

DIALÉTICA DO SOFRIMENTO

Jose Eronildo Gomes de Araujo Junior¹

RESUMO: O artigo aqui desenvolvido se propõe a analisar as implicações políticas do sofrimento na perspectiva de Theodor W. Adorno. A metodologia é a hipotética-dedutiva na análise prioritariamente de três textos de Adorno: *Observações sobre neurose e política*, *Dialética do esclarecimento* e *Minima Moralia*. Propomos, ao analisar o particular, encontrar critérios objetivos para uma proposta de um fragmento filosófico que aponte para uma emancipação política. O artigo conclui ao final que o sofrimento sob uma determinada lente aparece como dispositivo psicológico de repressão, sob outra, pode ser o indicativo teórico para uma relação mais humana entre comunidade e indivíduo.

Palavras-chave: Theodor W. Adorno. Sofrimento. Dialética negativa.

DIALECTICS OF SUFFERING

ABSTRACT: The paper developed here proposes to analyze the politics of suffering from the perspective of Theodor W. Adorno. The methodology is hypothetical-deductive in the analysis primarily of three texts of Adorno: *Observations on neurosis and politics*, *Dialectics of Enlightenment* and *Minima Moralia*. We propose, when analyzing the particular, to find objective criteria for a proposal of a philosophical fragment that aims at a policy of emancipation. This paper concludes at the end that suffering, on one hand, appears as a psychological device of repression, on another hand, it can be the theoretical indication for a more humane relationship between community and individual.

Keywords: Theodor W. Adorno. Suffering. Negative dialectic.

1 INTRODUÇÃO

A categoria de autoconservação na dialética entre Mito e Esclarecimento parece apontar para um futuro no qual a dominação sobre os indivíduos se efetivará com maior

¹ Graduado em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Mestrando em filosofia social e política pela Universidade Estadual do Ceará. E-mail: eron.junior45@gmail.com

força. A pergunta que estamos colocando sob investigação é: “partindo das categorias de Theodor W. Adorno, é possível pensar um movimento emancipatório da comunidade humana?” Se o fundamento social é a autoconservação do indivíduo, qualquer ameaça o instiga agir de forma mais individualista, buscando seus próprios interesses. As condições materiais da atualidade parecem estimular ações que reforçam a repressão de seus indivíduos. Procuramos aqui um fragmento teórico que nos ajude achar uma alternativa.

Para respondermos essa pergunta, servimo-nos de uma metodologia hipotético-dedutiva. Fundamentada nos textos de Adorno, a pesquisa explora até onde seus textos abordados aqui permitem entrever alguma zona de ação. Devido ao próprio andamento do estudo, dividimos o desenvolvimento em três partes. 1) Analisamos prioritariamente o texto *Observações sobre política e neurose*, de Adorno, e *Introdução ao narcisismo*, de Sigmund Freud, para sustentarmos critérios de análise para estabelecer um ponto de toque entre psicologia social e individual. Essa abordagem psicológica sustenta o pensamento filosófico de uma concepção de Sujeito mediado pelo Objeto e vice-versa. 2) A *Dialética do esclarecimento* demonstra o caminho tomado por Ulisses, na *Odisseia*, no qual pode ser interpretada como a proto-história do desenvolvimento do indivíduo moderno. Embasados nessa proposta verificamos sob quais condições esse indivíduo se desenvolve e constatamos uma relação de opressão e repressão sobre si e os demais. Jeanne Marie Gagnebin estende sua análise sobre a interpretação de Adorno e Horkheimer e acrescenta alternativas para a construção de uma identidade menos repressiva. 3) A terceira parte desenvolve o texto de *Minima Moralia*. Essa obra discorre sobre o que poderia ser considerado uma “vida reta” através das próprias experiências de Adorno. Estabelecendo uma ponte entre a experiência particular e os conteúdos anteriores encontramos no particular um discurso que pode reestabelecer vínculos políticos para a superação do sofrimento coletivo.

Ao final do artigo indicamos que o sofrimento que sob uma determinada lente aparece como dispositivo psicológico de repressão, sob outra, pode ser o indicativo teórico para uma relação mais humana entre comunidade e indivíduo. Sem estabelecer uma regra normativa, os indivíduos que aprendem a acolher o seu sofrimento particular como um momento da própria realidade estabelece um vínculo mais forte com os outros. Dentro da comunidade efetiva-se uma força para a superação dessa repressão.

FUNDAMENTAÇÃO PSICOLÓGICA

Toda psicologia individual é uma psicologia social. Essa afirmação parece muito clara tanto para Sigmund Freud² quanto para Theodor W. Adorno. Quando avançamos na investigação da psicologia individual vemos que os traços, que antes pareciam bem delimitados, reapareceram mais flexíveis e vemos esses dois polos (indivíduo e sociedade) mediando-se reciprocamente. No texto *Observações sobre política e neurose*, de Adorno, quando é analisado o ensaio de Arthur Koestler sobre a relação entre neurose e política, Adorno admite que a tentativa de transpor certos conceitos psicológicos para o estudo de fenômenos sociais é válida, mas apenas na medida em que tomamos a relação do indivíduo com o grupo. Defendendo a posição de Freud de que há um momento individual no processo da psicologia de massas, podemos ler a citação seguinte como apontamento do que é nuclear nesse processo:

É culpa da fatal divisão de trabalho nas ciências o fato de que, embora Koestler esteja familiarizado com os conceitos correntes da psicanálise, o está muito pouco com os esforços mais recentes da psicologia social analítica, em cujo início está o extraordinário texto de Freud *Psicologia de grupo e análise do eu* (1921), no qual o autor procurou derivar as conhecidas observações de Le Bon e McDougall sobre psicologia de grupo a partir da dinâmica pulsional individual. Com isso que ele *desencantou* o conceito de psicologia de grupo: seus sintomas são, para ele, não de uma misteriosa natureza coletiva *sui generis*, pois se fundamentam em processos que decorrem em cada membro individual de um grupo, a saber, identificações com figuras paternas. A expressão “hipnose de grupo”, usualmente empregada de forma vaga, é tomada a sério por Freud, que também desdobra os modos de comportamento grupal semelhantes à hipnose a partir da vida pulsional dos que se unem em um grupo (ADORNO, 2015, p. 193).

