

## A TRANSFORMAÇÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO EM ANÁLISE DE PATOLOGIAS DO SOCIAL: O CASO THEODOR ADORNO\*

Vladimir Safatle (USP)†

[vsafatle@yahoo.com](mailto:vsafatle@yahoo.com)

**Resumo:** Trata-se de discutir como a noção de crítica em Adorno pode ser compreendida a partir da tendência em transformar a crítica da razão em análise de patologias do social. Para tanto, faz-se necessário recuperar a centralidade do seu recurso a Freud e, principalmente, a uma certa antropologia presente na teoria freudiana da sexualidade.

**Palavras-Chave:** Adorno, patologias do social, Freud, crítica totalizante, corpo.

*- É desnecessário anunciar para ele sua sentença.*

*Ele já a experimenta em sua carne.*

*Kafka, Na colônia penal*

### DÉFICIT SOCIOLÓGICO, SUPERÁVIT PSICANALÍTICO

Algumas das correntes mais relevantes da filosofia do século XX assumiram para si a tarefa de fornecer quadros de reflexão sobre os impasses das sociedades capitalistas. Partindo da certeza de que as expectativas abertas pela modernidade filosófica só poderiam ser realizadas através de uma compreensão clara dos desafios próprios a contextos sócio-políticos de ação, tais correntes não temeram em dar, a

---

\* Artigo recebido em 09.09.2008 e aprovado para publicação em 15.12.2009.

† Professor livre-docente do Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, Brasil e pesquisador do CNPq.

problemas ligados a modos de racionalização de vínculos sociais, o estatuto de objetos de indiscutível dignidade filosófica. Pois estava claro que a razão demonstra sua real configuração sobretudo através das estratégias de justificação e crítica de práticas sociais em operação nas relações de sujeitos às instituições, à família ou a si mesmo em um determinado tempo histórico. Fazer uma auto-crítica da razão e de suas aspirações era, pois, um movimento indissociável de uma certa recuperação filosófica do campo da teoria social, já que se tratava de mostrar como os conceitos da modernidade filosófica ganhavam sua significação apenas lá, onde instituições e práticas partilhadas que aspiravam racionalidade afirmavam sua hegemonia.

No entanto, tal recuperação filosófica do campo da teoria social foi, muitas vezes, realizada graças a um movimento que consistia em operar recursos sistemáticos à psicanálise. Essa articulação cerrada entre filosofia, teoria social e psicanálise perpassa a filosofia do século XX desde a enunciação do programa interdisciplinar da primeira geração da Escola de Frankfurt. Ela já pode ser identificada nas entrelinhas de um texto programático de Max Horkheimer, *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais*, de 1931. Ela será novamente encontrada em filósofos fundamentais do pensamento francês contemporâneo, como Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jean-François Lyotard, mesmo que, nesses casos, o recurso à psicanálise seja, muitas vezes, marcado pela ambivalência de quem reconhece que uma clínica inovadora e preenche de novas problematizações pode ser solidária de práticas disciplinares que bloqueiam a reconstituição de vínculos sociais a partir de novas bases.

De fato, a natureza de tal recurso à psicanálise no interior da recuperação filosófica do campo da teoria social pode ser compreendida se lembrarmos uma intuição maior presente em momentos centrais dos ditos “textos sociológicos” de Freud. Trata-se da compreensão de que a análise dos processos de racionalização social deve, necessariamente, submeter-se a considerações mais amplas sobre a ontogênese das capacidades prático-cognitivas dos sujeitos. Ontogênese esta que é, para Freud, indissociável da reflexão sobre a dinâmica conflitual dos processos de socialização das pulsões e do desejo no interior de esferas de interação como a família, as instituições sociais, os aparatos midiáticos de massa e o Estado. Ou seja, em última instância, trata-se de propor a compreensão do fundamento dos processos de racionalização social e de desenvolvimento de critérios de racionalidade operativos em nossas formas de vida a partir de problemas ligados à socialização das pulsões e do desejo, colocando-se assim no ponto indissociável de interface entre individualidade e vida social. É tendo tal submissão em vista que Freud pode fazer afirmações arriscadas como: “mesmo a sociologia, que trata do comportamento dos homens em sociedade, não pode ser nada mais que psicologia aplicada. Em última instância, só há duas ciências, a psicologia, pura e aplicada, e a ciência da natureza” (FREUD, 1999, p. 194).

