

A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO NA CONTEMPORANEIDADE*

JOSÉ LEON CROCHÍK,
da Universidade de São Paulo

RESUMO: O objetivo deste ensaio é refletir sobre o desenvolvimento da subjetividade a partir da modernidade. Para isso, utiliza-se a literatura assim como a análise sociológica e psicológica de autores da denominada Escola de Frankfurt: T. W. Adorno, M. Horkheimer, Herbert Marcuse e Walter Benjamin. Ele foi dividido em três partes. Na primeira, o termo sujeito é pensado quer como epistêmico – sujeito do conhecimento – quer como empírico – aquele estudado pela psicologia e pela psicanálise. Na segunda parte, discute-se, a partir de Benjamin, a noção de subjetividade na modernidade, tendo como base a diferenciação entre vivência e experiência; nessa parte, dá-se ênfase também ao objeto estudado pela Psicanálise, e apresenta-se a tese de que o indivíduo, tal como concebido pela formação clássica, já não é mais possível. Na última parte, também por meio da literatura, expõe-se a tese da desindividualização e, assim, do papel ideológico da educação e da psicologia ao afirmarem uma subjetividade inexistente, fortalecendo o seu simulacro, que se põe no lugar da que já poderia existir, dadas as condições objetivas alcançadas.

PALAVRAS-CHAVE: Sujeito. Subjetividade. Teoria crítica da sociedade. Psicanálise

PARTE I

A constituição do sujeito ocorre por meio da experiência; esta só é efetivamente realizada quando refletida e, assim, incorporada. A incorporação deve ter como referência experiências anteriores sedimentadas. A referência para a experiência individual é a coletiva; assim, a tradição é importante

* Artigo recebido em 22/03/2010 e aprovado em 10/07/2010.

para a formação do indivíduo: uma tradição viva, dinâmica. Se a experiência não reaviva a tradição, essa perde continuamente o sentido, se não serve de referência, não há como haver acúmulo de experiência individual.

A experiência está contida nas narrações; o narrador conta experiências próprias e alheias, sempre imprimindo sua marca. Segundo Benjamin (1995), quem viaja ou quem estuda a tradição tem o que narrar. O tempo e o espaço circunscrevem as narrativas. Estas mantêm-se vivas quando a interpretação é deixada a cargo do ouvinte, quando não, podem transformar-se em dogmas.

A noção de sujeito pode remeter à epistemologia e à empiria; ambas se relacionam, o que implica que o conhecimento do mundo é parte inerente à constituição do sujeito psíquico e vice-versa. À medida que o sujeito conhece, ele se forma; assim, a formação não é anterior ao conhecimento: não se deve pretender que haja um sujeito formado para que haja conhecimento; ao contrário, um remete ao outro; esse entendimento nega a existência independente da forma e do conteúdo; claro, a forma não é menos importante para a apreensão do conhecimento, e ela não o é sem conhecimento. A crítica ao conhecimento é parcial se não houver a crítica ao sujeito epistêmico. Segundo Adorno (2008b, p. 273): "... a igualdade formal está a serviço da desigualdade material e da dominação..."; ainda que ele se refira à questão política, essa não é separável da epistêmica.

Ao longo de nossa história, o esclarecimento se opôs ao mito, permitindo que um contingente cada vez maior de pessoas possa ter uma vida com algum conforto e segurança; mas, como esse esclarecimento não se realizou plenamente, trouxe consigo o mito. Curiosamente, se na antiguidade o mito referia-se à ausência de distinção entre homem e natureza, atualmente, ele aparece ou no predomínio da forma sobre o conteúdo ou em seu inverso. A forma é conteúdo do sujeito, que se conhece melhor à medida que não a compreende como algo dado que se põe no lugar do objeto; se há o primado da forma, todos os conteúdos são igualados para serem subsumidos a ela; tanto faz se o objeto provém da biologia ou da sociologia, a forma de compreendê-lo é a mesma; essa tendência revela-se como relativista, visto que a verdade é reduzida ao procedimento correto e não considera a peculiaridade dos objetos.

A outra tendência expressa-se na afirmação da existência de objetos, com uma verdade própria, independente do modo como são compreendidos; o real "espera" seu desvelamento, independentemente do método. Nessa perspectiva, o sujeito é negado. O conhecimento do objeto, contudo, não é independente do sujeito que o conhece. A forma de conhecer é histórica e

o objeto do conhecimento também se modifica ao longo do tempo, o que torna o ato de conhecer e o conhecimento históricos. A forma e o objeto do conhecimento não são independentes da sociedade. Já Durkheim (1988) insistia que a lógica do pensamento é dependente da forma pela qual a sociedade se estrutura.

O sujeito empírico, por sua vez, desenvolve-se à medida que estabelece a distinção entre si mesmo e o meio; sabe o que deseja e as possibilidades e obstáculos para que seus desejos sejam realizados. Esses desejos necessitam dos outros para serem gerados, formulados e realizados. Poder-se-ia pensar que são dois tipos de conhecimento em questão: o que tem como objeto a natureza, em suas características físicas, biológicas, químicas e o que se refere ao homem, que envolveria a sociologia, a psicologia. E são mesmo diversos, mas interdependentes. Os conhecimentos referentes à natureza permitem melhorar as condições de vida humana; os conhecimentos das ciências humanas permitem organizar e desenvolver melhor o conhecimento. Ambos são históricos e dependem do desenvolvimento social.