A partir da alusão do texto de Freud, vemos a interdependência entre os conceitos psicanalíticos e os estudos sociais. Devemos, entretanto, enfatizar que esse processo de análise não pode ser confundido com uma transposição sem critérios do conceito de um campo teórico

² Talvez seja possível alguém argumentar que o narcisismo escaparia dessa afirmação lembrando a passagem, logo na introdução, da obra *Psicologia das massas e análise do eu*: “[...] todas as relações que até agora se tornaram preferentemente assunto da investigação psicanalítica, podem reivindicar o direito de serem apreciadas como fenômenos sociais, opondo-se assim a certos processos, por nós chamados de narcísicos, nos quais a satisfação dos impulsos escapa à influências de outras pessoas ou a elas renuncia” (FREUD, 2013b, p. 35-6). Contudo, no próprio texto desse autor sobre o narcisismo, quando ele define o termo narcisismo tomando como objeto o desenvolvimento sexual regular podemos citar: “Nesse sentido, o narcisismo não seria uma perversão, mas o complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação, do qual justificadamente atribuímos uma porção a cada ser vivo” (FREUD, 2010, p. 14-5). O termo autoconservação [*Selbsterhaltungstriebes*] só pode ser pensado se levamos em conta um Outro que me ameaça (Ex: natureza, família, sociedade etc), portanto, estabelece uma relação com o indivíduo que pretende se conservar. O próprio desenvolvimento narcísico só é possível numa relação com o diferente.

para o outro. Sobre a diferença entre os esforços promovidos pelo Instituto de Pesquisas Sociais e o ensaio de Koestler, Adorno assinala:

A diferença entre as teses de Koestler e tais esforços científicos realizado há décadas é que, nestes últimos, “neuroses políticas” não são consideradas doenças por si mesmas, pois são na verdade vinculadas funcionalmente à estrutura pulsional e à psicologia individuais. Essa diferença, entretanto, não é meramente acadêmica, que se referiria apenas a sutis interpretações de processos sobre os quais se estaria fundamentalmente em acordo, mas sim à concepção central. Tão logo os conceitos sejam separados da teoria, à qual pertencem segundo seu sentido, e sejam nivelados ao plano do pretensão *common sense* [bom senso], alteram seu sentido e não mais produzem o que outrora deveriam (ADORNO, 2015, p. 193).

Como lido acima, as chamadas “neuroses políticas”, trabalhadas por Koestler e investigadas por Adorno, devem ser explicadas considerando a vida pulsional dos seus indivíduos. Porque caso a investigação prossiga sem essa distinção, teríamos que pressupor uma pulsão à coletividade abstrata fundada no próprio grupo. “No sentido da teoria propriamente psicanalítica, as manifestações de rígida identificação com o ‘in-group’ descritas por Koestler são, em grande medida, frutos de um narcisismo coletivo” (ADORNO, 2015, p. 194). Por mais que haja um fenômeno que nos mostre o agrupamento de indivíduos, isso descreve, mas não explica. O narcisismo é um mecanismo da psique que retira uma parcela da libido do objeto e redireciona ao Eu.

No texto de 1914, uma *Introdução ao narcisismo*, quando Freud se indaga do destino da libido, no estado de esquizofrenia, que antes estava direcionada para o objeto e que agora não é encontrada, o psicanalista viu na megalomania o caminho. “Ela [a megalomania] se originou provavelmente à custa da libido objetal. A libido retirada do mundo externo foi dirigida ao Eu, de modo a surgir uma conduta que podemos chamar de narcisismo” (FREUD, 2010a, p. 16). Talvez, por essa descrição sobre o narcisismo individual que “Koestler conduz a equívocos de graves consequências, pois o narcisismo coletivo não significa de forma alguma simplesmente que ‘se evite a realidade a todo custo’” (ADORNO, 2015, p. 195). Porque se o agrupamento é realizado à custa dos interesses individuais³ em favor dos interesses coletivos, como o narcisismo individual

³Essa afirmação de que a unidade de um grupo depende da supressão da parcela dos interesses dos seus indivíduos é exposta claramente no texto *Mal-estar na civilização*, de Freud, quando ele investiga a relação entre cultura e obtenção de prazer: “O resultado final [da cultura] deve ser um direito para qual todos – ao menos todos capazes de viver em comunidade – contribuem com sacrifício de seus instintos, e que não

se encaixa no coletivo? Temos que retornar ao estudo sobre o narcisismo a partir do próprio texto de Freud, em um recorte, para entendermos a dinâmica interna dessa categoria, posteriormente retornarmos às ponderações de Adorno sobre narcisismo e formação de grupos.

Na análise do narcisismo, é lembrada na conclusão do *Totem e tabu*⁴ sobre a magia e relacionada à megalomania dos parafrênicos. As características descritas abaixo, à luz da teoria da libido, parecem apontar que a libido do objeto é uma formação posterior à libido do Eu, que pode apresentar movimentos de expansão, retração e/ou deslocamento:

[...] traços que, isoladamente, podem ser atribuídos à megalomania: uma superestimação do poder de seus desejos e atos psíquicos, a ‘onipotência dos pensamentos’, uma crença na força mágica das palavras, uma técnica de lidar com o mundo externo, a ‘magia’, que aparece como aplicação coerente dessas grandiosas premissas (FREUD, 2010a, p. 17).

O traço “mágico” do narcisismo parece dotar de grande poder o indivíduo que retira a libido do objeto e redireciona ao Eu na medida que entendemos esse deslocamento libidinal como mecanismo de defesa contra o sofrimento e busca por mais prazer. “[...] alguém que sofre de dor orgânica e más sensações abandona o interesse pelas coisas do mundo externo, na medida em que não dizem respeito ao seu sofrimento” (FREUD, 2010a, p. 26). Quando se está sofrendo, se torna mais vantajoso para se autoconservar suspender as exigências da libido objetal, investir nas próprias necessidades e, se possível, confluir os interesses alheios aos seus (como podemos ver, certas vezes, o interesse de algumas pessoas em ajudar aquele que sofre).

permite – de novo com a mesma exceção – que ninguém se torne vítima da força bruta” (FREUD, 2010b, p. 16). Freud parece fundamentar uma certa gênese da Justiça, mas o ponto fundamental é esse “sacrifício de seus instintos” comum aos agrupamentos de indivíduos.

⁴Não nos cabe aqui retomar toda a discussão do livro, contudo destacamos um trecho do capítulo *III Animismo, magia e a onipotência dos pensamentos*: “Mas o princípio em cujos pressupostos se baseia a atividade mágica, ou melhor, o princípio da magia, é tão evidente que todos os autores o reconheceram. Podemos expressá-lo de forma bem sucinta com estas palavras de E. B. Tylor, se prescindirmos do juízo de valor que as acompanha; ‘tomar erradamente um vínculo ideal por real’ (FREUD, 2013a, p. 77). A base psicológica da magia é a suposição de uma relação entre realidade e pensamento de tal forma que a magia permite o pensamento interferir na realidade diretamente.

A vida amorosa dos seres humanos é constituída por um narcisismo primário que influencia na escolha do objeto quando este é tomado como primeira referência de satisfação. “As primeiras satisfações sexuais autoeróticas são experimentadas em conexão com funções vitais de autoconservação.” (FREUD, 2010a, p. 32). É mais ou menos parecido com o caso daqueles que sofrem, também na primeira infância há uma confluência entre necessidades do Eu e instintos sexuais. Mas, como afirma Freud, “Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas afinal é preciso começar a amar, para não adoecer, e é inevitável adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar” (FREUD, 2010a, p. 29)⁵. No campo da prática social, “[...] quando o investimento do Eu com libido superou uma determinada medida [...]” (FREUD, 2010a, p. 29), a doação de uma parte de nossa libido narcísica à objetal levanta vantagens também para o sujeito, pois dar suporte aos interesses narcísicos de outros pode criar um laço afetivo positivo entre as partes. Assim, se o sujeito precisar de socorro para suas necessidades, o outro o socorrerá.