Uma afirmação dessa natureza é temerária por parecer tributária de alguma forma de psicologismo selvagem que nos levaria a um certo imperialismo psicanalítico que sempre interpreta a multiplicidade dos fatos culturais à luz da repetição modular dos complexos de Édipo e das teorias sobre a sexualidade infantil. Psicologismo ainda mais teme-

rário por parecer nos induzir a tratar o campo social de maneira atomizada através da hipóstase de funções intencionais particularistas (as pulsões, o desejo) como chave compreensiva de processos sociais complexos.

No entanto, devemos procurar melhor o que está em jogo nesta tendência psicanalítica, presente desde Freud, de operar no ponto exato de contato entre estruturas da subjetividade e modos de interação social. Pois, a seu modo, a psicanálise acaba por realizar a intuição weberiana a respeito da necessidade de explicar como a racionalidade dos vínculos sociais em geral depende fundamentalmente da disposição dos sujeitos em adotar certos tipos de conduta, admitindo-as assim como racionais. Não se trata de incorrer em alguma espécie daquilo que autores como Axel Honneth chamaram um dia de “déficit sociológico” (HONNETH, 1991), ou seja, incapacidade de dar conta de análises estruturais dos sistemas que compõe a vida social, isto em prol de explicações genéricas que partem de sistemas individuais de crenças e interesses. Trata-se, na verdade, de insistir que nenhuma perspectiva de compreensão dos processos sociais pode abrir mão de uma *análise das disposições subjetivas*, o que significa compreender a maneira com que os sujeitos investem libidinalmente os vínculos sociais e as exigências de racionalidade, mobilizando, com isto, representações imaginárias e expectativas de satisfação que muitas vezes acabam por inverter o sentido de determinações normativas partilhadas. Por outro lado, trata-se de lembrar que no interior das “disposições subjetivas” há sempre mais do que meros sistemas particularistas de crenças e desejos.

Essa perspectiva de análise alimentada pela psicanálise permitirá, a autores maiores, tanto da primeira geração da Escola de Frankfurt quanto do pensamento francês contemporâneo, operar uma mutação no padrão da crítica. Tal mutação é o objeto do que gostaria de discutir aqui. Ela pode ser descrita como transformação da crítica da razão em análises de patologias do social.

### DA NECESSIDADE DE CRÍTICAS TOTALIZANTES

Antes de expor claramente o que devemos compreender por tal transformação e qual sua importância para a interpretação de alguns momentos maiores da filosofia contemporânea, gostaria de definir em que sentido devemos tratar aqui termos como “razão” e “racional”, já que estamos diante de conceitos portadores de uma polissemia extremamente conflituosa. Coloquemos, pois, em circulação um encaminhamento interpretativo que compreende a razão não apenas como modo de se orientar no julgamento a partir de critérios capazes de instaurar um modo de exigência de validade que se fundamenta no interior de procedimentos comunicacionais não coercitivos. Não tenhamos em vista apenas uma racionalidade procedurial. Pensemos a razão moderna como movimento instaurador de *formas de vida*. Diremos então que uma forma racional de vida seria aquela organizada a partir de processos potencialmente institucionalizáveis capazes de permitir aos sujeitos a apreensão auto-reflexiva do fundamento de práticas sociais que aspiram universalidade. Se quisermos fornecer um exemplo, podemos encontrar tal idéia de razão como forma de vida já em Hegel, com sua noção de *Geist*<sup>1</sup>. Diremos ainda que

tais processos potencialmente institucionalizáveis são próprios às dimensões do desejo, do trabalho e de linguagem: três elementos que compõem necessariamente uma forma de vida enquanto complexo de interação social.

Levando tal perspectiva em conta, podemos dizer que o recurso a Freud nos permite compreender que uma crítica da razão é indissociável da análise dos procedimentos de socialização que visam conformar sujeitos a formas de vida que aspiram uma validade que não se reduz apenas aos domínios da tradição e do hábito. Por um lado, sabemos como, para Freud e para grande parte da posteridade psicanalítica, os dispositivos de formação e de individuação presentes nas dinâmicas de socialização são legíveis a partir daquilo que compreendemos como sendo processos de identificação mimética e de investimento libidinal. Até porque socializar é, fundamentalmente, “fazer como”, atuar a partir de tipos ideais que servem de modelos de identificação e de pólo de orientação para os modos de desejar, julgar, falar e agir. Mas sabemos também que esta identificação a tipos ideais não pode ser descrita simplesmente a partir de considerações sobre as pressões de conformação presente em núcleos elementares de interação social (família, instituições sociais, médias). Freud compreendeu que as estruturas elementares que orientam o que está em jogo nesses núcleos de interação são figuras privilegiadas da razão. As exigências de racionalidade presentes nesses núcleos são, necessariamente, manifestações privilegiadas do que estamos dispostos a contar como racional. No entanto, Freud nunca deixará de colocar a questão: “o que é necessário perder para se conformar a exigências de racionalidade presentes em processos hegemônicos de socialização e de indi-