O conhecimento não é um fim em si mesmo e não pode ser reduzido à mera adaptação. Os homens ao contrário dos outros animais podem ir além da adaptação e ter uma vida digna de ser vivida. Se assim é, o homem deve ser entendido como natureza e como mais do que natureza, na medida em que pode ser senhor de si mesmo.

A relação entre o sujeito empírico e o epistemológico é similar à que existe entre o particular e o universal: o particular é nomeado pelo universal e esse só pode se expressar pelo particular. O indivíduo, como particular, não é somente um apêndice do todo, mas a possibilidade de sua reprodução; também por isso, a sua constituição depende das necessidades sociais: os indivíduos são formados em conformidade com essas necessidades. Os homens formam-se com qualidades necessárias à manutenção e reprodução social; o que entendemos como seus defeitos, dificuldades de se relacionar ou trabalhar também é devido àquelas necessidades sociais. O indivíduo como singular só é possível de ser pensado se não se restringir às funções que desempenha em seus diversos papéis, se for pensado para além de sua possibilidade de produzir.

Para compreendermos a constituição do sujeito na contemporaneidade, precisamos conhecer o movimento da totalidade social e como esse movimento afeta a constituição do indivíduo. Assim, a seguir, serão apresentadas algumas características da configuração da nossa sociedade na modernidade e o tipo de constituição individual que possibilitam formar, para, após, explicitar o mesmo em relação ao período contemporâneo.

PARTE II

Benjamim (1989) localizou a modernidade na Paris do século XIX, considerada, naquela época, a capital do mundo. A transformação da cidade para abrigar as necessidades de exposição e circulação das mercadorias trouxe o aço e o vidro como materiais duráveis que não deixam vestígios; ao contrário das habitações burguesas, que guardam as marcas dos que as habitam, esses materiais não guardam as marcas de seus habitantes. A cidade que abriga as multidões tende a tornar-se homogênea e funcional: as galerias são para as compras, as ruas, lugar para locomoção. À crescente não-diferenciação da cidade corresponde a não-diferenciação dos indivíduos: a multidão os acolhe e os esconde, permitindo o anonimato. Passam a ter gestos automáticos nas suas marchas a caminho de casa ou do trabalho. A multidão é disciplinada: nas calçadas, as pessoas alinham-se em duas ‘manchas’, uma que vai, uma que volta; quando alguém esbarra em alguém, esse vira o corpo de lado e sorri mecanicamente. Surgem os fisiognomistas que retratam os tipos: o funcionário, o mendigo, o bêbado, a prostituta, o comerciante.

A multidão abriga também o criminoso. Não é casual que as novelas policiais surjam no século XIX. Os detetives usam técnicas para encontrar vestígios; as técnicas para impressões digitais desenvolvem-se bastante; simultaneamente, a ciência e a técnica são as forças necessárias para substituir o mundo estável das religiões e também para enfrentar o horror do desconhecido. O ritmo das cidades grandes enfraquece as tradições, fortalecendo o trabalho do esclarecimento, que opõe o conhecimento científico ao religioso. A coletividade, com suas festas, calendário próprio e recordações, é substituída pela vida fragmentada. Na coletividade, segundo Benjamin (1989), a experiência era individual e coletiva; marcada pelo acúmulo, o reconhecimento era perene.

Com a expansão do capitalismo e a necessidade de exposição e circulação das mercadorias, mencionadas anteriormente, a experiência dá lugar à vivência; essa, como o vidro e o aço, também não deixa marcas. Os indivíduos devem proteger-se da grande quantidade e intensidade dos estímulos externos, que, quando penetram na consciência, geram traumas. Baseado em Freud, Benjamin (1989) caracteriza a vivência pelos inúmeros choques que nos atingem mas não deixam reminiscências. Ao contrário do passado, a estimulação é ampla, mas não penetra no indivíduo. O homem da multidão tem possibilidades variadas de experiências efêmeras, e, como essas não deixam marcas, ele se constitui à base de reflexos.

A experiência não ocorre conscientemente; deixa reminiscências no corpo e também no espírito; se o trauma, ocasionado pelo choque intenso que penetrou no indivíduo, permite marcas, a subjetividade possibilitada no século XIX é a traumática, é aquela que necessita da angústia constante para a proteção dos estímulos que geram traumas.

Ora, os estímulos que geram traumas são aqueles que não encontram recepção no indivíduo em sua experiência sedimentada, que deixa de existir, dado o enfraquecimento da tradição; esses estímulos trazem o desconhecido, e assim, o susto. Em uma vida homogênea, o que se contrapõe a essa homogeneidade gera sofrimento, e o indivíduo precisa defender-se desse sofrimento. Se o valor de uso é subsumido ao valor de troca e todas as diferenças se perdem, quando elas aparecem, ressoam algo que os indivíduos não estão prontos a aceitar. A melancolia do indivíduo do século XIX é própria de uma situação anterior ao trauma e que aumenta como defesa aos estímulos geradores de traumas; os choques, por sua vez, que não deixam marcas, apresentam diversos objetos que não podem satisfazer os desejos ligados ao objeto perdido do melancólico, que não se sabe muito bem qual seja.