É possível argumentar que não se faz necessário deslocar parte da libido para o objeto para cumprir exigências narcísicas de outros? E da mesma maneira ainda criar laços afetivos. Em certos casos bem específicos, poderíamos dizer que sim. Mas, esses casos necessitam de uma abordagem própria.

O complexo de castração “em conexão com o efeito da intimidação sexual exercida sobre a criança” (FREUD, 2010a, p. 38) constroem, no sujeito, um conjunto de valores morais e culturais que na libido do Eu “erigiu um *ideal* dentro de si, pelo qual mede seu Eu atual [...]. Para o Eu, a formação do ideal seria a condição para a repressão” (FREUD, 2010a, p. 40) e na criação “[...] esse Eu ideal dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância” (FREUD, 2010a, p. 40). Nesse Eu ideal que se constitui as exigências culturais que o Eu real se mede e o observa continuamente

⁵Freud, nessa passagem, está discutindo sobre o narcisismo daquele que sofre uma dor orgânica, como citado acima, e da hipocondria, que no nosso texto não nos detemos por bem do andamento da argumentação. Mas, para conhecimento, na ordem da vida psíquica esse sofrimento advém do represamento da libido no Eu, que sem poder extravasar externamente, superexcita ferindo o princípio da constância. “[...] se já estamos familiarizados com a ideia de ligar o mecanismo de adoecimento e formação de sintomas nas neuroses de transferência, o progresso da introversão à regressão, a um represamento da libido do objeto, então podemos nos aproximar também da ideia de um represamento da libido do Eu, e pô-la em relação com os fenômenos da hipocondria e da parafrenia” (FREUD, 2010a, p. 28).

“poderemos apenas identificá-la e constatar que o que chamamos de nossa consciência moral tem essas características” (FREUD, 2010a, p. 42). Ele não só direciona o indivíduo em suas ações práticas, cotidianas, sociais, sexuais e políticas a partir de um amor a si, mas também serve de identificação narcísica de indivíduos e grupos.

Nesse momento temos que concordar também com Freud quando nos diz que “desde o início houve dois tipos de psicologia, a dos indivíduos de massa e a do pai, do chefe, do líder” (FREUD, 2013b, p. 131-2). Freud nesse trecho se refere a um momento imemorial de uma horda primeva. Contudo, nos parece lícito transpor essa ligação com o desenvolvimento atual dos sujeitos quando ele confirma na citação a seguir: “Pois parece bem claro que o narcisismo de uma pessoa tem grande fascínio para aquelas pessoas que desistiram da dimensão plena de seu próprio narcisismo e estão em busca de um amor objetal [...]” (FREUD, 2010a, p. 34). Sobre o líder primevo é afirmado que seus “[...] atos intelectuais eram fortes e independentes mesmo no isolamento, e sua vontade não precisava de confirmação dos outros” (FREUD, 2013b, p. 132). Assim, o líder da horda primeva e os líderes modernos criam um campo gravitacional que atraem as massas carentes de amor objetal. “Alguém que ama perdeu, por assim dizer, uma parte de seu narcisismo, e apenas sendo amado pode reavê-la” (FREUD, 2010a, p. 34). A exigência que a massa faz do amor do líder, ao capturar um fragmento de narcisismo através do amor objetal, é uma demanda material por privilégios – proteção, cuidados e indulgências – que o amor objetal proporciona.

Alguns objetos podem atrair esse amor objetal através de uma identificação narcísica, mas o líder da horda parece ter preferência nessa escolha, no caráter de massa, quando ele expressa esse narcisismo forte e uma corporificação dos ideais do Eu. Um terceiro fator para essa identificação com o líder é o desenvolvimento do amor-próprio. “O amor-próprio nos aparece de imediato como expressão da grandeza do Eu [...]” (FREUD, 2010a, p. 45). Isso significa que quanto mais a massa é alvo de investimento libidinal pelo líder, mais aumenta seu amor-próprio⁶. Enfatizamos que para esse aumento de amor-próprio não precisa ser efetivado, ele precisa apenas parecer ser correspondido.

⁶Podemos dizer assim também: “Como afirmamos, ser amado representa o objetivo e a satisfação na escolha narcísica de objeto” (FREUD, 2010a, p. 45).

“Ainda hoje, os indivíduos de massa necessitam da ilusão de que são amados pelo líder da mesma e justa maneira, mas o próprio líder não precisa amar ninguém [...]” (FREUD, 2013b, p. 132).

Partindo das considerações acima é que podemos pensar sobre uma massa narcísica. O indivíduo que se junta a uma massa também pode se agrupar com outros obedecendo um impulso narcísico. A autoconservação parece dar a tônica do processo de formação de massas. Como visto, o narcisismo é um mecanismo que nos impulsiona para os interesses do Eu. Se o sofrimento nos ameaça, cortamos ou diminuímos a libido objetal. A conexão com os outros seres humanos são pautadas no que eles podem nos oferecer como objetos de segurança e prazer.

Na psicanálise, narcisismo significa investimento libidinal no próprio eu, em vez do amor a outros seres humanos. O mecanismo desse deslocamento não é outro que o mecanismo social, pela crua vontade de autoconservação. As metas pulsionais do narcisismo coletivo são, em virtude de sua fusão com o eu, completamente comparáveis com objetivos racionais, com discernimento perspicaz das condições dadas (ADORNO, 2015, p. 195).

É, portanto, a necessidade concreta – que ameaça seus próprios integrantes, seja pela fome, bala ou esgotamento – que reclama de seus indivíduos uma racionalidade que o amor objetal só tem função servindo a libido do Eu e escolhe seus meios independente de qualquer demanda do outro. Aliás, o outro só deve aparecer para esses sujeitos como meios para seus próprios fins. Desta maneira, o que é sentido por cada indivíduo como um critério de autoconservação, acaba se tornando em destruição do indivíduo pelo grupo. Esse acordo não é declarado abertamente, mas é sentida intimamente por cada indivíduo que tem que respeitar a máxima “inimigo até que se prove o contrário”.

Neles, o momento patológico se esconde nesse próprio realismo, em uma espécie de frieza e ausência de afeto, que os poupa do conflito neurótico. A neurose neles está, por assim dizer, pré-decida. Igualaram-se sem resto ao mundo; se eles, como diz Koestler, são incapazes de aprender pela experiência, então é porque se tornaram tão reificados que não podem mais propriamente fazer experiências (ADORNO, 2015, p. 195).

Se o neurótico é aquele que se encontra numa tensão entre o ideal do Eu e as exigências do Eu, nas massas narcísicas esse se rebaixa àquele. Imitando a mesma frieza que as ameaças externas urgem contra o indivíduo.

ULISSES COMO PROTÓTIPO DO HOMEM MODERNO

O narcisismo parece ser um dos conceitos que Adorno toma de Freud para mediar a relação entre indivíduo e o mundo externo. Esse conceito psicanalítico media essa relação por seu caráter reativo. Na procura por autoconservação e ganho de mais prazer o indivíduo apoia os trilhos da constituição da sua subjetivação. O *Excurso I: Ulisses ou o mito e esclarecimento* argumenta em favor de uma interpretação da *Odisseia* que demonstra as bases da constituição do homem moderno, na *Dialética do esclarecimento*. O sujeito racional, dominador e unitário. Gagnebin resume a interpretação desta maneira.