viduação?”, ou ainda, “qual o preço a pagar, que tipo de sofrimento devemos suportar, qual o cálculo econômico necessário para viabilizar tais exigências?”<sup>2</sup>. Pois devemos nos perguntar o que deve acontecer ao sujeito para que ele possa se pautar por um regime de racionalidade que impõe padrões de ordenamento, modos de organização e estruturas institucionais de legitimidade. Como deve se organizar sua economia libidinal para que ele possa ser reconhecido, como sujeito agente, por estruturas institucionais que aspiram garantir a racionalidade de nossas dinâmicas sociais? Toda discussão freudiana clássica da imbricação entre socialização e repressão, que encontramos em textos como *O mal estar na civilização*, é apenas o ponto mais visível desse problema.

Essas perguntas são fundamentais por nos levarem a uma visão renovada do que pode ser a crítica social filosoficamente orientada. Sendo os núcleos de interação social modos de realização de formas de ordenamento, de determinação de validade do que estamos dispostos a contar como racional, então a verdadeira crítica da razão deverá ser uma análise das formas de vida que se perpetuam através dos modos institucionais de reprodução social.

No entanto, como bem nos lembra Axel Honneth em seu texto *Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, sabemos, desde ao menos Rousseau, que tal análise pode nos levar à denúncia ampla do caráter distorcido das formas de vida na modernidade ocidental. Nesse caso, ela se transforma em crítica da natureza patológica de tais formas de vida com suas exigências de autoconservação e reprodução social. Notemos que, aqui, uma forma de vida poderia ser chamada de “patológica” por

produzir um sofrimento social advindo da impossibilidade em dar conta de exigências de reconhecimento dos sujeitos em suas expectativas de auto-realização. Ou seja, nesse caso, a estrutura conceitual e valorativa cuja internalização constitui sujeitos agentes, produtores de deliberações racionais, já seria “patológica”, pois indissociável da perpetuação de uma situação de sofrimento advinda, ao menos no caso de Rousseau, da perda de um horizonte originário que se confunde com a natureza enquanto plano positivo de doação de sentido<sup>3</sup>. Como se houvesse algo de profundamente esvaziado na própria figura do *vernünftig Mensch*.

Se deixarmos de lado a temática rousseauista do retorno à origem, é bem possível que esse esquema esteja animando a natureza “totalizante” de críticas da razão como as que encontramos em vários programas filosóficos que, de uma forma ou de outra, se deixaram marcar pela reflexão psicanalítica. O termo “totalizante” tem aqui função importante e foi, muitas vezes, utilizado de maneira pejorativa. Pois ele indicaria uma espécie de contradição performativa advinda da extensão indevida de discursos filosóficos que procuravam identificar a interversão completa da razão moderna em prática de dominação.

Pensemos, por exemplo, no que dirá Jürgen Habermas a respeito do projeto que animaria um livro como a *Dialética do Esclarecimento*. Para Habermas, Adorno e Horkheimer querem, com este livro, dizer que:

Na modernidade cultural, a razão é despojada de sua pretensão de validade e assimilada a mero poder. A capacidade crítica de tomar posição ante algo com um “sim” ou um “não”, de distinguir entre enunciados válidos e inválidos é iludida, na medida em que poder e pretensões de validade entram em uma turva fusão (HABERMAS, 2000, p. 161).

Nesse sentido, voltando-se contra a razão enquanto fundamento de sua própria validade, a crítica se tornaria total. Pois os autores não podem fazer apelo, por exemplo, a alguma dimensão do *originário* esquecido ou a uma *filosofia da história* de cunho teleológico como horizonte regulador substancial. Eles são cientes do caráter frágil dessa aposta em um momento histórico no qual o originário é visto principalmente como discurso reificado e onde o desenvolvimento histórico não pode mais apelar ao destino libertador da consciência de classe proletária. Por outro lado, eles não têm à mão o conceito de uma intersubjetividade não comprometida a fundamentar expectativas racionais de validade a partir da generalização de procedimentos presentes em núcleos bem sucedidos de interação social. Assim, o caráter totalizante da crítica só poderia nos levar a um impasse por dissolver o próprio fundamento no qual ela deveria se assentar. Impasse de quem “denuncia o esclarecimento que se tornou totalitário com os meios do próprio esclarecimento” (HABERMAS, 2000, p. 170).