Baudelaire, segundo Benjamin (1989), pretendia superar a vivência, procurando reaver na efemeridade dos estímulos a eternidade; os heróis da modernidade, que podiam romper com o tédio, isto é, com a conversão de tudo ao equivalente do valor de troca: o ladrão, a prostituta, os bêbados, os assassinos – ‘as flores do mal’ – deviam diferenciar-se da estimulação reinante e tornar-se o que nega o estabelecido, o que pode ir além da mercadoria; deve-se dar vida ao que aparentemente não a tem e é amaldiçoado. O amor transforma-se no sexo, mas este traz luxúria e melancolia, já é protesto contra algo perdido. Se no século anterior, Goethe (1998) retrata o amor impossível do jovem Werther, que se mata por não poder ter seu amor correspondido pela amada comprometida com outro homem, ‘A Passante’, de Baudelaire, não possibilita a estabilidade prometida pelo amor; é fugaz como o sexo, mas também retrata o amor impossível: a multidão que a traz é a multidão que a leva e, assim, frustra o que seria possível; nas palavras de Benjamin:

em Proust, ainda, é assim o olhar do objeto de um amor como só o habitante das grandes cidades experimenta na forma em que Baudelaire o captou para a poesia, e desse amor, não raramente, poder-se-á dizer que frustraram a sua realização, mais do que a negaram. (1972, p. 118)

A estimulação é imediata, convulsiona o corpo e entorpece a alma. A análise que Benjamin (1989) faz do poema ‘A Passante’ de Baudelaire mostra a conversão de Eros na sexualidade, que Marcuse (1981) irá apontar um século

depois em seu livro *Eros e Civilização*; Benjamin (1989) argumenta: “aquilo que contrai o corpo em um espasmo – qual bizarro basbaque – não é a beatitude daquele que é invadido por Eros, em todos os recônditos do seu ser; é antes, a perplexidade sexual que pode acometer um solitário” (p. 118). Ora, o solitário é o produto acabado da formação burguesa; dizem Horkheimer e Adorno (1985): “socialização radical é alienação radical”. O amor, tal como a tradição, a família, parece fazer parte do mundo pré-capitalista e é anacrônico no capitalismo. O que Freud indica como patológico na divisão entre sexualidade e amor, Horkheimer e Adorno (1985) mostram ser produto de uma época, que tem o pensamento de Descartes como seu representante:

a consequência inevitável, implicitamente colocada com a divisão cartesiana do homem na substância pensante e na substância extensa, é proferida com toda clareza como a destruição do amor romântico. Este é considerado como disfarce, racionalização do instinto físico, “uma falsa e sempre perigosa metafísica”, como explica o conde de Belmor em seu grande discurso sobre o amor. Apesar de toda a libertinagem, os amigos de Juliette atribuem à sexualidade em oposição à ternura, ao amor terreno em oposição ao celestial, não apenas um poder um pouquinho excessivo, mas também um caráter excessivamente inócuo. (p. 103)

Com a grande cidade preparada para a circulação e exibição das mercadorias, a solidão se produz no caminhar na multidão, nas construções impessoais, na falta de comunicação daqueles que se deixam transportar como cargas. A sexualidade unida à solidão desfaz o ideário do par romântico; a fascinante paixão de Swann por Odete, narrada por Proust (1972), envolve a posse e o mando: “Swann precisava que a cortesã fosse somente sua; com o casamento, a paixão arrefece. A paixão pelo outro reforça a solidão.” Claro, os personagens de Goethe (1998; 1992) em suas obras *Werther* e *Afinidades eletivas* acabam sozinhos antes de suas mortes, mas é uma solidão fruto de amores impossíveis e não de amores frustrados.

O amor frustrado é propício ao fim dos ideais; segundo Horkheimer e Adorno (1985), aquele que ama a mais é sempre punido; numa sociedade que pretende e impede a troca ‘justa’, o amante sempre perde, dada a frieza do ser amado. Se amar dirige-se à natureza e a mais do que à natureza, quando tudo é reduzido a esta, ou quando esta é negada, o objeto perde a vida, ou porque seu ‘sangue’ tem caminhos pré-determinados, ou porque não tem ‘sangue’.

Antes, era a proibição da paixão que aumentava o desejo; no século XIX, são as condições ligadas ao tempo e ao espaço homogêneos da cidade, que não o desenvolvem, a não ser como algo episódico; a impossibilidade não está mais somente nos códigos morais. Antes, os acontecimentos, sobretudo

coletivos, marcavam o tempo; na cidade grande, os ponteiros do relógio indicam quando os acontecimentos devem ocorrer.

