo o que acontece deve expiar uma pena pelo facto de ter acontecido. E assim continua no esclarecimento: o facto torna-se nulo, mal acabou de acontecer. A doutrina da igualdade entre a ação e a reação afirmava o poder da repetição sobre o que existe muito tempo após os homens terem renunciado à ilusão de que pela repetição poderiam se identificar com a realidade repetida e, assim, escapar a seu poder. Mas quanto mais se desvanece a ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objetualizado sob a forma da lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre. O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito [...]. A abstração, que é o instrumento do esclarecimento, comporta-se com seus objetos do mesmo modo que o destino, cujo conceito é por ele eliminado, ou seja, ela se comporta como um processo de liquidação” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 23-24).

¹⁵⁹ WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução de Lilyane Deroche- Gurgel e Vera Azambuja Harvey; 2º edição. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

são exatamente o seu resultado lógico. Para o libertino, o prazer não está nos efeitos que a aplicação da lei provoca, mas exatamente no ato de cumpri-la.

Aquele que executa a lei não pelo prazer de intrínseco ao ato mas pelos efeitos secundários que ela provoca é um incauto, pois se torna escravo da empiria patológica e, por consequência, põe a conservação de si em risco. Como as leis a que os libertinos obedecem estão permeadas pela barbárie, a sua prática deve ser realizada a sangue frio. O criminoso incapaz de praticar o crime na hora e lugar certos é um forte candidato à força. Para se autoconservar, ele deve atentar contra a conservação alheia de maneira premeditada, com uma frieza de ânimo inabalável: deve-se agir de maneira semelhante aos psicopatas que permanecem imperceptíveis na sociedade. Diz o ministro Saint-Fond que, somente quando a cena do crime está pronta, longe do raio de alcance na sociedade, é que o libertino pode se entregar aos maiores desvarios em prol de seu prazer¹⁶⁰.

Como Clairwil ensina para Juliette sobre o respeito à lei do crime, “é ao fogo do crime que devem atear-se as nossas paixões”, e não atear “o crime na incandescência das paixões” (SADE, 2007, p.350). Prossegue ela, mostrando-lhe um exemplo acerca da disciplina a que um indivíduo deve se submeter para se tornar um verdadeiro libertino que age em conformidade com a lei:

- Repito-vos que lhe exijo a capacidade de praticar o mal, não para excitar-se com a luxúria que ele lhe proporciona [...], mas pelo mero prazer de o cometer. Quero que seja capaz de encontrar no mal, despojado de toda a luxúria, a mesma volúpia que, para ela, essa luxúria contém; quero que, para exercer o mal, não lhe seja necessário qualquer veículo exterior [...]. Não quero que tenha a necessidade de se excitar-se para cometer um crime, porque, se assim for, desse comportamento resultará que, uma vez apaziguado o seu temperamento, não se atreverá a cometer qualquer outro excesso, ao passo que, seguindo o comportamento que prescrevo, é no crime que virá a encontrar o fogo que lhe alimenta as paixões (SADE, 2007, p. 350).

¹⁶⁰ Ou como Adorno e Horkheimer apontam: “O maior prazer é humilhar aqueles que já foram golpeados pelo infortúnio. Quanto menor o risco para quem estiver em posição de superioridade, mais tranquilo o prazer proporcionado: é só diante do desespero total da vítima que a dominação fica divertida e triunfa com o abandono de seu próprio princípio, a disciplina. O medo que não ameaça mais explode na risada efusiva, expressão do endurecimento interior do indivíduo” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 93).

Amantes que são da ciência, exímios operadores da sintaxe lógica e da semântica, os libertinos execram toda espécie de veneração que não possa ser racionalmente provada: “a fé em Deus e em seu filho morto, a obediência aos dez mandamentos, a superioridade do bem sobre o mal, da salvação sobre o pecado” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 82)¹⁶¹. É devido a esse fato que as leis que seguem são especialmente dedicadas a atacar – sejam quais forem as consequências – qualquer espécie de resquício mítico no corpo social. Obviamente, os princípios tradicionais que até então possibilitaram a existência da civilização, a saber, “do decálogo, da autoridade paterna e da propriedade” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 95) entram na lista de ataque. Uma vez que todo fundacionalismo ou metafísica dos valores ético-morais não possui qualquer sentido para os libertinos, eles não encontram motivos para respeitar nenhum daqueles três princípios... ou qualquer outro que participe dessa categoria. É pela atitude debochada mas racionalmente fundamentada com que os libertinos procedem em suas críticas e transgressões que eles encarnam aquilo que Adorno e Horkheimer afirmam ser o gosto intelectual pelo arcaico, a satisfação de minar a civilização com as suas próprias armas. O libertino usa seu pensamento – que se vale de uma sistematicidade e coerência rigorosas, de uma capacidade invejável de manejar o órgão do pensamento racional – para realizar a transvaloração de todos os valores. Pelo caminho que percorrem para atingir essa meta, deixam um rastro de pura bestialidade:

¹⁶¹ Clairwil nos dá um exemplo disso em seu discurso sobre a ideia absurda de se acreditar na existência de uma alma extracorpórea, de se existir uma punição pós-vida e a contradição que a encerra. Mas não satisfeita, ataca a própria substancialidade das escrituras sagradas: “Deus [...], apesar de saber que o homem se perderá se comer esse fruto e que o mesmo acontecerá a toda a raça humana que dele descender, não só lhe atribui o poder de ceder à tentação, mas leva a maldade ao ponto de empregar a sedução para que o faça. O homem sucumbe e perde-se; limita-se a fazer o que Deus permite que ele faça, o que Deus o induz a fazer e, por isso, ei-lo condenado à eterna desdita. Haverá no mundo coisa mais absurda, mais cruel? Volto a repetir que não me daria, sequer, ao trabalho de combater uma coisa tão absurda, se o dogma do inferno, que acabo de reduzir à poeira da insensatez, não fosse a terrível sequela dessa fábula. Todas essas coisas devem ser encaradas como meras alegorias, que podem até ser divertidas, mas que seria odioso aceitar como verdades absolutas. Só nos deveria, inclusivamente, ser permitido falar delas da mesma forma que falamos das fábulas de Ésope e das fantasias de Milton, com a diferença que estas têm uma importância menor, ao passo que aquelas, porque tentam cativar-nos a fé, porque procuram culpabilizar-nos dos nossos prazeres, acabam, obviamente, por ser muito mais perigosas, sendo, portanto, urgente acabar definitivamente com elas. Convençamo-nos pois que, tanto esses factos, como aqueles que não são apresentados nesse romance barato conhecido como *Santas Escrituras*, nada mais são que abomináveis mentiras, dignas do mais profundo desprezo [...]. Convençamo-nos que o dogma da imortalidade da alma, que nos vimos obrigados a admitir antes de podermos destinar essa mesma alma a penas ou recompensas eternas, é a mais descarada, a mais grosseira, a mais indigna das mentiras que a mente humana pode conceber” (SADE, 2007, p. 280).

A bondade e a beneficência tornam-se pecado, a dominação e a opressão virtude [...]. Juliette leva-o a sério [...]; ela procede de maneira consciente à transvaloração. Uma vez destruídas todas as ideologias, ela adota como moral pessoal aquilo que a cristandade considerava execrável na ideologia, embora nem sempre na prática. Como boa filósofa, ela permanece, ao fazer isso, fria e refletida. Tudo se passa sem ilusões [...]. As energias ligadas ao sacramento são redirecionadas para o sacrilégio. Essa inversão, porém, é transferida pura e simplesmente à comunidade. Em tudo isso, Juliette não procede de modo algum com o fanatismo dos católicos em face dos incas. Ela apenas se dedica esclarecidamente, diligentemente, à faina do sacrilégio. Os comportamentos proto-históricos que a civilização declarara tabu e que haviam se transformado sob o estigma da bestialidade em comportamentos destrutivos, continuaram a levar uma vida subterrânea. Juliette não os pratica mais como comportamentos naturais, mas proibidos por um tabu. Ela compensa o juízo de valor contrário, sem fundamento na medida em que nenhum juízo de valor tem fundamento, pelo seu oposto. Assim, quando repete as reações primitivas, já não são mais as primitivas, mas as bestiais (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p.87; p.45-46).

Cada obstáculo acrescentado no caminho da transvaloração, ao invés de sensibilizar o libertino, excita ainda mais a sua volúpia, endurece infinitamente a sua alma. Sua disciplina férrea e seu acultramento não lhe deixam vacilar: o libertino é o representante legítimo do desencantamento radical de todos os valores estéticos e morais da tradição filosófica (esses últimos nomeados pelos libertinos como “preconceitos”). Para ele, a obrigação de se levar uma vida virtuosa é contestável no momento em que ela vai contra as inclinações naturais do indivíduo, implicando necessariamente em uma redução à sua felicidade. Em sua opinião, tal coerção é um incontestável ultraje. Há os que se sentem felizes na vida virtuosa e há os que se identificam com a vida libertina. Nada mais natural, assim, do que cultivar as próprias tendências; do que viver para esmagar o seu oposto.