Sabemos como o esquema habermasiano foi extensivamente utilizado nas últimas décadas. No entanto, é bem provável que ele limite radicalmente a compreensão do que estava em jogo em certas tradições filosóficas no século XX associadas, muito rapidamente, a figuras de pensamentos que flertariam, de maneira perigosa, com um “anti-modernismo”. Gostaria de tomar aqui, como exemplo, o caso de Theodor Adorno. O mesmo Adorno que, segundo Habermas, teria se deixado encantar por um “desenfreado ceticismo perante a razão em vez de ponderar os motivos que permitem duvidar do próprio ceticismo” (HABERMAS, 2000, p. 185). Trata-se de insistir que uma

perspectiva de leitura, como a colocada em circulação por Habermas, só pode ser defendida à condição de ignorar a especificidade da tentativa adorniana de transformar a crítica da razão em análise de patologias sociais.

Já deve estar claro aqui que, por essa transformação, devemos entender principalmente o deslocamento através do qual uma perspectiva crítica que visa esclarecer as condições de possibilidade para a fundamentação da normatividade racional dá lugar à análise da natureza do sofrimento produzido por formas de racionalidade que visam, em última instância, orientar ações sociais que aspiram validade e universalização. Isso nos permitiria não partir mais da determinação prévia da normatividade, mas da identificação inicial de uma situação patológica de sofrimento e limitação das exigências de auto-realização resultante de nossos ideais de racionalidade.

A princípio, essa transformação parece pouco clara. Pois aceitamos normalmente que o sofrimento social vem exatamente da impossibilidade em reconhecer sujeitos e grupos como portadores de direitos assentados na tradição do racionalismo ocidental, como sujeitos que podem se auto-realizar a partir de valores de autonomia, auto-determinação e singularidade. Eles sofrem porque se vêem excluídos de uma forma de vida racional cujo sentido seria largamente partilhado de maneira não problemática.

No entanto, esse sofrimento pode não estar ligado à impossibilidade de realização de valores e critérios normativos partilhados e já presentes na vida social. Antes, a verdade crítica tem a força de se voltar contra nossos próprios ideais normativos, já que ela se pergunta se nossa forma de vida não seria mutilada a ponto de se orientar por valores

resultantes de distorções patológicas, ou seja, se nossa forma de vida, com sua estrutura de valores, não seria uma patologia (ou, como dizia Adorno, de uma “*beschädigten Leben*”). Assim, ao assumir uma perspectiva dessa natureza, o regime de crítica não pode mais se contentar em ser guiado, por exemplo, por exigência de realização de ideais normativos de justiça e consenso que já estariam presentes em alguma dimensão atual da vida social. Pois isso nos impediria de desenvolver uma crítica mais profunda que nos permitiria questionar a gênese de nossos próprios ideais de justiça e consenso, o próprio processo genealógico de imbricação entre validade e gênese. Ou seja, a crítica não pode ser apenas a comparação entre situações concretas determinadas e normas socialmente partilhadas. Esta é, no fundo, uma crítica de juízo de pequenas causas que se contenta em comparar normas e caso.

Embora não queira ir tão longe, Axel Honneth, quem desenvolveu de maneira mais bem acabada a natureza dessa crítica como sintomatologia que visa identificar patologias sociais, tem uma descrição clara a respeito desse problema:

O disfuncionamento social aqui não diz respeito apenas a um prejuízo contra os princípios de justiça. Trata-se, na verdade, de criticar as perturbações que partilha com as doenças psíquicas a característica de restringir ou alterar as possibilidades de vidas supostamente ‘normais’ ou ‘sãs’ (HONNETH, 2006, p. 89).

Se adotarmos o quadro psicanalítico de determinação de doenças psíquicas, podemos realizar sem maiores saltos essa colocação de Honneth, já que as categorias nosográficas psicanalíticas (como neurose, histeria, perversão, psicose) não são descrições de disfuncionamentos quantitativos em órgãos e funções psíquicas isoladas. Elas

são, na verdade, modificações globais de conduta advinda de posições subjetivas possíveis frente ao desejo e às pulsões.