No século XIX, Edgar Allan Poe (1959) retrata o medo frente ao desconhecido no novo mundo, a ciência e a lógica para enfrentar o horror existente e a culpa pelo crime que faz o assassino delatar-se; Balzac (1981) descreve os novos tipos que surgem e a desconfiança contínua nos homens; estes quase não têm mais escrúpulos para obter o que desejam, apesar de alguns ainda se destacarem por qualidades morais, artísticas e intelectuais; Dostoiévski (2001) apresenta o crime, a crueldade, ao lado da culpa, antecipando Freud; e Proust (1972), ao contrapor a memória voluntária à memória involuntária, expõe a possibilidade da experiência na recordação. A subjetividade na modernidade apresenta-se cindida: uma esfera consciente e superficial, destinada à vivência e uma esfera inconsciente, na qual apresentam-se as experiências. Essas não podem mais ser vividas como tais nem remetem a um saber acumulado; antes, só apresentam-se como lembranças.

Benjamin (1989) critica Freud por este não apresentar a distinção entre memória e lembrança: a primeira organiza, a segunda, destrói. De maneira análoga, alega que a reflexão, por organizar os estímulos, é propícia à vivência e não à experiência. Em síntese, se antes do século XIX, a experiência era possível, por meio da continuidade das relações entre os indivíduos e o todo, por meio das tradições, no século XIX, a experiência só ocorre de forma não perceptível e é necessária alguma ação para se tornar consciente.

O indivíduo do século XIX é propício à psicanálise; um indivíduo que deve desenvolver a ansiedade para se proteger da estimulação intensa e sem referência em si mesmo. Se a tradição decai, o horror acarretado pelo desaparecimento aumenta, a ciência e a tecnologia, produtos da razão, fortalecem-se na ideia de progresso, que não deixa de ter sua linearidade posta em questão por Poe, Balzac, Baudelaire, Dostoiévski e Proust, ainda que de maneiras distintas.

O indivíduo estudado pela Psicanálise continha no inconsciente o horror, o efeito do trauma, ocasionado pelos estímulos que conseguiam ultrapassar a consciência. A pobreza da experiência, sob a forma da vivência, espelha-se na pobreza do inconsciente, tal como Adorno (1991) considera. De fato, os mecanismos atuantes no inconsciente que não mantêm as dimensões do tempo e do espaço comprometem a individuação, representada por um eu desenvolvido, mas esse próprio eu, dada a vivência descrita por Baudelaire (1998), só podia se desenvolver fragilmente. Aliás, há de se perguntar se a existência do inconsciente não se deve a essa fragilidade: por esse eu não conseguir suportar o horror existente, este é reprimido, o que permite a proposição psicanalítica de que o esclarecimento do conteúdo do inconsciente

permitiria modificar o indivíduo; as defesas egóicas deveriam ser combatidas para que o conteúdo inconsciente pudesse vir para a consciência. Certamente, esse *eu* tinha ainda os limites dados pelo princípio de realidade, mas a tortura inconsciente impedia e escondia a felicidade possível.

Segundo Adorno (1991), a psicanálise é anacrônica: quando surgiu, seu objeto já não mais existia. Como uma *pequena empresa psicológica*, nas palavras de Horkheimer e Adorno (1985), esse indivíduo não é mais o apropriado para a sociedade administrada:

a psicanálise apresentou a pequena empresa interior que assim se constituiu como uma dinâmica complicada do inconsciente e do consciente, do id, ego e superego. No conflito com o superego, a instância de controle social no indivíduo, o ego mantém as pulsões dentro dos limites da autoconservação. As zonas de atrito são grandes e as neuroses, os 'faux fraix' dessa economia pulsional, são inevitáveis. Não obstante, a complicada aparelhagem psíquica possibilitou a cooperação relativamente livre dos sujeitos em que se apoiava a economia do mercado. Mas na era das grandes corporações e das guerras mundiais, a mediação do processo social através das inúmeras mônadas mostra-se retrógrada. Os sujeitos da economia pulsional são expropriados psicologicamente e essa economia é gerida mais racionalmente pela própria sociedade. A decisão que o indivíduo deve tomar em cada situação não precisa mais resultar de uma dolorosa dialética interna da consciência moral, da autoconservação e das pulsões. (p. 189)

Adorno e Simpson (1986), após a análise da música popular como um fenômeno industrial de controle das massas, perguntam se a distinção entre consciente e inconsciente ainda permanece válida, uma vez que as condutas irracionais tendem a se manifestar conscientemente:

na atual situação, talvez seja, por essas razões – que são apenas exemplos de fenômenos muito mais amplos da psicologia das massas –, apropriado perguntar até que ponto ainda se justifica toda a distinção psicanalítica entre o consciente e o inconsciente. As atuais reações das massas são bem pouco veladas da consciência. (p. 146)

Ora, se essa questão procede, a psicanálise, que, segundo Freud (1975), funda-se nessa distinção, perderia seu objeto e, assim, a necessidade de sua atuação. Poder-se-ia pensar que a vivência seria própria às camadas sociais de menor poder aquisitivo e a experiência às mais ricas, mas a própria psicanálise entende que seu saber é universal, isto é, refere-se a todos os indivíduos.

A cisão individual também é objeto de análise de Proust. A distinção entre memória voluntária e memória involuntária traz a recordação como

necessária à experiência. Se Baudelaire tentou dar vida ao que não tem – à vivência –, e assim possibilitar que esta se transformasse em experiência, Proust realça a recordação. Esta não está ao alcance da vontade e necessita de situações específicas para ocorrer. Tal como ressaltado antes, Benjamin (1989) critica Freud por este não ter distinguido memória de lembrança; ao que parece, essa crítica não se estende a Proust: memória voluntária seria a memória propriamente dita, cujo conteúdo, com um esforço consciente pode vir à tona; memória involuntária diz respeito à lembrança, à recordação.