Qualquer espécie de respeito ou veneração ante o objeto é tomada como pusilanimidade, devoção infantil. Quanto mais belo for o objeto de infortúnio, maior o prazer em vê-lo sofrer; quanto maior o êxtase sexual que o libertino experimenta, maior não a identificação, o amor, mas o nojo pós-coito ou a loucura de induzir o parceiro sexual ao estado inorgânico. Para ele, não há transcendência ou espiritualidade no ato de gozar

porque é praticamente incapaz de conceber outra forma de gozo senão o físico/corporal¹⁶². Sexo e amor são coisas diferentes: é por essa causa que podem muito bem ter relações sexuais com as suas vítimas ao mesmo tempo em que a imolam até a morte; que se permitem o intercâmbio de parceiros sem quaisquer constrangimentos (e quando o libertino propõe ir além, o gozo aparece sob a forma do deliciamento em testemunhar ou causar a desgraça alheia).

O gozo de ordem espiritual contém um elemento de submissão gentil ou de equidade ante o outro. Ele traz consigo a vontade de reconciliação, de reaproximação com o objeto violentado ou oprimido - o impulso mimético não endurecido ante a coisa. Na adoração romântica da mulher amada há a reconciliação com o mais frágil, e no culto ao ídolo sagrado - forma transfigurada da natureza - o desejo de se reintegrar ao mundo natural, de se estabelecer uma relação com a natureza que não esteja fundada em sua mera exploração. Como “o sentimento que se ajusta à prática da opressão é o desprezo, não a veneração” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 92), e como oprimir é dominar, separar-se e pôr-se absolutamente acima do outro, reificá-lo, para o libertino - que vive para aniquilar o seu oposto - todo objeto de culto atíça o frenesi iconoclástico, qualquer espécie de adoração do outro deve ser esmagada com os pés.

¹⁶² Tem-se o que Roger Hansen afirma ser o “gozo inócuo”. Acompanhemos: “No amor romântico ainda havia, como indicam Horkheimer e Adorno, um corpo (*Leib*) no qual pulsava a vida, quando então era possível a união entre amor e gozo, entre amor e felicidade. Sob a análise da razão formal, do cálculo, não só a utopia amorosa é aniquilada - quando então o que se tem é um corpo morto (*Körper*) - mas o próprio gozo se torna inócuo. Se antes havia, ao menos, a possibilidade de êxtase diante do ser amado, com todas as consequências que podemos asseverar sobre isto, o que resta nos marcos da ratio é o contato medido e asséptico das relações contemporâneas. Mais do que compreender a lógica nefasta da destruição do amor romântico e suas consequências para as formações subjetivas, os argumentos dos frankfurtianos permitem pensar por meio dessas questões os horizontes do próprio esclarecimento. Nesse sentido, temos que “Para a ratio, o abandono à criatura adorada não passa de idolatria” (DE, p. 108). No entanto, se “O necessário desaparecimento da divinização é uma consequência da proibição da mitologia” (idem), o próprio esclarecimento, na medida em que instrumentaliza as relações afetivas, levando a uma “naturalização” do amor e do sexo, acaba por se converter novamente em mito. Não se trata aqui de um saudosismo em relação à moral burguesa - e certamente o projeto da Dialética do Esclarecimento se coloca muito longe disso - mas o que fazem Horkheimer e Adorno é mostrar que a “destruição sacrílega” dos tabus relacionados ao sexo e ao corpo, de uma forma geral, bem como o descortinamento - ou o “desencantamento materialista” (DE, p. 109) - de véus como o amor romântico, a exogamia, o amor parental, não levaram a um “novo senso de realidade”. Se algum dia o que havia eram apenas ilusões, contemporaneamente o que restou foi algo que se aproximaria do vazio absoluto” (HANSEN, Roger. “Notas sobre a posição do corpo no II excursus da Dialética do Esclarecimento, de Horkheimer e Adorno”. In: *Temas & Matizes*, v. 1, p. 9-16, 2005, p. 13-14).

Testemunhemos um exemplo dessa situação explorada por Hansen no trecho seguinte, quando Juliette, após se relacionar com o carrasco Delcour, confessa: “Tanto quanto o desejara, provocava-me agora horror. São estes efeitos dos desejos que fogem à regra: quanto mais exaltam a mente, maior é o vazio que nos deixam. Os tolos vêm nisso uma prova da existência de Deus; quanto a mais, nada mais vejo que a prova mais segura do materialismo: quanto mais a vida for aviltada, menos ainda acreditarei ser ela obra de um Deus” (SADE, 2007, p.229).

Deixemos as palavras de Noirceuil oferecerem uma síntese geral dessa ferocidade transvalorativa:

- Mas a beleza, objectar-me-á qualquer imbecil, comove-nos, interessa-nos, convida à ternura, ao perdão: como é possível resistir às lágrimas de uma rapariga bonita que implora, de mãos postas, misericórdia ao seu carrasco? Mas é isso mesmo que exigimos, é precisamente desse estado que o libertino de que falamos extrai o seu maior prazer: seria lamentável se estivesse perante um ser impassível, que nada sentisse; e essa objecção é tão ridícula quanto seria a de um homem que me dissesse que não devemos nunca comer carne de carneiro porque o carneiro é um animal dócil. A paixão da luxúria precisa ser satisfeita, é uma paixão que exige, que tiraniza [...]. A beleza, a virtude, a inocência, a candura, o infortúnio: nada disso pode, pois, servir de refúgio ao objecto que é alvo de nossa cobiça. Pelo contrário: a beleza excita-nos ainda mais; a inocência, a virtude e a candura dão mais beleza a esse objecto: o infortúnio entrega-o a nós, submete-o à nossa vontade; todas essas qualidades deve, pois, servir apenas para melhor nos excitar e todas elas devem ser por nós consideradas como meros veículos das nossas paixões. Há, aliás, mais um obstáculo a ultrapassar. Refiro-me ao tipo de prazer que nos é dado pelo sacrilégio ou pela profanação dos objetos destinados ao nosso culto. Esta bela rapariga é objecto de homenagem para os tolos; fazendo dela objecto das minhas mais intensas e mais duras paixões, estou a experimentar o prazer duplo de sacrificar a essas paixões um belo e, simultaneamente um objeto digno de culto público [...]. Mas nem sempre temos à disposição semelhantes objetos; no entanto, estamos acostumados a extrair prazer da tirania e gostaríamos que esse prazer fosse quotidiano. Pois bem: é preciso procurar uma compensação em outros pequenos prazeres: a dureza da alma para com os infelizes, a recusa em os aliviar, o acto de os mergulhar de moto próprio no infortúnio, sempre que tenhamos possibilidade de o fazer, substituem, de certo modo, o sublime prazer que é provocar o sofrimento a um objecto do nosso deboche. O sofrimento desses infelizes é um espetáculo preparatório da emoção que estamos habituados a experimentar quando infligimos dor a alguém; imploram-nos e nós não aliviamos [...]: a fogueira incendeia-se e, a partir daí, nascem os crimes e nada mais é propício ao prazer que o sal que o crime lhe traz (SADE, 2007, p.196).

Como a atividade do entendimento que tudo esclarece (desencanta) provocou na modernidade uma separação forçada entre sujeito e objeto, sujeito e natureza, o próprio sujeito acabou por recalcar de modo traumático traços de sua constituição natural: aquilo que o pensamento dominador identifica no outro jamais se identifica com o Eu. Caso o

Eu libertino se identificasse com o outro, estaria praticando uma afronta à “ordem natural” do mundo – iria ele, o forte, se reconhecer como um fraco; iria ele, o dominador, reconhecer a si como natureza, material de potencial manipulação. Essa identificação atípa causa uma angústia, uma ira incontrolável, pois o pensamento reduzido à mera formalidade é alérgico à experiência, à dialética. O Ego que aprendeu a se endurecer contra a natureza para conhecê-la, classificá-la e tratá-la como mera matéria inerte, assim como a combater toda espécie de metafísica de hierarquia social para maximizar a sua liberdade, é incapaz de reconhecer outra coisa senão exclusivamente o seu direito à liberdade: liberdade para dominar e devastar o que bem desejar de acordo com a sua hierarquia cientificista e sem a ilusão da ameaça da punição divina.

