

ALEXANDRE LARA DE MORAES

INDIVÍDUO E RESISTÊNCIA
Sobre a anulação da individualidade e a possibilidade de resistência
do indivíduo em Adorno e Horkheimer

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Jeanne-Marie Gagnebin.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 24/09/ 2004

BANCA

Profa. Dra. (orientadora) Jeanne-Marie Gagnebin.

Prof. Dr. (membro) Oswaldo Giacoia Júnior.

Prof. Dr. (membro) José Leon Crochik.

Prof. Dr. (suplente) Bruno Pucci.

SETEMBRO/2004

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

M791i Moraes, Alexandre Lara de
Indivíduo e resistência: sobre a anulação da individualidade e a possibilidade de resistência do indivíduo em Adorno e Horkheimer / Alexandre Lara de Moraes. - - Campinas, SP : [s.n.], 2004.

**Orientador: Jeanne-Marie Gagnebin.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Adorno, Theodor W., 1903-1969. 2. Horkheimer, Max, 1895-1973. 3. Escola de Frankfurt de Sociologia.
4. Individualidade. I. Gagnebin, Jeanne-Marie. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

Agradecimentos Acadêmicos

À Jeanne-Marie pelo acolhimento pessoal e rigor crítico na orientação desta dissertação.

À professora Maria Helena Patto que me “acordou” para o olhar crítico, e ao professor Leon que me revelou a Teoria Crítica.

Ao professor Oswaldo, pelo entusiasmo com que incentivou este projeto e minha difícil “mudança de ares”.

Ao Grupo de Estudos e Pesquisa de Teoria Crítica e Educação da Faculdade de Educação da Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP), meu agradecimento especial, em particular ao professor Bruno, por me acolher como participante em suas ricas discussões e debates, participação esta que proporcionou boa parte da base reflexiva desta dissertação.

Agradecimentos Pessoais

Aos eternos companheiros de teoria crítica Maurício, Sandro e Luís Galeão.

Aos eternos amigos Chen, Helô, Edu, Zé, Roberta e Luizão.

Ao Aleca, meu agradecimento especial pela enorme amizade, paciência e infindável disponibilidade, e cujas inumeráveis revisões proporcionaram a redação final desta dissertação.

Agradecimentos mais do que pessoais

Ao scubi, por não ter deixado me esquecer, nem por um segundo, que a vida era mais do que essa dissertação.

À minha esposa, pelo carinho, compreensão e apoio incondicionais nesses 10 anos.

Dedico este trabalho aos meus pais, por tudo o que fizeram e por tudo que resistiram em não fazer, e à minha avó, pelo apoio tranquilo e paciente em anos tão importantes.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar o conceito de indivíduo utilizado por Adorno e Horkheimer na crítica social que marcou o Instituto de Pesquisa Social durante a década de 40. Para isso, são analisados trechos de três importantes obras dos autores: *Eclipse of Reason*, *Dialética do Esclarecimento* e *Minima Moralia*. A questão principal é a da relação possível entre a anulação da individualidade, apontada na crítica social de Adorno e Horkheimer, e as possibilidades de resistência do indivíduo ressaltadas pelos autores. Nessa linha, são analisados conceitos como individualidade, autenticidade, mônada, isolamento, privilégio, humilhação, dever moral, solidariedade e resistência.

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze the concept of individual utilized by Adorno and Horkheimer in the social critic that marked the Social Research Institute during the 40's. In order to do this, fragments of three important works by these authors are analyzed: *Eclipse of Reason*, *Dialectic of the Enlightenment*, and *Minima Moralia*. The main question is that of the possible relation between the annulment of individuality pointed out in Adorno and Horkheimer's social critic and the possibilities of resistance of the individual reported by the authors. In this sense, concepts as individuality, authenticity, monad, isolation, privilege, humiliation, moral duty, solidarity and resistance are analyzed.

Índice

Resumo/ Abstract.....	8
Introdução.....	14
Formações e deformações na constituição da individualidade: o <i>Eclipse da Razão</i> de Horkheimer	21
Sacrifício esclarecido e renúncia mítica: o indivíduo como substrato concreto da dialética do esclarecimento.....	45
Reflexões a partir da vida danificada: a <i>Minima Moralia</i> de Adorno	71
Mínima resistência.....	93
Bibliografia	114

Penetra surdamente no reino das palavras
Lá estão os poemas que esperam ser escritos.
Estão paralisados, mas não há desespero,
há calma e frescura na superfície inata.
Ei-los sós e mudos, em estado de dicionário.
Convive com teus poemas, antes de escrevê-
los.

Tem paciência, se obscuros. Calma, se te
provocam.
Espera que cada um se realize e consume
Com seu poder de palavra
e seu poder de silêncio.
Não forces o poema a desprender-se do limbo.
Não colhas no chão o poema que se perdeu.
Não adules o poema. Aceita-o
como ele aceitará sua forma definitiva e
concentrada
no espaço.

Chega mais perto e contempla as palavras.
Cada uma
tem mil faces sob a face neutra
e te pergunta, sem interesse pela resposta,
pobre ou terrível, que lhe deres:
Trouxeste a chave?

Carlos Drummond de Andrade – “Procura da
poesia” do livro *Poesia Contemplada*.

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo realizar um estudo sobre o conceito de indivíduo que permeia a crítica social de Adorno e Horkheimer e que marcou o Instituto de Pesquisa Social durante a década de 40. Na medida em que a crítica dos autores aponta para a anulação do indivíduo na sociedade totalitária, o objetivo do trabalho passou a ser a análise das possibilidades de sustentação do indivíduo mediante a negatividade que seu conceito adquiriu.

A motivação para este estudo surgiu a partir da percepção da existência de uma aparente lacuna na crítica social desenvolvida pelos autores no decorrer da década de 40. Por um lado, a crítica social desenvolvida por Adorno e Horkheimer aponta, entre outras coisas, para a fragilização do indivíduo que, submetido a um tipo de socialização que tende à eliminação das diferenças e à dominação integral dos espaços subjetivos antes destinados ao exercício das particularidades, torna-se cada vez mais um mero exemplar social. Por outro, existe a insistência, por parte dos autores, em ressaltar que, apesar das condições desfavoráveis, o indivíduo ainda não estava de todo eliminado e, assim sendo, o fato mesmo de o indivíduo se encontrar em vias de desaparecer impelia a teoria crítica a fazer dele um objeto de estudo privilegiado. Todavia, falta, por parte dos autores, uma análise que trate especificamente desta questão de uma da análise social

mais apurada que aponta para a situação oposta, ou seja, aquela que denuncia o processo de liquidação do indivíduo.

O método escolhido para estudar a questão acima teve como ponto de partida o fato de que, se há por parte de Adorno e Horkheimer a exigência de fazer do indivíduo um objeto privilegiado de estudo, muito embora a crítica aponte para o esvanecimento do indivíduo, então, a própria crítica social deve fornecer elementos para a análise desta aparente contradição.

Iniciamos fazendo uma análise do conceito de indivíduo utilizado por Adorno e Horkheimer em algumas obras da década de 40. Para tanto, escolhemos duas obras: o *Eclipse of Reason*, de Horkheimer, e a *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. Importante ressaltar que tais obras foram escolhidas porque, como obras que marcaram a crítica social do Instituto de Pesquisa Social, possuem, cada uma, um capítulo específico sobre o indivíduo, que analisa, cada qual à sua maneira, a condição assumida por ele em meio ao contexto geral de liquidação da razão.

Em *Eclipse of Reason*, o capítulo analisado é “Rise and decline of individual”. Nele, Horkheimer trata do surgimento histórico do indivíduo e seu declínio durante a sociedade administrada e da indústria cultural. Além de apontar para a existência de uma relação direta entre o processo de liquidação da razão e o de anulação do indivíduo, o autor mostra quais são as condições necessárias para o surgimento e sustentação do conceito de indivíduo mediante as diversas estruturações sociais desenvolvidas historicamente. Na *Dialética do Esclarecimento*, o capítulo escolhido foi o “Excurso I: Ulisses ou mito e esclarecimento”. Neste texto, os autores mostram o entrelaçamento entre mito e esclarecimento mediante a análise da *Odisséia*, de Homero. A figura de Ulisses assume fundamental importância por encarnar aquele entrelaçamento

graças ao fato de aparecer como personagem mitológico que, em seu esforço para escapar às potências míticas, recorre a estratagemas e subterfúgios que antecipam de forma prototípica o indivíduo esclarecido.

Após o estudo do conceito de indivíduo utilizado por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* e em *Eclipse of Reason*, restou entender como o indivíduo, enredado pela socialização totalitária, submetido e anulado por meio da ameaça da autoconservação, ainda consegue, como possibilidade de resistência, escapar à sua total dominação. O trabalho, então, passa a se concentrar exclusivamente em Adorno. Isso porque, entendendo ser dele a obra fundamental para o estudo do indivíduo segundo a abordagem que caracterizou o Instituto de Pesquisa Social, trata-se do livro *Minima Moralia*. Esse livro, sob todos os ângulos, constitui-se como um esforço do autor em se debruçar sobre a esfera do particular, do privado e do individual para, a partir dela, entender de forma justa a injustiça contida no conceito de Universal. Longe de pretender fazer uma apologia do indivíduo como fonte da verdade e salvação do mundo, Adorno faz da experiência particular o ponto privilegiado para uma reflexão filosófica que se oponha ao que ele chamou de “primado do todo”. A configuração aforismática do livro também reflete a escolha do autor pelo fragmento como forma de contraposição aos grandes sistemas filosóficos que, em sua pretensão de a tudo englobar, acabavam por “dissolver” o particular. Por fim, o próprio subtítulo da obra, *Reflexões a partir da vida danificada*, também mostra a opção do autor pelo evento cotidiano – principalmente no que diz respeito a tudo aquilo que o dia-a-dia guarda de particular, efêmero e, muitas vezes, insignificante – como meio para o acesso revelador do todo social.

A preocupação deste trabalho com o tema do indivíduo justifica-se, também, pela intensidade que a problemática do indivíduo assumiu no pensamento dos

autores, principalmente com a revelação da barbárie nazista nos anos de guerra, e mesmo nos anos imediatamente anteriores a ela. Com o advento da Segunda Guerra Mundial e de tudo o que ela representou, a exigência de criticar e pôr sob suspeita os principais expoentes da razão esclarecida (isto é, o conhecimento e a metodologia científicos, os grandes sistemas filosóficos, a organização e as instituições sociais, a estrutura econômica da sociedade etc.) revelou-se insuficiente. Por isso, uma nova tarefa se impôs: os esforços tiveram de se voltar para o próprio conceito de esclarecimento e, também, para o substrato concreto da razão esclarecida: o indivíduo. Por um lado, dado o caráter administrado do extermínio em massa próprio dos campos de concentração nazistas, tratava-se de denunciar o componente irracional, não mais na ausência de razão ou mesmo em sua aplicação deturpada, insana, mas na própria racionalidade enquanto tal. Por outro lado, urgia dar conta da situação concreta da experiência nos campos de concentração: basicamente, a capacidade de seres humanos produzirem e reproduzirem, mediante o pensamento planejado, uma violência com a qual superaram em muito a violência do mundo natural em tudo aquilo que ele representa (ao menos a princípio) como oposto ao mundo humano.

A procura da resposta à regressão do ser humano ao nível de insetos, como já diria Adorno em um texto sobre música, tinha, no entanto, que passar pela questão sobre qual seria o status daquela regressão: como entender historicamente aquilo que se sucedia nos campos de concentração?

Para os autores, entender a barbárie nazista como um fato isolado, uma loucura coletiva, trágica, mas eventual, era não só estar longe do problema, mas também repetir, no nível teórico, a mesma violência que se queria combater. Aqueles acontecimentos deviam ser analisados não somente em termos gerais, mas também nas

suas particularidades mais corriqueiras e relacionadas a aspectos comuns do cotidiano, para além dos campos de concentração. A violência e o absurdo que ocorriam em Auschwitz não eram totalmente estranhos e só ocorreram porque já eram, de outras maneiras, encorajados por uns e tolerados por outros há tempos.

Entretanto, com isto não se queria negar aquilo que era específico do Holocausto, pelo contrário. Como Adorno deixa claro em um dos aforismos das *Minima Moralia*, a insistência de alguns em negar a importância do extermínio, sob a alegação de que outros genocídios já teriam existido antes na história da humanidade (portanto nada de excepcional teria acontecido em Auschwitz), é uma abstração que acaba por silenciar a violência e o horror em sua repetição, ou seja, o aumento qualitativo da barbárie e a ultrapassagem infundável de todos os limites¹. Portanto, tratava-se de dar conta daquela situação, seja naquilo que fazia daquele acontecimento algo único — a violência e a irracionalidade levadas a níveis nunca vistos, porque viabilizados por meios formalmente racionais —, seja naquilo em que tal violência já se fazia vislumbrar para além dos campos de concentração e em outros momentos da história da humanidade, justamente por fazer parte da própria razão esclarecida.

Neste quadro, a importância do indivíduo passa a crescer como ponto de convergência das consequências da violência e da frieza do mundo, tornando-se termômetro da crise da razão e da sociedade. A crítica às instituições, sejam culturais ou sociais, e a crítica às idéias tornam-se limitadas sem o esforço de aproximação dessa crítica a um nível mais micrológico, o nível da vida cotidiana concreta das pessoas, os

¹ “O horror consiste em que ele permanece sempre o mesmo – a persistência da “pré-história” – realizando-se porém sempre de maneira diferente, imprevista, excedendo todas as expectativas,(...). Quem se deixa arrancar o reconhecimento do aumento do horror entrega-se não somente a uma contemplação insensível, mas não consegue compreender, junto com a diferença específica entre os acontecimentos mais recentes e os antecedentes, a verdadeira identidade do todo, o terror sem fim.” (Adorno, T. W., 1993 – pp.205-206).

detalhes de comportamento, relacionamento etc., como fica claro nas *Minima Morália*. No entanto, a importância do conceito de indivíduo para a crítica daquele momento teve de ser resgatada mediante a demonstração do entrelaçamento entre as origens da razão e a noção de indivíduo. Se a grande preocupação era o estado de anulação em que se encontrava o indivíduo na era da indústria cultural e da sociedade administrada, tal estado devia-se em grande parte ao que, tanto Adorno como Horkheimer, chamavam de perda da base econômica (especificamente do período do capitalismo liberal) sobre a qual estava assentada a existência do indivíduo liberal burguês. Como, então, tentar fazer remontar essa crise ao surgimento da idéia de indivíduo num período tão distante quanto a antiguidade grega? A tentativa de buscar explicações em suas origens teve de seguir parâmetros de análise parecidos com os utilizados na crítica e denúncia do estado de coisas que experimentavam à época.

Para Adorno e Horkheimer, reduzir o indivíduo simplesmente aos condicionantes de sua base econômica era insuficiente e implicava reproduzir o erro que levava justamente ao estado de coisas que se queria denunciar: portanto, outros recursos se tornaram necessários. Na mesma linha das intenções do próprio Instituto de Pesquisa Social, o qual pretendia um trabalho que envolvesse vários campos do conhecimento para dar conta de entender a estrutura e dinâmica da sociedade, Adorno e Horkheimer passaram a utilizar não só a filosofia, a sociologia e a crítica da economia política, mas também a antropologia e psicanálise e a estética, para tentarem recuperar o nascimento da idéia de individualidade. Foi justamente a partir desta visão múltipla que tal tarefa pôde ser feita, isto é, fazer retroagir aspectos e características do indivíduo burguês no Ulisses de Homero e, ao mesmo tempo, sustentar a especificidade da condição do indivíduo liberal burguês, sem a qual a crítica da anulação da individualidade seria impossível. Se a

anulação da individualidade na era da sociedade administrada se devia, entre outras coisas, principalmente à perda da base econômica do indivíduo liberal burguês, ou seja, se o indivíduo burguês deixava de ser indivíduo pela perda da base econômica na qual estava assentada sua existência, então a tentativa de identificar em Ulisses o protótipo do indivíduo burguês, num momento histórico em que é impensável pressupor uma economia capitalista, só é possível se outras condições e características do indivíduo burguês não só existissem como tivessem uma importância paralela àqueles condicionantes econômicos. São esses condicionantes da individualidade, bem como o seu entrelaçamento com as bases econômicas, que serão objeto da análise dos três primeiros capítulos, elas devem fornecer elementos para a compreensão das possibilidades de resistência do indivíduo no pensamento adorniano ao final do trabalho, resistência que é uma questão chave para a compreensão do pensamento crítico de Adorno e Horkheimer.

Formações e deformações na constituição da individualidade: o

Eclipse da Razão de Horkheimer

Publicado originalmente em inglês, *Eclipse of Reason* surgiu como resultado de cinco conferências proferidas por Horkheimer na Universidade de Columbia, cujo tema era “Sociedade e Razão”¹. Por terem sido escritas à época em que Horkheimer e Adorno trabalhavam na *Dialética do Esclarecimento*, tais conferências contaram com intensa participação de Adorno e Löwenthal, fato este reconhecido pelo próprio autor no prefácio de *Eclipse of Reason*.

Nesta obra, Horkheimer propõe uma reflexão sobre o estado atual da razão, com o objetivo de entender a seguinte contradição: por um lado a humanidade atingiu um grau de desenvolvimento que lhe possibilita realizar aquilo que um dia se idealizou como uma sociedade verdadeiramente humana; por outro lado, quanto mais esse desenvolvimento proporcionado pela expansão quantitativa e qualitativa da técnica aumenta, mais a humanidade afasta-se desse objetivo². Portanto, era na tarefa de interpretar as mudanças que ocorriam na mente e na natureza humanas à época da redação do livro que residiam as possibilidades de

resolução daquela contradição: se na direção da realização de uma humanidade plenamente desenvolvida em seus potenciais, ou se na direção do ressurgimento de uma nova barbárie. Atingir esse objetivo não era simples: questionar o próprio conceito de racionalidade que impulsionava aquele desenvolvimento técnico, tal qual ele se afirmava e se consolidava na indústria cultural, a fim de descobrir se, em si mesma, a razão guardava vícios que a corromperiam desde sua essência.

Segundo Horkheimer, tais vícios existiam e se relacionavam diretamente com aquilo que o autor chamou de “crise da razão”. Segundo o livro, o que determinou a crise da razão, o vício que lhe era inerente, foi o movimento de superação da razão objetiva pela razão subjetiva. Por razão subjetiva entenda-se a forma da razão mediante a qual aquilo que é ou não racional é decidido apenas nos termos de uma relação instrumental entre meios e fins, ou seja, nos termos da adequação dos meios para o cumprimento de determinados fins. Essa razão teria por princípio a idéia de que não existe uma razão que exceda o sujeito, sendo ela exclusivamente um instrumento do eu. Por oposição, teríamos na razão objetiva aquele movimento do pensamento que procura refletir sobre os fins nos termos de sua própria racionalidade, ou seja, um fim que se quisesse racional teria de estar de acordo com uma razão que o antecede, uma razão objetiva, portanto algo não limitado ao indivíduo, pelo contrário, algo que o excede.

É importante atentar para o fato de como essa dicotomia é tratada pelo autor. Não se trata simplesmente de mera oposição. Na realidade, Horkheimer afirma que historicamente ambas as formas existiram muitas vezes em concomitância³. Trata-se muito mais, entretanto, da denúncia de uma situação em que o pensamento, sob a forma da razão subjetiva, anulou sua contrapartida, a razão objetiva. Portanto, torna-se claro que o problema é o estabelecimento da

razão subjetiva, à época da indústria cultural e da sociedade administrada, como a forma única, definitiva e incontestada, da racionalidade humana.

O que faria com que essa dominação do pensamento por uma forma de razão subjetiva fosse considerada como um vício capaz de corromper o próprio conceito de razão? Para Horkheimer a razão subjetiva tende à irracionalidade em dois aspectos. Primeiro: este tipo de razão torna-se formal — em uma nota de rodapé, por exemplo, o autor explica que no caso específico do livro, os termos “formalização” e “subjetivação” seriam utilizados como sinônimos⁴. O problema da formalização deve-se ao fato de que, tendo como principal preocupação a adequação dos meios aos fins, estes são deixados de lado quanto à racionalidade que guardariam ou não em si mesmos. Isso porque, para o pensamento formal, não faz sentido perguntar-se pela racionalidade que algo ou algum conceito traga em si mesmo, a não ser que sejam referidos a uma necessidade humana específica; portanto, não importa o fim a ser atingido, mas apenas a maneira adequada de atingi-lo. A razão formal leva concomitantemente à instrumentalização — trabalha com as idéias e os objetos enquanto instrumentos para se chegar a algum fim — e ao esvaziamento de conteúdos objetivos. Não há razão boa ou má, a razão torna-se neutra e depende apenas dos fins para os quais é usada. No entanto, são justamente esses fins que ficam fora dos limites da razão. Sendo os fins constantes inquestionáveis, porque objetos excluídos da reflexão, a razão torna-se o instrumento de adequação ao sempre dado, um autômato “racing blindly into space”.