Benjamin (1989), por vezes, entende a expressão *memória involuntária* como dizendo respeito ao inconsciente, no que é criticado por Adorno (1998), que discorda da aproximação dos dois conceitos e prefere pensar a vivência e a experiência envolvidas pela dialética do esquecimento, que o autor associa à coisificação: o homem, o humano que se transforma em coisa, esqueceu a própria humanidade. Assim, parece importante relacionar essa dialética do esquecimento ou da coisificação com a do fetichismo, visto que Baudelaire, ao tentar dar vida ao que se convertia em mercadoria, dá um novo sentido a esse termo. O fetichismo não seria somente uma inversão entre valor de uso e valor de troca, mas envolveria o desejo humano de ser humano: humanidade esquecida de si que precisa ser recordada.

A exacerbação da vivência de Baudelaire e a memória involuntária de Proust indicariam esse desejo de regresso ao humano, quando o homem se converte em mercadoria. Mas, e a teoria do inconsciente de Freud? Também não revelaria essa possibilidade? Para pensar essa questão, cabe retomar a crítica de Benjamin (1989) a Freud por não ter este diferido memória de lembrança. Ora, como Benjamin destacou, a memória organiza-se em função do tempo e do espaço, já a lembrança irrompe, desorganiza; cita Reik: “a função da memória” – escreve Reik – “consiste em proteger as impressões; a lembrança tende a desagregá-las. A memória é essencialmente conservadora; a lembrança é destrutiva” (p. 108). Também é importante assinalar que Benjamin (1989) não deixa de se referir ao contraste entre consciência e impressão mnemônica, explicitado por Freud, como sendo uma relação importante para supor outros sistemas além do inconsciente:

o axioma desta hipótese é que a conscientização e a permanência de um traço mnemônico são incompatíveis entre si para um mesmo sistema. Resíduos mnemônicos são, por sua vez, frequentemente mais intensos e duradouros, se o processo que os imprime jamais chega ao consciente. Traduzindo em termos proustianos: Só pode se tornar componente da ‘*memoire involontaire*’ aquilo que não foi expresso e conscientemente ‘vivenciado’, aquilo que não sucedeu ao sujeito como ‘vivência’. (p. 108)

Se, por um lado, há descontinuidade entre consciência e traços mnemônicos, tal como ocorre entre vivência e experiência, entre memória voluntária e memória involuntária, o pré-consciente, segundo Freud (1975), une o consciente e o inconsciente: o que é inconsciente só pode se tornar consciente por meio do pré-consciente, assim, não deixa de haver continuidade entre os sistemas descritos por Freud. Devido a essa continuidade, a desorganização que a lembrança provoca pode ser contida e a matéria da experiência pode perder-se na reflexão. Segundo Benjamin (1989), a reflexão serve de defesa contra o sobressalto causado pelo choque: “se não houvesse reflexão, o sobressalto agradável ou (na maioria das vezes) desagradável produzir-se-ia invariavelmente, sobressalto que, segundo Freud, sanciona a falha da resistência ao choque” (p. 111).

Freud (1986) argumentou que a forma de a sociedade defender-se da violência dos indivíduos é voltá-la novamente para o indivíduo, o que permite o surgimento do superego – a consciência culpada pelo desejo do ato proibido. Na sociedade liberal, com a exaltação da razão ordeira, o que era contrário a ela deveria, em nome do progresso, segundo Adorno (1991), ir para o inconsciente. O conteúdo do inconsciente só exprime o horror devido ao medo de o *eu* ser aniquilado caso o desejado seja revelado ao próprio indivíduo, que faz suas as expectativas das gerações passadas; como desejos negados, esse conteúdo representa a felicidade negada. Quando ingressam no inconsciente, os conteúdos reprimidos passam a ser mediados e ocultos por outra ‘lógica’ e, quando podem ser associados à linguagem, já não são os mesmos. A questão é a de se saber se esses conteúdos, ao retornarem à consciência, não se tornam, junto com a pulsão a que se associaram, domesticados.

Não é essa a posição de Adorno (1991) que defende a *psicanálise heróica*, que pretendia tornar tudo o que fosse inconsciente em consciente, seguindo assim a sentença dos grandes filósofos desde a Grécia antiga. Mas, em seu texto sobre a posição do narrador no romance contemporâneo (Adorno, 2003b), defende Joyce, que indica dever-se revolucionar a linguagem para que a narrativa seja possível: “... Joyce foi consequente quando vinculou a rebelião do romance contra o realismo a uma rebelião contra a linguagem discursiva” (p. 269). Ora, o paciente veicula o conteúdo inconsciente por meio da linguagem discursiva, com a qual deve-se romper para se poder narrar; devolver o papel de narrador ao paciente deveria implicar a “rebelião contra a linguagem”. Essa rebelião parece ser da mesma ordem da lembrança, da memória involuntária, da experiência. A aparência estética do horror é a linguagem discursiva; assim como outros elementos que marcam o que

outrora eram elementos humanos – o tempo, o espaço, a lógica – representam, nos termos de Adorno (1995), o cativo. Dessa maneira, horror não é o que está aprisionado, mas o que aprisiona: submeter o princípio do prazer ao princípio da realidade, quando a realidade converte-se em máscara de si mesma, dificultando a transformação; horror é abandonar o que poderia levar a essa transformação.