O mundo de Juliette não possui uma única imagem utópica de reconciliação entre o bruto e o frágil, o fraco e o forte, o dominador e o dominado. Para a consciência devotada à dominação, fechada ao trabalho elaborativo em torno de si mesma e assim incapaz de superar o recalque influenciado pela atividade do espírito objetivo da época, só resta “a vontade desesperada de destruir tudo aquilo que encarna a fascinação da natureza, do inferiorizado fisiológica, biológica, nacional e socialmente”, fervilha o desejo incontrolável “de extirpar inteiramente a odiosa, irresistível tentação de recair na natureza”. Aí está “a crueldade que nasce na civilização malograda, a barbárie, o outro lado da cultura. Os sinais de impotência, os movimentos bruscos e descoordenados, a angústia do pobre coitado, o tumulto, provocam a vontade de matar” (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p.93). Os desafortunados pela história da dominação (a mulher, o judeu, o cigano...)

vivem, embora fosse possível eliminá-los, e seu medo e fraqueza, sua maior afinidade com a natureza em razão da pressão incessante a que estão submetidos, é seu elemento vital. Isso irrita e leva a uma fúria cega o homem forte, que paga sua força com um intenso distanciamento da natureza e deve eternamente se proibir o medo. Ele se identifica com a natureza multiplicando por mil o grito que arranca a suas vítimas e que ele próprio não pode soltar (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 93).

Em Sade, quando a consciência ameaça mergulhar na experiência dialética, saltar para além da formalidade da Razão para acolher o não-idêntico que lhe é familiar,

o resultado sempre culmina em diálogos ácidos. O respaldo científico de que se valem os libertinos para justificar a inumanidade, subsumindo os homens ao poder das leis do entendimento, dilui o sofrimento e a destruição na mera aceitação do que está dado. O que impera é a incapacidade de distinguir entre um corpo que sofre e um átomo que se transforma, a diluição da prática da crueldade no fluxo dos eventos físico-químicos. Em um diálogo com o verdugo Delcour, questiona Juliette:

- Dizei-me como é que vos é possível atentar contra a vida de um indivíduo que nada vos fez? Como é que a voz da piedade não se faz ouvir, no fundo da vossa alma, para interceder pelo infeliz que a lei vos encarrega de assassinar a sangue-frio?

- Podeis ter a certeza, minha senhora [...], que nenhum de nós consegue alcançar esse grau de ferocidade reflectida sem recorrer a princípios que os ouros homens provavelmente desconhecem [...]. Princípios que se alimentam da mias completa desumanidade, habituam-nos desde a infância a não dar qualquer valor à vida humana e a aprender que a lei é tudo; daí resultado que cortamos o pescoço aos nossos semelhantes com a mesma facilidade com que o carniceiro mata uma vaca e sem pensar mais nisso [...]

- Como é que é possível não nos opormos à destruição dos nossos semelhantes?

- Pergunto-vos, então, pela minha parte, como é que é possível atribuir qualquer mal a este acto. Se uma das leis primordiais da natureza não fosse a destruição de todos os seres, poderia então dar-me ao trabalho de acreditar que o homicídio é uma afronta a essa natureza ininteligível; mas uma vez que não existe um só procedimento da natureza que não nos prove que a destruição lhe é imprescindível e que só através da destruição consegue voltar a criar, é evidente que qualquer pessoa que se dedique a essa destruição se limita a imitar a natureza. Vou mais além: aquele que a isso se recusasse, ofendê-la-ia profundamente; e se, como toda gente sabe, quando nos dedicamos a essa destruição, estamos a fornecer-lhe os meios para voltar a criar, então quanto mais destruirmos, melhor estaremos a cumprir os seus desígnios. Se o homicídio é a base das leis de renovação da natureza, é óbvio que o homem que melhor cumpre os desígnios da natureza é o homicida e, a partir desse momento, quanto mais multiplicar os seus crimes, melhor cumprirá os desígnios de uma natureza cuja única necessidade é o próprio homicídio (SADE, 2007, p 225-226).

Como boa aprendiz, reflete Juliette após incendiar um barraco com toda uma família dentro:

- Ainda hoje de manhã estes indivíduos estavam vivos [...], fui eu que tudo destruí no espaço de algumas horas... e tudo isso para conseguir esporrar-me... É isso mesmo, o crime: um pouco de matéria desordenada, uma ou outra alteração nas combinações, algumas moléculas que se desprendem e que voltam a agregar-se no seio da natureza, que, dentro de alguns dias, as devolverá à terra sob outra formar qualquer; que mal poderá haver num processo destes? Quando tiro a vida de um, estou a dá-la a outro: onde está, pois, a injúria que lhe faço? (SADE, 2007, p. 305).

Entretanto, há momentos em que as personagens têm plena consciência do grau do sofrimento alheio. Quando Juliette pergunta a Saint-Fond se ele sabia acerca da intensidade do horror que causa aos outros, o ministro lhe responde maldosamente que sabe... claro que sabe, e é por isso mesmo que adora fazê-lo. Aquilo que o apavora é o que mais o excita.

2.2.6 - *“Juliette se entedia”, ou a loucura sem imperativo categórico.*

Mas a barbárie perpetrada pelo esclarecimento não se esgota no arquétipo do libertino. Há de se destacar outra espécie de barbarismo caracterizada como uma espécie de contraface ao modo de agir do libertino. Se no arquétipo daquele existe um “sujeito” racional, pensante, capaz de orientar e justificar racionalmente suas ações – por mais cruéis que sejam – mediante leis, em sua contraparte, a saber, no arquétipo do entediado, tal capacidade de orientação e justificação se encontra séria ou, a depender do caso, totalmente danificada. Se de um lado a explicação em torno dessa outra lógica é relativamente simples, do outro não é tão fácil de ser notada e explicitada ao ponto de fazer jus ao objeto. Devido a essa dificuldade, tentaremos produzir as imagens mais claras possíveis para agradar o entendimento do leitor. Assim posto, vamos começar por uma explicitação comparada dessa lógica em relação à outra. Pois bem:

Para as leis serem criadas assim como seguidas, é necessário que os homens consigam encontrar nelas algum significado (para o bem ou para o mal); ou seja, elas precisam apresentar alguma “substância” no sentido de se encaixarem com as inclinações

ou convicções do sujeito, de apontarem para uma dinâmica que o Eu acredita participar ou que a realidade possui. A lei exprime a força do “sujeito”, a saber, a consciência de que o mundo não é algo estático, de que tanto o indivíduo age sobre a objetividade quanto a objetividade age sobre o indivíduo. Ora, posto que para o entediado nem ações e palavras têm sentido, que toda a força teleológica do Eu ou das coisas congela em um tempo e espaço inócuos, a única lei que ele conhece é a do vazio: nela, a atividade do “sujeito” se encontra paralisada. O seu fazer não é um realizar mas somente um permanecer, o receber não é um enriquecer e sim um continuar no aborrecimento.

Contudo, essa estagnação não deve ser tratada como um mero estado de alienação em virtude de uma carência de autoconsciência do indivíduo, bastando, para dar voz ao agir efetivo (para o indivíduo se tornar “sujeito”), uma formação plena da consciência. Tem-se aí também um problema de liberdade para além do próprio escopo formativo, visto que uma consciência que conheça a si mesma como um potencial “sujeito” mas seja incapaz de se efetivar enquanto tal permanece em uma posição desvantajosa - a realidade continua entediante. A deformação do homem causada pelo tédio expressa não só a ausência de pressupostos para a autodeterminação como inclusive a impossibilidade objetiva de um autodeterminar-se *mesmo* com as pré-condições satisfeitas. A experiência do tédio permanece robusta tanto para o semi-experenciado quanto para o indivíduo experiente. Porém, o tédio não é somente um caso problemático de autodeterminação. A autodeterminação é apenas uma parcela concernente ao rol da possibilidade de identificação, criação ou subversão ao que vem a nós. Ele é uma questão de infinitude, *de tanto doar quanto receber determinações*. Sob essa ótica, a liberdade vai além da autodeterminação... adquire um viés afetivo, até instintivo do homem ante as coisas.

No século XXI a até a partir da segunda metade do XX, não soa petulante admitir a existência de uma ampla ausência de liberdade, de uma considerável constrição da infinitude da significação. Sob o signo da reificação generalizada, de um pesado processo de integração social, os indivíduos estão à mercê de momentos existenciais insípidos. E uma vida finita que é consumida por um tempo infinito permeado por um nada qualquer cai em desespero, fúria, indignação ou inclusive resignação amarga. Aqui, cabe mostrar, a partir de um conjunto de pesquisas em torno da tendência ao entediar-se anotado por Boden, grande parte do conteúdo arquetípico dos entediados. Como ele pontua:

Sommers e Vodanovich reportaram que os níveis mais altos de tendência ao tédio foram associados a níveis mais altos de medida de depressão, ansiedade, sensibilidade interpessoal, comportamento obsessivo-compulsivo, e somatização. De modo similar, Rupp e Vodanovich descobriram que os níveis mais altos de tendência ao tédio foram associados com os níveis mais altos de raiva e agressão auto-relatados no dia-a-dia [...]. Watt e Vodanovich reportaram que a tendência ao tédio foi associada à impulsividade [...]. McGiboney e Carter descobriram que a tendência ao tédio estava associada a um desrespeito com as leis e com a dependência social (i.e contar com outros para organizar a vida social) (BODEN, 2009, p 206; p. 209)¹⁶³.