Em seu segundo aspecto a razão subjetiva, com a formalização da razão e a impossibilidade do pensamento formal em refletir sobre os conceitos em seus conteúdos objetivos, também não consegue refletir sobre o conteúdo de verdade daqueles conceitos; o próprio conceito de verdade também passa a ser pensado única e exclusivamente em relação a

algum condicionante subjetivo: o que é verdade para um, não seria necessariamente verdade para outro. Com isso a razão recai no relativismo e não está mais apta a pensar em universais que sustentem nem mesmo a si própria, caindo facilmente perante o irracionalismo.

Com o objetivo de mostrar como a crise da razão, em sua versão formalizada, acaba por se refletir na crise do indivíduo, concebido como “a agência” por meio da qual a razão se desenvolve, Horkheimer faz uma reconstituição histórico-filosófica do surgimento e desenvolvimento da noção de indivíduo, no quarto capítulo do livro. Dessa forma o autor inicia “Rise and Decline of Individual”:

The crisis of reason is manifested in the crisis of the individual, as whose agency it has developed. The illusion that traditional philosophy has cherished about the individual and about reason – the illusion of their eternity – is being dispelled. The individual once conceived of reason exclusively as an instrument of the self. Now he experiences the reverse of this self-deification. The machine has dropped the driver; it is racing blindly into space⁵

Essa crise se dá porque, com a formalização da razão, esta se torna esvaziada também de todo o conteúdo humano cuja realização era seu objetivo original. O ser humano e sua realização plena deixam de ser o fim último a ser alcançado. Assim como a razão, o indivíduo também é esvaziado de sua humanidade. Anulado, passa a ser instrumentalizado como engrenagem da maquinaria.

O momento do surgimento do indivíduo, sua ascensão e declínio, traçado por Horkheimer aborda quatro momentos distintos: o surgimento da noção de indivíduo e individualidade na Antigüidade Grega; a valorização do indivíduo e o aprofundamento da noção de individualidade com o advento do Cristianismo; o surgimento do indivíduo liberal não mais

assentado na fé cristã, mas basicamente nos fundamentos econômicos da sociedade capitalista e, finalmente, a neutralização do indivíduo na sociedade administrada, provocada pela perda das bases econômicas que o sustentaram durante o Liberalismo.

Não há dúvidas que, para Horkheimer e Adorno, as origens do indivíduo remontam à Grécia Antiga, mais precisamente ao herói grego como modelo de uma individualidade nascente. Horkheimer, porém, faz algumas ressalvas sobre quais características daqueles heróis ele leva em consideração para apontar ali um início de individualidade. Não se trata de identificar o surgimento do indivíduo com o Herói grego simplesmente por sua condição de Herói, pois essa condição, o autor ressalta, é a mesma que o faz, ao final de suas lutas, cair impotente sob a inflexibilidade do destino⁶. Portanto, o importante no Herói, como protótipo do indivíduo, é muito mais o fato de ele se opor ao seu destino, à tribo ou à comunidade e, nessa oposição, chegar a uma diferenciação de si em relação àquilo que o cerca do que a existência de algum traço de personalidade.

Para Horkheimer, o que falta fundamentalmente ao Herói grego, e que o impede de ser reconhecido como um indivíduo no sentido pleno, é a consciência da natureza do conflito entre seu eu e o mundo contra o qual luta. A importância da consciência da própria identidade para se falar de uma verdadeira individualidade é destacada por Horkheimer:

*When we speak of the individual as a historical entity we mean not merely the space-time and the sense existence of a particular member of human race, but, in addition, his awareness of his own individuality as a conscious human being, including recognition of his own identity.*⁷

A necessidade da consciência da própria individualidade assume a importância de um “conhece-te a ti mesmo”. Para que o indivíduo se diferencie da natureza e do mundo externo

como um todo, atingindo o sentido da permanência de sua existência particular a despeito do que aconteça à sua volta, é necessário que ele faça uso da razão como ato de pensar, de refletir sobre sua condição individual em oposição ao mundo ao seu redor. Indivíduo e razão, segundo a apresentação de Eclipse, estão, desde o princípio, entrelaçados já que a condição para a realização plena do indivíduo é aquela mesma apontada por Horkheimer em outros momentos, para a realização plena da Razão: a auto-reflexão⁸. Não basta apenas que o sujeito, no caso o herói grego, oponha-se às tradições de seu mundo e se diferencie dos demais. Para Horkheimer é indispensável que isso seja acompanhado pela consciência das raízes daquele conflito, referindo-se fundamentalmente à consciência da diferenciação entre o próprio eu, seus desejos e necessidades que se contrapõem a desejos e necessidades do mundo externo.

Portanto, se ao herói grego pode ser atribuída uma individualidade nascente devido à diferenciação que atinge no conflito com o mundo externo, tal individualidade não chega a se realizar plenamente de modo a formar um indivíduo propriamente dito, pois suas ações não são resultantes nem de traços de caráter particulares nem são acompanhadas da autoconsciência, que é de suma importância para o autor.

Todavia, há um personagem que para Horkheimer está um passo à frente dos demais na conquista de uma individualidade: o “herói” grego Ulisses. O que diferenciaria este “herói” dos demais?

Segundo Horkheimer: “The only one of Homer’s Heroes who strikes us as having individuality, a mind of his own, is Ulysses, and he is too wily to seem truly heroic”⁹. É justamente a astúcia de Ulisses que, na visão de Horkheimer, e como veremos mais tarde na *Dialética do Esclarecimento* visão esta também compartilhada com Adorno, possibilita-lhe se distanciar dos demais heróis homéricos e se aproximar um pouco mais do indivíduo burguês.

Apesar de as implicações dessa característica pessoal de Ulisses só se tornarem claras na *Dialética do Esclarecimento*, no livro de Horkheimer já há alguns indícios: “*Individuality presupposes the voluntary sacrifice of immediate satisfaction for the sake of security, material and spiritual maintenance of one’s own existence*”.¹⁰

A questão do auto-sacrifício é determinante para a constituição da individualidade, visto que pressupõe uma instância interna no indivíduo, um Eu capaz de dominar a satisfação das necessidades próprias de sua natureza, a fim de garantir sua autopreservação. Nesse controle sobre si mesmo, conseguido pelo sacrifício daquelas satisfações, o indivíduo diferencia-se da natureza de um modo geral e coloca-se em posição de poder dominá-la, garantindo de modo mais seguro a própria preservação. É esse o papel primordial da Aufklärung: garantir aos homens sua autopreservação mediante o distanciamento e dominação da natureza.

A astúcia de Ulisses ocupa um lugar central na análise deste personagem como protótipo do indivíduo burguês, porque ela representa ao mesmo tempo um traço de personalidade do indivíduo e um instrumento do esclarecimento (ponto central da análise de Adorno e Horkheimer no que se refere ao entrelaçamento entre esclarecimento e indivíduo).

Mas o fortalecimento do indivíduo só ocorre à época da Pólis Grega. Para o autor:

*But this predominance of the polis facilitated rather than hindered the rise of the individual: it effected a balance between the state and its members, between individual freedom and communal welfare, as nowhere more eloquently depicted than in the Funeral Oration of Pericles.*¹¹

Qual a importância desse equilíbrio entre “estado e seus membros”. E entre “liberdade individual e bem estar comum”? Para responder a esta questão, primeiramente há que

se discutir o que Horkheimer pretende quando utiliza o termo equilíbrio. Sobre o termo original em inglês: *balance*, o *Webster's II – New Riverside Dictionary*¹² traz as seguintes acepções:

Balance – **1.** *A device for weighing: scale.* **2.** *Equilibrium.* **3.** *A force or influence that tends to produce a equilibrium.* **4a.** *Agreement of totals in the debt and credit sides of an account.* **b.** *a difference between these totals.* **5.** *Something that remains: remainder.* **syns:** *COUNTERPOISE, EQUILIBRIUM, EQUIPOISE, STASIS.*

Já o *American Heritage Dictionary of the English Language*¹³, traz em suma as mesmas significações para o termo *balance* com o acréscimo de algumas significações que para o caso específico não são de grande interesse como por exemplo o de balança para apurar pesos. Ao fim o dicionário destaca como principais sinônimos aqueles que compartilham o seguinte sentido: “*a state of stability resulting from the cancellation of all forces by equal opposing forces*”.

Contudo, o último dicionário introduz um termo bastante importante para o caso aqui analisado: a possibilidade de significação de *balance* como *harmony*. Na realidade, tomando o termo em português *equilíbrio*, o qual parece se aproximar mais de uma correta tradução do termo *balance* no caso em questão, temos que os dicionários *Michaelis – Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*¹⁴ e o Dicionário eletrônico Houaiss¹⁵, também permitem a utilização do termo *harmonia* com o sentido de equilíbrio harmônico.

Voltando ao texto de Horkheimer, pode-se agora perceber que, ao falar sobre um equilíbrio entre o estado e seus membros ou entre liberdade individual e bem estar comum, a idéia principal é a de uma relação onde a influência que as partes exercem entre si não resulte na sobreposição de uma sobre a outra, mas numa permanente oposição entre os interesses

particulares e comuns. A importância do conflito entre o indivíduo e a sociedade é demonstrada por Horkheimer no que diz respeito aos “grandes individualistas críticos da sociedade” Rousseau e Tolstói. Segundo o autor:

*In these men the individualistic dread of civilization was nourished by its fruits. The antagonism between individuality and the economic and social conditions of its existence, as expressed by these authors, is an essential element in individuality itself. Today, this antagonism is supplanted in the conscious minds of individuals by the desire to adapt themselves to reality*¹⁶

Por outro lado, o conceito de Harmonia (*harmony*) é recusado, porque, de acordo com Horkheimer, a idéia de um equilíbrio harmônico significa justamente a suplantação daquele antagonismo pelo desejo de adaptação à realidade social. Por isso, não é na total adaptação dos sujeitos em sociedade que se encontra a força para o desenvolvimento da plena individualidade. Ao contrário, no conceito de harmonia está implícita a idéia de eliminação de forças, eliminação esta que pode implicar também a eliminação do indivíduo. Importante notar que a idéia de equilíbrio como o resultante da oposição de duas forças que não sucumbem uma à outra, não implica a eliminação destas forças, ao contrário, exigem a manutenção delas para a continuidade do equilíbrio.

Torna-se claro, portanto, que quando Horkheimer diz que o surgimento da pólis grega, tal como ela se estruturou em seu apogeu, facilitou a afirmação do indivíduo, é porque a própria estruturação social permitia a existência de indivíduos capazes de se afirmarem, não somente a despeito da pressão social contrária, mas principalmente por causa daquela oposição. Não à toa Horkheimer exemplifica essa situação no julgamento de Sócrates:

Socrates' affirmation of conscience raised the relation between the individual and the universal to a new level. The balance was no longer inferred from the established harmony within the pólis, on the contrary, the universal was now conceived as an inner, almost self-authenticating truth, lodged in man's spirit.¹⁷

Pode-se dizer que a formação de uma individualidade plena depende da manutenção do conflito entre indivíduo e sociedade. Sob esse aspecto o conceito de equilíbrio de Horkheimer parece se aproximar do conceito de tensão com o qual Adorno trabalha a idéia de campo de forças. Entretanto, ao fazermos a aproximação entre os conceitos de equilíbrio em Horkheimer e de tensão em Adorno, obrigatoriamente há que se levar em consideração, em relação a este último, outro aspecto tão importante quanto o primeiro (a manutenção permanente da oposição/conflito): o fato de que, em Adorno, o conceito de tensão está intimamente ligado ao conceito de mediação. Embora esse tema seja aprofundado mais adiante¹⁸, interessa agora o fato de que, com conceito de mediação, Adorno pretende ir além da mera disposição de indivíduo e sociedade em pólos ou campos opostos, condição esta que parece ser necessária ao conceito de equilíbrio. Em Adorno o conceito de mediação, quando usado na relação indivíduo e sociedade, diz respeito ao modo como se dá a formação do indivíduo, que passa pela mediação da sociedade. Isto equivale dizer que, com o conceito de mediação social do indivíduo, Adorno aponta para o fato de que a sociedade se faz presente na formação individual não apenas como força externa, mas principalmente como presença mediada internamente e constituinte da própria subjetividade dos indivíduos.

Mas apesar dessa mediação social, indivíduo e sociedade não se confundem. Embora reflitam a ordem social à qual pertencem e pela qual se encontram envoltos, os homens ainda não são seus meros decalques. Há ainda o espaço conflituoso entre aquilo que diz respeito

às possibilidades de realização plena das potencialidades humanas e a necessidade de dominação social. Pelo nosso prisma, é a esse espaço conflituoso que se referem tanto o conceito adorniano de tensão quanto o de equilíbrio (*balance*) de Horkheimer.

Evidentemente, ambos os conceitos não são idênticos. Nas formulações de Adorno, o conceito de tensão tem uma profundidade e complexidade que vai muito além do termo usado por Horkheimer, justamente por ser fruto de um trabalho de reflexão sobre o objeto em que o conceito de mediação é a pedra angular. Mas tendo em vista que a idéia de mediação social do indivíduo não era nem desconhecida de Horkheimer, nem algo de que discordasse de Adorno¹⁹, o fato de o autor ter escolhido um termo que representasse a relação entre indivíduo e sociedade de uma forma tão mais simplificada é, no mínimo, intrigante. Ainda que possamos justificar tal simplicidade com o fato de ser o livro resultado de conferências didáticas sobre o tema (o que fez da obra, na opinião do próprio autor, uma versão mais ou menos vulgarizada da *Dialética do Esclarecimento*²⁰), creio que esta explicação não seria, em si, menos vulgar. A meu ver, outro motivo de considerável importância pode ser levantado. Quando Horkheimer fala de um equilíbrio entre “o Estado e seus membros” ele tem em mente o Estado constituído na pólis grega. Em outros momentos, como na Florença do século XV, ele fala em “equilíbrio de forças psicológicas”, evitando falar em Estado ou governo; quando o autor chega à análise da “age of big business”, o termo equilíbrio não é mais usado. Já quando Adorno se refere à constituição do indivíduo em sua relação com a sociedade, o momento no qual tem de analisar aquela relação é do capitalismo tardio, da indústria cultural e da sociedade administrada (“the ages of big business”). Sob esse aspecto Adorno lida com um tipo de relação entre individuação e socialização muito mais complexo do que o do surgimento e afirmação do indivíduo na Grécia

antiga, sobre tudo pelo fato de ter de lidar com a massiva influência da indústria cultural na construção do ideal de indivíduo e na própria constituição subjetiva das pessoas.

Portanto, embora a idéia de um equilíbrio entre forças individuais e sociais dê margens a possibilidades que não correspondam à realidade da relação entre indivíduo e sociedade levada em conta neste trabalho, o termo é oportuno quando utilizado para significar a manutenção de um jogo de forças onde as potencialidades individuais e a necessidade de controle social tenham condições de coexistir justamente em função desta oposição. Nesta oposição, não é a força em si que é eliminada, mas seus vetores é que são anulados, a tensão e o conflito, porém, são mantidos.

A importância desse equilíbrio, entendido como conflito, para a formação de uma individualidade forte e crítica, fica evidente quando as conseqüências da tentativa de seu abafamento ou de fuga são analisadas. A exemplo disso, Horkheimer analisa o momento histórico que se seguiu à decadência das cidades-estado. No período Helênico, o indivíduo passa a sofrer as conseqüências da suplantação do equilíbrio de forças pela harmonia adaptativa entre indivíduo e sociedade. Para Horkheimer, esse período, “impregnado com filosofias pós-socráticas da resignação, tal qual a Stoa”, leva a um enfraquecimento do indivíduo frente à ordem social. A afirmação de uma existência auto-suficiente que consistia em nada desejar, e que conduzia também à recusa do desejo de aproximar a realidade da verdade, implicava a submissão individual à tirania do existente²¹. Com isso Horkheimer mostra que a decadência do indivíduo não se dá somente por meio da simples adaptação ativa do sujeito às normas existentes, mas também mediante a falsa fuga da realidade promovida pela ilusão da possibilidade de absoluto isolamento do indivíduo.

There is a moral in all this: individuality is impaired when each man decides to shift for himself. As the ordinary man withdraws from participation in political affairs, society tends to revert to the law of the jungle , which crushes all vestiges of individuality. The absolutely isolated individual has always been an illusion.(...) The fully developed individual is the consummation of a fully developed society. The emancipation of the individual is not a emancipation from society, but the deliverance of society from atomization, an atomization that may reach its peak in periods of collectivization and mass culture.²²

Pela análise de Horkheimer, o surgimento do indivíduo está, em linhas gerais, ligado a dois aspectos determinantes: a tomada de consciência de sua própria identidade, que está intimamente ligada à questão da renúncia e do sacrifício de sua natureza interna, e a existência de um contexto social que proporcione o equilíbrio no conflito entre as exigências da realidade social e as necessidades e anseios individuais. As cidades-estado da Grécia Antiga, segundo a análise de *Eclipse of Reason*, têm sua importância sobretudo no que diz respeito ao segundo aspecto. Com o advento do Cristianismo, o primeiro aspecto parece ser o determinante, já que sua importância para o indivíduo é de outra natureza.

A relação do Cristianismo com a questão do indivíduo, segundo Horkheimer, não é determinada pelo momento específico do desenvolvimento de uma sociedade ou de uma organização social particular, mas pelo fato de que ele é responsável por uma mudança radical na própria idéia de individualidade, que passa a adquirir “uma nova complexidade e profundidade”. Essa transformação está, segundo a análise de Horkheimer, baseada em dois pontos principais: “a doutrina cristã da imortalidade da alma” e “a idéia de igualdade entre os homens decorrente da criação destes segundo a imagem de Deus e da Paixão de Cristo por toda a humanidade”²³.

A idéia de que todo o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus e a própria idéia de que Jesus é o Deus tornado homem diminuem a distância entre os homens e Deus, de modo a torná-los todos criaturas divinas. A alma cristã é a pedra de toque dessa relação, pois, abrigada no corpo físico, é a garantia de que cada indivíduo tem algo especial independentemente do quão sofrida seja sua vida entre os homens. Segundo Horkheimer, a fé cristã na imortalidade da alma aprofunda o sentimento de individualidade, pois o indivíduo ganha a certeza de possuir uma interioridade própria, única e especial, que assim permanece a despeito da existência no mundo externo. Torna-a mais complexa pois a garantia da vida eterna independe da luta cotidiana pela autoconservação, e está fundamentada apenas na fé pessoal. Para Horkheimer, o Cristianismo estabelece os princípios para o indivíduo moderno:

By the very negation of the will to self-preservation on earth in favor of the preservation of the eternal soul, Christianity asserted the infinite value of each man, an idea that penetrated even non-Christian or anti-Christian systems of the Western world. (...) Nevertheless, this very internalization enhances individuality. By negating himself, by imitating Christ's sacrifice, the individual simultaneously acquires a new dimension and a new ideal on which to pattern his life on earth.²⁴

No livro, Horkheimer dá mostras de que não ignora o uso ideológico e de dominação dos dogmas cristãos, principalmente pela Igreja Católica. Mas é no momento de verdade daquela “ideologia” que o autor se apegava: para a realização plena do indivíduo, não basta a luta cotidiana pela manutenção da própria existência. A humanidade do ser vai além da simples luta pela autoconservação. Era a isto que a fé cristã dava guarida.

Mas se a fé cristã origina uma mudança radical na idéia de indivíduo e fundamenta sua existência, quais serão as condições dessa existência quando o indivíduo não encontra mais apoio nem na fé nem na alma cristã? Quando o autor descreve a marcha autodestrutiva da razão, um dos pontos principais da análise passa pela “cruzada” do pensamento formal para “purificar” o conhecimento dos dogmas metafísicos da religião. Por meio de demonstrações lógico-científicas, o pensamento formal condenou a busca da verdade empreendida pela religião, porquanto tratava-se de uma busca fundada em pontos de vista morais relativos. Contudo, como resultado de tal “purificação”, o autor mostra que o pensamento formal foi além da crítica do saber religioso e virtualmente condenou ao relativismo toda a produção do saber e a busca pela verdade. O caráter autodestrutivo dessa marcha está justamente no fato de que, não tendo como “formalmente” escapar ao relativismo, a razão torna-se impotente contra o irracionalismo.

No âmbito do indivíduo, este não corre menos riscos que a própria razão. Com a diminuição radical da importância da religião no cotidiano das pessoas, o indivíduo ainda mantém sua importância, porém sobre outras bases. Não é mais na promessa de vida eterna da alma ao lado de Deus que o indivíduo encontra reconforto e garantias. Não há mais reconforto e as garantias restringiram-se às habilidades do sujeito em lutar por sua existência na sociedade capitalista. Isto equivale a dizer que o indivíduo tem agora sua existência fundamentada principalmente em bases econômicas²⁵. A individualidade, portanto, assume uma nova condição: livre de seus “entraves metafísicos”, o indivíduo tornou-se uma “síntese de seus interesses materiais”²⁶ e a individualidade toma a forma de um individualismo sem peias.