Freud (1986) soube descrever bem a infelicidade humana, e assim foi um crítico da ideologia da harmonia, do progresso e da ordem, mas não pode ir tão longe quanto a grande literatura no que as suas descobertas deveriam proporcionar em relação ao que as pessoas não podiam dizer.

PARTE III

Se, na modernidade, o tempo e o espaço tornaram-se homogêneos, espelhando a equivalência do valor de troca, e a reação a isso está na lembrança, na contemporaneidade, não há mais como narrar o horror como antes. Na sociedade administrada, no capitalismo dos monopólios, a ciência e a técnica aprimoram-se (quase) não mais para a proteção e conforto do homem e, sim, para o avanço do capital. O lucro a todo custo não convive mais com princípios que, ainda que inócuos, nesta sociedade, traziam a possibilidade de uma vida humana; só restou o horror e a (má) consciência de que a vida poderia ser diferente.

Diante da objetividade da ciência e da técnica, os grandes escritores, segundo Adorno (2003b), utilizaram técnicas de narração, ou melhor, de posicionamento do narrador, que permitem ampliar ou diminuir a distância estética para tornar críveis seus relatos. A arte retrata não só o horror, mas o absurdo que o horrível representa. Kafka, Sartre, Camus e Beckett o expõem.

As situações apresentadas por Kafka são postas de tal modo que ninguém duvida do que ele está falando. No livro *O Processo* (KAFKA, 1979), a acusação sem que o acusado tivesse conhecimento do crime pelo qual é responsabilizado retrata o absurdo, confirma a afirmação de Freud (1986) de que o criminoso já o é antes de cometer o crime. A sociedade administrada não precisa mais de pretexto para perseguir os indivíduos; o sacrifício não guarda mais o significado da escolha do sacrificado: qualquer um é representante da espécie, qualquer um pode ser perseguido sem saber por quê. No texto *A metamorfose* (KAFKA, 1998), o nojo às pessoas consideradas incapazes, que não servem mais para o sustento da família, mostra os limites da vida nessa sociedade, limites esses que coincidem com o período produtivo, saudável; quando se adoce, se torna incapaz, vive-se no limbo.

Na obra de Proust, o passado recordado, mas perdido, é apresentado pela técnica do diálogo interior; Thomas Mann ora oculta o narrador – *A Montanha Mágica* (2000) – ora o desacredita – *Doutor Fausto* (1984) –, assim, ao pôr em dúvida o que é narrado, pede a reflexão do leitor sobre o horror existente. Nos romances de Sartre (2005), paradoxalmente, o horror aparece na pobreza da escolha possibilitada pela guerra: ser covarde ou morrer como herói; a liberdade subjetiva que, por vezes, flerta com a objetiva, prossegue o mesmo caminho desde Lutero, que, ao buscar a verdade no sujeito, em sua consciência, perdoa o horror objetivo que impede a existência do próprio sujeito (MARCUSE, 1972).

O diálogo com frases fragmentadas da dramaturgia de Beckett (2005; 2002) revela o sem-sentido que a vitória sobre a natureza resultou. *Esperando Godot* traz uma situação sem saída: não há o que mais se esperar deste mundo fechado; em *Fim de Partida*, o nada ressurge: à morte do tempo e do espaço se une a da natureza; o diálogo fragmentado, as frases monossilábicas indicam, segundo Adorno (2003a), o fim do indivíduo. Camus (1957) expõe, em o *Estrangeiro*, uma condenação injusta devida aos motivos absurdos e verdadeiros que o isentam do crime; não há como negar as evidências.

Se com as grandes guerras, o novo horror produz o silêncio da narrativa, esse horror não é mais oculto. Se no início do século XIX, era difícil entender como era possível ficar durante algum tempo frente a outras pessoas sem lhes dirigir a palavra (BENJAMIN, 1989), hoje, ou se vive a solidão nas massas, ou a palavra é utilizada para iludir a frieza. A comunicação que é facilitada pelo emprego de poucos vocábulos já não consegue mais comunicar o que são os objetos. A linguagem, assim, sofreu um duplo golpe: não consegue narrar o horror existente e não consegue mais diferenciar os objetos pela nomeação: o sujeito se enfraquece; seus impulsos são calculadamente direcionados às necessidades sociais existentes. A exposição individual, produto da extroversão a que somos incentivados desde cedo, dificulta o sigilo, necessário à resistência à opressão existente, e significa, de início, o grande acordo em utilizar a linguagem que não revela: quanto mais somos incentivados a falar, mais somos vigilantes quanto ao que não pode ser dito; assim, o que não se revela na adaptação pode representar a possibilidade de resistência à mera adaptação, ainda que de forma distinta da existente nos tempos de Baudelaire.