No seio dessas modalidades de acúmulo pulsional, desses espectros comportamentais em que os desdobramentos possíveis são infindáveis, o que é costumeiro ao sujeitos que aí se encaixam é a falta de reflexão: o fato dos atos dos entediados variarem entre o reforço da integração social e a completa expressão de desintegração da sociedade não exprime de maneira inequívoca a riqueza de juízos, mas antes a necessidade de uma força impulsiva que aceita ser satisfeita de modo aleatório. É por isso que mesmo as ações que se harmonizam com a manutenção do *status quo* parecem banir do entendimento da pessoa a validade de todas as leis da civilização, pois na abissal ambiguidade do agir no tédio a consciência tende a jogar dados. A única justificativa do entediado para agir de uma ou outra maneira consiste de maneira predominante em superar a aflição do tédio. Ao contrário do agir autônomo do libertino – em puro respeito à lei –, o comportar-se no tédio é de ordem heterônoma, ligado ao estímulo patológico relativo a uma objetividade entediante ou interioridade danificada.

O que grande parte dos entediados busca é recuperar a sensibilidade amortecida, reaver alguma substância à vida. Eles creem na possibilidade do excitante ser capaz de cumprir esse papel. Mas a forma de excitação procurada contém traços destrutivos que, ao invés de fazê-los transcender, contribuem ao agravamento do próprio quadro. Ante o tédio, somente a liberação da infinitude possui a força para rompê-lo. O frenesi em busca da excitação é pseudo-afetivo e pseudo-espiritual. Quem adere às coisas pelo desespero,

¹⁶³ “Sommers and Vodanovich reported that higher levels of boredom proneness were associated with higher scores on measures of depression, anxiety, interpersonal sensitivity, obsessive-compulsive behaviour, and somatization. Similarly, Rupp and Vodanovich found that higher levels of boredom proneness were associated with higher levels of self-reported anger and aggression in everyday settings [...]. Watt and Vodanovich reported that boredom proneness was associated with impulsivity [...]. McGiboney and Carter found that boredom proneness was related to a disregard for rules and social dependency (i.e relying on others to organize social lives)”.

pelo horror desmedido ao vazio, jamais deixa de ser um desesperado e, a depender da situação, se converte em um bárbaro.

O que dizer, por exemplo, dos seguintes relatos apontados por Boden?

“Irritado, entediado, e incapaz de dormir, (nome deletado) pegou o seu estilingue e seguiu para fora de seu lar para destruir algo que possa trazer a ele um grau de infâmia que rivalizasse com a sua fúria, disse a polícia”¹⁶⁴.

"Um adolescente acusado de ligação com uma sequência de incêndios de carros no último mês alegadamente se gabou para amigos sobre os incêndios – autografando em um ponto um jornal com cobertura do evento, de acordo com um mandado de prisão lançado sexta-feira pela [...] polícia. [...] Em 29 de junho, a polícia entrevistou outra mulher que ouviu uma conversa entre (nome excluído) e seu namorado. (Nome excluído) supostamente disse que ele ‘explodiu uma lixeira e incendiou alguns carros. [...] Ela disse que (nome excluído) explicou que ele acendeu papéis dentro dos carros em chamas para começar os incêndios [...] (ele) estava muito bêbado e fez porque estava entediado’, disse no depoimento”¹⁶⁵.

“Um adolescente ‘entediado’ que jogou uma corrente de uma ponte sobre o M25 porque ele ‘queria ver o pneu de um carro estourar’ foi condenado a 14 meses em uma instituição de jovens infratores. (Nome apagado) estava por aí com uns amigos quando ele viu uma corrente pesada e decidiu pegá-la. Depois de dirigir, ele jogou-a de uma ponte por volta das 4 da manhã. A corrente atingiu uma van branca, quebrou o para-brisas e infligiu ferimentos leves no condutor, que foi forçado a parar no acostamento. Quando questionado pela polícia sobre por que ele jogou a corrente, o adolescente inicialmente disse que ele não sabia, então alegou que simplesmente não queria levar para casa com ele. Ele acrescentou: ‘Eu estava entediado e causando problemas, eu não sei, eu estava apenas entediado’. Mais tarde ele confessou que pensou que poderia ser divertido ver o pneu de um carro estourar e que seria mais

¹⁶⁴ “Angry, bored, and unable to sleep, (name deleted) grabbed his Marksman slingshot and headed out of his foster home to destroy something that might bring him a degree of infamy that rivalled his rage, police said.”

¹⁶⁵ “A teenager charged in connection with last month’s car arson spree allegedly bragged to friends about the fires – at one point autographing a newspaper with coverage of the event, according to an arrest warrant released Friday by [...] police. [...] On June 29, police interviewed another woman who overheard a conversation between (name deleted) and her boyfriend. (Name deleted) allegedly said he ‘exploded a Dumpster and lit some cars on fire. [...] She said (name deleted) explained he lit papers from inside the cars on fire to start the fires [...] (he) was really drunk and did it because he was bored,’ the affidavit said”.

excitante jogá-lo fora de uma ponte de auto-estrada do que apenas na orla” (BODEN, 2009, p.203-204)¹⁶⁶.

Mas a barbárie ofertada pelo entediado é capaz de ir mais longe e atingir pessoas inocentes a níveis gravíssimos. Todavia, devido ao fato do ato não possuir necessariamente o suporte de nenhuma lei racional subjacente, não podemos afirmar com convicção a existência de uma conexão entre o ato e uma visão de mundo em que exista um “forte” e um “fraco”. No tédio, o barbarismo amoral tende a emergir não por obediência tranquila à lei, mas pela ausência de significação crônica ou aguda das coisas. Contudo, de acordo com complexidade inerente à virtualidade da vida psíquica, nada impede o sujeito de objetivar uma lei (talvez de ordem temporária) ou um certo fundo racional (por mais débil que seja), porque ela lhe dá a capacidade de ligar ao objeto não só o problema do tédio, mas também preconceitos e coisas afins.

Se estivermos dispostos a sujar as mãos na análise de notícias (atitude muitas vezes execrada condenada no meio acadêmico), somos capazes de encontrar muitas variações do agir no tédio em torno do mesmo assunto. Percebamos, a seguir, no que se refere à prática do estupro na Ásia, de acordo com a análise estatística acerca dos motivos do crime, como “direito de estuprar”, “tédio” e “raiva” podem estar entrelaçados: “Dos que afirmaram ter ‘forçado o sexo’, 70% disseram que era ‘seu direito’, quase 60% contaram que estavam ‘entediados’ e cerca de 40% reconheceram que sentiram raiva ou queriam ‘punir a mulher’”¹⁶⁷. Como contraponto, notemos outra notícia em que se percebe que há a necessidade de se fazer algo sem qualquer espécie de fundamentação minimamente racional. Existe só um vulcão pulsional (resultante de promessas traídas, de potenciais não realizados) desatado de um objeto específico que necessita de qualquer objeto para despejar a sua lava psíquica:

¹⁶⁶ “A ‘bored’ teenager who threw a chain from a bridge over the M25 because he ‘wanted to see a car’s tyre pop’ has been sentenced to 14 months in a young offenders’ institution. (Name deleted) was out with friends when he saw a heavy link chain and decided to pick it up. After driving around, he threw it off a bridge at about 4am. The chain struck a white van, shattering the windscreen and inflicting minor injuries on the driver, who was forced to pull over onto the hard shoulder. When questioned by police about why he threw the chain, the teenager initially said he did not know, then claimed that he just did not want to take it home with him. He added: ‘I was just bored and causing trouble, I don’t know, I was just bored.’ Later he confessed he thought it might be fun to watch a car’s tyre pop and that it would be more exciting to throw it off a motorway bridge than just into the verge”.

¹⁶⁷ <<http://amaerj.org.br/premio/noticias/estupro-na-asia-homens-alegam-tedio-raiva-e-direito-sobre-a-mulher-para-cometer-o-abuso/>>. Acesso em 30/12/2018.

BOSTON - Os relatos alegados dos agressores sobre o assassinato de Kimberly Rae Harbor parecem tão sem sentido quanto o próprio crime: vários membros de uma gangue de rua começaram a procurar uma festa na noite de Halloween, mas acabaram batendo, estuprando e esfaqueando uma mulher 132 vezes antes de deixá-la em um campo para morrer.

O motivo, alegou um agressor à polícia, era o tédio.