The bourgeois individual did not necessarily see himself as opposed to the collectivity, but believed or was prevailed upon to believe himself to be a member of a society that could achieve

*the highest degree of harmony only through the unrestricted competition of individual interests.*²⁷

A existência do indivíduo liberal burguês pressupõe uma sociedade baseada na economia de livre mercado. Nela, os indivíduos podem exercer seu papel de pequenos empresários independentes que agem segundo as regras do mercado, mas que ainda dependem em grande parte do planejamento próprio. Horkheimer destaca aqui o fato de que, apesar da “tão vangloriada” independência do pensamento do empresário burguês não passar de, até certo ponto, “uma ilusão”, os fundamentos da economia ainda possuíam uma objetividade tal que permitia que os indivíduos fossem em boa parte responsáveis por seus empreendimentos, garantindo, de certo modo, o fato de que os indivíduos ainda tinham que se utilizar de sua própria capacidade de reflexão para planejarem suas vidas. É essa objetividade mínima, a permear o mercado durante o liberalismo, que desaparece na “era dos grandes negócios”²⁸, fazendo com que o indivíduo perca sua base econômica e, com ela, tudo o que a mesma pressupunha.

Até agora, Horkheimer traçou a constituição da idéia de indivíduo segundo alguns momentos históricos que achou determinantes. No entanto, ao caracterizar os avanços na evolução do indivíduo, claramente deu mais destaque àqueles aspectos que contribuíram com esse avanço, mesmo demonstrando não ignorar vários outros fatores regressivos no que diz respeito a uma plena realização da individualidade. Citemos dois exemplos: quando o autor se refere ao fortalecimento do indivíduo com o surgimento das cidades-estado gregas, é ao surgimento do equilíbrio entre as forças psicológicas do indivíduo e às necessidades coletivas da sociedade – resultante da estruturação social daquelas cidades – que tal fortalecimento é devido. Na análise do Cristianismo, como vimos, as contribuições para o aprofundamento e complexidade da individualidade são de natureza completamente diferente. Porém, torna-se embaraçoso entender como, com o advento do Cristianismo, o indivíduo foi capaz de sofrer uma

tamanha valorização se, segundo os critérios do próprio autor, a estruturação social da Idade Média era justamente o contrário daquele equilíbrio entre as forças psicológicas individuais e as necessidades coletivas sociais tão importantes para a garantia de uma individualidade forte.

Outro exemplo é que, no livro, Horkheimer minimiza a importância de alguns fatores (os quais demonstra não ignorar), que vão contra à ideia de um indivíduo plenamente realizado, tais como: o regime de escravidão sobre o qual a polis grega se assentava; o uso dos dogmas católicos para reproduzir e justificar a “moral do rebanho” e o próprio fato de que o individualismo característico do burguês liberal (“síntese de seus interesses materiais”) já era uma forma extremamente empobrecida da complexidade e profundidade da individualidade cristã. Importante salientar que, segundo os argumentos do próprio texto, essa última não necessitava da luta cega pela autoconservação para se afirmar como particular.

Poder-se-ia dizer então que Horkheimer tenta forçar sua análise. Quando destaca tão somente os aspectos positivos do passado até ao ponto de contradizer em vários momentos os critérios que observou para o estabelecimento de condições determinantes para a realização de um indivíduo pleno. Como entender essa “falha” do texto? Segundo Wiggershaus, um dos traços característicos de Horkheimer no texto (Wiggershaus analisa o fato de *Eclipse of Reason* contar com a colaboração direta de outras pessoas) estaria em que: “o bem era atribuído ao passado com uma tal univocidade não dialética que a conclusão inevitável do conjunto parecia só poder ser a exigência de fazer reviver os bons velhos tempos(...)”²⁹. Entretanto, e como o próprio Wiggershaus observa logo em seguida, uma volta ao passado era explicitamente rejeitada por Horkheimer: “This is not to say that a return to the older forms should be desired. The clock cannot be put back, nor can organizational development be reversed or even theoretically rejected”³⁰

Embora a pertinência da crítica se mantenha, as contradições e omissões do texto parecem obter uma certa justificativa a partir de seu ponto de vista estratégico. O quarto momento do texto: a análise da sociedade à época dos grandes monopólios, da indústria cultural e da sociedade tendendo à administração totalitária é desde o início do livro seu alvo principal. A análise e crítica deste momento é o que orienta a reconstituição histórico-filosófica realizada no livro de uma forma geral. Tendo-se em vista o quarto capítulo, a insistência de Horkheimer em apontar aspectos positivos para a constituição da individualidade em épocas tão sombrias quanto a da Igreja Católica na Idade Média, por exemplo, tem como objetivo contrapor essa situação à situação do momento em que o texto foi redigido, ou seja: mostrar da forma mais contundente possível que a anulação do indivíduo à época da indústria cultural se deu de maneira muito mais eficiente que todo o embotamento do pensamento e toda opressão do exercício concreto da individualidade característicos da dominação espiritual, social e política da Igreja Católica na Idade Média, ou em qualquer outra época.

He (o indivíduo) continuously responds to what he perceives about him, not only consciously but with his whole being, emulating the traits and attitudes represented by all collectivities that enmesh him – his play group, his classmates, his athletic team, and all the other groups that, as has been pointed out, enforce a more strict conformity, a more radical surrender through complete assimilation than any father or teacher in nineteenth century could impose.³¹

A análise da sociedade administrada continua seguindo a mesma estratégia de expor a derrocada da razão e do indivíduo. Porém, de maneira inversa, agora são os pontos negativos que são destacados, embora o autor, mais uma vez, não desconheça existirem aspectos positivos:

*There are still some forces of resistance left within man. It is evidence against social pessimism that despite the continuous assault of collective patterns, the spirit of humanity is still alive, if not in individual as a member of social groups, at least in the individual as far as he is let alone.*³²

Mas o momento de esperança não merece no texto uma análise mais aprofundada, ela interrompe-se sem maiores explicações e, o que se segue imediatamente após é, exclusivamente, a denúncia e crítica do que está errado:

*But the impact of the existing conditions upon the average man's life is such that the submissive type mentioned earlier has become overwhelmingly predominant. From the day of his birth, the individual is made to feel that there is only way of getting along in this world – that of giving up his hope of ultimate self-realization*³³.

A ênfase crítica do autor à situação do indivíduo neste momento, entretanto, não se deve apenas e tão somente ao aspecto da estratégia do texto. Ela decorre principalmente da análise das conseqüências para a relação indivíduo-sociedade do novo papel da economia mundial com a confirmação da dominação do capital pelos grandes monopólios. De acordo com Horkheimer, com o surgimento do Liberalismo o indivíduo teve sua existência na sociedade baseada principalmente na forma assumida pela economia. Era da capacidade do pequeno empreendedor em gerir e administrar seus negócios, ainda que num estreito espaço, que dependia o planejamento e segurança de seu presente e futuro, bem como de seus sucessores. Contudo, “na era dos grandes negócios” o mercado não é mais regido por algum tipo de racionalidade objetiva, com a qual os pequenos empreendedores podem entrar em contato e tomar as decisões acertadas com base em suas experiências, habilidades e astúcias pessoais. O que prevalece são os interesses particulares dos grandes grupos econômicos:

*In this age of big business, the independent entrepreneur is no longer typical. The ordinary man finds it harder and harder to plan for his heirs or even for his own remote future(...)Thus, the individual subject of reason tends to become a shrunken ego, captive of evanescent present, forgetting the use of the intellectual functions by which he was once able to transcend his actual position in reality. These functions are now taken over by the great economic and social forces of the era. The future of the individual depend less and less upon of his own prudence and more and more upon the national and international struggles among the colossi of power. **Individuality loses its economic basis.**³⁴*

Quando o indivíduo não encontrou mais guarida na fé cristã, ele assentou sua existência exclusivamente em bases econômicas. Entretanto, com a perda daquelas bases econômicas o indivíduo não apenas encontra-se incapaz de se orientar e se garantir economicamente, mas também a ameaça da autoconservação torna-se cada vez mais esmagadora. Como resposta a esta situação ele sucumbe às “social forces” adaptando-se com cada vez mais prontidão à realidade social que, não obstante, ainda continua a oprimi-lo, fazendo-se valer compulsivamente da propaganda da indústria cultural³⁵, que trata de promover essa mesma adaptação como meio para atingir o mais alto grau de realização pessoal, felicidade e sucesso.

Assim, vê-se que a análise do capítulo traz como tema principal a crítica e denúncia da falsa individuação levada a termo no âmbito da sociedade administrada à época dos grandes monopólios e da indústria cultural. Mas há um momento da história em que toda a fragilidade do indivíduo, toda a insignificância de sua existência produzida no contexto geral da falsa individuação são explicitadas, normatizadas e engrandecidas. Durante a barbárie nazista, nos campos de extermínio, não só a pressão social pela adequação é exercida em seu mais alto

grau de realização, mas também a própria aniquilação dos indivíduos (cuja ameaça servia de “argumento indiscutível” para ceder àquela pressão) é consumada. A presença sombria de Auschwitz aniquila qualquer possibilidade de afirmação do indivíduo. Daí a importância dada pelos autores ao conceito de resistência, pois, se nos campos de concentração o indivíduo tem negadas todas as suas potencialidades, a única coisa que lhe resta é resistir. Mas a importância do aspecto de resistência para o indivíduo vai muito mais além e atinge a própria essência da individualidade, como fica evidente no trecho a seguir:

*Fascism used terroristic methods in the effort to reduce conscious human beings to social atoms, because it feared that ever-increasing disillusionment as regards all ideologies might pave the way for men to realize their own and society's deepest potentialities; and indeed, in some cases, social pressure and political terror have tempered the profoundly human resistance to irrationality – a resistance that is always the core of true individuality.*³⁶

Portanto, de acordo com Horkheimer, resistir não significa somente preservar a individualidade, mas de fato exercê-la em toda a sua plenitude. A concepção de resistência como “o núcleo da verdadeira individualidade” torna-se fundamental para entender aquela atitude mais defensiva tomada por Horkheimer, e também por Adorno. A recusa em compartilhar ou contribuir em várias práticas que se pretendem emancipatórias, optando pela crítica que denuncia tais práticas como falsas e ilusórias, não advém de uma suposta resignação cínica do teórico que se contenta em criticar o mundo de seu lugar privilegiado, nem tampouco de uma percepção – muitas vezes taxada de pessimista – de que não há mais espaços para tais práticas. Essa recusa deriva sim do simples fato de que a resistência, e em particular a resistência teórica, que não cede

ao desespero e à irracionalidade causados pela pressão social que pede pela adaptação, é a única práxis realmente efetiva.

Notas Bibliográficas:

¹ Wiggershaus, R. – A Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política., ed. Difel, Rio de Janeiro 2002.p. 375

² Horkheimer, M. – Eclipse of Reason, ed. Continuum – New York, 1974 - Preface, pp. v-vi. Como se vê, a temática inicial é muito próxima daquela encontrada na *Dialética do Esclarecimento*.

³ “The relation between these two concepts of reason is not merely one of opposition. Historically, both the subjective and de objective aspect of reason have been present from the outset, and de predominance of the former over the latter was achieved in the course of a long process.” (Horkheimer, 1974, *op.cit*, p. 6).

⁴ *Ibid.*, p.7 nota nº 2.

⁵ *Ibid.*, p.128.

⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁸ Importante salientar que sobre esse aspecto há uma concordância entre Horkheimer e Adorno, já que para este último a auto-reflexão também é condição essencial para que a razão escape à sua liquidação.

⁹ *Ibid.* p. 130.

¹⁰ *Ibid.*, p. 129.

¹¹ *Ibid.*, pp.130-131.

¹² Webster – New Riverside Dictionary – ed. Ao Livro Técnico, 1987 – Rio de Janeiro.

¹³ *The American Heritage Dictionary Of The English Language* – ed. Houghton Mifflin Company, Boston – NY.

¹⁴ Michaelis – *Moderno Dicionário da Língua Portuguesa* – ed. Melhoramentos, 1998 – São Paulo.

¹⁵ Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa (versão 1.0) – ed. Objetiva, 2002.

¹⁶ *Ibid.*, p. 131.

¹⁷ Horkheimer, 1974 - *op. cit.* p.134.

¹⁸ *Cf.* p. 80 e seguintes

¹⁹ A esse respeito cf. o ensaio “*O Indivíduo*” in *Temas Básicos de Sociologia* – ed. Cultrix/EDUSP, 1973 – São Paulo. Apesar deste livro ser considerado como de autoria conjunta do Instituto de Pesquisa Social, o fato de Adorno e Horkheimer figurarem como organizadores, demonstram ao menos a concordância mútua sobre a mediação social do indivíduo.

²⁰ De acordo com a citação feita por Wiggershaus o próprio Horkheimer referia-se ao livro como “(...) uma versão mais ou menos vulgarizada da filosofia do Aufklärung”(Wiggershaus, R. – A Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política. – ed. Difel, Rio de Janeiro 2002.p. 375).

²¹ *Ibid.*, p. 135.

²² *Ibid.*, p. 135.

²³ *Ibid.*, p. 136.

²⁴ *Ibid.*, pp. 137-138.

²⁵ “*The monad, a seventeenth-century symbol of the atomistic economic individual of a bourgeois society, became a social type.*” (Horkheimer, 1974 *op. cit.*– p. 139).

²⁶ *Ibid.* p. 138.

²⁷ *Ibid.* p. 139.

²⁸ *Ibid.* p.140.

²⁹ Wiggershaus, 2002 – *op. cit.*, p. 375.

³⁰ Horkheimer, 1974 - *op. cit.* – p. 146.

³¹ *Ibid.* – p. 141.

³² *Id. Ibid*

³³ *Id. Ibid.*

³⁴ *Ibid.* p. 141. (grifo meu)

³⁵ Na realidade Horkheimer não utiliza o termo indústria cultural mas sim os termos “cultura de massa” e “propaganda de massa” o que deixa claro ser este um importante aspecto a demonstrar a imaturidade do texto quando comparado à *Dialética do Esclarecimento* quando, então, o autor (ao que tudo indica por influência de Adorno) passa a usar o termo indústria cultural. Mais tarde em *Temas Básicos de Sociologia* ambos deixarão bastante claro o motivo da necessidade de mudar o conceito “cultura de massa” para o de “indústria cultural” no ensaio “A massa”.

³⁶ *Ibid.* p. 161. (grifo meu).

Sacrifício esclarecido e renúncia mítica: o indivíduo como substrato concreto da dialética do esclarecimento

Segundo o prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, a tese central do livro é composta de duas partes: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por se reverter em mitologia”¹. A partir dessa tese os autores buscam questionar o próprio desenvolvimento do pensamento ocidental e responder à questão: “(...) por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie.”²? Desta forma, trata-se de, assim como em *Eclipse of Reason*, questionar o próprio conceito de razão. Porém, a maneira pela qual esse questionamento é realizado e a crítica dele decorrente vai muito mais além na *Dialética do Esclarecimento* que em *Eclipse of Reason*. Isso porque, os autores identificam a problemática, ou o vício da razão esclarecida (segundo as palavras de Horkheimer), em uma época em que o próprio esclarecimento ainda não era a forma consolidada do pensamento humano; ou seja, fazem aquele vício retroagir ao próprio

mito. Com isso os autores não pretendem afirmar simplesmente que o esclarecimento seria um herdeiro ou uma seqüência melhorada do mito, mas sim que o próprio mito já era em certo grau esclarecimento e vice-versa.

Para Adorno e Horkheimer, portanto, há um elo de ligação entre as duas formas de pensamento, mito e esclarecimento, responsável pela relação dialética entre ambos. O período abaixo, com o qual Adorno e Horkheimer iniciam o capítulo “O conceito de esclarecimento”, já contém, na visão dos mesmos, toda a dinâmica do pensamento ocidental sob sua forma esclarecida. Escrevem os autores:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores³.

A esperança de livrar os homens da condição de submissão às contingências da vida na natureza, contingências que significavam, muitas vezes, ameaça e efetiva eliminação de sua existência, é a força motriz daquele processo dialético que entrelaça mito e esclarecimento. De acordo com Adorno e Horkheimer, ambos (mito e esclarecimento) procuram dar conta do medo diante daquelas forças naturais capazes de determinar a morte ou anulação dos homens. A forma por meio da qual procuram dar cabo de sua tarefa é diferente, mas, ao mesmo tempo, dividem o mesmo princípio: escapar ao medo mediante a dominação.

Desta forma o entrelaçamento entre mito e esclarecimento e as conseqüências daí decorrentes são trabalhados ao longo de todo o livro. No “Excurso I” da *Dialética do Esclarecimento*, que será analisado agora, o objetivo é desenvolver as

teses do primeiro capítulo do livro a propósito de objetos específicos⁴. Escrevem os autores:

*O primeiro [estudo] acompanha a dialética do mito e do esclarecimento na Odisséia como um dos mais precoces e representativos testemunhos da civilização burguesa ocidental. No centro estão os conceitos de sacrifício e renúncia, nos quais se revelam tanto a diferença quanto a unidade da natureza mítica e do domínio esclarecido da natureza.*⁵

Mas a importância do texto homérico, para os autores, vai muito além de ser “um dos mais precoces e representativos testemunhos da civilização burguesa ocidental”. Segundo os autores, existem dois aspectos importantes na *Odisséia* para terem-na utilizado em sua análise. O primeiro deles, no qual não nos aprofundaremos muito, porque foge ao foco de interesse deste estudo, diz respeito à própria condição da epopéia em relação ao mito. De acordo com Adorno e Horkheimer, não só a *Odisséia*, mas também a *Ilíada*, são resultados concretos da dialética do esclarecimento. Ou seja, o contato com os mitos presentes na narrativa homérica implicou não somente sua glorificação, mas também o seu contrário, sua anulação. Segundo a argumentação do “Excurso I”, a necessidade de assimilação dos mitos difusos numa ordem compreensível, passível de ser narrada, já implica a subordinação do mito ao princípio da razão ordenadora:

*(...) e o cosmo venerável do mundo homérico pleno de sentido revela-se como obra da razão ordenadora, que destrói o mito graças precisamente à ordem racional na qual ela o reflete*⁶

Aqui já se pode vislumbrar uma diferença importante entre a análise crítica existente na *Dialética do Esclarecimento* e aquela observada em *Eclipse of Reason*. Neste último livro, o procedimento era a exposição didática da crise da razão segundo os vários estágios de seu desenvolvimento histórico-filosófico. Já na *Dialética do Esclarecimento*, a intenção - e o resultado - são muito mais complexos. A idéia é tomar um objeto específico, particular, e aprofundar a análise de tal maneira a fazer saltar desse objeto algo que vai muito além de seu próprio contexto histórico. No caso específico do Excurso I, o que se pretende é fazer derivar da análise do embate entre a racionalidade do discurso narrativo e o conteúdo mítico das lendas reunidas na *Odisséia* o protótipo do esquema da dominação do esclarecimento sobre a natureza e sobre os homens, tal qual este esquema se firmou à época da indústria cultural, da sociedade administrada e, em última análise, nos campos de concentração nazistas.

O que permite aos autores darem um salto tão gigantesco é a análise de dois conceitos que, para Adorno e Horkheimer, são centrais na *Odisséia*: sacrifício e renúncia. Com isto chegamos ao outro aspecto fundamental para a escolha do texto homérico. A *Odisséia* não só representa concretamente o entrelaçamento entre mito e esclarecimento, mas alcança essa representação contando a história de uma personagem. Um herói que, para os autores, é o protótipo do indivíduo liberal burguês: Ulisses.

Os mitos se depositaram nas diversas estratificações do texto homérico; mas o seu relato, a unidade extraída às lendas difusas, é ao mesmo tempo a descrição do trajeto de fuga que o sujeito empreende diante das potências míticas.⁷

Se, de acordo com as palavras de Adorno e Horkheimer, a narrativa homérica tem em si costuradas duas fases distintas de um mesmo processo histórico⁸, o “fio” que as sutura (e que talvez costure também os fragmentos da *Dialética do Esclarecimento*) é o problema da individuação e, no caso da análise da *Odisséia*, o surgimento do indivíduo.

Importante ressaltar que, também aqui, a *Dialética do Esclarecimento* se distancia de *Eclipse of Reason*. Diferentemente da obra de Horkheimer, que apresenta a problemática do indivíduo a título de exemplo das conseqüências do processo geral de desenvolvimento da razão, na *Dialética do Esclarecimento* o indivíduo não é posto lateralmente, ele ocupa uma posição central. Aqui a análise do indivíduo em algumas passagens também decorre da necessidade de exemplificar as conseqüências do processo de autoliquidação da razão. Porém, há também o inverso, e em vários momentos, como é o caso do “Excurso I”, a análise do indivíduo se torna o foco principal, necessário para atingir a dinâmica do processo geral de esclarecimento que se quer denunciar. A dialética entre o processo geral que ocorre com o esclarecimento e o particular, que ocorre com o indivíduo, é muito mais acentuada.