Mas pode parecer que essa estratégia de constituir a crítica da razão através da crítica de patologias sociais traga, no fundo, mais problemas do que soluções. Pois se ela é útil para retirar o estigma de críticas totalizantes que não se contentam em ser a mera indicação de insuficiências na aplicação de critérios normativos intersubjetivamente partilhados, ela parece, por outro lado, nos colocar à cata de um ideal de normalidade que serviria de fundamento para a crítica social da razão mutilada. Mas de onde virá esse critério?

Se nos restringirmos ao caso de Adorno, veremos como é a Freud que ele recorre. Pois devemos aceitar o caráter regulador do recurso adorniano àquilo que poderíamos chamar de *antropologia psicanalítica*, ou seja, a maneira com que as reflexões freudianas, em particular, e psicanalíticas, em geral, servem para fundamentar a reconstrução do que normalmente entendemos por “natureza interna”. Tal reconstrução, por sua vez, permite a crítica apoiar-se em uma antropologia não-normativa na sua avaliação global de valores, critérios e normas que têm realidade atual e expectativas universalizantes de validade. Nesse sentido, não estaremos incorrendo em erro se dissermos que a estratégia de Adorno parece, em vários momentos, consistir em fundar a crítica da sociedade em uma antropologia psicanalítica que, permite, inclusive o redimensionamento profundo da filosofia da história de cunho marxista que serve de referência à Escola de Frankfurt. Os dois primeiros capítulos de *Dialética do Esclarecimento*, com sua guinada da crítica da

economia política à crítica da razão instrumental, parecem-me bastante evidentes nesse sentido.

## PARTIR DO SOFRIMENTO SOCIAL

Aceitemos, pois, a afirmação de Honneth: “Adorno apóia-se na psicanálise freudiana para mostrar que, no sofrimento psíquico e na reação dos impulsos, escondeu-se também o interesse em uma atividade racional ilimitada, cuja realização em uma forma de vida humana foi relegada” (HONNETH, 2007, p. 72). Possivelmente, tal fato nos explica, por exemplo, a maneira peculiar de Adorno utilizar categorias clínicas que aparecem insistentemente tanto em seus escritos de teoria social quanto naqueles dedicados à filosofia da música, à política e à filosofia moral; categorias como “narcisismo”, “paranóia” e “fetichismo”. Pois, no caso de Adorno, não se trata de, com tais categorias, descrever desvios patológicos de conduta em relação a padrões normativos de comportamento intersubjetivamente partilhado. Na verdade, elas serão utilizadas para indicar o saldo necessário da ontogênese das capacidades prático-cognitivas de sujeitos socializados e, com isso, permitir o desenvolvimento de problematizações na estrutura normativa de julgamentos morais, estéticos e cognitivos<sup>4</sup>: maneira de vincular as patologias derivadas do processo de socialização e formação subjetiva a um projeto mais amplo de crítica da razão. O sofrimento psíquico que tais categorias psicanalíticas descrevem são indicações de que essa atividade racional ilimitada está, de uma certa forma, bloqueada por aquilo mesmo que permite nossa socialização. Pois aquilo que

normatiza o pensar e o agir pareceria mutilar as possibilidades da vida.

Há várias maneiras de discutir essa questão, mas eu gostaria de insistir apenas em um aspecto. Ele se refere à importância da experiência corporal ou, antes, daquilo que Adorno chama de “momento somático” na constituição de um conceito renovado de razão. Lembremos desta afirmação central de Adorno: “Todo espiritual é impulso corporal modificado e esta modificação é a inversão (*Umschlag*) qualitativa naquilo que não simplesmente é. Pulsão (*Drang*) é, de acordo como a compreensão de Schelling, a forma preliminar do espírito” (ADORNO, 1973, p.202). Para Adorno, há um sofrimento vindo da impossibilidade de recuperar o que é da ordem do impulso e da pulsão; há um fracasso no processo de formação subjetiva devido à impossibilidade de aproximação mimética com isso que representaria uma alteridade profunda no interior do Si.