"Não havia nada a fazer e, por isso, acho que tivemos a impressão de sair por aí e matar alguém", disse Terrance Wade, de 15 anos, à polícia em um comunicado gravado logo após sua prisão, em 19 de novembro de 1990, e tornada pública nos últimos dias¹⁶⁸¹⁶⁹.

Mas a perda profunda de significação não só põe vidas alheias em risco como também incute o desejo de se tirar a própria vida. No artigo "Tédio enquanto circunstância potencializadora de tentativas de suicídio na velhice"¹⁷⁰, Minayo *et al.* produziram uma pesquisa de campo em torno de uma pessoa idosa com o intuito de descobrir os motivos que a fizeram tentar suicídio duas vezes. O indivíduo entrevistado, cujo nome fantasia consta como Raimundo, é viúvo, desprezado pelos familiares e possui uma filha adotiva que se afastou dele; também se encontra cego em virtude de complicações ocasionadas pela piora de sua diabetes. Atualmente, vive em uma instituição para idosos e está largado às minguas em seu leito. Reclama de um total sentimento de insignificância que sente em relação à maneira como a sua vida se passa.

A primeira vez que Raimundo tentou se matar se deu antes de ter entrado na instituição. Em virtude do abuso de álcool, cortou os pulsos. Entretanto, antes de ter entrado em óbito, foi encontrado por conhecidos. Na segunda vez, já institucionalizado, pulou de uma grade próxima ao seu quarto. Como é cego, não sabia se estava em uma

¹⁶⁸ "BOSTON — The alleged assailants' accounts of the killing of Kimberly Rae Harbour seem as senseless as the crime itself: Several members of a street gang set out to look for a party on Halloween night but instead ended up beating, raping and stabbing a woman 132 times before leaving her in a field to die.

The motive, one alleged assailant told the police, was boredom.

"There was nothing to do and so I guess we had the impression of going out to the field and kill somebody," Terrance Wade, 15, told police in a statement taped shortly after his arrest on Nov. 19, 1990, and made public in the past few days".

¹⁶⁹ <http://articles.orlandosentinel.com/1991-05-28/news/9105280074_1_franklin-field-five-juveniles-harbour>. Acesso em 30/12/2018.

¹⁷⁰ MINAYO, Maria Cecília de Souza; TEIXEIRA, Selena Mesquita de Oliveira; MARTINS, José Clerton de Oliveira. "Tédio enquanto circunstância potencializadora de tentativas de suicídio na velhice". *Estud. psicol. (Natal)*. Natal, v. 21, n. 1, p. 36-45. Março. 2016.

altura relativamente mortal para se jogar. Aconteceu que não e acabou sendo encontrado pelos funcionários. Na segunda tentativa, os pesquisadores constataram – pelo depoimento tomado de Raimundo - que a motivação se deu em virtude de um tédio insuportável aliado a relações interpessoais fragilizadas e à depressão (ele toma medicamentos controlados). O resultado dessa combinação se materializa em suas palavras:

Está com muito tempo em minha vida que eu não faço nada. Eu tenho muitos anos que não saio desse quarto. Uma vida dessas é muito dolorosa e devagar. Fico abatido por isso. O tempo eu não ocupo não, eu não trabalho, tudo que eu preciso para continuar vivo vem aqui para dentro desse quarto, comida e água. Eu fico parado só esperando a hora passar. Passo o dia inteiro deitado nessa rede esperando o tempo passar, só levanto mesmo para fazer xixi nesse penico e para comer quando a moça traz. Eu não tenho nenhuma alegria nessa vida. Nem enxergar mais as coisas eu posso. E depois que eu fiquei velho, aí tudo ficou pior. Sou uma pessoa triste e sozinha, não tenho vontade alguma de viver. Uma vida assim não tem sentido, não tem valor para nada [...]. Eu não sirvo para nada. Sou um velho que está só esperando minha hora chegar. Mas é Deus quem sabe! Só me resta esperar. Acho que viver assim é minha sina. É ficar do jeito que está mesmo, agora é só esperar. Na minha situação só dá jeito a morte, um dia ela chega. Ninguém dá valor para gente velha não. Pode ver o tanto de velho abandonado nesse lugar, porque a família não quer nem saber. E quando a gente fica velho não tem mais saúde nem vontade de fazer nada. Eu me sinto muito deprimido. Elas trazem uns remédios para mim, mas eu não sei para que eles servem. (MINAYO *et al*, 2016, p. 41-42).

E como eles arrematam,

é exatamente a falta de sentido que o conduz ao tédio, ou, como num efeito recursivo, o tédio o leva à falta de sentido, de modo que ele vai perdendo o referencial de si mesmo, tornando-se igual a tudo em seu entorno. Considerando a vivência de Raimundo, faz-se necessário pontuar que a sensação de estar entediado pode ser potencializada em situações de institucionalização, pois, em geral, mesmo contrariando a vontade do idoso, sua liberdade volitiva é retirada, sobretudo frente à necessidade de adaptação às normas da Instituição. Desse modo, arbitrariamente o idoso deixa de responder por si mesmo, fragilizando-se (MINAYO *et al*, 2016, p. 41).

Embora seja bem tratado na instituição, seu relacionamento com os funcionários é totalmente funcional, limitado aos cuidados de sua saúde. Em virtude dessa funcionalização relacional, sequer os funcionários o levam para fora de seu quarto para que possa apreciar o ar livre. A medicalização a que Raimundo está submetido para controlar seu estado depressivo é tomada como medida pragmática de administração de seu sofrimento. Mas a pílula não apaga a necessidade de calor – um calor que faça sua vida ressignificar.

Longe de parecer um caso isolado, essa vida em que Raimundo se vê incapaz de se sentir vivo, fadado a vegetar, é expressão de um universo de relações humanas danificadas, repleto de frieza, desprovido de relações afetivas substanciais. O tédio do isolamento institucionalizado de Raimundo é um ponto constelacional relativo à institucionalização do isolamento entre os sujeitos fomentada pelas relações sociais abstratas do sistema capitalista, pelo espírito da burocracia. Embora o espírito da racionalidade organizacional seja essencial para a vida moderna, ele termina por açambarcar todo o tecido da sociedade. Seu alcance ultrapassa o âmbito das relações profissionais e de mercado e contamina as relações de proximidade, constituindo quadros de isolamento afetivo que aparecem sob infindas perspectivas. Seu efeito colateral é a reificação das relações interpessoais, o desvanecimento da experiência da materialidade viva do outro. É através dessa lógica que o tédio nas reuniões de trabalho e na linha de montagem se torna análogo ao da sala de aula e do jantar em família. As pessoas se sentem como meras cumpridoras de papéis burocráticos em torno de eventos que aparecem como obsoletos ou desgastantes, desgastados.

Nesse antro de indiferença, “Raimundo” e seus “funcionários” se encontram na mesma situação: aquele vegeta em sua impotência e isolamento inevitáveis, estes vegetam ao se isolarem ante seus semelhantes mediante seu tédio ou indiferença afetiva generalizada diante do outro.

Outro caminho que o entediado trilha é o do uso de entorpecentes. Para ele, o álcool e as drogas se caracterizam como tentativas de abrandar o desconforto existencial e, com sorte, extrair alguma forma de prazer. De certo, como o artigo “Uma análise sobre o consumo atual de drogas” (2012) de Lucia A. Morales mostra, não se trata de um uso que lhe transmita alguma forma de experiência lisérgica transformadora, mas de uma mera fuga. O que o entediado busca não é a transcendência de ordem espiritual-sensória e sim o alívio de seu sofrimento psíquico, do sentimento de impotência e paralisia. Para

isso, opta por embotar a sua percepção pelo uso não regulado das substâncias. No relato de um ex-dependente denominado Simão contido no artigo de Morales, temos um exemplo claro desse estado de inanição existencial associada a um clima, por assim dizer, niilista:

Na época de festas, carnaval, ano novo ou feriados, a gente se juntava e arrumava uma casa de praia pra ficar; levava comida que tudo se estragava porque a gente não tinha coragem de fazer, de tirar das sacolas. Nem entendo hoje o que foi aquilo, uma coisa completamente à toa, a casa ficava toda suja, a gente não ligava mesmo; nem uma pessoa pra faxinar a gente pensava; as comidas eram deixadas lá apodrecendo e a gente ficava direto cheirando, fumando e bebendo; a gente num conversava nada de futuro; aliás, não tinha conversa nenhuma, a gente não conversava nada; num se pode sequer dizer que a gente só falava “H₂O”, porque água é um bem precioso. A gente ficava queixando de mesmice o tempo todo e era só para justificar ficar só de droga. Incrível, num é? Achar que numa inutilidade daquela pudesse ter alguma coisa de futuro, de novo, de legal (MORALES, 2012, p. 127).