Sacrifício e renúncia são os conceitos centrais para o desenvolvimento da análise feita pelos autores. Porém, há um terceiro conceito de suma importância que, por assim dizer, evidencia a relação entre o primeiro e o segundo, trata-se do conceito de astúcia. A astúcia, como um traço de caráter do herói Ulisses, marca a passagem do indivíduo que, procurando escapar dos sacrifícios primordiais que lhe eram impostos de fora, acaba, ao final, interiorizando-os como renúncia.

De acordo com Adorno e Horkheimer, todo o sacrifício significa ao mesmo tempo uma inverdade e uma violência para com o indivíduo. E, embora cheguem a admitir que em algum momento primitivo “os sacrifícios tenham possuído uma espécie de racionalidade crua”⁹, esta já mal podia se sustentar. A inverdade do sacrifício está no fato de que, segundo os autores, o mesmo implica num logro. Assim, todo ato sacrificial tem como componente a má consciência de quem o instituiu.

Para se entender melhor a análise que os autores fazem desse conceito, e conseqüentemente a utilização dele em sua argumentação, há que se fazer uma separação, pois há uma sutil diferença quando se fala em sacrifício na *Odisséia* e quando se fala de sacrifício de uma forma geral. Embora essa separação não reflita integralmente aquilo que se lê no texto, podemos falar em duas análises: na *Odisséia* o sacrifício é analisado principalmente naquilo que representa de logro; já quando o texto faz referência à teoria do sacrifício de uma maneira geral, a tônica se mostra na questão da violência que ele representa contra o indivíduo.

A parte que o logro desempenha no sacrifício está relacionada ao fato de que, para os autores, o sacrifício funcionaria como o esquema mágico da troca mercantil. Adorno e Horkheimer recusam, portanto, as interpretações que negam a existência de qualquer racionalidade no sacrifício, pois para eles o ato sacrificial tem como elemento intrínseco a má consciência da troca desigual. O caráter de troca do sacrifício é evidenciado pelo fato de que o ato sacrificial funciona como um “seguro rudimentar”¹⁰ contra a divindade ao oferecer o sacrifício em troca de sua benevolência ou apaziguamento. Esse aspecto específico é analisado no costume da troca de presentes na *Odisséia*:

O presente de hospitalidade Homérico está a meio caminho entre a troca e o sacrifício. Como um ato sacrificial, ele deve pagar pelo sangue incorrido (...)Mas, ao mesmo tempo, o presente anuncia o princípio do equivalente (...): como sacrifício às divindades elementares, o presente é ao mesmo tempo um seguro rudimentar contra elas.¹¹

Se os presentes de hospitalidade estão ainda “a meio caminho entre a troca e o sacrifício”, é porque neles a má consciência não desempenha papel fundamental. O sacrifício, por sua vez, não age tão somente de modo a trocar a benevolência ou apaziguamento da divindade pelo sacrifício oferecido, mas vai mais além. O resultado da troca representada no ato sacrificial é a submissão da divindade aos interesses daquele que realiza o ato:

Todas as ações sacrificiais humanas, executadas segundo um plano, logram o deus ao qual são dirigidas: elas o subordinam ao primado dos fins humanos, dissolvem seu poderio, e o logro de que ele é objeto se prolonga sem ruptura no logro que os sacerdotes incrédulos praticam sobre a comunidade crédula.¹²

A troca parte do princípio, ainda que meramente formal, de uma equivalência entre as partes, que permutam entre si visando a obter vantagens recíprocas. O ato sacrificial, por outro lado, existe devido ao reconhecimento da superioridade de uma das partes. É a esta que o sacrifício é oferecido como reconhecimento de seu poderio. Mas o logro do ato sacrificial só é possível porque a má consciência que o engendra intenta desde o início a inversão dos papéis: o que se quer

não é uma troca de vantagens entre as partes, mas sim conseguir uma vantagem perene da parte mais fraca sobre a mais forte. Essa dinâmica está na origem do embuste que Adorno e Horkheimer vêem no sacrifício. Segundo os autores, a própria necessidade racional do sacrifício já constituía uma inverdade, ou seja, já era particular¹³. Isso porque, motivado pela necessidade de dominação da natureza, o sacrifício passa também a ser meio de dominação entre os homens: “Enquanto os indivíduos forem sacrificados, enquanto o sacrifício implicar a oposição entre a coletividade e o indivíduo, a impostura será uma componente objetiva do sacrifício.”¹⁴

Por outro lado, o engodo que permeia o sacrifício engana não somente as potências naturais que submete. Tão logo a necessidade de dominação seja erigida em verdade única, ou seja, tão logo o indivíduo acredite no embuste que perpetrar, ele passa a ser também vítima daquele logro. A má consciência que subjaz ao logro do ato sacrificial, e que submete a natureza, passa a requerer o controle também sobre o ser humano. A necessidade de dominação autonomiza-se numa espécie de racionalidade cega, voltando-se contra o próprio indivíduo sob a forma de um sacrifício de si mesmo, ou como o chamam os autores: renúncia.

A renúncia é a introversão do sacrifício. Ela tem lugar dentro do indivíduo e representa um estágio posterior ao sacrifício. Com ela, a irracionalidade do sacrifício é racionalizada sob a perspectiva do domínio do “Eu”: a afirmação do “eu” que se formou na oposição à natureza exige o acirramento progressivo e sem tréguas dessa oposição. Para escapar a uma recaída, a uma volta ao mundo natural, o homem deve exercer sobre si mesmo um domínio tão forte quanto exerceu sobre a natureza:

Se, por causa de sua irracionalidade, o princípio do sacrifício se revela efêmero, ele perdura ao mesmo tempo em virtude de sua racionalidade. Essa se transformou, não desapareceu. O eu consegue escapar à dissolução na natureza cega, cuja pretensão o sacrifício não cessa de proclamar. Mas ao fazer isso ele permanece justamente preso ao contexto natural como um ser vivo que quer se afirmar contra um outro ser vivo.¹⁵

Ao acreditar, sem reservas, no logro que exercia sobre a natureza a fim de dominá-la, ou seja, ao não refletir sobre o caráter daquela dominação, o papel que a inversão desempenhava no sacrifício¹⁶ volta a atuar, desta vez, contra o próprio homem. Este se vê logrado quando, para manter e defender sua posição diferenciada sobre a natureza, vale dizer, para se autoconservar, acaba tendo que sacrificar, não mais apenas a natureza externa, mas também a sua natureza interna.

A substituição do sacrifício pela racionalidade autoconservadora não é menos troca do que o fora o sacrifício. Contudo, o eu que persiste idêntico e que surge com a superação do sacrifício volta imediatamente a ser um ritual sacrificial duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza.¹⁷

A diferenciação que separa o homem da natureza mostra-se, no contexto da dominação, efêmera, porque conseguida mediante um engano: o de pressupor, como uma verdade inabalável, que homem e natureza, sujeito e objeto, estavam separados tão completamente a ponto de a dominação de um sobre outro ser totalmente possível. Esqueceu-se de que, essa necessidade cega de dominação só nasceu porque ambos,

homem e natureza, sempre estiveram indissolúvelmente ligados. Daí o fato de que aquilo que afeta um não ser absolutamente indiferente ao outro.

O resultado desse engano é que “o eu que consegue escapar à dissolução na natureza” condena-se a se tornar um fugitivo eterno, pois a dominação com a qual logrou sua diferenciação volta-se em seu encaço, obrigando-o a garantir sua conservação dia-a-dia, sob a mesma ameaça violenta que sofria quando ainda se encontrava entregue às vicissitudes do mundo natural. A estratégia da fuga é impingir sobre si mesmo uma dominação mais forte e ainda mais eficaz do que aquela que utilizou para dominar a natureza. Mas, se com isso o indivíduo descobre que a superioridade que pensava ter sobre a natureza é uma quimera (afinal, esta última sobrepujou-o voltando-se sobre ele como dominação), descobre também que o próprio eu, razão de todo esse esforço, tem de renunciar a si mesmo para continuar existindo. Para explicar esse paradoxo, cito os próprios autores:

O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão somente, as atividades da autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade devia ser conservado.¹⁸

Assim, segundo Adorno e Horkheimer, o eu para se constituir tem de fugir à ameaça de dissolução na natureza cega, mas o caminho que percorre nesta fuga é o da oposição à natureza. Embora opor-se à natureza seja o meio próprio que o eu tem para diferenciar-se, o que chama a atenção é forma petrificada como se dá esta oposição.

Na verdade, é o caráter de dominação a penetrar o processo de constituição do eu que transforma a necessidade de oposição à natureza em uma necessidade tão cega quanto a própria natureza. E esse caminho, por fim, segundo os autores, leva a um grande impasse:

Quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende. Isso fica evidente no contexto da falsa sociedade. Nela cada um é demais e se vê logrado. Mas é por uma necessidade social que quem quer que se furte à troca universal, desigual e injusta, que não renuncie, mas agarre imediatamente o todo inteiro, por isso mesmo há de perder tudo, até mesmo o resto miserável que a autoconservação lhe concede. Todos esses sacrifícios supérfluos são necessários: contra o sacrifício.¹⁹

Como lidar com esse impasse? Não se trata de querer resolvê-lo de forma ingênua e superficial. Pelo contrário, consideramos mais produtivo problematizá-lo investigando seus fundamentos e origem.

*

O impasse a que se chega no “Excurso I” deve-se ao reconhecimento crítico de que a sociedade ocidental esclarecida não visa ao bem estar do indivíduo, mas apenas à dominação dos próprios indivíduos que a compõem, seja pela repressão de sua própria natureza interna, seja, principalmente, pela exploração dos indivíduos por meio da dominação de classes. Se tomarmos o tema do antagonismo entre indivíduo e sociedade pela via do sacrifício e da renúncia à satisfação dos impulsos inerentes ao

próprio homem, torna-se claro que se trata aqui de uma influência direta de Freud no texto em questão.

A presença da teoria freudiana na obra dos autores é bastante acentuada. A *Dialética do Esclarecimento* traz em seus fragmentos, de forma muito clara, referências teóricas a vários autores, entre eles Nietzsche, Kant, Sade, Hegel. Podemos ainda destacar a presença de Marx, que, apesar de não citado diretamente, é de importância fundamental no corpo do texto. Nossa escolha pela análise do momento freudiano do texto não se dá em função de alguma supervalorização da importância de Freud para Adorno e Horkheimer, mas sim porque se trata de um autor do qual temos maior conhecimento, em relação aos outros mencionados. Com efeito, essa maior proximidade com o autor foi determinante para que encontrássemos nele importantes subsídios para nossa análise.

No que diz respeito a Adorno, a importância da teoria freudiana, de uma forma geral, reside no fato de que, ao centrar profundamente toda sua atenção na observação e compreensão do indivíduo em sua existência particular, a psicanálise foi capaz de fornecer importantes subsídios para a compreensão da sociedade em que se inseria aquele indivíduo. A psicanálise tem como sua maior contribuição a de possibilitar, por meio da análise da psicologia individual, a avaliação das influências e mediações sociais sobre o indivíduo. Assim é que, segundo Adorno, a investigação profunda da psicologia humana levada a termo por Freud pôde sacar à luz os mecanismos pelos quais o indivíduo interioriza as regras e relações de poder e dominação sociais. Apoiado nisto, Adorno utiliza boa parte das formulações freudianas como parte integrante da base argumentativa de sua crítica social.

No “Excurso I”, essa influência é particularmente importante por se tratar do aproveitamento, por parte de Adorno e Horkheimer, de um texto específico de Freud: *O mal-estar na civilização*. Este texto é uma tentativa de entender, lançando mão da teoria psicanalítica, os fundamentos do antagonismo existente entre o indivíduo e a cultura. No decorrer da investigação freudiana, vemos que este antagonismo deriva de uma contradição objetiva: os homens se organizaram em grandes grupos para fugir aos perigos e ameaças do mundo natural, entretanto, com isso criaram uma organização que ao invés de lhes conceder a felicidade almejada, acabou tornando-se uma fonte adicional, “um acréscimo gratuito”²⁰ de sofrimento. Segundo Freud, a grande meta dos seres humanos é a de ser feliz, para tanto os homens buscam, ao mesmo tempo, formas de conseguir a felicidade e evitar o sofrimento. Das possíveis fontes de sofrimento, Freud centra sua análise naquela que para ele parece ser a mais penosa²¹: aquela que provém da “inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade”²². Portanto, a própria constituição da civilização é uma fonte de infelicidade para os homens. A partir deste ponto, o texto se transforma numa tentativa de compreender e explicitar os fatores que levam a essa contradição.

No princípio, Freud identifica na impossibilidade de realização do programa do princípio do prazer²³ a grande fonte de insatisfação para com a civilização²⁴. Inicialmente, essa impossibilidade teria sua origem na própria economia da libido humana. Com o agrupamento dos indivíduos em comunidades cada vez maiores e a necessidade de passarem a dar conta da manutenção da vida em comum, era necessário também que destinassem uma grande parte de sua energia libidinal para o

trabalho e a vida comunal em geral. Esse deslocamento de libido, que é realizado em detrimento da vida sexual e dos laços amorosos constituídos em família, passa a ser uma exigência básica da civilização. Para Freud, trata-se de uma exigência básica porque necessária para assegurar uma reserva de libido indispensável para a garantia da manutenção e aumento da civilização. Para isso são criadas regras que visam a restringir nos homens a satisfação de seus impulsos mais primitivos, originados por aquela carga libidinal existente em cada ser humano.

Percebe-se aqui que, mediante a renúncia à satisfação de suas pulsões mais primárias, tal como na *Dialética do Esclarecimento*, também em *O mal-estar na civilização* trata-se da tentativa de impedir que os homens voltem a um estado anterior de sua história. Em Freud, o tema da compulsão humana a uma volta a um estado anterior de coisas é de extrema importância e caracterizará a problemática fundamental do antagonismo entre indivíduo e civilização. No entanto, nesse momento, a problemática é impedir que os indivíduos, satisfazendo livremente seus impulsos libidinais, satisfaçam-se apenas em estar junto de seu parceiro sexual, retrocedendo a um estágio anterior ao da conquista da vida em comunidade.

Até agora, Freud levou em conta apenas os impulsos que ele denomina de eróticos, regidos por Eros, que é, em última análise o impulso que pretende garantir a unidade, preservação e reprodução da vida. No entanto, a análise apenas desse aspecto não explica de modo mais profundo os antagonismos entre indivíduo e civilização. Se Eros é a força que pretende garantir a vida, mediante sua preservação e reprodução, a civilização, a despeito das restrições que impõe às satisfações dos impulsos sexuais, também vem ao encontro de Eros, porquanto visa à união dos seres humanos e à criação

de condições de vida que garantam sua preservação e reprodução. Para Freud, na realidade o problema não está numa suposta incompatibilidade entre a satisfação dos impulsos sexuais e a energia que deve ser empregada no trabalho comum necessário para a manutenção e aumento da civilização. Mesmo levando em consideração que no auge de um relacionamento amoroso as partes se bastem a si mesmas e não sintam necessidade de nada que exceda esse relacionamento, isso não impediria a formação de uma “comunidade cultural”, pelo contrário:

Até aqui, podemos imaginar perfeitamente uma comunidade cultural que consista em indivíduos duplos como este, que libidinalmente satisfeitos em si mesmos, se vinculem uns aos outros através dos elos do trabalho comum e dos interesses comuns. Se assim fosse, a civilização não teria que extrair energia alguma da sexualidade. Contudo esse desejável estado de coisas não existe, nem nunca existiu²⁵.

Torna-se evidente que a hipótese inicialmente levantada, de uma suposta incompatibilidade entre o princípio do prazer e o princípio de realidade, deve ser descartada. Assim, outro empecilho passa a ser considerado. Para expô-lo, Freud recorre ao conceito de pulsão de morte. Segundo este conceito, todos os seres humanos e, na verdade, todos os seres vivos teriam dentro de si duas forças a trabalharem simultaneamente. Uma delas com o intuito de manter a tensão provocada pela instauração da vida orgânica e que pretende a conservação e reprodução da vida. Essa força chamada de Eros é definida como pulsão de vida. A outra força age em sentido diferente e tem por objetivo o retorno a um estado filogeneticamente anterior em que aquela tensão seria anulada, encontrando novamente o repouso do estado inorgânico.

Embora estas duas pulsões se apresentem sob diversas formas e praticamente nunca de forma separada, a agressividade seria a mais importante manifestação da pulsão de morte. Portanto, o empecilho colocado acima está relacionado com essa cota de agressividade existente no homem e que faz com que ele não veja seus semelhantes apenas como objeto de satisfação de seus impulsos libidinais, mas também como objeto de satisfação de seus impulsos agressivos.

O problema geral ainda é o mesmo: para garantir sua existência, a civilização tem de impedir que os homens regridam a uma fase filogeneticamente mais primitiva, impondo a renúncia ao impulso de satisfazer suas pulsões mais selvagens. Todavia, não se trata mais de recalcar apenas as pulsões de caráter sexual, mas também a agressividade. Daí a necessidade de se restringir as relações sexuais entre os homens, pois a cultura necessita desviar a energia libidinal empregada no amor sexual para ligar libidinalmente os homens na cultura por sentimentos de amor inibidos em sua finalidade²⁶. Ou seja, para atenuar uma agressividade que põe em risco a convivência numa comunidade com um número cada vez maior de pessoas, não se pode apenas contar com os laços do trabalho e da necessidade, é preciso que os indivíduos estejam ligados por laços de amizade, companheirismo, religiosidade etc.

Mas mesmo esses laços de amor inibidos em sua finalidade não bastam para eliminar a agressividade existente entre os homens. Ela ainda resiste como fator de conturbação na civilização. Dessa forma, tal como age em relação à sexualidade, a civilização pretende a restrição da agressividade. Freud destaca as leis e os mecanismos repressores da coletividade, que garantem o uso da agressividade contra todos aqueles que não conseguirem controlar o próprio impulso agressivo. Porém, o aspecto mais

importante desta restrição é aquele que diz respeito à tentativa de prevenção da agressividade mediante o recalque do próprio impulso agressivo. Aqui destaca-se o papel do superego.

O recalque da agressividade se dá ainda nos primeiros anos de vida e opera uma grande transformação no indivíduo. A mola mestra que impulsiona o recalque de um impulso tão poderoso, segundo Freud, é ameaça de algo que é simplesmente vital para a criança: a perda do amor dos pais e, mais especificamente, tendo em vista a constituição do superego freudiano, a perda de amor do pai. Na realidade, segundo Freud, o pai, nesse momento, não representa tão somente o objeto de amor da criança (nessa fase melhor caracterizado pela mãe), mas principalmente a autoridade de quem ela depende e a cuja punição está submetida. Freud adverte que o medo da perda do amor paterno é um medo que está ligado, de fato, ao que essa perda de amor significa. Perdendo o amor paterno, a criança fica a mercê de sua punição, o que significa, na realidade, a perda da garantia contra a agressividade da autoridade.

Para se proteger contra essa ameaça, a criança acaba interiorizando o modelo de autoridade externa de quem tem medo. Com isso, cria-se dentro do indivíduo uma instância interna de vigilância e punição do ego, que age em todas as suas tentativas ou desejos de transgressão das regras que representam aquela autoridade. O superego vem, desta forma, responder às necessidades de controle e dominação da civilização sobre seus indivíduos de maneira aparentemente perfeita. De fato, por se tratar de uma instância de autoridade que faz parte do próprio aparelho psíquico dos indivíduos, nada pode ser escondido desse mecanismo de controle. Mas reside justamente neste ponto o perigo de um controle tão implacável do indivíduo sobre si mesmo. Quando a autoridade

era reconhecida apenas externamente, a renúncia à satisfação do impulso implicava a interrupção da ameaça de punição por parte dessa autoridade. Com a instituição de uma autoridade interna, a renúncia ao impulso já não aplaca a severidade de suas ameaças e exigências, pois, como no âmbito das relações entre ego e superego, o fazer não se distingue do mero intentar fazer, a renúncia pode impedir a satisfação do impulso, mas não extingue o seu desejo que permanece como fonte de provocação do sentimento de culpa e punição. Ademais, com a não satisfação dos impulsos, o desejo não satisfeito tende a aumentar, aumentando com isso o sentimento de culpa e a necessidade de punição. Dessa maneira, é justamente esse aumento desmedido do sentimento de culpa a maior fonte de ameaça à felicidade do indivíduo e, conseqüentemente, a principal fonte do *mal-estar* experimentado pelos homens na civilização

*

O esforço do indivíduo para se diferenciar de seu passado mítico e da natureza primitiva; a renúncia à satisfação de seus desejos primários e repressão de tudo aquilo que ainda o liga filogeneticamente àquela natureza; o sacrifício das instâncias subjetivas como meio exigido para a garantir a diferenciação do eu; a introjeção da dominação social por meio da introversão do sacrifício, criando uma instância de autocontrole e adaptabilidade como condição para a socialização. Todos estes são temas importantes de *O mal-estar na civilização* retomados tanto no “Excurso I” como, em geral, em toda a *Dialética do Esclarecimento*.