Voltemo-nos à teoria freudiana do desenvolvimento e da maturação para tentar entender melhor o que Adorno teria em vista. Sabemos como Freud insiste que há algo, no sujeito, anterior ao advento do Eu como saldo dos processos de socialização e de individuação; Eu entendido aqui como unidade sintética de representações que permite o desenvolvimento de uma personalidade coerente, o estabelecimento de uma hierarquização das vontades capaz de abrir espaço para o advento de uma vontade autônoma. Há um corpo libidinal polimórfico que orienta sua conduta a partir da procura de satisfação de pulsões parciais (ou ainda pré-egóicas), ou seja, impulsos que não respondem à hierarquia funcional de uma unidade. Essa estrutura polimórfica e fragmentada das pulsões viria da ausência de um princípio

unificador como o Eu; princípio que não estaria presente antes de um certo processo de maturação individual através do qual o sujeito internaliza a representação social de um princípio de conduta e coerência; princípio que permite a unificação das pulsões e a organização das condutas a partir da identificação a um Outro na posição de tipo ideal.

Se voltarmos à primeira tópica freudiana, com sua distinção entre pulsões sexuais e pulsões de auto-conservação, podemos encontrar elementos que serão importantes para a discussão. Sabemos como as pulsões sexuais não descrevem as atividades submetidas aos imperativos de reprodução, mas são tendencialmente polimórficas, sempre prontas a desviarem, inverterem, transporem, de maneira aparentemente inesgotável os alvos e objetos sexuais. O primado da sexualidade genital a serviço da reprodução é a última fase que a organização sexual atravessa e só se impõe através de processos profundos de repressão e recalçamento. É isso que Freud tem em vista ao afirmar: “A vida sexual compreende a função de obtenção do prazer através de zonas corporais; ela é posta apenas posteriormente (*nachträglich*) a serviço da reprodução” (FREUD, 1999, p. 75). Daí porque haveria “algo de inato na base das perversões, mas algo que é inato a todos os homens” (FREUD, 1999, p. 71. Algo que diz respeito à polimorfia perversa que encontraremos em toda sexualidade infantil.

Polimorfia deve ser compreendida aqui como reconhecimento dessa posição na qual a multiplicidade dos prazeres corporais não se submete à hierarquia teleológica dos imperativos de reprodução com seu primado do prazer genital. Ela implica que, em Freud, a sexualidade nos fornece o modelo de experiências corporais sem *telos* finalista, inde-

terminadas, como se através delas os sujeitos se deparassem como um estranho *processo desprovido de princípio unificador* que nos coloca diante de uma dinâmica constante de indeterminação.

Assim, pelos prazeres corporais não se submetem imediatamente a uma hierarquia funcional, cada zona erógena (boca, ânus, ouvidos, órgãos genitais, etc.) parece seguir sua própria economia de gozo e cada objeto a elas associados (seio, fezes, voz, urina) satisfaz uma pulsão específica, produzindo um “prazer específico de órgão”<sup>5</sup>. Freud chamará de “pulsões parciais” tais pulsões que não se submetem à satisfação com representações globais de pessoas, representações estas produzidas graças a uma imagem unificada do corpo. Ele chamará também de “auto-erótica” tal satisfação por ela procurar e encontrar seus objetos no corpo próprio do sujeito desejante, já que mesmo o seio e a voz do Outro materno são compreendidos pelo bebê como sendo objetos internos à sua própria esfera de existência.

Sabemos, por outro lado, como as pulsões de auto-conservação, ou pulsões do Eu, permitem elevar as exigências de conservação do indivíduo e do *principium individuationis*, que determina a imagem unificada de si, à condição de princípio de orientação da conduta. Em um tom que não deixa de nos remeter a Nietzsche, Freud vincula o desenvolvimento da consciência, da linguagem, da memória e do julgamento às exigências de auto-conservação agenciadas pelo princípio de realidade. Tratam-se, em todos os casos, de como construir o melhor caminho para alcançar um objeto capaz de satisfazer as pulsões do Eu. Nesse sentido, ele chega mesmo a dizer que: “o Eu-realidade (*Real-Ich*) não tem outra coisa a fazer que tender em direção ao

benefício (*Nutzen*) e afastar-se do prejuízo (*Schaden*)” (FREUD, 1999, p. 135).

Adorno e Horkheimer são sensíveis a esse ponto. Eles querem mostrar como esse modo de organização da experiência a partir das exigências de auto-conservação só pode nascer através do advento de um Eu que não se reconhece mais em “nenhuma exteriorização humana que não se situe no quadro teleológico da auto-conservação da individualidade”. Daí porque:

O Eu que, após o extermínio (*Ausmerzung*) metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um Eu natural, constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação (ADORNO, 1986, p. 41).