Conforme salientado anteriormente, para Adorno (1991), o indivíduo estudado pela psicanálise deixou de existir na contemporaneidade; o que era irracional e deveria ser inconsciente pode ser explicitado; a culpa responsável pelo sofrimento deve ser extrojetada: “o inferno são os outros”, a responsabilidade pelas (más) ações não pode ser assumida pelo indivíduo,

mesmo porque seu frágil ego não aguentaria. Freud (1986) alertou que existia uma parcela da população que não desenvolvia o superego, essas pessoas precisavam da autoridade externa para saber como agir; ao que parece, com as novas condições objetivas, responsáveis pela atual (pseudo) formação, essa parcela se ampliou e quase não é possível mais falar de superego.

Na sociedade administrada, a autonomia só se apresenta, no limite, na ideologia, visto que o que deve e pode ser feito já foi decidido, como ilustra o texto de Horkheimer e Adorno (1985), citado páginas atrás; pela redução da linguagem ao existente, ou nos termos de Marcuse (1982), por ela se tornar unidimensional, a imaginação, a crítica, o pensar que duvida, são restringidos; a curiosidade é inibida, uma vez que os objetos já expressam o que são e a impossibilidade de ser outras coisas; por essa linguagem, o mundo é duplicado e, assim, afirmado constantemente. As pessoas não precisam mais aprender, pois a didática presente nos livros e nas aulas aprende por elas; a música não precisa ser escutada, pois a indústria cultural ouve por elas; não é necessário mais pensar, as regras da lógica e do pensamento formal pensam por nós. Além disso, como não há continuidade da experiência, pois como os conteúdos transmitidos são rapidamente descartáveis, por não terem quase nenhuma substância, a experiência, que desde meados do século XIX tornou-se vivência, não pode ser pensada e relacionada com outras; se não há continuidade, não há quase *eu*, que tem dificuldades de se desenvolver, apresentando comportamentos infantis; segundo Adorno (1991, p. 201), “a vitória do id sobre o ego, harmoniza com o triunfo da sociedade sobre o indivíduo”.

A indústria cultural, contudo, não leva somente à regressão dos indivíduos; permite também que sejam cada vez mais inteligentes. De outro lado, as contradições sociais são cada vez mais visíveis, do que resulta, nos termos de Adorno (2008a), uma consciência contraditória: os homens agem irracionalmente e sabem que o fazem. É essa mescla de racionalidade e irracionalidade que Horkheimer apresenta no prefácio da *Personalidade Autoritária* (ADORNO et al., 1965) como sendo o novo tipo de autoritarismo:

a diferencia del fanático de otrora parece combinar las ideas y la experiencia típicas de una sociedad sobremanera industrializada con ciertas creencias irracionales o antirracionales. Es, a un mismo tiempo, un ser ilustrado y supersticioso, orgulloso de su individualismo y constantemente temeroso de ser diferente a los demás, celoso de su independencia y proclive a someterse ciegamente al poder y a la autoridad. (p. 19)

Nesse estudo, Adorno faz uma tipologia que descreve personalidades autoritárias e não autoritárias; mesmo essas últimas não deixam de apresentar

problemas quer de rigidez, quer de conformismo. Se a sociedade é autoritária, é esperado que desenvolva indivíduos autoritários; o surpreendente nessa pesquisa foi localizar indivíduos não-autoritários. No que se refere à sociedade autoritária, sua base hierárquica associa-se com o sadomasoquismo, com o prazer de receber e dar ordens, ou, em outros termos, dominar e ser dominado; a alienação que promove é correlata do narcisismo enunciado pelos frankfurtianos na década de cinquenta do século passado e, até hoje, foco de análises. Como a sociedade é contraditória, ela também cria condições para a liberdade, sobretudo a liberdade da necessidade de dominação; assim, há também indivíduos não-autoritários que combatem o autoritarismo.

Pelo que foi desenvolvido, torna-se difícil afirmar a existência da subjetividade em nossos dias, a não ser pela negação. O processo de desindividualização, denunciado pelos frankfurtianos, é ilustrado também em um livro recente: *Ensaio sobre a cegueira*, de Saramago (1997). Nele, os personagens não são nomeados, representam tipos; e é nisso que, conforme Marcuse (1981) anunciou na década de sessenta do século passado, nos tornamos; como tipos, não nos diferenciamos entre nós a não ser por características externas, e da sociedade, por atuarmos como ela prescreve nesses tipos: cada qual deve agir de acordo com seu nível, com seu sexo, com sua idade, com sua ocupação.

Se a subjetividade tem dificuldades de surgir em nossos dias, cabe denunciar a ideologia que a afirma, desdenhando as dificuldades de sua existência. Os educadores não deveriam pregar a autonomia, quando as condições para isso estão ausentes, e, sim, lutar para que essas condições apareçam; não deveriam reproduzir a sociedade existente, ainda que a adaptação seja importante, mas evidenciar que já existem condições objetivas – riqueza e conhecimentos reais ou potenciais – para que os homens possam ser donos de seu destino. Os psicanalistas, por sua vez, deveriam retomar o ímpeto crítico de Freud, que não calou e não perdoou o sofrimento humano devido à pressão cultural, em vez de insistirem em tornar natural e universal o sofrimento existente, o que reforça o conformismo existente.