Mas, mais do que utilizar os temas freudianos acima citados, Adorno e Horkheimer parecem compartilhar algo ainda mais crucial em *O mal-estar na civilização*: uma visão crítica bem pouco esperançosa dos rumos da civilização e da

participação do indivíduo nela. Para não fugir muito ao nosso tema, em busca de aproximações e distanciamentos entre as duas obras, focalizarei aquilo que se relaciona mais diretamente ao impasse a que se chegou no “Excurso I” citado mais acima.

A razão da desesperança freudiana em relação ao indivíduo em sua luta para adequar-se às regras que lhe são impostas, talvez possa ser resumida em um trecho de *O mal-estar na civilização*. Sobre o sentimento de culpa criado com a instauração do superego, Freud diz:

Aqui, a renúncia instintiva não possui um efeito completamente liberador; a continência virtuosa não é mais recompensada com a certeza do amor. Uma ameaça de infelicidade externa – perda de amor e castigo por parte da autoridade externa – foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa²⁷.

Penso que seja esta a fonte do impasse a que chegam Adorno e Horkheimer, quando dizem no trecho já citado anteriormente:

Quem pratica a renúncia dá mais de sua vida do que lhe é restituído, mais do que a vida que ele defende. Isso fica evidente no contexto da falsa sociedade. Nela cada um é demais e se vê logrado. Mas é por uma necessidade social que quem quer que se furte à troca universal, desigual e injusta, que não renuncie, mas agarre imediatamente o todo inteiro, por isso mesmo há de perder tudo, até mesmo o resto miserável que a autoconservação lhe concede. Todos esses sacrifícios supérfluos são necessários: contra o sacrifício.²⁸

Torna-se claro que a problemática reside na violência a que os indivíduos são submetidos dia a dia, violência essa manifestada exteriormente de forma tácita na ameaça da autoconservação e internalizada como sacrifício da subjetividade. Dessa maneira, tal como a criança, que para fugir à punição capital tornada iminente com a ameaça de perda de amor do pai, tem de trocá-la por uma punição perene, antecipatória e injusta, assim o indivíduo, para garantir sua existência em sociedade deve aceitar a “troca desigual e injusta”: trocar o sacrifício capital de sua existência objetiva pelo sacrifício de sua existência subjetiva.

Isso implica que a questão do antagonismo entre indivíduo e civilização deve ser analisada também no plano onde se dá o processo de subjetivação do indivíduo. A esse respeito, a teoria freudiana segundo a qual o indivíduo é socializado desde a sua mais tenra idade e no mais íntimo de sua vida psíquica contribuiu para a análise do “Excurso I”. Na releitura que os autores fazem da *Odisséia*, aquilo que lhes permite buscar em Ulisses o protótipo do indivíduo burguês é a utilização das bases daquela teoria, que traduz o processo de individuação como sendo, fundamentalmente, um processo civilizacional.

De acordo com os autores, o que se torna mais importante em Freud é que, com sua psicologia profunda, descobriu-se com o estudo do indivíduo isolado o vínculo indissolúvel que este guarda com o Todo social. Em outras palavras, a investigação freudiana da psicologia do indivíduo não levou apenas à descrição das instâncias psíquicas, a seu funcionamento e ao funcionamento de seus mecanismos, mas também à descoberta de como a mediação social se faz presente na própria constituição de todos aqueles aspectos. A crítica de Adorno (ele mesmo um hegeliano) a Hegel diz

respeito à “frieza refletida” com que “ele opta uma vez mais pela liquidação do particular”: na transição entre o particular e o universal, Hegel não tarda em agarrar-se ao “carro triunfal da tendência objetiva”, segundo a qual “o primado do todo [nunca] é posto em dúvida”²⁹. Em Freud, por sua vez, Adorno parece encontrar justamente o movimento oposto, ou seja: aquele ritmo, paciência e perseverança do ato de permanecer no individual, sem o que não é possível buscar a verdade³⁰. Por isso a descoberta freudiana da importância do superego, e de seu derivativo, o sentimento de culpa, conseguida pelo estudo da psicologia do indivíduo em particular, pôde lançar uma luz sobre a relação entre os indivíduos e a sociedade em *O mal-estar na civilização*. Já em Adorno e Horkheimer, a importância da descoberta e função do superego vai além e gera o reconhecimento da necessidade da crítica à dinâmica pela qual aquela instância psíquica se instaura. É com base no reconhecimento crítico dessa dinâmica que os autores enredam todo o processo particular da individuação no desenvolvimento histórico do esclarecimento sem, no entanto, reincidir no erro, apontado acima, de tomar a individuação como apêndice ao “primado do todo”. Se, por um lado, a formação do superego implica a idéia de que o todo social se faz presente precocemente no mais íntimo da vida subjetiva do indivíduo, por outro lado, é só com base na interação com as particularidades subjetivas do indivíduo que o todo social pode ser conhecido.

Adorno e Horkheimer mostram a viagem de Ulisses como uma ilustração da tentativa de fuga que o indivíduo só e impotente empreende para escapar da violência da natureza à qual achava-se irremediavelmente submetido. Entretanto, a análise do surgimento do indivíduo como portador da razão esclarecida que se opõe à natureza primitiva para conseguir sua individuação sofre um deslize para o âmbito da

subjetividade. O conceito de sacrifício dá lugar ao de renúncia e o problema da individuação ganha uma outra dimensão. Na renúncia, o que é sacrificado não é a natureza externa, mas sim a interna, e a fonte de ameaça que coage ao sacrifício não é a violência da natureza, mas sim a violência da própria civilização. O processo de individuação, então, passa a ser marcado por uma mutilação da própria vida psíquica do indivíduo em prol da adequação às regras que regem a vida em comunidade e sob a ameaça constante à autoconservação daqueles que não se adequam. Com isso, o processo de individuação que um dia pretendeu alcançar a diferenciação que separa os homens do mundo natural, passa a atingir apenas a adequação à parâmetros normais de existência.

As conseqüências dessa inversão, em que a civilização incorpora o papel antes representado pela natureza, são várias e vão desde a conceituação da natureza como natureza morta, objeto inerte da ação humana, até a contaminação da civilização pela mesma irracionalidade e violência atribuídas antes à natureza. Mas no que diz respeito à subjetividade do indivíduo, o dano parece ser irreparável. Para os autores, o sacrifício da natureza interna dos indivíduos significa transformar a prática da renúncia na própria essência da subjetividade:

A transformação do sacrifício em subjetividade tem lugar sob o signo daquela astúcia que sempre teve uma parte no sacrifício. Na inverdade da astúcia, a fraude presente no sacrifício torna-se um elemento do caráter, uma mutilação do herói astuto arrojado pelo mar e cuja fisionomia está marcada pelos golpes que desferiu contra si mesmo a fim de se autoconservar.³¹

Se a renúncia está na origem da formação da subjetividade individual, como apontam os autores, e se esta renúncia é exigida com o auxílio da pressão social amparada pela ameaça da autoconservação, com o acirramento do capitalismo em sua fase monopolista, o indivíduo não perde apenas sua base econômica no que diz respeito à falta de autonomia financeira, também sua subjetividade se vê ainda mais dissolvida ante a pressão social. Isso porque a ameaça da autoconservação é elevada a níveis absurdos com o isolamento e desproteção do indivíduo frente aos grandes grupos econômicos, o que, em última instância, impele à radicalização daquela renúncia ao ponto de o indivíduo se ver obrigado a sacrificar a própria individualidade para fazer parte de forma mais adequada da maquinaria. O indivíduo deixa de viver para poder continuar funcionando.

A análise do enredamento do indivíduo pela sociedade totalitária realizada na *Dialética do Esclarecimento*, tem como objetivo principal a denúncia das condições históricas objetivas e subjetivas que culminaram, no capitalismo tardio, com anulação dos indivíduos, seja mediante a indústria cultural, seja nos campos de concentração. Mesmo diante de um quadro tão sombrio, Adorno e Horkheimer ainda insistiram em vários momentos da obra que nem tudo estava perdido, deixando claro que a dominação nunca se dava por completo. Contudo, devido à predominância da preocupação dos autores com o momento de denúncia da ordem totalitária, a análise de quais seriam as possibilidades do indivíduo mediante seu enredamento, tendo em vista que a dominação não se dava por completo, ficou prejudicada no texto. Desta forma, passo agora para a análise de quais são essas possibilidades do indivíduo mediante sua

situação de enredamento e de anulação em outra obra, desta vez escrita apenas por Adorno. Trata-se do livro *Minima Moralia: Reflexões a partir da vida danificada*.

Notas Bibliográficas:

32

¹ Adorno, T.W. Horkheimer, M. – *Dialética do Esclarecimento*, ed. Jorge Zahar – Rio de Janeiro 1985, p. 15.

² *Ibid.* p. 11.

³ *Ibid.* p.19.

⁴*Ibid.* p. 15.

⁵ *Ibid.* pp. 15-16.

⁶ *Ibid.* p. 53.

⁷ *Ibid.* p. 55.

⁸ *Ibid.* p. 53.

⁹ *Ibid.* p. 59.

¹⁰ *Ibid.* p. 57.

¹¹ *Ibid.* p. 57.

¹² *Ibid.* p. 58.

¹³ *Id. Ibid.*

¹⁴ *Id. Ibid.*

¹⁵ *Ibid.* p. 60.

¹⁶ A saber: o homem mais frágil reconhecia sua posição de inferioridade frente às potências naturais, porém, em contrapartida, lançava mão do artifício de transformar a oferenda devida às potências naturais em meio para restringir seu poderio e submetê-las ao reino dos interesses e necessidades humanas, logrando, desta forma, tornar-se superior a elas.

¹⁷ *Ibid.* p. 60.

¹⁸ *Ibid.* p. 61.

¹⁹ *Id. ibid.*

²⁰ Freud, S. – ‘*O mal-estar na civilização*’ Coleção Os pensadores, ed. Abril Cultural – São Paulo 1978a, p.148.

²¹ *Ibid.* p. 141.

²² *Id. Ibid.*

²³ “Não há possibilidade alguma de ele (o programa do princípio do prazer) ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da criação” – *O mal-estar na civilização*, *ibid.*, p.141.

²⁴ Importante ressaltarmos aqui que esta primeira linha de investigação será logo abandonada por Freud quando da introdução, no texto, do conceito de “pulsão de morte”.

²⁵ *Ibid.* p. 164.

²⁶ *Ibid.* p. 165.

²⁷ *Ibid.* p.180.

²⁸ *cf.* nota 19.

²⁹ Adorno, T.W. – *Minima Moralia*, ed. Ática – São Paulo 1993, p. 9.

³⁰ *Ibid.* aforismo 48, p. 66.

³¹ Adorno, T. e Horkheimer, M. 1985 – *op. cit.*, p 61.

Reflexões a partir da individualidade danificada:

a *Minima Moralia* de Adorno

No aforismo 99, intitulado “A prova do ouro”, a questão do indivíduo é tratada mediante o conceito de autenticidade. Este conceito, por sua vez, é analisado por Adorno sob dois aspectos: a exigência moral da necessidade de ser autêntico e a pressuposição da existência de um “Eu” original puro, embutida naquele conceito.

Em relação ao primeiro dos dois aspectos, Adorno denuncia no ideal correspondente ao conceito de autenticidade justamente o seu oposto: a aceitação conformista da realidade dada. Segundo Adorno, o conceito de autenticidade é o conceito chave ao qual a moral burguesa se reduziu “após a dissolução de suas normas religiosas e a formalização de suas normas autônomas”¹. Desta maneira, não podendo se servir de parâmetros morais para pautar a conduta dos homens, dado o caráter meramente formal “de suas normas autônomas”, a exigência de ser autêntico torna-se um dos meios restantes de prender o indivíduo ao processo geral de socialização.

*Se nada mais pode ser exigido do homem como algo de obrigatório, então, que ao menos ele seja em tudo e por tudo o que ele é. Na identidade de cada indivíduo consigo mesmo, tanto o postulado da verdade incorruptível quanto a glorificação do factual são transferidos pelo saber esclarecido para a ética.*²

A aceitação de sua condição pessoal – que implica concomitantemente na aceitação de sua condição social –, seja ela qual for, é transformada em ideal de realização para o indivíduo. Assim, na exigência de autenticidade esconde-se a ditadura do sempre idêntico, para utilizar um termo bastante usado por Adorno. Isto porque, como veremos adiante, buscando ser original, idêntico a si mesmo, o indivíduo não faz nada além de se adaptar à ordem social que o criou e o envolve.

Segundo Adorno, o conceito de autenticidade é identificado diretamente com o de verdade. Entretanto, essa equivalência não é meramente casual, nem tampouco possui qualquer legitimidade objetiva. Ela ocorre porque, assim como o conceito de autenticidade, a idéia de verdade muitas vezes assume o papel de confirmação da realidade social. Tomemos por exemplo a análise feita por Adorno desse aspecto da verdade em sua relação com a mentira em alguns outros aforismos. Analisando a questão da crítica cultural, Adorno mostra como tal modelo de crítica baseada na “lógica da coerência e o *pathos* da verdade”³ reforça a mentira social que deveria denunciar. Agarrada a uma concepção de cultura que leva em conta apenas seu caráter ideológico, a crítica cultural pretende fazer das contradições existentes entre as manifestações culturais e a realidade social a prova do caráter falso da cultura. Adorno mostra então que, ao identificar a cultura como falsa porque não reflete, por exemplo, a verdadeira realidade social opressiva, a crítica cultural acaba por perder o momento de verdade daquele caráter falso da cultura, quando o mesmo pode servir à negação da realidade opressiva ou à promessa de uma

outra realidade, ao mesmo tempo, justifica a realidade social opressiva dando-lhe o *status* de “verdadeira verdade” somente pelo fato de existir. O que Adorno pretende ressaltar é o aspecto de falsidade que a verdade carrega consigo quando seu conceito é derivado pura e simplesmente do reconhecimento do meramente dado. Por outro lado, a mentira sempre tem algo a contribuir para a verdade. Ao quebrar a “lógica da coerência” e desrespeitar a “sacrossanta verdade”, a mentira tem um papel de correção e revelação da deformação contida na aceitação do existente como verdade⁴. Sobre essa função da mentira, no aforismo 71, *Pseudómenos*, Adorno é radical. Falando sobre a resistência das pessoas em acreditarem nos horrores que os nazistas praticaram durante a guerra e sobre o esforço para negarem as notícias cujas atrocidades narradas eram consideradas exageros, facilitando com isso a aceleração do fascismo, o aforismo diz:

Quando os nacional-socialistas começaram a torturar, não apenas aterrorizavam com isto as populações do interior do país e do exterior, mas ao mesmo tempo ficavam tão mais seguros de não serem descobertos quanto mais selvagem era o aumento do horror. A incredibilidade deste último tornava fácil descrever daquilo que, por amor à santa paz, não se queria acreditar, no momento mesmo em que já se capitulava diante dele. Os que tremem tentam convencer-se de que há muito exagero nesse assunto: mesmo em plena guerra, detalhes acerca dos campos de concentração eram indesejáveis na imprensa inglesa. No mundo esclarecido, todo o horror transforma-se necessariamente numa lenda de horror. Pois a inverdade da verdade possui um núcleo, ao qual o inconsciente responde com avidez. Este não apenas anseia pelo advento dos horrores. Mas o fascismo é de fato menos “ideológico” na medida em que proclama de modo imediato o princípio da dominação, que em outros lugares se oculta. Quaisquer que sejam os valores

humanos que as democracias possam contrapor a ele, o fascismo pode refutá-los brincando, alegando que, afinal, não se trata de todo o humano, mas apenas de sua imagem enganosa, da qual ele se descarta de maneira viril. Tão desesperados, porém, tornaram-se os homens na civilização, que vão jogando fora às prestações o melhor que caducou, desde que o mundo faça à sua maldade o obséquio de confessar o quanto ele é mau. As forças políticas de oposição, todavia, são forçadas elas próprias a recorrer sempre de novo à mentira, se não querem se ver elas próprias inteiramente eliminadas como destrutivas. Quanto mais profunda é sua diferença do que subsiste e que não obstante assegura a elas um refúgio contra um futuro pior, mais fácil é para os fascistas comprometê-las com inverdades. Só a mentira absoluta possui ainda a liberdade de dizer de uma maneira qualquer a verdade.⁵

A íntima ligação entre os conceitos de autenticidade e de verdade parece ser a responsável pela postulação do autêntico como um conceito inquestionável, até mesmo para “os pensadores mais críticos e independentes da última fase da burguesia tardia”⁶, entre os quais Adorno situa o próprio Nietzsche. Mas, tendo em vista essa aproximação entre o autêntico e o verdadeiro, em que medida o primeiro comete o mesmo erro que o segundo – a saber: o erro de derivar a legitimidade do existente pelo simples fato de existir? Em outras palavras: se a idéia do verdadeiro como sendo tudo aquilo que corresponde à realidade social traz consigo o embuste de afirmar tudo aquilo que é falso nesta mesma realidade, onde se encontraria a inverdade do conceito de autenticidade? De acordo com Adorno, a resposta é clara: “A inverdade está alojada no substrato mesmo da autenticidade, no indivíduo”⁷.

Para Adorno, o processo de individuação não se separa do processo de socialização. Sendo o eu o resultado último daquele processo, o indivíduo deve ser considerado não só como evoluído pelo contexto social em que está inserido, mas também originado por ele:

*Ele [o eu] é uma abstração. O que se apresenta como uma entidade original, como uma mônada, é apenas o resultado de uma separação social do processo social. Precisamente como absoluto, o indivíduo é uma mera forma de reflexão das relações de propriedade.*⁸

O trecho acima está de acordo com a reflexão de Marx: é um grande erro tomar o indivíduo de forma isolada, o indivíduo, só pode ser considerado como resultado do processo histórico. Não se pode, por isso, considera-lo isoladamente apenas como ser biológico em suas relações com a natureza, constituindo aí um ponto de partida original. Pelo contrário, o indivíduo assume diversas formas de acordo com o contexto social em que se encontra e conforme determinado processo de produção social. De acordo com Marx, até o próprio isolamento do indivíduo é fruto das relações sociais.

*Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tantomás aparece el individuo – y por conseguinte también el individuo productor – como dependiente y formando parte de un todo mayor(...). Solamente al llegar el siglo XVIII, con la “sociedade civil”, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (universales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente.*⁹

Da mesma forma, para Adorno o indivíduo não pode ser tomado como uma entidade originária que entraria em contato com o meio social. O indivíduo só existe em função da sociedade. Para explicitar esta posição, Adorno apoia-se em outro autor. Adotando a formulação de Schopenhauer, para o qual toda a tentativa da consciência em penetrar a própria interioridade a fim de chegar ao fundamento último do ser, que permitisse desta forma uma autoconsciência independente do mundo externo, está condenada à apreensão de um “fantasma insubstancial”, Adorno vê a existência de um eu originário, puro, como “impostura mítica”. Mesmo considerando-se o fato de o indivíduo se constituir como uma unidade biológica, isso não basta para justificar uma posição originária em relação à sociedade, pois, como já mostrado anteriormente, o surgimento do indivíduo se deve à criação de certas condições, todas elas intrínsecas ao processo de socialização. Assim, embora cronologicamente anterior à sua participação em sociedade, a unidade do ser biológico não basta em si mesma para fundamentar a busca de um eu puro e original, justamente porque nessa anterioridade se reporta um tempo, uma época, em que a noção de indivíduo ainda não existia.

Mas o ponto fundamental para Adorno está no fato de que, na busca da verdade sobre si mesmo, o resultado dessa auto-reflexão é a constatação de que aquilo que se procura não tem nada de original, em vez disso é o resultado das relações do eu com o mundo externo e, sobretudo, com os demais seres humanos. Mas qual seria a natureza desta relação? Para Adorno trata-se de uma relação mimética com outros sujeitos:

O que não deseja ressequir prefere assumir o estigma da inautenticidade. Ele se alimenta da herança mimética. O que é humano está preso à imitação: um ser humano só se torna um ser humano na medida em que imita outros seres humanos.¹⁰

A idéia de que o indivíduo só se forma na troca com o mundo exterior, e consequentemente com os demais seres humanos com os quais se relaciona, é muito forte em Adorno¹¹. De fato essa idéia é fundamental em um dos “Elementos do anti-semitismo” da *Dialética do Esclarecimento*. Desenvolvendo a tese de que o anti-semitismo baseia-se numa falsa projeção¹², Adorno e Horkheimer analisam o mecanismo de projeção como parte fundamental da constituição do eu. Segundo os autores, é este mecanismo o meio próprio de mediação entre a objetividade externa e a interioridade subjetiva. Essa mediação, por sua vez, seria necessária para cobrir a lacuna existente entre o objeto real e o dado percebido pelos sentidos. Desta forma os autores explicam:

Para refletir a coisa tal como ela é, o sujeito deve devolver-lhe mais do que dela recebe. O sujeito recria o mundo fora dele a partir dos vestígios que o mundo deixa em seus sentidos: a unidade da coisa em suas múltiplas propriedades e estados; e constitui desse modo retroativamente o ego, aprendendo a conferir uma unidade sintética, não apenas às impressões externas, mas também às impressões internas que se separam pouco a pouco daquelas (...) Todavia, mesmo como ego objetivado de maneira autônoma, ele só é o que o mundo-objeto é para ele. A profundidade interna do sujeito não consiste em nada mais senão a delicadeza e a riqueza do mundo da percepção externa. Quando o entrelaçamento é rompido, o ego se petrifica.¹³

É a essa petrificação que a exigência de ser autêntico atende. Isso porque, ao procurar por uma definição de eu que se baste em si mesma, a idéia de autenticidade corta a conexão com o mundo externo ao qual, não obstante, o eu ainda pertence. Disso depreende-se que o conceito de autenticidade torna completamente vazio aquilo sobre a que se refere. O

indivíduo autêntico, ou seja, definido em si e por si mesmo, torna-se uma “entidade” empobrecida, ressequida, petrificada.