A Odisséia é reinterpretada pelo duplo prisma de uma história da razão que se desfaz dos encantos e dos feitiços (Zauber, em alemão) míticos para chegar à dominação e à autonomia — e, nas pegadas de Freud, de uma evolução da criança polimorfa, encantadora e perversa, sem identidade assegurada, que se torna um ego adulto, determinado, simultaneamente racional e rígido (GAGNEBIN, 2006, p. 24).

O par razão e dominação representa o desejo humano de “livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.17). O esclarecimento é o programa para alcançar o objetivo. Ele dá marcha na desmistificação⁷ do mundo externo pela repressão interna. A racionalidade que floresce dessa desmistificação é a “distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração” e essa separação “está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.18). Contudo, o que Adorno e Horkheimer diagnosticam dos resultados desse processo é que “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p.18). O nosso esforço se localiza em seguir um fio argumentativo do *Excurso I* que descreve o trajeto que constitui o sujeito. Sobre o caminho percorrido por Ulisses de volta para casa após a guerra de Troia, afirma os autores.

A oposição do ego sobrevivente às múltiplas peripécias do destino exprime a oposição do esclarecimento ao mito. A viagem errante de Troia a Ítaca é o caminho percorrido através dos mitos por um eu fisicamente muito fraco em face das forças da natureza e que só vem a se formar na consciência de si (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 49).

⁷Desmistificação deve ser entendido segunda essa passagem da *Dialética do Esclarecimento*: “O esclarecimento comporta-se com as coisas como um ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 20).

Muitas foram as desgraças que Ulisses passou até chegar a Ítaca. O herói da *Odisseia* teve que enfrentar perigos como monstros e deuses mitológicos, seres que representam a força da natureza contra o sujeito à deriva. Escapar vivo dos confrontos contra esses poderes descomunais exige de Ulisses que ele aceite sua condição fisicamente fraca e logre através de sua astúcia. “[...] a simples inverdade dos mitos [...] torna-se aos olhos do emancipado um ‘erro’ ou ‘desvio’ comparado à univocidade do fim que visa em seu esforço de autoconservação: o retorno à pátria e aos bens sólidos” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 49-50). Se deter nos mitos mais do que o necessário para vencê-los é correr um risco demasiado alto. O mito não possui o grau de abstração suficiente⁸ para garantir as posses materiais para autoconservação, pois seu método é simbólico, i.e., ainda há qualidades ocultas que não estão sob o controle do sujeito.

Eis aí o segredo do processo entre epopeia e mito: o eu não constitui o oposto rígido da aventura, mas só vem a se formar em sua rigidez através dessa oposição, unidade que é tão somente na multiplicidade de tudo aquilo que é negado por essa unidade. Como os heróis de todos os romances posteriores, Ulisses por assim dizer se perde a fim de se ganhar. Para alienar-se da natureza ele se abandona à natureza, com a qual se mede em toda aventura (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 50).

O homem racional do qual a modernidade persegue como ideal só pode emergir via uma dura repressão contra si. “Só o pensamento que se faz violência contra si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 18). A unidade que o Eu performa é o controle sobre si e sobre os outros. Ulisses produz essa coerção para dominar o que nele é natureza⁹. Aquelas partes irracionais, que rompem no sujeito sem que ele tenha controle ameaçam os ganhos futuros que só poderão vir com muita paciência. Voltar para casa a salvo, ou seja, para garantir seus bens sólidos. Aprender com a violenta natureza a ser violento. Tomemos a cena em que, ao chegar em

⁸“É a *semelhança* entre o ato realizado e o evento esperado” (FREUD, 2013a, p. 80). Na magia, sujeito e objeto ainda estão muito próximos porque o ato imita o evento em sua particularidade.

⁹Ou, como disse Freud: “O sofrer nos ameaça a partir de três lados: do próprio corpo que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo, que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim, das relações com outros seres humanos” (FREUD, 2010b p. 31).

Ítaca, Ulisses descobre a associação de suas servas com os pretendentes a tomar seu lugar no comando, para análise.

E de dentro do palácio saíram/ as servas que com os pretendentes costumavam ter relações. /Riam-se entre elas, em ambiente de alegria e boa disposição./ Mas o coração de Ulisses revoltou-se no seu peito./ E muito refletiu no espírito e no coração, se haveria/ de ir atrás delas e dar logo a morte a cada uma,/ ou se as deixaria dormir com os arrogantes pretendentes/ uma última e derradeira vez. Rosnou no seu íntimo,/ como a cadela que rosna ao pé dos seus cachorros/ e vê um homem que não conhece e a ele se quer atirar –/ assim rosnou Ulisses no seu íntimo por causa das más ações./ Batendo no peito, assim dirigiu ao próprio coração:/ “Aguenta, coração: já aguentaste coisas muito piores,/ no dia em que o Ciclope de força irresistível devorou os valentes companheiros. /Mas tu aguentaste, até que a inteligência te tirou do antro onde pensavas morrer” (HOMERO, 2011, p. 463).

Percebamos como toda a cena é repleta de violência. Podemos extrair dessa citação pelo menos três modelos de relações que o homem moderno deve estabelecer com o mundo exterior e interior.

1) As servas que se deitam com os pretendentes podem ser interpretadas como roubo de suas posses, Telêmaco, no canto II, antecipa no discurso da assembleia o que seu pai verá ao chegar em casa. Porque esses pretendentes “[...] em breve toda a minha casa destruirá e a mim [Telêmaco] tirará os meios de subsistência” (HOMERO, 2011, p. 136). Elas são posses do rei guerreiro, escravas (δουλοσύνην). O assassinato das servas, mais adiante na história, é exemplar para aqueles que fogem do controle.

2) O coração que incita o herói helênico a matar é a natureza que foge do controle da razão, que só se acalma, figurativamente, com fortes batidas no peito. A comparação com a cadela reforça a ideia, pois natureza interna e externas deve estar sob controle do sujeito ordenador – como cão fiel ao dono. Seguir a vontade imediata do coração é condenar-se a morte contra tantos pretendentes. A vantagem se mostra em avaliar a situação com paciência realística necessária para se executar assassinatos. O homem do controle é aquele que sacrifica suas vontades por ganhos futuros.

3) A lembrança do embate com o Ciclope parece cumprir uma função tática. É memória estratégica que Ulisses evoca para si. A figura do gigante de um olho só lembra ao rei guerreiro da eminência da morte, se ele atacar sozinho um número de inimigos maior em força. Ulisses se reprime. Talvez trazendo ao raciocínio a lembrança do impulso curioso que teve em encontrar os Ciclopes que levou seis de seus companheiros. Lembrar

da crueldade que lhe foi acometido durante a viagem esboça o princípio da crueldade que terá com a servas. Mas, ao contrário do gigante que pratica uma crueldade quase infantil, Ulisses calcula os riscos e ganhos futuros¹⁰.