Essas afirmações são de extrema importância. Os autores estão afirmando que o preço a pagar para a constituição do sujeito transcendental como fundamento das operações da razão moderna está no extermínio metódico, na repressão reiterada do que, no interior do sujeito, não se submete à forma lógica geral do Eu. Não querer mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma significa, ao menos neste contexto, impôr-se através da vontade de se afastar de tudo o que ameaça a imposição do Eu como forma geral da experiência. É pensando nesse processo que Adorno poderá afirmar: “A consciência nascente da liberdade alimenta-se da memória (*Erinnerung*) do impulso (*Impuls*) arcaico, não ainda guiado por um Eu sólido. Quanto mais o eu restringe (*zügeln*) tal impulso, mais a liberdade primitiva (*vorzeitlich*) lhe parece suspeita, pois caótica” (ADORNO, 1973, p. 221). Vemos claramente aqui como Adorno tem em vista o processo

de unificação de moções pulsionais pré-egóicas. Ele insiste que tal processo deve ser lido como o correlato de uma dinâmica que compreende a autonomia a partir do esquema de dominação repressiva da natureza interna.

Nesse sentido, por exemplo, a desativação da dicotomia natureza/liberdade que Adorno insiste em realizar desde a conferência “A idéia de história natural”, do início dos anos 30, e a conseqüente crítica da metafísica da identidade na determinação da dimensão prática da razão passa pela exposição da maneira com que a ação que aspira uma “racionalidade ilimitada”, para falar como Honneth, se deixaria marcar por esses impulsos arcaicos que aparecem não totalmente subsumidos a processos de socialização. Mas isso implica acolher o que não é totalmente idêntico a si, reconhecer a racionalidade daquilo que Adorno chama de “momento somático” e que indica a capacidade de reconhecer, no interior do campo da subjetividade, um domínio de experiências que não se submetem integralmente à forma unitária da identidade. Foi pensando em algo dessa natureza que Adorno podia afirmar:

Os homens só são humanos quando eles não agem e não se colocam mais como pessoas; esta parte difusa da natureza na qual os homens não são pessoas assemelha-se ao delineamento de um ser inteligível, a um Si que seria desprovido de Eu (*jenes Selbst, das vom Ich erlöst wäre*). A arte contemporânea fornece algo disto (ADORNO, 1973, p. 267).

Notemos que, dessa forma, Adorno fornece uma forma precisa de compreender a natureza do sofrimento social na contemporaneidade. Ele não está exatamente vinculado, por exemplo, a alguma forma de sentimento de indeterminação resultante da perda de relações sociais substancial-

mente enraizadas, estáveis, motivo sociológico clássico ao menos depois de Durkheim (a este respeito, ver o clássico *O suicídio*) e que não deixa de ecoar a perda da *Sittlichkeit* hegeliana. Nem se trata de um esvaziamento da capacidade de normatização. Pois Adorno age como se *nosso sofrimento mais aterrador fosse resultante do caráter repressivo da identidade*. Essa é a temática maior de um certo pensamento francês contemporâneo (Lacan, Deleuze, Derrida) que encontra um eco profundo no interior da experiência intelectual adorni-ana. Podemos mesmo dizer que para todos eles, a modernidade não é apenas momento histórico onde “não somente está perdida para ele [o espírito] sua vida essencial; está também consciente dessa perda e da finitude que é seu conteúdo” (HEGEL, 1992, p. 24). Perda que implicaria a pretensa angústia crescente do sentimento de indeterminação. A modernidade seria também a era histórica de elevação do Eu a condição de figura do fundamento de tudo o que procura ter validade objetiva. O que neste caso significa: era do recurso compulsivo e rígido à auto-identidade subjetiva enquanto princípio de fundamentação das condutas e de orientação para o pensar. Ela seria a era de um *sofrimento de determinação*.

Por fim, Adorno quer insistir que os modos de organização da realidade no capitalismo avançado, assim como os regimes de funcionamento de suas dinâmicas de interação social, de seus núcleos de socialização, eram dependentes da implementação de uma metafísica da identidade cuja gênese estaria ligada ao que podemos chamar de “redução egológica do sujeito”. Daí uma afirmação chave como: “A identidade é a forma originária da ideologia”. Dessa forma, a transformação da crítica da razão em análise de patologias

do social, longe de aparecer como um impasse devido à sua natureza totalizante, apenas aponta para a necessidade de constituição de formas de síntese da experiência a partir de uma reflexão renovada sobre a categoria de sujeito. Por outro lado, o recurso à Freud no interior dessa transformação funciona principalmente na constituição de novas articulações para recuperar categorias como normalidade e patologia no interior da crítica da razão, retirando o peso essencialista e normativo de tais categorias.