No entanto, ao impor o conceito de autenticidade enquanto uma exigência moral, a sociedade faz recair sobre o indivíduo uma falsa noção de individualidade, tanto mais escamoteada quanto maiores se tornam as exigências sobre os indivíduos. Pressionado a limitar-se a uma existência monadária¹⁴, o indivíduo tem ofuscado na consciência, não só o contato com o objeto, como também aquilo que media esse contato. Ou seja, incitado a procurar em si mesmo suas determinações últimas como exigência do exercício de uma individualidade autêntica, ele é levado ao engodo de considerar como originalmente seu aquilo que na verdade é mediado socialmente. Agora, porém, cego para essa mediação, o indivíduo encontra-se mais do que nunca propenso a seguir cordatamente a tendência social, por mais irracional e bárbara que ela seja (a exemplo das sociedades totalitárias, fascistas ou não), acreditando ser esta a conduta mais legítima para a verdadeira realização individual.

Toda essa inversão da qual o indivíduo é vítima e que tem como consequência última a anulação da sua própria individualidade está intimamente ligada, segundo Adorno, às relações de produção capitalista e ao processo de troca mercantil.

A descoberta da autenticidade como o último baluarte da ética individualista é um reflexo da produção industrial em massa. É só quando inumeráveis bens standardizados dão a ilusão, para efeito de lucro, de ser algo único e irrepitível, que se forma, como antítese disso – conquanto segundo os mesmos critérios –, a idéia do irreproduzível como o propriamente autêntico¹⁵.

Aqui é preciso retomar a idéia marxiana do homem tornado capital. Segundo Marx, na relação entre capital e trabalho, a existência do homem só é levada em consideração enquanto produtor de capital, ou seja, enquanto trabalhador. Ao mesmo tempo, enquanto produz capital, produz a si mesmo como capital e é como tal que o trabalhador passa a ser avaliado no mercado de trabalho: como mera mercadoria.

Como capital, o valor do trabalhador varia de acordo com a procura e a oferta, e a sua existência física, a sua vida, foi e é considerada como uma oferta de mercadorias, semelhante a qualquer outra mercadoria. O trabalhador produz o capital, o capital produz o trabalhador. Assim, ele produz-se a si mesmo, e o homem enquanto trabalhador, enquanto mercadoria, constitui o produto de todo o processo. O homem não passa de simples trabalhador e, enquanto trabalhador, as suas qualidades humanas existem apenas para o capital, que lhe é estranho.¹⁶

Se o homem se produz a si mesmo como uma mercadoria como outra qualquer, então torna-se bastante clara a intenção de Adorno quando faz derivar a necessidade da exigência de autenticidade de um reflexo da produção industrial em larga escala. Seguindo a mesma dinâmica da insistência social na importância do indivíduo como agente responsável por sua condição na sociedade, a exigência de ser autêntico dá vazão à tentativa desesperada de justificar, mediante uma aparente compensação, uma situação que se desenvolve e se acirra, no plano da sociedade administrada e da indústria cultural, exatamente na direção oposta. De acordo com Adorno a impostura do conceito de autenticidade nada mais é que uma exigência no processo de troca de mercadorias que funciona como uma garantia, tal qual acontece com o principal meio de troca para o burguês: o ouro. A autenticidade do ouro só tem importância à medida em que funciona como garantia de um parâmetro justo para o processo de produção e troca de

mercadorias, como escreve Adorno: “A inautenticidade do autêntico provém do fato de que, na sociedade dominada pela troca, ele tem que pretender ser aquilo pelo que responde, sem jamais poder sê-lo.”¹⁷. Com isso, aquilo que deveria ser uma qualidade que permitiria que o indivíduo se definisse em si mesmo como algo único e verdadeiro, desde o início só tem razão de ser como parâmetro de equiparação entre mercadorias.

É justamente esse o problema principal do indivíduo segundo Adorno: ser socialmente pressionado a viver segundo os ideais patrocinados pela propaganda da falsa realização individual enquanto as condições para realização da verdadeira individualidade já não existem. Essa forma de existência do indivíduo, que Adorno compara com a de uma mônada, e a particular anulação que esta existência causa ao indivíduo são tratadas em separado em dois aforismos. Trata-se do aforismo 97, cujo o título é justamente “Mônada”, e o aforismo 88, intitulado “Palhaço”.

Ao final do aforismo 97, Adorno explicita a situação em que o indivíduo se encontra:

*Se hoje os últimos traços de humanidade parecem prender-se apenas ao indivíduo, como algo que encontra-se em seu ocaso, eles nos exortam a pôr um fim àquela fatalidade que individualiza os homens tão-somente para poder quebrá-los por completo em seu isolamento.*¹⁸

É como sendo comparável a uma mônada que Adorno vê a forma de existência assumida pelo indivíduo à época de sua liquidação. Com isso, o autor quer mostrar duas características básicas da individualidade na sociedade administrada e do capitalismo tardio: primeiro sua condição de “célula” isolada do contato “ativo” (poderíamos dizer, consciente) com o meio social em que está envolvida, bem como com as demais “células” que compõem este

meio. Esta, não obstante seu isolamento cego, traz em sua constituição a mediação social sob uma forma velada e, portanto, não reflexiva. Além disso, ao utilizar um conceito do século XVII que simboliza o átomo econômico individual da sociedade burguesa, como define Horkheimer em *Eclipse of Reason*, para conceituar um tipo social predominante¹⁹, Adorno pretende mostrar até que ponto a existência do indivíduo e sua relação com a sociedade se devem “às formas da economia política, em particular ao mercado urbano”²⁰.

No aforismo “Mônada”, Adorno visa à necessidade de desfazer a clássica oposição entre indivíduo e sociedade. Aqui, é necessário analisar melhor a idéia, já expressa neste capítulo, de o indivíduo não apenas ser originado pela sociedade, mas também estar envolto por ela. O que significa este estar envolto? Cito o autor:

*Mesmo como oponente das pressões da socialização, ele [o indivíduo] permanece sendo seu produto mais característico e a ela semelhante. O que lhe permite a resistência, cada traço de independência, tem sua fonte no interesse individual monadológico e na cristalização deste como caráter. O indivíduo reflete precisamente em sua individuação, a lei social preestabelecida da exploração, por mais que esta seja mediatizada.*²¹

Apesar da clareza incomum com que Adorno expõe a questão, a referência a outros aforismos pode ajudar num melhor entendimento das conseqüências dessas afirmações. Um dos temas mais recorrentes nas *Minima Moralia* é, com certeza, a reflexão constante sobre o papel do intelectual e a importância de seu pensamento. Em vários aforismos o autor expõe as dificuldades do intelectual de exercer uma crítica e ocupar um lugar que ao mesmo tempo já está implicado pelo contexto do qual ele pretende um distanciamento. Assim Adorno começa o aforismo número 6, intitulado “Antítese”:

*Quem não é conivente corre o risco de tomar-se por melhor que os outros e de se aproveitar de sua crítica da sociedade como uma ideologia para seu interesse privado (...) O distanciado permanece tão envolvido quanto o empreendedor [der betriebsame]; ele não supera este último a não ser pela compreensão de seu envolvimento e pela sorte que consiste nessa minúscula liberdade que é inerente ao conhecimento enquanto tal. Seu próprio distanciamento da empresa [Betrieb] é um luxo que só a empresa produz. Eis porque precisamente cada impulso de retraimento conserva traços da frieza burguesa. A frieza que ele precisa desenvolver não se distingue da frieza burguesa. **Mesmo onde é contestador, o princípio monadológico esconde o universal dominante.**²²*

Esse trecho ressalta um aspecto bastante importante do trecho anterior destacado do aforismo “Mônada”. Para Adorno, dizer que o processo de individuação reflete a lei social da exploração significa que todo o indivíduo está marcado por esta mediação. A radicalidade de ambos os trechos não deixa espaços para pseudo-distanciamentos e coloca o intelectual na posição de ter que refletir não somente sobre a condição de sua crítica, como também sobre sua própria condição enquanto crítico, que é a de trazer consigo, como um “pecado original”, a contradição de depender da participação do privilégio burguês como condição necessária para exercer sua crítica com um mínimo de independência. É nesse sentido que Adorno escreve vários aforismos alertando os intelectuais para os dois perigos opostos deste dilema, na intenção de mostrar a necessidade de justamente manter a tensão e não ceder nem à arrogância de se julgar superior, nem à tentação de acompanhar os hábitos e conversas da classe trabalhadora²³.

Entretanto, o ponto principal diz respeito à necessidade de entender a relação do indivíduo com a dinâmica social que pretende sua liquidação. Segundo Adorno o indivíduo deve ser visto como parte integrante de sua própria liquidação. Porém, essa afirmação não pode ser

entendida com sendo o indivíduo, em última instância, o verdadeiro responsável por sua anulação. Pelo contrário, Adorno rejeita essa possibilidade imputando tal forma de tratamento da decadência do indivíduo a uma “crítica reacionária da cultura”²⁴. Para ele, essa crítica seria viciada pelo mesmo erro que levou o indivíduo a seu atual estado, ou seja, aquele falso individualismo que, isolando o indivíduo, não promove sua emancipação, mas apenas faz dele o dócil e impotente representante último da deformação social:

*Individualistas como Huxley e Jaspers amaldiçoam o indivíduo por causa de sua vacuidade mecânica e de sua fraqueza neurótica, mas o sentido dessa condenação é a idéia de que é preferível sacrificar o próprio indivíduo a criticar o principium individuationis social. Sua polêmica já é, enquanto meia-verdade, a inverdade inteira. A sociedade é descrita por eles como a convivência imediata de homens de cuja atitude o todo é consequência, e não como um sistema, que não só os encerra e deforma, mas penetra até aquela humanidade que um dia os determinava como indivíduos. Através dessa interpretação exclusivamente humana da situação como ela é, a crua realidade material, que conecta o ser humano à desumanidade, se vê aceita mesmo quando é denunciada.*²⁵

Se, por este trecho, torna-se claro que não se trata, segundo a visão adorniana, de responsabilizar o indivíduo por sua desumanização, resta ainda entender o que Adorno quer dizer quando afirma que o indivíduo é parte integrante de sua anulação na sociedade. A primeira indicação para entendermos essa afirmação está no próprio trecho citado acima. Em certo momento Adorno escreve: “mas o sentido dessa condenação é a idéia de que é preferível sacrificar o próprio indivíduo a criticar o *principium individuationis social*”. É esse o ponto fundamental da análise adorniana da relação entre indivíduo e sociedade: segundo Adorno, os

processos de individuação e socialização não podem ser separados, ambos estão imbricados desde o início. Portanto, dizer que o indivíduo deve a forma como exerce, ou não, sua individualidade à determinação social não é apenas dizer que o indivíduo é pressionado a ser de tal ou qual forma. Mais do que isso, é afirmar que ele já é constituído de maneira a não haver mais necessidade de uma pressão para que ele se comporte de uma forma específica. A própria idéia de pressão, nesse caso, trabalha com a existência de dois lados opostos e independentes: a sociedade e o indivíduo, este último teria suas disposições específicas e sofreria a pressão social para mudar “seu jeito de ser”, o que, em Adorno, já está incorreto pelo simples fato de que, como vimos acima, o indivíduo não tem “um jeito de ser autêntico” independentemente do ambiente social.

Há, entretanto, dois aforismos que ajudarão na compreensão mais aprofundada desta questão. No aforismo número 23, “*Plurale tantum*”, Adorno insiste no fato de que numa sociedade formada por indivíduos que se definem em função dos grupos a que pertencem, de forma a colarem-se em sua organização e, como que por simples decalque, adquirirem assim sua “personalidade”, a possibilidade de entender mais profundamente esta sociedade está justamente no estudo do indivíduo e não no coletivo. Com isso Adorno tenta mostrar que o indivíduo tem sua organização subjetiva estruturada socialmente. Importante ressaltar que não se trata de uma estruturação formal. Mais do que isso, a individuação resulta numa subjetividade concretamente permeada pelos interesses e exigências da sociedade como um todo.

É na persecução dos interesses absolutamente particulares de cada indivíduo que se pode estudar com a maior exatidão possível a essência do coletivo na sociedade falsa, e pouco falta para que se tenha de conceber, desde o começo, a organização dos impulsos divergentes, sob o primado de um Eu

*ajustado ao princípio de realidade, como uma quadrilha de ladrões interiorizada, com chefe, sequazes, cerimonial, juramentos de fidelidade, traições, conflitos de interesse, intrigas e todos os demais ingredientes.*²⁶

Eis do que trata o “*principium individuationis*” mencionado por Adorno. A sujeição a que as formas sociais e econômicas, nas quais os indivíduos estão inseridos, submetem o processo de individuação não se dá por uma pressão externa, mas sim como infiltração na própria constituição da subjetividade. Esse mecanismo é mais extensamente analisado por Adorno no aforismo 147, “*Novissimum organum*”. Neste aforismo, Adorno radicaliza ainda mais a afirmação que faz no início de “*Mônada*” quando diz que “o indivíduo deve sua cristalização às formas da economia política, em particular ao mercado urbano”. Segundo Adorno, o fato de que a objetividade social penetra no mais íntimo da constituição subjetiva do indivíduo permite falar numa composição orgânica dos indivíduos como um prolongamento da composição técnica do capital:

A composição orgânica do ser humano não pára de crescer. Aquilo através de que os sujeitos são neles mesmo determinados como meios de produção e não como finalidades vivas cresce como a proporção das máquinas em relação ao capital variável. Os discursos habituais sobre a “mecanização” do homem são enganosos, porque o concebem como algo estático, que por “influências” de fora, através de uma adaptação a condições de produção a ele exteriores, sofre certas deformações. Mas não existe substrato algum dessas “deformações”, nenhuma interioridade ôntica sobre a qual mecanismos sociais atuariam de fora apenas: a deformação não é nenhuma doença no homem, e sim uma doença da sociedade,

*que gera suas crias com aquela “tara hereditária”, que o biologismo projeta na natureza.*²⁷

Mediante o conceito de composição orgânica do homem, Adorno não se refere apenas àquelas habilidades especificamente criadas e adaptadas ao mundo do trabalho, mas principalmente àquelas instâncias que representariam justamente o oposto: os chamados impulsos naturais (mas que na visão adorniana já são fruto da dialética social²⁸). Com isso Adorno quer denunciar aquilo para o que já apontava quando escreveu “*Plurale tantum*”, ou seja : a própria organização psicológica pulsional do indivíduo reflete o processo social. Por toda as *Minima Moralia* há referências de Adorno ao Eu como o diretor de empresa que deve “coordenar” e “gerenciar” as instâncias divergentes “administrando” os conflitos com o objetivo de, com a “otimização” do funcionamento da empresa, melhorar a “publicidade” do “produto”, promovendo assim sua melhor “valorização” no mercado.

*Há muito tempo que não se trata mais apenas da venda do que está vivo. Sob o a priori da comercialização, o vivente enquanto tal transformou-se a si mesmo em coisa, em equipamento. O Eu coloca o homem como um todo a seu serviço como um aparelho seu. Nessa reestruturação, o Eu enquanto diretor de empresa concede tanto de si ao eu como meio da empresa, que ele se torna inteiramente abstrato, mero ponto de referência: a conservação de si perde seu si.*²⁹

Aqui é possível perceber como a teoria da introversão do sacrifício, que na *Dialética do Esclarecimento* aparece de forma um tanto quanto abstrata, passa a ter contornos bastante concretos. Fica evidente que o peso das afirmações com que Adorno e Horkheimer denunciam a condição de indefesa do indivíduo e sua capitulação frente à dominação do capital está estritamente relacionado com a forma como Adorno concebe a relação entre individuação e

socialização. A anulação do indivíduo não se dá de fora para dentro, mas como uma meta de realização individual engendrada socialmente.

A idéia de uma anulação do indivíduo socialmente determinada como realização individual, por outro lado, indica que com o termo anulação Adorno não está querendo dizer que o indivíduo deixou de existir. Pelo contrário, com o conceito de anulação, Adorno pretende denunciar aquilo que de pior poderia ter acontecido com o indivíduo. Ou seja, a morte do indivíduo consequência radical da objetivação total da subjetividade, não significa a liquidação completa do mesmo (liquidação esta que ainda guardaria como possibilidade a esperança do surgimento de algo novo e que se opusesse à socialização totalitária) mas a permanência perversa de um modelo historicamente condenado.

É ainda muito otimista pensar que o indivíduo está sendo liquidado com osso e tudo. Pois mesmo na sua negação pura e simples, na supressão da mônada através da solidariedade, estaria plantada ao mesmo tempo a salvação do ser singular, que apenas na sua relação com o universal tornar-se-ia um particular. A situação atual está muito distante disso. A desgraça não ocorre como uma eliminação radical do que existiu, mas na medida em que o que está historicamente condenado é arrastado como algo de morto, neutralizado, impotente, e se vê afundando de maneira ignominiosa. Em meio às unidades humanas padronizadas e administradas, o indivíduo vai perdurando. (...) Mas, na verdade, ele é ainda apenas a função de sua própria unicidade, uma peça de exposição como os fetos abortados que outrora provocavam o espanto e o riso nas crianças.³⁰

A anulação do indivíduo, então, não diz respeito apenas ao cerceamento e impossibilitação do desenvolvimento da individualidade em todo o seu potencial humano, mas

também diz respeito à manutenção de uma falsa idéia de individualidade que faz do isolamento cego a que submete as pessoas o meio de perpetuar os indivíduos, ainda que estes já estejam mortos. De acordo com Adorno, poderíamos dizer que o indivíduo está morto, mas para que continue existindo sem apresentar uma verdadeira resistência, a sociedade providencia seu empalhamento.

Torna-se claro, então, que tal anulação do indivíduo só se dá em virtude da forma monadária de sua existência. Ou seja, é só por meio do aumento do isolamento e do sentimento de auto-suficiência da mônada que a participação ativa dos indivíduos em sociedade pode ser reduzida até a sua nulidade completa. Tal qual já alertava Horkheimer em *Eclipse*: “*There is a moral in all this: individuality is impaired when each man decides to shift for himself*”³¹; com o isolamento da mônada, proporcionado pelo sentimento de “independência” e “auto-suficiência”, a tensão (ou de acordo com Horkheimer: o equilíbrio de forças) entre indivíduo e sociedade tende, mediante a harmonização dos conflitos, à desaparecer e, com ela, a capacidade de resistência do indivíduo ao seu processo de anulação.

Portanto, quando Adorno afirma, sem rodeios, que a liquidação do indivíduo seria algo realmente desejável, é a essa forma de existência, que traz consigo o embuste da falsa independência e pífia liberdade, que ele se refere. Entretanto, há um elemento subsequente àquela afirmação que abre caminho para a discussão de em que ponto Adorno pretende efetivamente chegar com a idéia de uma liquidação libertadora do indivíduo. Quando o autor escreve: “(...) na supressão da mônada através da solidariedade, estaria plantada ao mesmo tempo a salvação do ser singular...”³², torna-se claro que o que deve ser liquidado, “suprimido”, é a mônada, mediante a quebra de seu isolamento proporcionado pela criação de um sentimento solidário que liberte enfim os indivíduos de seus casulos.

A análise mais aprofundada sobre o que Adorno pretende com tal conceito de solidariedade e sua relação com as possibilidades de resistência do indivíduo, será o assunto do capítulo seguinte.

Notas Bibliográficas:

33

¹ Adorno, T.W. – *Minima Moralia*, ed. Ática – São Paulo 1993, aforismo 99, p. 134.

² *Id. Ibid.*

³ *Ibid.*, aforismo 22, p. 36

⁴ Sobre a mentira é importante ressaltar que, de acordo com Adorno, ela possui sim um papel importante de negação da falsa verdade imposta pela realidade social, entretanto, nem por isso o autor faz uma apologia pura e simples da mentira. No aforismo 09, “*Antes de tudo uma coisa, meu filho*”, Adorno deixa claro também o caráter indigno da mentira que, de meio de enganação tornou-se uma técnica de propagação da frieza, principalmente sob o domínio privado.