O cálculo que Ulisses faz de que Polifemo, indagado por sua tribo quanto ao nome do culpado, responderia dizendo “Ninguém” e assim ajudaria a ocultar o acontecido e a subtrair o culpado à perseguição, dá a impressão de ser uma transparente racionalização. Na verdade, o sujeito Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo. Ele se denomina Ninguém porque Polifemo não é um eu e a confusão do nome e da coisa impede ao bárbaro logrado escapar à armadilha: seu grito, na medida em que é um grito por vingança, permanece magicamente ligado ao nome daquele de quem quer se vingar, e esse nome condena o grito à impotência. Pois ao introduzir o nome e a intenção, Ulisses o subtrai ao domínio da magia. Mas sua afirmação é, como na epopeia inteira, como em toda civilização, uma autonegação (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 63).

O esclarecido Ulisses já entende a distinção entre palavra e realidade e logra o gigante que permanece amarrado em seu pensamento imagetivamente na unidade entre coisa e nome ao se deixar rebaixar à nulidade do “Ninguém”. “Ele reconhece, por assim dizer, a arbitrariedade do signo, reconhecimento altamente lógico-racional, e se aproveita dessa distância ontológica entre as palavras e as coisas para proteger sua vida” (GAGNEBIN, 2006 p. 31-2). Essa nulidade é a abstração que retira toda qualidade específica do eu que o transforma em um ser sem história¹¹. Ele, por um momento, se despe de toda sua libido objetual – seu desejo por sua pátria, amigos, filho e esposa – e se

¹⁰Em certas passagens do texto, o ciclope parece revelar uma face infantil, ainda não dominada pelas leis do Pai. Quando Ulisses reivindica hospitalidade em nome do deus, assim é respondido por Polifemo: “ És tolo, estrangeiro, ou chegas aqui de muito longe/, se me dizes para recear ou honrar os deuses./ Nós, os Ciclopes, não queremos saber de Zeus detentor da égide/, nem dos outros bem-aventurados, pois somos melhores que eles./ Nem eu alguma vez, só para evitar a ira de Zeus, te pouparia/ a ti ou aos teus companheiros. Só se eu quisesse” (HOMERO, 2011 p. 266). Polifemos segue as ordens apenas que seu coração manda como uma criança que não formou completamente sua consciência moral segue apenas seus desejos. E quando tem seu olho furado, clama ao pai por proteção ou vingança, que nessa idade pode parecer a mesma coisa. “ Ouve-me, Posêidon de cabelos azuis, Sacudidor da Terra!/ Se na verdade sou teu filho, e se declaras ser meu pai,/ conceda-me que nunca chegue a sua casa Ulisses,/ saqueador de cidades, filho de Laertes, que em Ítaca habita./ Mas se for seu destino rever a família e regressar/ ao bem construído palácio e à terra pátria, que chegue tarde e em apuros, tendo perdido todos os companheiros,/ na nau de outrem, e que em casa encontre desgraças” (HOMERO, 2011 p. 266).

¹¹A passagem da Odisseia que complementa o conflito com os ciclopes com uma técnica oposta é no encontro com os lotófagos. Gagnebin elucidava o encontro com os comedores de flores assim: “Este episódio indica, desde o início, que a luta de Ulisses para voltar a Ítaca é, antes de tudo, uma luta para manter a memória e, portanto, para manter a palavra, as histórias, os cantos que ajudam os homens a se lembrarem do passado e, também, a não se esquecerem do futuro”(GAGNEBIN, 2006 p. 15).

plasma pelo discurso na unidade “amorfa Ninguém”, sua própria preservação, se quisermos falar em termos freudianos. “Aliás, a palavra outis (ninguém) remete, num belo trocadilho de Homero, à palavra mêtis (astúcia), qualidade específica desse Ulisses-Ninguém que se finge de morto para escapar à vingança do monstro” (GAGNEBIN, 2006 p. 21). Eis aí o raciocínio do homem moderno que mutila seus desejos para tomar parte da força coletiva da massa. “Isto é, na leitura de Adorno e Horkheimer, Ulisses só consegue salvar sua própria vida porque aceita ser identificado com a não-existência, com a ausência, com a morte, com ‘ninguém’” (GAGNEBIN, 2006 p. 32).

O sacrifício de si em troca de alcançar seu objetivo, para Adorno e Horkheimer, obedece já a lógica da troca secularizada. “[...] o próprio sacrifício já aparece como esquema mágico da troca racional, uma cerimônia organizada pelos homens com o fim de dominar os deuses, que são derrubados exatamente pelo sistema de veneração de que são objetos” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 51). O cálculo do sacrifício deve ser pensado para não dar mais do que recebe, pois é à conservação do indivíduo que ela obedece. O que o sujeito, na figura do herói de Troia, faz é levar à consciência de si o que o sacrifício tem de mentira. Mas, qual é o embuste do sacrifício?

Enquanto os indivíduos forem sacrificados, enquanto o sacrifício implicar a oposição entre coletividade e o indivíduo, a impostura será uma componente objetiva do sacrifício. Se a fê na substituição pela vítima sacrificada significa a reminiscência de algo que não é um aspecto originário do eu, mas proveniente da história da dominação, ele se converte para o eu plenamente desenvolvido numa inverdade: o eu é exatamente o indivíduo humano ao qual não se credita mais a força mágica da substituição (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 52).

Se o sacrifício mítico era uma prática que visava à autoconservação ao influenciar os deuses, na modernidade isso aparece pervertido em seu núcleo. É fazendo dos interesses da coletividade os seus que o Eu sacrifica seus interesses particulares. Ou, é fazendo coincidir os seus interesses com os interesses da coletividade que o Eu se autoconserva. Sobre o domínio dos desejos, Freud também confirma, “[...] é possível esperar que, agindo sobre esses impulsos instintuais, fiquemos livres de uma parte do sofrer. Esse tipo de defesa contra o sofrimento [...] busca dominar as fontes internas das necessidades” (FREUD, 2010b, p. 34). Seja abdicando das necessidades do indivíduo, seja em casos mais extremos pela morte, o sacrifício não parece ter mais lugar na sociedade que se formou para exatamente protegê-lo – principalmente em uma

comunidade com um grau técnico avançado o suficiente para produzir mais do que necessário (no caso do capitalismo avançado). O sacrifício progressivamente mais repressivo em torno do indivíduo demonstra seu delírio ao se abater sobre aquilo que ele deveria conservar. “[...] é ela própria a marca de uma catástrofe histórica, um ato de violência que atinge os homens e a natureza igualmente” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 52).

A segunda cena que iremos trabalhar na obra de Homero e que também é ressaltada por Adorno e Horkheimer é da passagem pelas Sereias. Não nos é interessante reelaborar todo o debate estético de Adorno e sua crítica à categoria de sublimação em Freud. O que é importante é o conflito entre sujeito, que também é produtor de arte, com o mundo externo. “A sedução que exercem é a de se deixar perder no que passou. Mas o herói a quem se destina a sedução emancipou-se com o sofrimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 38). As sereias através do seu canto lembram Ulisses daquela natureza que foi recalcada em nome do Eu unitário e racional. Como vimos com os ciclopes, a memória, para o homem moderno, tem uma função estratégica. Para a razão, ela fixa a ordem do tempo em uma unidade que aponta para o futuro.