Como a grande literatura conseguiu enfrentar o realismo que a pôs em dúvida, caberia à educação e à psicologia também lutar pelo seu objeto, em vez de promover seu simulacro.

THE CONSTITUTION OF THE SUBJECT IN CONTEMPORANEITY

ABSTRACT: The aim of this essay is to reflect on the development of subjectivity using modernity as a reference. To do so, literature is used as well as the sociological and psychological analysis of certain Frankfurt School authors: TW Adorno, M. Horkheimer,

Herbert Marcuse and Walter Benjamin. The essay is divided into three parts. In the first, the term subject is thought of either as epistemic – the subject of knowledge – or as empirical – that which is studied by psychology and psychoanalysis. Using Benjamin as a reference, the second part discusses the notion of subjectivity in Modernity, based on the distinction between subject living and experience. This part also emphasizes the object studied by Psychoanalysis, and presents the thesis that the individual, as conceived by classical formation, is no longer possible. In the last part, also by means of literature, the thesis of de-individualization is presented and so the ideological role of education and psychology on claiming an inexistent subjectivity, strengthening its simulacrum, which is put in the place of that which could already exist given the objective conditions reached.

KEYWORDS: Subject. Subjectivity. Critical Theory of Society. Psychoanalysis

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. De La relación entre sociología y psicología. In: _____. *Actualidad de La filosofía*. Trad. José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991, 135-204.
- _____. Sobre sujeito e objeto. In: _____. *Palavras e Sinais*. Trad. Maria Helena Rushel. Petrópolis: Vozes, 1995, 181-201.
- _____. *Introdução à Sociologia*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora UNESP, 2008a.
- _____. Sobre la tradición. In: _____. *Crítica de La cultura y sociedad I*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2008b, 271-80.
- _____. Intento de entender Fin de Partida. In: _____. *Notas sobre Literatura*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madri: Akal, 2003a, 270-310.
- _____. La posición del narrador em la novela contemporânea. In: _____. *Notas sobre Literatura*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2003b, 42-8.
- _____. et al. *La Personalidad Autoritaria*. Trad. Dora y Aída Cymbler. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1965.
- _____.; BENJAMIN, W. *Correspondência 1928-1940*. Trad. Jacobo Muñoz Veiga e Vicente Gomes Ibáñez. Madri: Editorial Trotta, 1998.
- _____.; SIMPSON, G. Sobre música popular. Trad. F. R. Kothe. In: _____. *Sociologia*. São Paulo, SP: Ática, 1986, p. 115-46.
- BALZAC, H. *Ilusões perdidas*. Trad. Ernesto Pelanda; Mário Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*: edição bilingue. Trad. e nota: Fernando Pinto do Amaral. 4. ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.

BECKETT, S. *Esperando Godot*. Trad. e prefácio Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

_____. *Fim de Partida*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

BENJAMIN, W. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet, 7. ed. São Paulo, Brasiliense, 1994, 197-221.

_____. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1. ed. São Paulo, Brasiliense, 1989, 103-49.

CAMUS, A. *O estrangeiro*. Trad. Valerie Rumjaneck. São Paulo: Circulo do Livro, 1957.

DOSTOIEVSKI, F. *Crime e Castigo*. Trad. Paulo Bezerra, 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2001.

DURKHEIM, E. Sociologia. In: RODRIGUES, J. A. (org.). *Durkheim*. Coleção Grandes Cientistas Sociais, v. 1. 4. ed. São Paulo: Ática, 1988.

FREUD, S. Psicologia de las masas y análisis del yo. In: Freud, S. *Obras completas*, v. 18, 5. reimpressão. Trad. J.L. Etcheverry. Argentina: Amorrortu ed., 1993, 63-136..

_____. El malestar en la cultura. In BRAUSTEIN, N. A.(org.)_ *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. Trad. L.Etcheverry. México: Siglo Veintiuno, 1986, p. 22-116

_____. *O Ego e o Id*. Pequena Coleção das Obras de Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

GOETHE, J. W. *Werther*. Trad. Ângelo A. Stefanovits. São Paulo: Scipione, 1998.

_____. *As afinidades eletivas*. São Paulo: Nova Alexandria, 1992.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editores, 1985.

KAFKA, F. *O processo*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *A metamorfose e Um artista da fome*. Trad. Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

LUCKACS, G. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Duas cidades, 2007.

MANN, T. *Doutor Fausto*. Trad. Herbert Caro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. *A Montanha Mágica*. Trad. Herbert Caro. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2000.

MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*. Trad. Giasone Rebuá 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Eros e civilização*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. Estudo sobre autoridade e a família. In: _____. *Idéias sobre uma Teoria Crítica da Sociedade*. Trad. Fausto Guimarães. Rio de janeiro: Zahar, 1972, p. 56-159.

POE, E. A. *Antologia de contos*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1959.

PROUST, M. *No caminho de Swann*. 2. ed. Porto Alegre: Globo, 1972.

SARAMAGO, J. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SARTRE, J. P. *Com a morte na alma*. 3.ed. São Paulo: Nova Fronteira, 2005.

JOSÉ LEON CROCHÍK é professor titular do Departamento da Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade da USP; estudioso da Teoria Crítica da Sociedade; bolsista do CNPq.
E-mail: jlchna@usp.br