⁵ *Ibid.*, aforismo 71, p. 94.

⁶ *Ibid.*, aforismo 99, p. 134.

⁷ *Id. Ibid.*

⁸ *Ibid.*, aforismo 99, p.135.

⁹ Marx, K. – *Grundrisse* – ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

¹⁰ Adorno, 1993 – *op. cit.*, aforismo 99 p. 135-136.

¹¹ Essa concepção de formação do ser humano pela imitação também está presente em Marx quando o autor trata, no *Capital*, da forma relativa de valor da mercadoria: “De certa forma, sucede ao homem como à mercadoria. Pois ele não vem ao mundo nem com um espelho, nem como um filósofo fichtiano: eu sou eu, o homem se espelha primeiro em outro homem. Só por meio da relação com o homem Paulo, com seu semelhante, reconhece-se o homem Pedro a si mesmo como homem. Com isso vale para ele também o Paulo, com pele e cabelos, em sua corporalidade paulínica, como forma de manifestação do gênero humano.” (Marx, K. – *O Capital* – ed. Abril Cultural, São Paulo – 1983).

¹² Adorno, T. W. e Horkheimer, M. - “Elementos do anti-semitismo” in *Dialética do Esclarecimento*, ed. Jorge Zahar – Rio de Janeiro 1985, tese VI.

¹³ *Ibid.* p. 176.

¹⁴ Embora o termo utilizado pelo tradutor das *Minima Moralia* seja “monadológico”, temos que, segundo o dicionário eletrônico Houaiss, há outro termo utilizado com a acepção de adjetivo relativo à mônada, que é “monadário”. A diferença básica entre ambos, e que nos motivou a optar pelo segundo, é que o termo “monadológico” traz como outra acepção a de adjetivo relativo à monadologia, enquanto que “monadário”, em que pese o seu pouco uso, também traz como acepção: “de tamanho reduzido como a mônada”, o que ajuda a formar a idéia de isolamento, pequenez e insignificância do indivíduo frente ao todo social.

¹⁵ Adorno, 1993 – *op. cit.*, aforismo 99, p. 136-137.

¹⁶ Marx, K. “*Manuscritos Econômicos-Filosóficos*”, edições 70, Lisboa – 1995. p. 173

¹⁷ Adorno, 1993 – *op. cit.*, aforismo 99, p. 137.

¹⁸ *Ibid.*, aforismo 97, p. 132.

¹⁹ *Cf.* nota 24, capítulo I.

²⁰ *Ibid.*, aforismo 97, p. 130.

²¹ *Ibid.* , aforismo 97, pp. 130-131.

²² *Ibid.*, aforismo aforismo 6, p. 20 (grifo meu).

²³ Para entender mais a respeito da visão de Adorno sobre o assunto cf. aforismos 1, 6, 7, 8, 32, 65 e 120.

²⁴ *Ibid.* , aforismo 97, p. 131.

²⁵ *Id. Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, aforismo p. 38.

²⁷ *Ibid.* , aforismo 147, p. 201.

²⁸ *Id. ibid.*

²⁹ *Ibid.* , aforismo 147, p. 202.

³⁰ *Ibid.* , aforismo 118, p. 118.

³¹ *Cf.* p. 26

³² *Cf.* p. 78

MÍNIMA RESISTÊNCIA

- Que queres tu, meu pobre Diabo? As capas de algodão têm agora franjas de seda, como as de veludo tiveram franjas de algodão. Que queres tu? É a eterna contradição humana.

Machado de Assis – “A igreja do diabo”

A análise sobre existência monadária do indivíduo, realizada no capítulo anterior, mostra haver uma relação entre os conceitos de solidariedade e resistência. Tal relação é o objeto deste capítulo que pretende, finalmente, lançar luz sobre como se configura para Adorno uma possibilidade de resistência do indivíduo. Antes, porém, é necessário retomarmos a análise da mônada individual, incompleta no capítulo anterior.

A comparação que Adorno faz do indivíduo, tal qual ele se configurou à época da indústria cultural e da sociedade administrada, com uma mônada tem dois pontos básicos: o primeiro diz respeito ao isolamento em que o indivíduo se encontra em relação ao todo social e às

demais mônadas que o compõem; o segundo está relacionado à constituição da mônada que, apesar de seu isolamento, encarna dentro de si o mesmo princípio social ao qual se opõe. A análise feita até agora claramente deu maior importância a esse segundo aspecto. Falta portanto, trabalhar as implicações que o primeiro aspecto apresenta, ou seja, qual a importância do isolamento do indivíduo para entendermos o conceito de resistência. Início com uma releitura de um trecho do aforismo 97, já citado no capítulo anterior:

*Mesmo como oponente das pressões da socialização, ele [o indivíduo] permanece sendo seu produto mais característico e a ela semelhante. **O que lhe permite a resistência, cada traço de independência, tem sua fonte no interesse individual monadológico e na cristalização deste como caráter.** O indivíduo reflete precisamente em sua individuação, a lei social preestabelecida da exploração, por mais que esta seja mediatizada.¹*

O trecho acima destacado indica haver uma forte relação entre o aspecto de isolamento da mônada individual e a capacidade de resistência do indivíduo. Importante também é o fato de que a possibilidade dessa ligação deriva do que parece ser uma qualidade implícita a tal isolamento: seu caráter de independência. Para tornar mais clara esta visão positiva do isolamento da mônada, passo a analisar alguns aforismos.

No aforismo 5, intitulado “Isso é bonito de sua parte, senhor doutor”, Adorno adverte contra a falsa participação social:

É de bom alvitre desconfiar de tudo o que é ingênuo, descontrariado, de todo descuidar-se que envolva condescendência em relação à prepotência do que existe (...) A conversa casual com o homem do trem, com quem manifestamos acordo através de um par de frases de modo a evitar discussão e das quais

sabemos que, no fim das contas, chegam a ser um crime, já é até certo ponto traição; nenhum pensamento é imune à sua comunicação e já é suficiente dizê-lo no lugar errado e num consenso falso para minar sua verdade. De cada ida ao cinema, apesar de todo o cuidado e atenção saio mais estúpido e pior. A própria sociabilidade é participação na injustiça, na medida em que finge ser este mundo morto um mundo no qual ainda podemos conversar uns com os outros, e a palavra solta, sociável, contribui para perpetuar o silêncio, na medida em que as concessões feitas ao interlocutor o humilham de novo na pessoa que fala.²

O texto procura mostrar que a pressão social sobre os indivíduos tornou-se tão intensa que já não há mais espaço para o relaxamento, ainda que temporário, da tensão provocada por aquela pressão. O simples abandonar-se aos pequenos e inofensivos momentos de futilidade e indolência já implica, segundo Adorno, a participação na injustiça social. Isso porque não existe mais nada de inofensivo, de ingênuo ou incosequente. Até mesmo o simples contato ocasional com o outro, a troca de palavras desinteressada, já escondem o interesse geral de nunca ir além do contato superficial.

Dessa forma, os momentos de abandono e relaxamento não levam à fuga daquela pressão, ao contrário, apenas contribuem para que ela se intensifique atingindo o indivíduo até os ossos. O próprio desejo de fuga da realidade opressiva, por meio da busca das “pequenas alegrias que parecem ser excluídas da responsabilidade do pensamento”, por mais compreensível que possa parecer, segundo Adorno, é culpado da mais alta traição. Para o autor, trata-se de uma submissão que leva a um tipo de regressão que compartilha os mesmos princípios das tendências regressivas da vida pulsional. O aforismo 8, “Se os maus te atraem”, deixa bem clara essa relação:

Existe um amor intellectualis em relação ao pessoal da cozinha, a tentação para quem se ocupa no plano teórico ou artístico, de acompanhar – tanto em termos de assunto, como da maneira de expressão – todos os possíveis hábitos que se rejeitaram quando a percepção estava alerta. (...) O que vale para a vida pulsional, vale igualmente para a espiritual: o pintor ou o compositor que se proíbe esta ou aquela combinação de cores ou conexão de acordes por serem Kitsch, o escritor que se enerva com configurações de linguagem banais ou pedantes reage tão drasticamente contra elas porque há instâncias nele mesmo que o atraem para elas.³

Na vida pulsional a regressão não só não liberta o sujeito da pressão social a que se opunha como também acaba servindo de exemplo ao esquematismo social como a exceção que confirma a regra. Da mesma forma, a sociabilidade cotidiana que abre mão do esforço reflexivo e admite, ingenuamente, a possibilidade de manifestações da vida social, que por seus supostos descompromisso e independência, sirvam de refúgio ou contrapartida à realidade opressiva, só faz mascarar um enredamento ainda mais sufocante. A mera distração implica em descontração da tensão e contribui apenas para tornar o indivíduo ainda mais indefeso frente à dominação.

Se, de acordo com Adorno: “A própria sociabilidade é participação na injustiça”, é porque ela mascara o princípio geral da socialização que isola os homens para melhor dominá-los. Todavia, se o isolamento é o resultado desse princípio perverso que condena até mesmo o simples e descompromissado contato com outro, como escapar desta situação?

Ao que parece, Adorno não procura um escape, mas sim a intensificação do problema. Mediante o reconhecimento da imposição desse isolamento o autor vai além e passa a ver no retraimento e na solidão um recurso contra a completa integração do indivíduo pela socialização totalitária. A insistência nesse isolamento visa a preservar uma pequena distância,

que, se não pode ser considerada uma zona de segurança, garante a manutenção da tensão entre o indivíduo e sociedade⁴.

A importância do isolamento faz com que esse tema seja uma constante em toda *Minima Moralia*. Ele é tratado sob vários aspectos que abrangem a questão moral, cultural, intelectual e estética. Em todos os aforismos a necessidade de isolamento sempre é pensada como algo imprescindível no esforço de resistência do indivíduo frente às pressões da socialização. A forma segundo a qual Adorno pensa a questão tem algumas importantes peculiaridades. Aquela que mais chama a atenção diz respeito ao fato de que quando Adorno fala de isolamento do indivíduo como forma possível de resistência, ele se refere quase que exclusivamente ao indivíduo intelectual, quase sempre como o herdeiro da classe burguesa. Assim, nos aforismos em que o tema do isolamento adquire uma importância considerável, percebe-se que é sobre o intelectual, seus limites, contradições, responsabilidades e deveres morais que o autor reflete⁵.

Segundo Adorno, os intelectuais “são ao mesmo tempo os últimos inimigos dos burgueses e os últimos burgueses”⁶. Essa formulação não indica apenas a contradição da condição de existência do intelectual, mas principalmente a contradição como condição de existência para o intelectual. E essa contradição está ligada diretamente à relação de distanciamento e envolvimento com o âmbito da reprodução material da existência.

Quando, em face da mera reprodução da existência, de todo ainda se concedem o luxo de pensar [os intelectuais], comportam-se como privilegiados; quando se limitam a pensar, declaram a nulidade de seu privilégio. A existência privada que anseia dar-se uma aparência de existência humanamente digna trai de imediato a esta última, na medida em que a semelhança é subtraída à realização universal, a qual, todavia, mais do que

*nunca tem necessidade de uma reflexão independente. Não há como sair desta situação de enredamento.*⁷

Assim como acontece com o isolamento da mônada, a condição de existência do intelectual traz privilégio e prejuízo indissolavelmente ligados. Com isso, Adorno parece fazer do intelectual e seu modo de vida um representante privilegiado do isolamento da mônada. Por que o intelectual é o sujeito privilegiado? A resposta, a princípio, é simples: porque tem a possibilidade de poder manter um nível de reflexão com certo grau de independência da luta cotidiana pela autoconservação. Mas não se trata somente disso; Adorno deixa claro que o privilégio, a condição material favorável que permite o distanciamento, só existe como reflexo da restrição à sua forma de existência como indivíduo isolado. Desta maneira, o privilégio não se constitui, como tal, por si mesmo, mas somente enquanto objeto de reflexão, por parte do intelectual, daquela condição de enredamento destacada acima, ou como consciência da seguinte situação:

*A sujeição da vida ao processo produtivo impõe de maneira humilhante a cada um algo do isolamento e da solidão que somos tentados a considerar como o objeto de nossa superior escolha.*⁸

É possível, então, entender a escolha de Adorno pela figura do intelectual como representante privilegiado da idéia de isolamento da mônada como possibilidade de resistência, pois em sua forma de vida ele traz não só o privilégio burguês, mas a possibilidade de refletir sobre a contradição desse privilégio, ao invés de simplesmente entregar-se ingênua ou anti-ingenosamente (uma oposição que para Adorno não serve a nada de bom⁹) à sua fruição. Em outras palavras, Adorno ressalta a necessidade de que o intelectual entenda que a reflexão sobre a condição contraditória de seu privilégio é a única possibilidade justa de fruí-lo.

O privilégio do isolamento, porém, não está ligado apenas às condições materiais do intelectual. Visto que esse isolamento só se torna benéfico quando acompanhado da auto-reflexão sobre suas próprias contradições, ele também está intimamente ligado ao próprio esforço do pensar. De acordo com Adorno, o pensamento só é pensamento quando é capaz de penetrar a realidade e conhecer o objeto mediante a autonomia e o distanciamento que consegue manter em relação a ambos. Essa distância da realidade diz respeito principalmente à necessidade de autonomia do pensamento frente às influências da administração organizacional e econômica no mundo acadêmico, que faz com que as “*funções intelectuais a cada minuto [tenham] que prestar contas com base no relógio de ponto*”. Tais influências, de acordo com o autor encontraram no Positivismo, seu mais fiel representante.

O positivismo reduz ainda mais a distância do pensamento com relação à realidade, distância esta que já não é mais tolerada pela própria realidade. Na medida em que os pensamentos intimidados não pretendem ser mais do que algo provisório, meras abreviações dos fatos por eles apreendidos, eles perdem com sua autonomia diante da realidade, a força para penetrá-la. É apenas na distância em relação à vida que se desenvolve a vida do pensamento que realmente atinge a vida empírica¹⁰.

A importância da distância em relação à realidade é a autonomia com ela alcançada. Adorno ressalta que a autonomia é necessária para que o pensamento vá além dos fatos, exceda o objeto e, com isso, possa contribuir com o novo, escapando, portanto, da reprodução da realidade tal como ela se apresenta:

Ele [o pensamento] exprime com exatidão o que é, pelo fato mesmo de que o que é nunca é inteiramente tal qual o pensamento o exprime. A ele é essencial um elemento de

*exagero, que o impele para além das coisas e o faz desembaraçar-se do peso do factual, graças ao que, em vez de reproduzir o ser, consuma de maneira rigorosa e livre a determinação deste último.*¹¹

Apesar de o objetivo desse aforismo, intitulado *A três passos de distância*, ser o de mostrar a não-identidade entre conceito e objeto e a necessidade de esclarecer a relação possível entre pensamento e realidade mediante essa não-identidade, a forma como Adorno trabalha essa relação é muito próxima daquela que diz respeito à relação do intelectual com a sociedade e o mundo real como um todo. A forma como Adorno entende a importância do distanciamento para o pensamento é bastante ilustrativa da questão sobre o isolamento do intelectual. O erro do pensamento, que abre mão da sua distância e tenta se colar aos fatos, ilustra bem o engodo de que é vítima o intelectual que abre mão de sua condição de solidão e tenta tomar parte na sociabilidade geral. Escreve Adorno:

Mas tão logo o pensamento renega sua distância ineliminável e tenta por mil argumentos sutis pretextar sua retidão literal, ele vai ficando para trás. Se ele abandona o meio do virtual, de uma antecipação que não pode ser preenchida inteiramente por nenhum dado singular, em suma, se ao invés de interpretação ele procura tornar-se simples enunciado, então tudo o que ele enuncia torna-se, de fato, falso. Sua apologética, inspirada pela incerteza e pela má-consciência, pode ser refutada a cada passo pela demonstração da não-identidade, que ele não quer reconhecer e que, todavia, é a única coisa que faz com que ele seja pensamento. Se, ao contrário, ele pretextasse a distância como um privilégio, não se sairia melhor, mas proclamaria dois tipos de verdade, a dos fatos e a dos conceitos. Isso dissolveria a própria verdade e denunciaria o pensamento mais ainda. A distância não é nenhuma zona de

*segurança, e sim um campo de tensões. Ela não se manifesta tanto no relaxamento da pretensão de verdade dos conceitos, quanto na delicadeza e na fragilidade com que se pensa.*¹²

Já no aforismo 86, a situação do intelectual é traçada com visível paralelismo:

O intelectual, e em particular o que se volta para a filosofia, está separado da práxis material; a repulsa que ela lhe inspira impele-o a se ocupar com as coisas ditas espirituais. Mas a práxis material não é apenas o pressuposto de sua própria existência, ela se encontra na base do mundo, cuja crítica coincide com o seu trabalho. Se nada sabe dessa base, ele está mirando o vazio. Ele está diante da alternativa de informar-se ou dar as costas ao que detesta. Se ele se informa faz violência a si mesmo, pensa contra seus impulsos, correndo ademais o risco de tornar-se tão vulgar quanto aquilo com que está lidando, pois a economia não tolera brincadeiras e quem quiser compreendê-la precisa “pensar economicamente”. Mas se não se interessa por ela, ele hipostasia seu espírito como algo absoluto, espírito que só se formou em contato com a realidade econômica e, em geral, com a abstrata relação de troca, ao passo que o intelectual só poderia se tornar espírito na reflexão sobre o seu próprio condicionamento(...) O dilema estende-se aos comportamentos intelectuais até em suas mais sutis reações. É só quem se conserva em certa medida puro, que possui bastante ódio, nervos, liberdade e mobilidade para resistir ao mundo, mas é justamente por meio dessa ilusão de pureza – pois ele sobrevive como “terceira pessoa” – que ele deixa o mundo triunfar, não só exteriormente, mas no que há de mais íntimo em seus pensamentos (...) Que os intelectuais sejam ao mesmo tempo os beneficiários da má sociedade e aquele cujo trabalho socialmente inútil condiciona largamente as possibilidades de

*sucesso de uma sociedade emancipada da utilidade – eis aí uma contradição que não é aceitável de uma vez por todas e por isso irrelevante.*¹³

A necessidade de que o pensamento mantenha uma certa distância da realidade mostra bem o momento privilegiado do isolamento da mônada. É somente na manutenção do distanciamento daquilo que o liga à mera reprodução material da vida e tudo o que a mantém, que o intelectual reserva-se o mínimo de autonomia para pensar a realidade de acordo com as possibilidades que fujam ao esquematismo de sua perpetuação.

Mas, porque esse distanciamento só ocorre como resultado de um privilégio, e como tal, encarna a injustiça de realizar apenas no âmbito particular aquilo que é negado no âmbito universal, à manutenção desse distanciamento está ligado também um esforço moral que exige que ele seja, o tempo todo, remetido ao seu enredamento na situação de injustiça geral.¹⁴ Ainda a respeito da dimensão moral do pensamento, Adorno ilustra bem as implicações de tal nível de exigência para o intelectual num aforismo intitulado justamente “*Para uma moralidade do pensamento*”, aforismo 46:

*Hoje, o que se exige de um pensador é nada menos que esteja presente, a todo instante, nas coisas e fora das coisas – o gesto do Barão de Münchhausen, que se arranca do pântano puxando-se por seu próprio rabicho, tornou-se o esquema de todo conhecimento que pretende ser mais do que constatação ou projeto. E ainda vêm os filósofos profissionais reprovar-nos de que não teríamos um ponto de partida sólido!*¹⁵

O arrancar-se pelo rabicho mostra bem a situação insólita que Adorno exige do intelectual, ou seja, que ele se encontre ao mesmo tempo dentro e fora das coisas. O intelectual deve reconhecer que se encontra tão enredado pela socialização totalitária quanto qualquer um,

ele deve reconhecer que está atolado. Mas deve fazer desse reconhecimento algo que vá além desse enredamento e que permita, como ponto de apoio de fora (mesmo que esteja dentro), arrancar-se desta situação – interessante notar que é na cabeça, puxando-se por seus cabelos, que o Barão encontra seu ponto de apoio surreal.

O esforço moral, entretanto, não está ligado ao isolamento (seja do intelectual, seja do pensamento) apenas pela necessidade de reflexão sobre sua condição de privilégio. A própria necessidade de manter-se minimamente afastado da realidade material e de recusar-se à participação ingênua na falsa sociabilidade é encarada por Adorno não somente como uma necessidade objetiva, mas também como um dever moral, principalmente em se tratando do intelectual. Penso ser esta a razão da extrema reserva com que o autor vê toda a participação em manifestações sociais ou culturais que não correspondam àquilo que se espera (ou que ele espera) de uma realização plenamente humana. Desde manifestações culturais mais “grandiosas” como o jazz, o cinema e a radiodifusão, até os fatos mais corriqueiros e “sem importância” do cotidiano, como a falta de janelas que se abram como asas, a existência de portas que se fecham sozinhas e até a construção sintática de um necrológio¹⁶. Tudo isso são manifestações da vida social igualmente relevantes e que exigem, como um dever moral, o trabalho de reflexão do intelectual, não apenas porque contribuem para a alienação dos indivíduos, mas porque o deter-se nelas proporciona a experiência reflexiva da vida danificada.