“O esquema tripartido [passado, presente e futuro] deve liberar o instante presente do poder do passado, desterrando-o para trás do limite absoluto do irrecuperável e colocando-o à disposição do agora como saber praticável” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 38). O passado não deve reclamar seu lugar no presente. A morte dos companheiros nas mãos de Polifemo não pode mais ser sentida no agora porque não é possível mais salvá-los da morte. Nessa cena a memória dos companheiros serve à repressão do sujeito na racionalização do assassinato dos pretendentes. Mas o canto das sereias ressoam no ar até tremer os tímpanos do herói de Troia, contra sua vontade. Os sentidos obedecem o chamado da natureza e com ela querem se regozijar, contra os objetivos do reencontro da pátria e dos bens sólidos.

Ulisses pede aos companheiros que lhe amarrasse ao mastro para não cair diante das sedutoras. E no relato do canto XII temos a confirmação. “Assim disseram, projetando as suas belas vozes;/ e desejou meu coração ouvi-las: aos companheiros/ ordenei que me soltassem, indicando com o sobrolho;/ mas eles caíram sobre os remos com mais afinco”

(HOMERO, 2011, p. 136). Mas, o que a passagem das sereias representa no discurso de Adorno e Horkheimer?

Enquanto Ulisses, na caverna do ciclope, devia salvar a si próprio e aos companheiros das ameaças do monstruoso e do mítico representadas pelo gigante, aqui, nas paragens das sereias, deve conseguir sobreviver a outras forças extremamente perigosas, às forças do canto e do encanto, às forças dissolventes e mortíferas da arte (GAGNEBIN, 2006 p. 32).

Para podermos descoagular qualquer possível embaraço quanto a utilização do argumento artístico nesse momento, observemos o trecho em que Adorno e Horkheimer escrevem sobre o conceito de estilo, na indústria cultural.

No entanto, é tão somente neste confronto com a tradição, que se sedimenta no estilo, que a arte encontra expressão para o sofrimento. O elemento graças ao qual a obra de arte transcende a realidade, de fato, é inseparável do estilo. Contudo, ele não consiste na realização da harmonia – a unidade problemática da forma e do conteúdo, do interior e de exterior, do indivíduo e da sociedade –, mas nos traços em que aparece a discrepância, no necessário fracasso do esforço apaixonado em busca da identidade (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 108).

O argumento é que a obra de arte retorna aos olhos do indivíduo a não harmonia do controle. Adorno e Horkheimer demonstram o momento objetivo da obra de arte pelo conceito de expressão. Este conceito é apresentado por Adorno como contraponto dialético com o conceito freudiano de sublimação na arte¹². Enquanto o último tende a resolver a tensão de entre coerção social e libido, o primeiro é a apresentação do conflito entre os interesses do indivíduo e da sociedade, que nos grupos de massa são aparentemente apaziguadas. Ao lembrar da natureza no sujeito, a arte abala o eu que se pretende unitário. Ela dissolvendo os limites rígidos do Eu estabelece uma ligação com a natureza. A arte destaca o parentesco do eu com as coisas.

Justamente dessa identidade clara, delimitada e fixa que constitui o ideal egóico racional. Nesse sentido, a ameaça da arte é mais forte e eficaz que a ameaça arcaica do mito, pois nela, na arte, jaz também a promessa de uma felicidade arrebatadora: poder ultrapassar, superar os limites do eu, limites entendidos também como limitações que prendem e aprisionam. Não é por acaso que, na viagem de Ulisses, ele primeiro enfrenta as forças do mito, os

¹²Assim resume Rodrigo Duarte sobre a discussão entre sublimação e expressão: “[...] Adorno propõe que o termo adequado para caracterizar a relação entre a criação artística e a vida pulsional seja o de expressão e não o já consagrado de sublimação, o qual, segundo o filósofo, abstrai do construto criado – momento objetivo da obra – pelo artista, concentrando-se apenas em aspectos subjetivos de sua psicologia” (DUARTE, 2008, p. 58).

Lotófagos, os ciclopes etc, para mais tarde, com a ajuda da poderosa ninfa Circe, enfrentar as sereias (GAGNEBIN, 2006 p. 32).

O indivíduo que se deixa enrijecer na forma petrificada da unidade da autoconservação só pode tratar o Outro ou como ferramenta ou como inimigo. Todas as experiências sejam negativas ou positivas, que constituem o campo da vida se perdem por não poder cair na tentação de estender seus limites para além do par razão e dominação. “Quem se deixa atrair por suas ilusões [a promessa de felicidade] está condenado à perdição, quando só uma contínua presença de espírito consegue arrancar um meio de vida à natureza” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 38). Enquanto Adorno e Horkheimer dão ênfase no esforço de exemplificar nesse canto a renúncia do sujeito e o trabalho racional desse empreendimento, Jeanne Marie Gagnebin acrescenta nessa interpretação um desenvolvimento posterior do herói quando ele narra suas desventuras para o Rei Alcino.

De maneira semelhante, a vitória de Ulisses sobre as sereias não significa só a vitória do controle racional sobre os encantos mágico-míticos. Também significa a consagração de Ulisses como narrador de suas aventuras. Primeiro, porque se ele não tivesse passado incólume ao lado das sereias, mas tivesse se deixado seduzir e devorar por elas, ninguém teria sobrevivido para recordar a beleza do seu canto. Ulisses precisa não se entregar à sedução do canto para dele poder falar, para poder perpetuar a memória de sua beleza. Segundo porque, na construção narrativa da Odisséia, Ulisses só se torna um aedo exemplar porque ele vive muitas aventuras e sofre muitas provações, sem dúvida, mas também porque ele sabe rememorá-las e, tal como um aedo, sabe tomar a palavra na Corte do Rei Alcino e cantar/narrar suas provações. Vale lembrar que as aventuras de Ulisses são cantadas por ele próprio, no meio da trama da Odisséia, que Ulisses se assume como sujeito da narração, aliás se identifica e se dá a reconhecer, diz o seu nome (verdadeiro dessa vez!), no início do Canto IX, quando toma a palavra para cantar, na primeira pessoa, a continuação de quê? A continuação das aventuras de Ulisses e do Cavalo de Tróia cantadas pelo aedo Demódokos, imediatamente antes, no fim do Canto VIII. Com isso quero dizer que a ênfase que recai, na Odisséia, sobre o papel do poeta e sobre as narrações de Ulisses, indica certamente uma auto-reflexão poética ou poetológica da parte do autor da Odisséia, chame-se ele Homero ou não. Também revela que pode haver, por meio da narração e da autonarração em particular, uma auto-constituição do sujeito que não se confunde necessariamente com a renúncia ao próprio desejo e com a rigidez que resulta dessa renúncia; e que a fruição narrativa pode se distinguir do gozo extático que dissolve os limites da identidade e faz regredir o sujeito aos prazeres do amorfo e do mágico (GAGNEBIN, 2006 p. 36 -7).