Dessa forma, encontramos uma via para responder a críticas que visariam desqualificar a estratégia adorniana afirmando que a análise de patologias sociais depende ela própria de uma avaliação normativa, que não pode deixar de aspirar validade e universalidade, sob risco de simplesmente não reconhecer as aspirações de auto-realização de todos os sujeitos a quem um sofrimento injusto é imposto. No entanto, tudo se passa como se Adorno insistisse que a noção de “injustiça”, neste contexto, não poderia ser compreendida simplesmente como a não-realização de princípios e valores fundamentados na enunciação categórica de imperativos que determinam as condições de possibilidade para o advento de um sujeito moral. Há uma “injustiça” que não está ligada diretamente a princípios e valores, mas a certas experiências corporais e afetivas. Tudo indica que, para compreender melhor a natureza dessas experiências, Adorno recorra sistematicamente a Freud e sua descrição sobre aquilo que Adorno ainda chama de “natureza interna”.

**Abstract:** The aim of this article is to discuss the role of psychoanalysis in a reconstruction of a social critique based in a critique of reason. This requires an operation able to expose social critique as a critique of hegemonical forms of life. Such forms of life are orientated by claims of rationality that are

presents in material practices, ways modes of social interaction and institutions.

**Key-words:** Social criticism, forms of life, kind, indetermination.

## NOTAS

- 1 Ver, por exemplo: PINKARD, Terry. *Hegel's phenomenology : the sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994; PIPPIN, Robert, *Hegel's practical philosophy: practical agency as a ethical life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008; e BRANDOM, Robert. *Tales of the mighty death*. Cambridge (Mass), MIT Press, 2002.
- 2 Essa questão está claramente enunciada em trechos, como por exemplo: “Grande parte das lutas da humanidade centralizam-se em torno da tarefa única de encontrar uma acomodação conveniente, ou seja, um compromisso (*Ausgleich*) que traga felicidade entre reivindicações individuais e culturais; e um problema que incide sobre o destino da humanidade é o de saber se tal compromisso pode ser alcançado através de uma formação determinada da civilização ou se o conflito é irreconciliável” (FREUD 1999, p. 455).
- 3 Uma descrição exhaustiva do problema da origem no interior da crítica rousseauista da sociedade pode ser encontrada em DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1966.
- 4 Isso pode nos explicar porque Adorno mobiliza tais categorias no interior de sua crítica ao sujeito moral kantiano. Por exemplo: “A liberdade, como conceito universal abstrato de um para-além da natureza, é espiritualizada como liberdade em relação ao reino da causalidade. Mas assim ela leva à auto-desilusão. Psicologicamente falando, o interesse do sujeito pela tese de sua liberdade seria narcísico, tão desprovido de medida quanto tudo o que é narcísico. Mesmo na argumentação kantiana, que situa categoricamente a esfera da liberdade acima da psicologia, ressoa o narcisismo” (ADORNO, 1973, p. 219). Ou ainda, quando ele afirma ser a

filosofia moral kantiana “um caso modelo de fetichismo” (ADORNO, 1996, p. 207).

- 5 O melhor comentário do sentido desse prazer de órgão vem de Alenka Zupancic: “Em relação à necessidade de alimentar-se, com a qual ela inicialmente se vincula, a pulsão oral persegue um objeto distinto do alimento: ela persegue (e procura repetir) a pura satisfação produzida na região da boca durante o ato de nutrição (...) nos seres humanos, toda satisfação de uma necessidade permite, a princípio, a ocorrência de outra satisfação, que tende a advir independente e a se auto-perpetuar na procura e na reprodução de si” (ZUPANCIC, 2008, p. 16).

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

\_\_\_\_\_. *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

BRANDOM, Robert. *Tales of the mighty death*. Cambridge (Mass): MIT Press, 2002.

DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1966.

FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Frankfurt: Fischer, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito I*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a Critical Social Theory*. Cambridge (Mass), MIT Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Pathologie der Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007.

\_\_\_\_\_. *La société du mépris*. Paris: La Découverte, 2006.

PINKARD, Terry. *Hegel's phenomenology: the sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

PIPPIN, Robert. *Hegel's practical philosophy: practical agency as a ethical life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ZUPANCIC, Alenka. Sexuality and ontology. In: *Why psychoanalysis?* Uppsala: NSU Press, 2008.