Como Morales posteriormente complementa, Simão

relata os extremos da passividade, do desinteresse e do descaso com as condições elementares exigidas pela vida humana: alimentos inutilizados, vida em comum deteriorada e pauperização da comunicação interpessoal. Sobre esse último aspecto, é visível o destaque que faz sobre a ausência da palavra como o centro mediador da convivência. Em seu lugar, a cocaína, o álcool, a maconha e a recorrente sensação de “mesmice”, ou seja, o tédio. Portanto, o consumo dessas substâncias não se dava sob a perspectiva de expandir horizontes, mas tão somente de evadir-se da existência (MORALES, 2012, p. 128).

Busca-se as drogas para preencher o silêncio, mas o que se recebe de volta é mais silêncio ainda. A desintegração da linguagem é total: o agir e as palavras não veem a luz do dia. Espera-se, no limbo das horas, que Godot apareça, mas a já estática esperança dos impotentes mostra o nada em sua face.

Por fim, para terminar este sub-tópico, gostaria de destacar alguns pontos da análise que Lars Svendsen (2006) realiza em torno do filme *Crash: estranhos prazeres*, primariamente escrito em livro por James G. Ballard e posteriormente produzido e

adaptado em película por David Cronenberg, para explorar não só o âmbito da perversão e fetichismo no âmbito da sexualidade enquanto outra consequência moral do tédio mas também apontar para uma sutil utopia nele contida. Mas bem, qual é, por assim dizer, o *moto* do filme? Nas palavras do filósofo norueguês,

Crash é um romance entediante sobre pessoas entediadas. Um mundo que se tornou totalmente objetivado e desprovido de todas as qualidades não pode ser senão entediante. Fugindo deste tédio, o homem se lança a transgressões cada vez mais extremas [...]. Os personagens reagem de maneiras inegavelmente estranhas e desprezíveis, mas não *completamente* estranhas para a maioria de nós. As psicopatologias em *Crash* são, em certo sentido, as nossas, mas levadas a um extremo [...]. O diretor está perturbado pela sexualidade moderna [...]. *Crash* é uma crítica moralista da civilização moderna (SVENDSEN, 2006, p. 90-91).

As personagens centrais da história são o casal James e Catherine Ballard. Embora ambos tenham sentimentos reais entre si, eles não mais conseguem expressá-los de maneira objetiva e, por consequência, acabam se tornando totalmente distantes. O casamento que vivem é reduzido apenas ao sexo, e, além disso, este não é tão satisfatório - a distância entre eles é levada ao ponto de seus olhos jamais se cruzarem durante as relações sexuais. Ao contrário de Juliette, que experimenta um prazer descomunal no exercício de sua sexualidade e das perversões relativas a este, James e Catherine sofrem de *taedium sexualitatis*. Em *Juliette*, o gozo ainda é possível pelo corpo do outro, em *Crash*, toda espécie de gozo se tornou obsoleta ou acidentada.

Esse é o motivo que faz o contrato de promiscuidade e perversões que estabelecem entre si - no intuito buscar uma forma elevada de prazer - não levá-los costumeiramente muito longe em termos de experiência. Em certo ponto da história, James afirma que a sua vida sexual com Catherine é quase abstrata, pois reduzida a fantasias e transgressões. No relato de suas experiências extraconjugais, a pergunta que costuma surgir é se houve o advento do orgasmo do parceiro alheio. Antológica é a cena em que James, durante um intercurso sexual com Catherine (ambos olhando para os carros que passam pela via expressa), conta que se relacionou com a sua *camerawoman*: sua esposa pergunta se ela obteve orgasmo e ele responde que não; Catherine, então, pontua, “talvez na próxima”.

Para James, o evento que promete uma certa reviravolta em sua vida é o acidente de carro que sofre:

Dirigindo, James perde o controle do carro, cruza a pista e bate de frente com o carro da dra. Helen Remington e seu marido. Este é ejetado do veículo e projetado no para-brisas do automóvel de James. Os carros se encaixam, como um prolongamento dos órgãos sexuais de James e Helen. Eles se olham nos olhos, e esse é o mais íntimo contato até então entre duas pessoas no filme. Quando desperta no hospital, James pergunta pelo estado do veículo e descreve o acidente como um “alívio”, como após um orgasmo. Sentada à cabeceira, Catherine o masturba enquanto descreve a aparência e o cheiro do carro. Este torna-se a zona erógena principal. James recupera-se e, ao ver a carcaça do seu automóvel, instala-se em seu interior, reencontrando aí Helen, que havia vindo pelas mesmas razões. Mais tarde, compra um carro novo, igual ao antigo, e faz sexo com Helen dentro dele, como tentando repetir a intensidade sexual de sua primeira colisão. Através da experiência de colisão, tornaram-se ambos conscientes de novas oportunidades eróticas abertas pela relação entre sexo e risco. Os dois foram significativamente transformados pela colisão [...]. A colisão é necessária porque as práticas sexuais “comuns” tornaram-se insuficientes e entediadas. O corpo humano não é mais capaz de se satisfazer e deve buscar auxílio na tecnologia para atingir o clímax (SVENDSEN, 2006, p. 93-94).

Em *Juliette*, parte do prazer do libertino reside em aliar a sexualidade ao abuso da mortalidade do outro; em *Crash*, os personagens desejam unir a sexualidade à sua dimensão mortal para reencontrar o prazer e, se possível, alcançar a volúpia absoluta. A tecnologia aparece como o ponto de mediação entre as duas instâncias, facilita a potencialização do nível de excitação que os entediados necessitam para tentar reavivar a intensidade do prazer. A transgressão ante a imanência através de experiências limite – amparada pela tecnologia (em que Eros e Thanatos se interconectam) - conteria o gérmen para o regaste do impulso mimético (quando James e Helen trocam olhares, esse instinto momentaneamente é despertado). Sem ele não há o prazer, uma forma elevada para o gozo. Os personagens de *Crash* são amiméticos e lutam para reconstruir essa parte danificada de sua humanidade.

Assim, sem a re-aquisição do impulso mimético não há alteridade, não há gozo, pois é ele que funda a fixação da libido no outro, erotiza-o – torna-lhe único para outrem.

O potencial de gozo depende da intensidade da unicidade do outro. Fica patente a esperança em torno do advento dessa substancialização da individualidade no seio das experiências limite: em um mundo completamente devastado pelo princípio de identidade, em que os corpos foram reduzidos a padrões estéticos assépticos, o corpo que é alterado ou ferido adquire uma conotação aurática. Essa aura supostamente doaria à consciência um norte para a construção de sua identidade. É essa expectativa que nutre a fascinação de Catherine pelas cicatrizes deixadas em James após o acidente. Trata-se menos de uma fascinação mórbida do que a ânsia de notar algo único em seu parceiro.

Mas o Eu com o corpo reificado pelo pensamento tecnológico, ao apelar para essa esperança, permanece preso em uma racionalização. Tem-se mais um esteticismo, de um fetichismo do que uma conquista concreta. Entretanto, o momento utópico avistado na união tensa entre o estar no limiar do desaparecimento corpóreo e a energia sexual não perde o seu teor de verdade. O final do filme parece nos dar mostras disso. Catherine, ao sofrer um acidente premeditado com o intuito de passar por uma experiência limite, tem relações sexuais com James debaixo do carro capotado. Ao perguntar se ela teve um orgasmo, ela nega. Então ele remenda: “Talvez na próxima querida, talvez na próxima...”. Se realizarmos uma leitura dialética dessa situação, certamente existe aí um tom ambíguo: é deixado no ar que há não só a expectativa de sucesso em outra ação fetichista mas também de que possa existir um momento em que o pensamento tecnológico seja usado não para mutilar e lubridiar o homem e sim cumprir a promessa que lhe deve... restaurar a infinitude perdida.

Reflexões finais

De acordo com o trajeto percorrido por nós ao longo deste trabalho, buscamos estabelecer a percepção do tédio ser resultado das trans-históricas autotraições dos ideais da Razão. Se Hegel acreditava que o tédio tinha um significado positivo, sinalizado como sintoma da vinda inevitável de uma nova era prometida pelo Espírito, afirmamos justamente o contrário. Nele, não há um sentido grandioso mas somente o sintoma da vigência de uma má negatividade causada pela atividade irrefletida do esclarecimento. A constrição da infinitude da significação – enquanto sintoma de um apequenamento da espontaneidade, da autonomia ou da liberdade - é a marca dessa má negatividade. Cada ato construtivo aparece de modo fenomenológico à consciência como a desintegração da linguagem no Eu ou nas coisas - a incapacidade de tocar ou ser tocado, de transformar ou ser transformado, de se identificar, criar ou subverter a realidade em termos espirituais-afetivos. Ora, essa infernal sensação do sempre-igual (*Immergleich*) aponta para uma paralisia do mundo como “sujeito”: ou eu não percebo a realidade como tal ou não percebo a mim mesmo enquanto tal.