O que Gagnebin elucida nessa citação é pensar a construção do sujeito Ulisses (e na interpretação da *Dialética do esclarecimento*, também do sujeito moderno) seu poder de autoconstrução pela narrativa. Ulisses só é quem ele é por passar por aquelas

desventuras. Aliás, ele só pode falar de si porque é um sujeito que experimentou os obstáculos da viagem e sobreviveu. A autonarração de sua história possibilita a conexão com os outros que o escutam. Se ele se negou a sucumbir ao canto das sereias para poder se manter vivo, apenas cantando ele prova que está vivo. Enquanto ele tem que fazer ressurgir tudo aquilo que lutou para recalcar, toda a experiência, mas agora num momento mais elevado de afirmação da vida. Poderíamos resumir em “narro porque estou vivo e vivo porque narro”. É no confronto dialética da razão com a natureza que o sujeito adquire mais vida.

Para contribuímos com a argumentação de Gagnebin, podemos reforçar o peso que o sofrimento de Ulisses tem na narrativa. Ao ser inquerido a apresentar quem é, o Herói de Troia em primeiro momento parece brincar em exaltar a beleza da alegria do banquete oferecido pelo Rei. Mas, o canto logo é seguido das frases “Mas teu espírito voltou-se para minhas desgraças,/ para que eu chore e lamente ainda mais. Que coisa te contarei primeiro? Que coisa por fim? Pois muitas foram as desgraças que me deram os Olímpicos” (HOMERO, 2011, p. 257). O canto que se segue, pelo agora aedo Ulisses, sublinha o sofrimento que atingiu ele e seus companheiros. Podem dizer que seria o óbvio, visto o que ele passou após Troia. Contudo, essas frases ditas logo no começo do relato, como se esforçasse em reunir o terror que passou, de forma a que os ouvintes entendessem o núcleo da história, dá entender que o que se está narrando é o sofrimento. Fazer justiça a sua história é compreender o seu sofrimento e ali estabelecer um vínculo. O que Adorno e Horkheimer parecem nos dizer é que Ulisses é um sujeito que profundamente sofre.

SOFRIMENTO: MOMENTO EMANCIPATÓRIO

Os aforismos de *Minima moralia* no curso do programa filosófico de Adorno expressam o ápice de sua negatividade. “O grosso de *Minima moralia* consistiu em destilações oblíquas das experiências do próprio Adorno, reflexos, como ele disse no subtítulo do livro, de uma ‘vida danificada’” (JAY, 2008, p. 344). Contra as forças de massificação do indivíduo, afirmá-lo aparece como resistência contra a sua desintegração. “Hoje, com o desaparecer do sujeito, os aforismos levam a sério a exigência de que ‘aquilo mesmo que desaparece’ seja ‘considerado como essencial’” (ADORNO, 1992, p.

9). Na investigação do indivíduo devemos encontrar as determinações do todo que o condiciona.

No final de seu esforço, no último aforismo do livro, Adorno mostrou quanto se havia distanciado da crença na possível realização da esperança de reconciliação final. [...] A filosofia poderia voltar a se tornar responsável, sugeriu, mediante o ‘esforço de considerar todo as as coisas tal como se apresentariam do ponto de vista da redenção [Erlösung]. (JAY, 2008, p. 344).

Martin Jay afirma que Adorno desiste da crença de uma realização da conciliação feliz entre indivíduo e sociedade. E só sobre a sombra de uma utópica felicidade que o pensamento pode elaborar a transformação. Contudo, se uma teleologia da redenção não aponta para uma *praxis* transformadora, ou só seria prática na medida em que ela é reflexão exclusivamente individual, olhar o indivíduo sob a luz do sofrimento pode apontar para uma *praxis* de experiência coletiva. Para isso examinaremos os aforismos 5, 31, 38, 40, 51 e 116 para entendermos em que nível isso pode ser possível. Examinemos o aforismo quinto.

[...] até o inocente ‘Que beleza!’ torna-se expressão para a ignomínia da existência que é diversa, e não há mais beleza nem consolo algum fora do olhar que se volta para o horrível, a ele resiste e diante dele sustenta, com implacável consciência da negatividade. A possibilidade de algo melhor. É de bom alvitre desconfiar de tudo o que é ingênuo, descontraído, de tudo descuidar-se que envolva condescendência em relação à prepotência do que existe (ADORNO, 1992, p. 9).

Ante o poder de aniquilamento ao qual o indivíduo está ameaçado, as confortantes gracinhas, até mesmo aquelas mais inocentes como conversar banalidade dentro do ônibus, tornam-se na lente do filósofo frankfurtiano um disparate contra a própria existência. O indivíduo ameaçado que se deixa levar por essas ações apaziguadoras se furta em deter-se no seu sofrimento. Toda a tensão acumulada que vem da repressão externa é subterrada em atos de sociabilidade fugazes. A conversa despreziosa do cotidiano não permite emergir a violência contra o indivíduo. “Toda colaboração, todo humanitarismo por trato e envolvimento é mera máscara para a aceitação tácita do que é desumano” (ADORNO, 1992, p. 19).

O sofrimento não pode ser amenizado em nome da manutenção social quando essa mesma sociabilidade é fundada na repressão. No prazer do *chat* vemos emergir a desconsideração para com toda a tragédia que se praticou em nome da repressão “[...] na medida em que finge ser esse mundo morto no qual ainda podemos conversar uns com os

outros [...]” (ADORNO, 1992, p. 19). Essa aparente harmonia que existe entre indivíduos que conversam ingenuamente também compartilha da mesma premissa psicanalítica da harmonia do indivíduo que consegue ter prazer com o cotidiano: a adaptabilidade do indivíduo para suas funções sociais. Sabendo disso, podemos ver na crítica à psicanálise, do aforismo 38, um fio crítico comentado no aforismo 5. “A psicanálise vangloria-se de retribuir às pessoas sua capacidade de ter prazer, distorcida pelas perturbações neuróticas” (ADORNO, 1992, p. 38).

A felicidade do indivíduo inserido na sociedade que “tem que se tomar de um entusiasmo indiscriminado por filmes de baixo nível, comer mal, porém a preços exorbitantes, no *French Restaurant*, tomar drinks ‘sérios’ e ter relações sexuais higiênicas segundo o que se entende por *sex*” (ADORNO, 1992, p. 38), ou se satisfazer em rolar o *feed* infinito dos aplicativos nos seus *smartphones* até perder a noção do tempo, comer rápido, mas péssimo, em *deliveries* de comidas ou *sex*, impede-o de ver a não-felicidade que sustenta essas práticas. Toda ela se torna administração bem dosada de puro prazer sensível. Contra essa noção rasa de felicidade, levanta-se a crítica.

Como as pessoas têm, a rigor, inibições de menos e não demais, sem por isso serem um milímetro sequer mais sadias, um método catártico, que não tivesse sua medida na eficiência da adaptação e no sucesso econômico, deveria almejar trazer as pessoas à consciência da infelicidade, tanto da universal quanto da individual, inseparável daquela, tirando-lhes as satisfações ilusórias em função das quais a ordem execrável se perpetua nelas, como se esta já não as tivesse suficiente em seu poder desde fora. Somente no fastio dos prazeres falsos, na aversão à oferta, no pressentimento da insuficiência da felicidade, mesmo onde haja alguma – para não falar das circunstâncias em que ela é adquirida às custas da renúncia à resistência – supostamente doentia a qualquer sucedâneo positivo de felicidade –, só aí haveria de germinar o pensamento do que poderia ser a nossa experiência (ADORNO, 1992, p. 53).