A visão adorniana da dimensão moral do isolamento acaba por desembocar no conceito de solidariedade, ou melhor, na necessidade de recusa da falsa solidariedade. Nos aforismos 5, já citado no início deste capítulo, e 58, “*A verdade sobre Hedda Gabler*”, Adorno trabalha, de forma negativa, seu conceito de solidariedade e deixa claro a importância do isolamento neste contexto.

O princípio mau, que sempre esteve escondido na afabilidade, desenvolve-se, no espírito igualitário, em direção à sua plena bestialidade. Condescendência e falta de presunção são o mesmo. Ajustando-nos à fraqueza dos oprimidos, confirmamos nesta fraqueza o pressuposto da dominação e desenvolvemos nós próprios a medida da grosseria, obtusidade e brutalidade que é necessária para o exercício da dominação. Quando, na fase mais recente, o gesto de condescendência desaparece e só o ajustamento se torna visível, é então precisamente, nesta completa ofuscação do poder, que a relação de classe disfarçada se impõe da maneira mais implacável. Para o intelectual, a solidão inviolável é a única forma em que ele ainda é capaz de dar provas de solidariedade. Toda colaboração, todo humanitarismo por trato e envolvimento é mera máscara para a aceitação tácita do que é desumano.¹⁷

De acordo com Adorno, solidariedade não pode estar ligada a qualquer ato de caridade ou condescendência, de forma que não existe, para o autor, a possibilidade de uma ação solidária. Isso ficou claro na análise feita até agora. Quando Adorno se refere à necessidade de isolamento, é justamente porque toda a forma de participação na vida social é participação na injustiça que dela faz parte como princípio dominante. Além disso, há o caráter totalitário daquela forma de sociabilidade, que abrange praticamente todos os espaços e envolve toda a ação humana, inserindo-a no esquematismo, por assim dizer, de retroalimentação da injustiça e da dominação.

Mas dentro de toda essa argumentação há ainda outro aspecto fundamental: para Adorno, todo envolvimento “solidário” é marcado pela noção socialmente constituída de bondade. A bondade, segundo o autor, não representa o que é bom, mas sua perversão. Isso

porque ela resulta da separação do princípio moral do princípio social, sendo o primeiro desviado para a esfera da consciência privada. Com isso, o princípio moral, limitado ao indivíduo, torna sua realização, não só corrompida pela “infração do gosto e da consideração”, mas também submetida ao princípio social tornado injusto, precisamente por causa daquela separação.

Ao separar o princípio moral do princípio social, deslocando-o para a esfera da consciência privada, a bondade limita-o em duplo sentido. Ela renuncia à realização da situação digna do homem, implícita no princípio moral. Em cada uma de suas ações inscreve-se uma certa resignação consoladora: ela visa a amenização, não a cura, e no fim das contas a consciência da incurabilidade pactua com esta última. Com isso a bondade torna-se limitada também em si mesma. Sua culpa consiste na familiaridade. Ela simula uma relação imediata entre as pessoas e passa por cima daquela distância, na qual, somente, o indivíduo é capaz de se proteger dos atentados do universal. É precisamente no contato mais íntimo que ele sente, da maneira mais dolorosa a diferença não suprimida. Só a estranheza é o antídoto para a alienação.¹⁸

Para Adorno, não adianta querer conciliar subjetivamente aquilo que se encontra cindido na objetividade social. O comportamento, a ação solidária, perdeu sua possibilidade de existência verdadeira quando deixou de ser verdadeira a interação dos indivíduos entre si: no isolamento da mônada, só o distanciamento é verdadeiro e somente o sentimento que é, a um só tempo, solidário e solitário é justo: “É com o sofrimento dos homens que se deve ser solidário: o menor passo no sentido de diverti-los é um passo para enrijecer o sofrimento.”¹⁹.

*

Se, como se viu até agora, não há, segundo Adorno, uma possibilidade afirmativa de individualidade, nem como um conceito originário, muito menos como experiência possível na sociedade totalitária, o conceito de resistência teria de ser remetido justamente à negatividade da forma de existência assumida pelo indivíduo. A característica de isolamento daquela existência, que levou o autor a comparar o indivíduo com uma mônada, foi o ponto de partida para a construção de um novo conceito de resistência. Se não há possibilidade de um conceito positivo de indivíduo ou de individualidade, não há como pensar a resistência em termos clássicos, ou seja: como uma forma de proteção, contra ataques externos, ou de qualquer outro tipo de influência, de uma existência afirmativa. A trama entre privilégio, dever moral e solidariedade, em que Adorno situa o conceito de isolamento, deixa clara a especificidade que o conceito de resistência assume. Este conceito, de acordo com Adorno, justapõe-se ao conceito de individualidade na medida em que o primeiro assume o segundo em toda a sua negatividade. Resistência é a forma possível de manifestação de uma individualidade que só pode ser pensada em sua negatividade e, além disso, a possibilidade da experiência reflexiva, por parte do indivíduo, de sua própria anulação e humilhação. É a isso, a meu ver, que Adorno faz referência em um dos momentos mais desconcertantes de toda a *Minima Moralia*, quando escreve já na introdução:

Na era da decadência do indivíduo, a experiência que este tem de si e do que lhe sucede contribui uma vez mais para um conhecimento que estava apenas encoberto por ele, na medida em que se interpretava num sentido inflexivelmente positivo como uma categoria dominante. Em face da concórdia totalitária que apregoa imediatamente como sentido a eliminação da diferença, é possível que, temporariamente, até mesmo algo da força social de libertação tenha-se retirado para

*a esfera individual. Nela a teoria crítica se demora e isso não somente com má consciência.*²⁰

Embora este trecho possa dar a falsa impressão de uma apologia adorniana ao indivíduo, principalmente quando lido logo na introdução, é mediante o conceito de indivíduo como mônada, isolado pela socialização totalitária e pelo modo de produção capitalista, que as palavras do autor devem ser interpretadas, e não fazendo do indivíduo um coringa astuciosamente apresentado como resposta imediata a toda a problemática social. Ou seja, é pela condição de privilégio do isolamento individual e pelas implicações de humilhação e dever moral desta condição, que se deve entender a real intenção do autor.

Com efeito, quando Adorno escreve sobre a retirada de algo da força social de libertação para a esfera individual, ele se refere à capacidade dos indivíduos em resistir. Mas, resistir a quê? Claramente àquela “concordia totalitária”. Entretanto, conforme a argumentação desenvolvida neste último capítulo, há que se notar que se a resistência é dada pela retirada da força social de libertação para a esfera individual, trata-se de uma resistência que não nasce no indivíduo, mas que a ele se remete por força, justamente, daquele movimento totalitário. O caráter desse potencial de libertação é social e a sua retirada para a esfera individual o torna praticamente inerte. Portanto, menos do que uma retirada, trata-se de um exílio no isolamento da mônada. Certamente, apesar da heteronomia do processo, tal situação implica também um momento de privilégio do indivíduo. Mas a contradição prevalece: ao mesmo tempo em que vive o privilégio de ser a célula última a guardar o potencial de libertação do todo social, vive também a humilhação de que a grandeza de tal “tarefa” só lhe foi concedida mediante a certeza social de que nenhuma libertação é possível no isolamento indigno.

A importância do conceito de resistência está ligada muito mais à decadência do indivíduo na sociedade totalitária do que à sua recuperação. A resistência do indivíduo em Adorno, assim como sua dialética, é negativa. Sua possibilidade não está na proteção de uma individualidade falsamente existente, mas na renúncia à integração total da mônada pela falsa dinâmica entre individuação e socialização, ou seja: a resistência se produz com o acirramento do isolamento individual, mediante a consciência moral da humilhação e da anulação intrínseca à imposição social daquele retraimento, e como experiência reflexiva do isolamento e da decadência como possibilidade privilegiada de negação da ordem totalitária.

Com o conceito negativo de resistência, é possível tornar mais clara a exigência adorniana de criticar de forma implacável o indivíduo mediante a denúncia de sua nulidade, sem, todavia, entregá-lo ao primado da sociedade totalitária. Percebe-se que tal concepção de resistência é o resultado depurado da exigência de Adorno de se manter a tensão do pensamento. Contudo, o conceito de resistência adorniano é negativo, não somente porque corresponde à negatividade do conceito de indivíduo a que se refere, mas também porque deixa em aberto a possibilidade (e talvez a necessidade) de sua própria negação. Em outras palavras, possibilita a abertura para o pensamento buscar uma outra realidade social em que o indivíduo, simplesmente, não precisaria mais resistir a sua dominação.

*

A noção de Adorno e Horkheimer, do indivíduo como mônada, mostrou a negatividade que o conceito adquiriu na sociedade totalitária. Com a análise dos fundamentos da comparação indivíduo/mônada e das implicações da forma de existência monadária do indivíduo, surgiu como uma característica fundamental da mônada individual a sua condição de isolamento. Com essa noção, a análise do indivíduo pôde exceder os limites da mera constatação da anulação

individual. Isso porque, mediante a experiência reflexiva do contexto de privilégio, humilhação e dever moral em que se insere o isolamento da mônada, o conceito de indivíduo torna-se passível de ser sustentado apesar de toda a sua negatividade. Percebe-se, então, que a possibilidade de resistência do indivíduo, segundo Adorno, só é possível por meio de um conceito negativo de resistência, que não apenas corresponda à negatividade do objeto a que se refere, como também negue a si mesma ante a possibilidade de superação do contexto social que impõe a necessidade de resistir.

A idéia de um conceito negativo de resistência lança luz sobre muitas das aparentes contradições da análise da sociedade e do indivíduo empreendida por Adorno e Horkheimer durante a década de 40. Isso vai ao encontro da motivação dessa dissertação, que pretende entender as razões dessas contradições sem dissolvê-las com análises simplistas ou cristalizá-las como simples incoerências dos autores. Dessa forma, o questionamento principal dessa dissertação parece ter recebido uma resposta até certo ponto satisfatória. Entretanto, essa resposta não fecha a questão, simplesmente a desdobra em outras.

Dentre os temas que podem surgir a partir deste trabalho, gostaria de propor, para finalizar, uma breve reflexão sobre a atualidade do conceito de isolamento que está na base das possibilidades de resistência da mônada individual, segundo a análise aqui realizada sobre as *Minima Morália*. Não é minha intenção aqui discutir sobre a atualidade o pensamento adorniano como um todo, mas apenas levantar algumas questões sobre essa importante noção cuja importância tem crescido consideravelmente nos dias atuais.

Quando Adorno leva em consideração a questão do isolamento da mônada, viu-se que o autor circunscreve essa característica dentro de um campo de forças formado pelas noções de privilégio, humilhação e dever moral. Com isso, torna-se claro que não se trata de uma noção

abstrata de isolamento, mas de uma situação fortemente contextualizada socialmente, porquanto ela deve proporcionar para o indivíduo a experiência de sua condição social específica. Ou seja, trata-se de um isolamento que não nega, nem ignora sua condição de pertencimento ao todo social. Além das noções de privilégio, humilhação e dever moral funcionarem entre si como contrapontos que mantêm a tensão em relação à natureza daquele isolamento, funcionam também como contrapontos à própria idéia de isolamento, ao ressaltar a ligação indissolúvel do indivíduo que, mesmo isolado, ainda é mediado socialmente. A exemplo disso, temos o conceito de solidariedade proposto por Adorno, o qual espelha muito bem a condição de contradição do isolamento. Ao afirmar que o “ser solidário” só é possível sob a forma de um sentimento a um só tempo solidário e solitário, Adorno mostra a necessidade de refletir sobre o caráter de dominação que se esconde em todo envolvimento caritativo graças à condição de privilegiado daquele que se coloca na posição de ajudar.

Tendo em vista essa forte determinação social da condição de isolamento da mônada individual, torna-se bastante importante a contextualização dessa condição, não apenas em si mesma, mas também por meio do questionamento sobre a forma assumida nos dias de hoje por aqueles conceitos que o caracterizam segundo Adorno. Em outras palavras entender e definir humilhação, privilégio e dever moral no contexto social atual é de vital importância para que se possa pensar quais são as condições de isolamento da mônada individual frente à socialização totalitária sob a sua forma mais recente: a “globalização”.

A própria natureza da ligação entre isolamento e resistência, bastante clara para Adorno, também necessita ser novamente alvo de reflexão. Com o surgimento da era digital, a súbita e obediente aceitação da disseminação dos contatos e relacionamentos virtuais, intensifica o isolamento da mônada numa escala astronômica. Quais são as implicações desse tipo de

isolamento da, por assim dizer, “mônada digital”? É possível seguir, também aqui, a dialética adorniana e encontrar um aspecto positivo nesse isolamento que possibilite superar o aspecto de frieza e ausência de experiência inerentes aos relacionamentos na Web, e que proporcione, desta forma, a criação de um nicho de resistência? Questões sobre a natureza da “experiência digital” não são tocadas a fundo. Se elas representam um aviltamento da experiência real ou um reflexo da experiência aviltada, não há como responder a priori. Mesmo na escolha da segunda hipótese ainda restaria a questão sobre se seria ela o resultado da constatação de que o que era ruim ainda assim pode piorar, ou do reconhecimento, e até uma denúncia, mesmo que canhestra, do isolamento intransponível que separa as mônadas. Forneceria o contato via internet uma alternativa de recusa à participação na sociabilidade injusta na medida em que mantém o isolamento e abstrai-se de exigências estéticas padronizadas (no caso dos “namoros” virtuais), ou refletiria apenas uma infeliz e cínica adaptação à injustiça social e uma conformação ainda mais ampla aos padrões sociais vigentes?

Um raciocínio possível é que, por causa da elevação da violência e da regressão a níveis absurdos, o mundo atual exigiria como forma de resistência um isolamento ainda mais radical que possibilitasse uma proteção qualquer, mas é preciso também levar em conta uma outra exigência adorniana, que é a de pensar o objeto, ao mesmo tempo, dialética e não-dialeticamente²¹. Talvez, pensar em “internautas” como sujeitos privilegiados para uma resistência negativa digital seja dialetizar demais. De toda forma, sem estudos que passem a considerar de maneira criteriosa, e com o rigor necessário, a importância desses aspectos na crítica da individualidade contemporânea, não estaremos numa situação melhor do que a daquele debate que Adorno e Horkheimer tanto desprezavam entre o eterno e obtuso saudosista a lamentar os “bons e velhos tempos” e os cínicos profissionais do entusiasmo a propagandear o

“alvorecer dos novos tempos”. Com efeito, a imposição de uma “nova era digital” e “biotecnológica”, tal como ela se anuncia, implica mudanças drásticas na constituição (e futuramente também na fabricação) das mônadas, na relação delas com o todo social e também entre si.

Pensar, nos dias atuais, a relação existente entre anulação da individualidade e as possibilidades de resistência do indivíduo de acordo com autores tão distantes (no tempo e no espaço), não significa procurar desesperadamente subterfúgios teóricos para salvar o indivíduo, muito menos formas astuciosas para sua condenação. Significa, sim, tentar resgatar aquilo que ele um dia já representou. Há 60 anos o indivíduo ainda resguardava algo da força social de libertação, apesar de toda a anulação a que fora reduzido. Hoje, há que se perguntar: o que foi feito dela? “Nisso a teoria crítica deve se demorar e não somente com má consciência”.

Notas Bibliográficas:

¹Adorno, T.W. , 1993 *op. cit.* , aforismo 97, p.130 – 131.

² *Ibid.* , aforismo 5, p. 19.

³ *Ibid.* , aforismo 8, p. 22-23.

⁴ Na argumentação utilizada aqui, o conceito de tensão, em si mesmo, não tem nem um aspecto positivo, nem negativo, mas aparece como consequência da oposição existente entre indivíduo e sociedade. Já a exigência de manutenção dessa tensão adquire um aspecto positivo por ser o meio de resistência à pressão social que, ao pretender aumentar aquela tensão a níveis insuportáveis, visa a sua eliminação.

⁵ A esse respeito ver aforismos 1, 5, 6, 8, 31, 41, 65, 82, 86, 120 entre outros.

⁶ *Ibid.* , aforismo 6, p. 21.

⁷ *Id. Ibid.*

⁸ *Id. Ibid.*

⁹ *Ibid.*, aforismo 46, p. 63.

¹⁰ *Ibid.*, aforismo 82, p. 110.

¹¹ *Id. Ibid.*

¹² *Ibid.* , aforismo 82, p. 111.

¹³ *Ibid.* , aforismo 86, p. 115 e 116.

¹⁴ Sobre a forma como Adorno trabalha a questão do privilégio com o problema da justiça e da injustiça e os vincula à relação entre particular e universal, há dois aforismos bastante significativos. O primeiro é o aforismo 11, “*Cama e mesa*”, que mostra principalmente as consequências dessa relação quando não submetidas ao esforço reflexivo. Em outro aforismo, “*Para Anatole France*” (aforismo 48), Adorno esmiuça, pelo ponto de vista estético, as bases e as implicações dessa problemática.

¹⁵ *Ibid.*, aforismo 46, p. 64

¹⁶ Sobre o tratamento que Adorno dá aos pequenos detalhes do dia-a-dia, ver por exemplo aforismos 4, 19, 102, 103, 105, 114 e 135 entre outros.

¹⁷ *Ibid.* , aforismo 5, pp. 19 e 20.

¹⁸ *Ibid.*, aforismo aforismo 58 p. 81.

¹⁹ *Ibid.*, aforismo 5, p. 20.

²⁰ *Ibid.*, dedicatória, p.10.

²¹ Na realidade, tal exigência diz respeito ao que Adorno concebeu como o legado dos escritos de Benjamin. (Adorno, T.W., 1993 – *op. cit.* af. 98 “Legado” – p.134).

Bibliografia

OBRAS DE ADORNO E HORKHEIMER:

Adorno, T.W., *Minima Moralia. Reflexões a partir da vida danificada*” ed. Ática – São Paulo, 1993.

_____ “Acerca de la relación entre sociología y psicología”, in *Sociologica*.

_____ “Crítica cultural e Sociedade”, in *Theodor W. Adorno. Sociologia*. Cohn, Gabriel (org.), ed. Ática São Paulo, 1994a.

_____ “Educação após Auschwitz”, in *Educação e Emancipação*, ed. Paz e Terra – Rio de Janeiro, 1995a.

_____ “Notas marginais sobre teoria e práxis” in *Palavras e Sinais. Modelos críticos 2*, ed. Vozes – Petrópolis, 1995b.

_____ “O ensaio como forma”, in *Theodor W. Adorno. Sociologia*. Cohn, Gabriel (org.), ed. Ática – São Paulo, 1994b.

_____ “Sobre sujeito e objeto”, in *Palavras e Sinais. Modelos críticos 2*, ed. Vozes – Petrópolis, 1995c.

_____ “Teoría de la seudocultura”, in *Sociologica*.

_____ “Opinion, Locura, Sociedad”, *Intervenciones*. Caracas, Monte Ávila editores, 1969, p. 137- 160.

Adorno, T. W. e Horkheimer, M., *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. ed. Jorge Zahar – Rio de Janeiro, 1985.

Adorno, T. W. e Horkheimer, M. (org.), *Temas Básicos da Sociologia*, ed. Cultrix/Edusp – São Paulo, 1973.

Horkheimer, Max., *Eclipse of Reason*, ed. Continuum – New York, 1974.

_____, “Teoria tradicional e teoria crítica”, in *Coleção Os Pensadores*, ed. Abril

LITERATURA SECUNDÁRIA:

Crochik, J.L., “A resistência e o conformismo da mônada psicológica” in Psicologia e Sociedade – Revista da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO) vol. 13 nº 12 jul/dez 2001

Duarte, R., “Apuros do particular. Uma leitura de Minima Moralia”, in *Adornos. Nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*, ed UFMG – Belo Horizonte, 1997.

Freud, S. – “*O mal-estar na civilização*” Coleção Os pensadores, ed. Abril Cultural – São Paulo 1978a,

Gagnebin, J.M., “Pesquisa empírica da subjetividade e subjetividade da pesquisa empírica”, in Psicologia e Sociedade – Revista da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO) vol. 13 nº 12 jul/dez 2001

Cultural – São Paulo.

Jay, Martin, *The Dialectical Imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923 – 1950*, ed. University of California Press – Berkeley, 1996.

Marcuse, H. “*Sobre o caráter afirmativo da cultura*”, in *Cultura e Sociedade*, vol. 1, ed. Paz e Terra – Rio de Janeiro, 1997.

Wiggershaus, R. *A escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política*, ed. DIFEL – Rio de Janeiro, 2002.