A desintegração da linguagem aparenta ser um forte complemento relativo ao problema do mal-estar na civilização. Este, de acordo com a teoria freudiana, se daria em virtude da infelicidade originada pela proscrição de certas tendências subjetivamente prazerosas mas consideradas execráveis ou danosas para o sucesso do processo/progresso civilizatório. Em nossa perspectiva, o momento complementar se caracteriza não como o controle mas a paralização ou interdição do prazer. Trata-se de um fenômeno que apresenta diferentes níveis de lesionamento da libido. Quanto mais a linguagem se desintegra (quanto maior o nível de ausência de significado), mais a libido sofre danos. Os resultados advindos desse quadro são infintos e imprevisíveis. Eles podem representar desde um tédio passageiro e inoportuno a um tédio profundo de nível psicopatológico. Mas independentemente do nível, todos são uma coisa só: barbárie.

Todavia, a perspectiva da infinitude aponta que a desintegração da linguagem pode conter em si o impulso da utopia. Em situações não severas de tédio, ou talvez até mesmo nas severas, o sentimento do entediado acerca de sua vida poder ser muito mais do que é, a sensação – encrustada no instinto mais íntimo da subjetividade - de que uma

promessa não está sendo cumprida, é capaz de expor uma tendência à inconformidade com o estado de coisas. A heteronomia no tédio não é necessariamente constituída pela total passividade, pelo recuo absoluto da espontaneidade, porque a inquietação do sujeito é exatamente o ensaio da revolta da espontaneidade reprimida, a reação ante a experiência do sofrimento. É óbvio que esse ensaio pode ou não ser bem-sucedido, mas mesmo assim a não-identidade não se deixa apagar. O sofrimento psíquico é o seu ponto indelével, *até no mais bem adaptado dos entediados*. Além disso, a desintegração da linguagem também pode ser revertida pelo advento do inesperado. No momento não planejado, não previsto, o ressurgimento da força espiritual-afetiva pode fazer o Eu ou as coisas significar novamente. Essa volta à significação pode ou não acarretar em um preenchimento do conteúdo significativo original. Ela pode, assim, ser um processo de reavivamento ou de reestruturação do sentido do conteúdo.

A partir desse quadro geral desenhado, foi acenado que a espécie de barbárie perpetrada pelo tédio é diferente daquela ocorrida em Auschwitz. Propusemos pensar duas áreas fundamentais da teoria crítica – a educação e a moralidade – a partir de uma seleção textual bem específica para mostrar uma imagem comparativa entre arquétipos distintos.

No âmbito da educação, o tema incidental (como explicamos o seu surgimento na introdução) consistiu em rascunhar um pensamento acerca da formação humana em uma era em que a metafísica tradicional ruiu de maneira definitiva a partir do advento dos campos de concentração. A partir da renovação de conceitos metafísicos como “essência”, “infinitude”, “profundidade” por parte de Adorno, a reflexão acerca do sentido em torno da cultura e da formação cultural deixa de ser pautada por proposições arbitrárias ou máximas, por conjecturações teleológicas a respeito do (destino do) homem. Para evitar que a barbárie produzida em Auschwitz não se repita, é preciso formar a consciência para a autonomia na maturidade não no sentido de um Eu autolegislatante alheio à realidade histórica, ao mundo da experiência, e sim para a experiência incisiva da contradição, do contestamento das condições objetivas que fomentaram o horror. Ser autônomo consiste na capacidade de desmascarar a aparência de naturalidade de uma ordem injusta e desumana, de construir uma relação conflitiva ante o que está dado e aceito como natural.

Como desenvolvimento seguinte, foi apontado o tédio enquanto fator obstruinte da formação. Se a educação para a resistência por si só já se constitui como um desafio,

o tédio na sala de aula é firmado como a resistência ante o próprio desejo de aprender, resistência diante da possibilidade da educação para a resistência (sem contar ser um fator marcante a respeito da causa das redes de ensino). Mas não se trata de uma mera questão de método e conteúdo didático para resolver a questão: além de problemas intraclasse, há uma necessidade imensa de se notar as influências negativas da mediação da sociedade total sobre a consciência. Os indivíduos que adentram a sala de aula estão sujeitos à ação de condições objetivas extraclasse capazes de prejudicar profundamente a experiência formativa. Apontamos que algumas dessas condições consistem no despreparo ou desinteresse do professor para lecionar, em atividades extracurriculares impostas aos indivíduos cujo processo de identificação destes para com o conteúdo daquelas é falho, na invasão deletéria da consciência do aluno e do próprio ambiente de ensino por parte do universo do entretenimento.

Teríamos produzido aqui o esboço de uma teoria crítica do tédio no que tange ao âmbito da educação. Caberia aos interessados dar continuidade a essa perspectiva aberta por nós. No campo da educação, ela renderia um debate relativamente inovador acerca dos problemas relativos à aprendizagem: em um tempo em que se tende a discutir no campo da educação práticas e métodos que despertem o interesse dos alunos, a presente teoria ultrapassa o ambiente da sala de aula e aponta para possíveis influências negativas sobre ele.

Embora não tenhamos sublinhado de maneira clara no texto, muito provavelmente este último item se mostra como o caso mais problemático dos três. A indústria cultural se firma como um forte empecilho concernente à indiferença dos aprendizes ante os conteúdos da cultura lecionados na sala de aula. O vício na diversão é um dos grandes responsáveis para a queda do interesse em aprender. Uma consciência estetizada considera tedioso um objeto que exija concentração, pensamento. O professor que se adapta aos moldes dessa consciência para tentar facilitar a transmissão de conteúdo cede à barbárie que deseja combater. Contudo, através da ideia de aura professoral, o docente pode ser capaz de reavivar a infinitude da significação relativa ao aprender não só neste caso, mas também em outros.

Na segunda parte, que trata da moralidade, realizamos uma comparação entre o estágio mais extremo do metamimetismo, a saber, o amoral, e a amoralidade no tédio. Como foi explicitado em um primeiro momento, o espírito resolutivo do libertino é o arquétipo desse comportamento amoralista. No nível em que o libertino se encontra, a

maioria dos recalques essenciais para a estabilidade civilizacional está desfeita. No seio dessa decadência está projeção “fraco x forte”. Ela, que é um mecanismo de recalque da fragilidade, está espiritualizada pela Razão. Trata-se de uma manifestação do clima de naturalidade apontado na parte anterior (na teoria educacional). A naturalização é uma construção representacionista da realidade, uma atribuição arbitrária de sentido ao mundo que assume a forma de uma lei capaz de fornecer uma justificação motivacional para as ações bárbaras. A práxis libertina procede de maneira racional mas carece de autorreflexão. Todavia, mesmo quando a autorreflexão é ensaiada pelos personagens, dela eles riem e a transformam em paródia de si mesma. Não há para eles qualquer espécie de utopia.

Já quanto ao segundo momento dessa segunda parte, o amoralismo do sujeito entediado não é de ordem metamimética, não advém de alguma atribuição arbitrária de sentido, mas da falta de significação. O entediado é amoral no sentido de sua consciência estar esvaziada de qualquer suporte teleológico. O seu agir não depende de nenhum tipo de preconceito, embora possa se valer de algum para investir as suas pulsões tanáticas. Em virtude da falta de significado, e também dos níveis de tédio, o comportamento do entediado é variado e imprevisível. O indivíduo está sujeito a cometer contra si e contra os outros atos graves de violência, usufruir de substâncias ilícitas ou praticar perversões sexuais – entre outras variações que escaparam de nossa análise.

Porém, ao contrário do arquétipo do comportamento metamimético amoral, no arquétipo da mentalidade do entediado a utopia pode sim faiscar. Muitos entediados aguardam esperançosamente por uma virada no destino: eles querem de volta o prazer que a civilização deles retirou. Certamente não há fórmula mágica para o problema... pelo menos mostramos à Razão que ela é a culpada. Já é um bom começo.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. “Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie: Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”. In: *Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, 2003a.

_____. *Educação e emancipação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. “Kulturkritik und Gesellschaft I/II”. In: *Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, 2003b.

_____. “Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben”. In: *Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, 2003c.

_____. “Negative Dialektik”. In: *Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, 2003d.

_____. “Noten zur Literatur: Versuch, das Endspiel zu verstehen”. In: *Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, 2003e.

_____. “Probleme der Moralphilosophie”. Ed. Thomas Schröder. *Nachgelassene Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

_____. “Soziologische Schriften I”. In: *Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, 2003f.

ADORNO, Theodor. “Teoria da semicultura”. In: *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Bruno Pucci, Antônio A.S Zuin, Luiz A.C.N. Lastória (orgs). Campinas, SP: Autores Associados, 2010.

BARTON, Carlin A. *The sorrow of the ancient romans: the gladiator and the monster*. Princeton: Princeton university press, 1995.

BERNSTEIN, Jay M. “Negative dialectic as fate: Adorno and Hegel”. In: Tom Huhn (ed.). *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge University Press. pp. 19-50 (2004).

BOCCA, Francisco Verardi; CAROPESO, Fátima. “Agressividade e relacionamento social em Freud”. In: *Ética: abordagens e perspectivas*. Org. Cesar Candiottto. Curitiba: Ed. Champagnat, 2011.

BODEN, Joseph. “The devil inside: Boredom proneness and impulsive behavior”. In: *Critical Studies, Essays on Boredom and Modernity*. New York, NY, 2009, pp. 203-226 (24).

BRUNELLI, Marilene. “Método dialético em Platão e Hegel”. In: *Filosofia e método*. Emidio F.B. e Luiz H.C (orgs). São Paulo, Ed. Loyola, 2002.

BUCHIANERI, Luís Guilherme Coelho. *Adolescência, velocidade e tédio*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

BUENO, Sinésio Ferraz; DIVINO, José da Silva; MAIA, Ari Fernando. *Dez lições sobre Horkheimer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

- DOOHM, Stefan Müller. *Adorno: a biography*. Cambridge: 2005, Polity press.
- FRENCH, R.; THOMAS, J. “Maturity and education, citizenship and enlightenment: na introduction to Theodor Adorno and Hellmut Becker, ‘Education for maturity and responsibility’”. In: *History of the Human Sciences* 12 (No. 3), 1-19, 1999.
- FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- _____. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- _____. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-914)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012b.
- GAGNEBIN, J. Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- HANSEN, Roger. “Notas sobre a posição do corpo no II excuro da Dialética do Esclarecimento, de Horkheimer e Adorno”. In: *Temas & Matizes*, v. 1, p. 9-16, 2005
- HEGEL. G.W.F. *A Razão na História*. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- HENTZ, Marcele Ester Klein. “A doutrina do esquematismo dos conceitos puros do entendimento”. *Controvérsia* – v.1, n.2, p. 14-25 (jul-dez 2005).
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, W. Theodor. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- HÖSLER, Vittorio. *O sistema de Hegel. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antônio Celimar Pinto de Lima. São Paulo, SP: Loyola, 2007.
- JUNIOR, Douglas Garcia Alves. JUNIOR, Douglas Garcia Alves. *Dialética da vertigem: Adorno e a filosofia moral*. São Paulo: Escuta, 2005; Belo Horizonte: FUMEC/FCH, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2001.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, Immanuel. “Resposta à Questão: O que é Esclarecimento?”. Tradução de Márcio Pugliesi. In: *Cognitio*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 145-154, jan./jun. 2012.
- KENTOR, R. H. “Em que sentido exatamente a indústria cultural não mais existe”. In: *A indústria cultural hoje*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- LA TAILLE, Yves de la. *Formação ética: do tédio ao respeito de si*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

- LESLIE, I. Isis. "From idleness to boredom: on the historical development of modern boredom". In: *Critical Studies, Essays on Boredom and Modernity*. New York, NY, 2009, pp. 35-59 (25).
- LÖWY, Michael; VARIKAS, Eleni. (1992). A crítica do progresso em Adorno. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, (27), 201-216.
- LUFT, Eduardo. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipuc, 1995.
- MACDONALD, Iain. "Cold, cold, warm: Autonomy, intimacy and maturity in Adorno". In: *Philosophy Social Criticism*: April, 2011, p.1-21.
- MARCUSE, Herbert. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Routledge; New York, 2002.
- _____. *Reason and revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1941.
- MAAR, W. L. "A Formação em Questão: Lukács, Marcuse e Adorno. A gênese da Indústria Cultural". IN: ZUIN, A. A. S. (org). *A educação danificada: contribuições à teoria crítica da educação*. São Carlos: Ed. UFSCAR; Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- _____. "À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa". In: *Educação e emancipação. Educação e emancipação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- MARTIN, E. M. *Arte, liberdade e reconciliação: o papel da arte na rememoração da natureza e o problema da racionalidade instrumental em Theodor Adorno*. 2013. 119 f. Dissertação (Mestrado em Estética e Filosofia da Arte) - Instituto de Filosofia, Artes e Cultura, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2013.
- MATOS, Olgária. É preciso reconquistar o tempo. *Revista Caros Amigos – Edição Especial: pós-humano, o desconcertante mundo novo*. Entrevistador: Thiago Domenici. São Paulo: Casa Amarela, n.36, p.12-14, ano XI, 2007.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza; TEIXEIRA, Selena Mesquita de Oliveira; MARTINS, José Clerton de Oliveira. "Tédio enquanto circunstância potencializadora de tentativas de suicídio na velhice". *Estud. psicol. (Natal)*. Natal, v. 21, n. 1, p. 36-45. Março. 2016.
- NÓBREGA, Francisco Pereira. *Compreender Hegel*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- PESSOA, Fernando. *O livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- PHILLIPS, James. "Beckett's boredom". In: *Essays on Boredom and Modernity*. Amsterdam/New York, NY, 2009, IV, pp. 109-126.
- PUCCI, Bruno. "A dialética negativa enquanto metodologia em pesquisa em educação: atualidades". In: *Revista e-curriculum*, São Paulo, v.8 n.1 ABRIL 2012.
- _____. "A teoria da semicultura e suas contribuições para a teoria crítica da educação". In: Bruno Pucci; Newton Ramos de Oliveira; Antônio Álvaro Soares Zuin (Org.). A

educação danificada: contribuições à teoria crítica da educação. São Carlos: Ed. UFSCAR; Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

_____. “Dialética negativa: filosofia e metafísica – tensões”. *Inter-Ação*, Goiânia, v. 39, n. 2, p. 257-270, mai./ago. 2014.

PUCCI, B.; RAMOS DE OLIVEIRA, Newton. “O enfraquecimento da experiência na sala de aula”. *Pró-Posições* (UNICAMP. Impresso), v. 18, p. 41-49, 2007.

RESENDE, M.R.S; ROURE, S.A.G. “Formação cultural e moral: a crítica da razão”. In: *Inter-Ação*, Goiânia, v. 37, n. 1, p. 147-159, jan./jun. 2012.

SADE, Marquês de. *História de Juliette: ou as virtudes do vício*. Tradução: Rui Santana Brito. Guerra e Paz, Lisboa, 2007.

SVENDSEN, Lars. *Filosofia do tédio*; tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

THOMSON, Alex. *Adorno: a guide for the perplexed*. New York: Continuum, 2006.

VAZ, Alexandre Fernandes. “Sobre os esforços da Aufklärung: educação e política depois de Auschwitz”. In: *Teoria crítica e inconformismo: novas perspectivas de pesquisa*. Bruno Pucci, Antônio A.S Zuin, Luiz A.C.N. Lastória (orgs). Campinas, SP: Autores Associados, 2010.

TÜRCKE, Christoph “Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa”. In: ZUIN, Antonio A. S.; PUCCI, Bruno; RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton (orgs.). *Ensaio Frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004. P. 41-59.

VEYNE, Paul. *Seneca: the life of a stoic*. Routledge: NY, 2003.

WAGNER, Peter. “The problematique of economic modernity: critical theory, political philosophy and the analysis of capitalism” In: *The economy as a polity: the political constitution of contemporary capitalism*. UCL; London: 2005.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução de Lilyane Deroche- Gurgel e Vera Azambuja Harvey; 2º edição. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

DOCUMENTOS DIGITAIS

<<http://amaerj.org.br/premio/noticias/estupro-na-asia-homens-alegam-tedio-raiva-e-direito-sobre-a-mulher-para-cometer-o-abuso/>>. Acesso em 30/12/2018.

<http://articles.orlandosentinel.com/1991-05-28/news/9105280074_1_franklin-field-five-juveniles-harbour>. Acesso em 30/12/2018.

<<http://www.metaladdicts.com/site/iron-maidens-bruce-dickinson-were-only-a-heartbeat-away-from-auschwitz/>. Tradução minha)>. Acesso em 1/01/2018

<<https://newrepublic.com/article/115928/twitter-shows-epidemic-school-boredom>>. Acesso em 17/09/2018

<<https://news.gallup.com/poll/11893/most-teens-associate-school-boredom-fatigue.aspx>>. Acesso em 15/09/2018

<<http://segredosdomundo.r7.com/wp-content/uploads/2015/12/1-24.jpg>>. Acesso em 5/8/2016.

<<https://super.abril.com.br/ciencia/instinto-assassino-voce-tambem-tem/>>. Acesso em 26/12/2017.

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/86/Bundesarchiv_Bild_183-R69919_KZ_Auschwitz_Brillen.jpg>. Acesso em 09/08/2016.

<<http://www.worldometers.info/br/>>. Acesso em 8/06/2016 e 26/12/2016.