Hoje, mais de 50 anos após a morte de Adorno, podemos debater quão efetivo pode ser ou não esses mecanismos de adaptação social pelo apaziguamento dos conflitos internos. Até que medida esses mecanismos ilusórios conseguem manter a experiência do sofrimento subterrados. Entretanto, resguardar no indivíduo sua experiência de sofrimento se torna bem quisto por apontar na realidade toda a falsidade que o encerra na contradição – só ela consegue mostrar a falsidade do sacrifício que coíbe o indivíduo na massa narcísica. A potência dessa experiência está em fazer ouvir o estrondo da catástrofe aquele que antes estava moco pela repressão cotidiana.

Assim, quando retornamos ao aforismo quinto, Adorno nos dá uma pista em qual critério devemos nos deter com mais ênfase: “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” (ADORNO, 1992, p. 20). Deve-se acolher o sofrimento como um momento do real, porque esquecê-lo perpetua seu estado. Apesar de termos encontrado a pedra de toque da crítica, temos que entender sob qual lente o objeto pode direcionar o indivíduo à relações não repressivas consigo e com a coletividade. No aforismo 31, na análise sobre o socialismo corrente de sua época, temos a seguinte descrição.

Nesse meio tempo [do desenvolvimento do socialismo], porém, a solidariedade transformou-se na confiança de que o partido possui mil olhos, no ato de se integrar aos batalhões de operários – há muito promovidos a meros portadores de uniformes e considerados o lado mais forte; ela transformou-se no ato de nadar conforme a corrente da história universal. O que se ganha provisoriamente com isso em matéria de segurança é pago com o medo permanente, com a submissão, a obrigação de manobrar com habilidade e com ventriloquia: as forças que poderiam ser empregadas para testar as fraquezas do inimigo são desperdiçadas na antecipação das relações dos próprios dirigentes, diante dos quais, no íntimo, se treme mais do que diante do antigo inimigo, como pressentindo que, no fim das contas, os dirigentes de um lado e de outro se entenderão, à revelia dos integrados por eles (ADORNO, 1992, p. 20).

A solidariedade que modera os interesses individuais com o objetivo de alcançar interesses coletivos, na configuração do abstrato, acaba por rebaixar a experiência do indivíduo às ordens centralizadas. Embora o desejo pela emancipação da humanidade do sofrimento provê a motivação para a ética, a relação entre os indivíduos acaba por se tornar em uma abstração do controle que o partido exerce sobre eles forçando a união dos operários. A exigência de união se transforma em falsidade justamente por sua exigência *a priori* no medo dos “mil olhos”. O camarada de partido recebe os auxílios e socorros por gestos resignantes e obedientes dos outros camaradas. O problema dos desígnios abstratos de solidariedade se localiza no transporte da capacidade de experienciar individual para a figura dos dirigentes. A lógica da autoconservação dos interesses individuais se mantém ao utilizar a força desse coletivo em nome de interesses privados.

No aforismo 116, o autor discorre sobre a experiência daqueles que passaram por horrores de dimensões incomensuráveis. Sem nos determos nessa discussão, vejamos onde Adorno justapõe a comensurabilidade entre indivíduo e experiência.

Tal como o corpo, o organismo psíquico está ajustado para vivências de uma ordem de grandeza que corresponda a ele. Se o objeto da experiência aumenta demais em proporção com o indivíduo, este a rigor já não o experimenta mais, mas registra-o de modo imediato, mediante o conceito desprovido de intuição, como algo que lhe é exterior, incomensurável, com a qual se relaciona com tanta frieza quanto o choque catastrófico com ele (ADORNO, 1992, p. 20).

Portanto, a exortação de uma solidariedade abstrata deve ser pesada com a experiência individual. “Parte da ênfase de Adorno no sofrimento particular como corretivo do universal abstrato é sua insistência que experiências históricas de extremo sofrimento não deve ser encobertos ou esquecidos¹³” (SCHICK, 2009, p. 148, *tradução nossa*). A prática solidária que reúne os indivíduos enquanto comunidade não-repressiva se baseia na aproximação com o indivíduo sofredor. Quando os indivíduos identificam-se pelo sofrimento, tende-se a se observar o que de comum liga seus sofreres. Sobre o contrabalanceamento entre particular e universal, escreve Adorno no aforismo 31.

Outrora ela [a solidariedade] pretendia tornar realmente efetivo o discurso da fraternidade, arrancando-o da universalidade dentro da qual ele era uma ideologia, reservando-o ao particular, ao partido, que supostamente seria o único representante da universalidade no mundo marcado pelos antagonismos. Solidários eram os grupos de homens que arriscavam sua vida em conjunto, para os quais a própria vida, em face da possibilidade tangível, não era o mais importante, de modo que, sem estarem possuídos pela idéia abstrata e sem nutrirem também uma esperança individual, estavam todavia dispostos a se sacrificarem uns pelos outros. Uma renúncia à autoconservação tinha como pressuposto o conhecimento e a liberdade da decisão: na falta disso o cego interesse particular se reconstitui imediatamente (ADORNO, 1992, p. 20).

A união de indivíduos em um partido havia de resistência a identificação do que havia em comum na ameaça de cada um. O partido, nesta configuração, era o protesto do particular contra o universal. Ser solidário significava em não identificar no futuro a salvação, mas na observação da possibilidade tangível. Quando se acolhe o sofrimento enquanto experiência, o indivíduo movimenta-se em direção à anulação dessa dor. E se entendermos ela como possuidora de um caráter objetivo, nos movimentaríamos em direção prática da superação dessa situação – sem cairmos em psicologismo. Assim temos também a interpretação de Deborah Cook sobre a superação desse estado: “Aqui, Adorno endorsa uma resistência global pela humanidade como um todo contra o sofrimento

¹³“Part of Adorno’s emphasis on particular suffering as a corrective to abstract universal is his insistence that historical experience must not be glossed over or forgotten.”

inflectido sobre ela pelo próprio interesse de lucrar e pela busca de poder do empreendimento da classe dominante¹⁴” (COOK, 2004, p. 54, *tradução nossa*)¹⁵. Os interesses individuais são acolhidos na comunidade por sua compreensão e na comunicabilidade daquilo que é universal em sua particularidade: o sofrimento humano.

CONCLUSÃO

Sobre os efeitos narcísicos e individualizantes que o sofrimento causa, verificamos se havia possibilidade de encontrarmos indícios que apontassem para uma relação menos repressiva com o Outro. Nos apoiando em uma metodologia dedutivo-hipotética. A psicologia freudiana e a filosofia adorniana, possibilitaram a constatação de uma mediação entre indivíduo e sociedade. Isso nos encaminhou para a compreensão que a partir do sujeito, encontramos critérios objetivos para avaliar sua relação com a realidade material. O sofrimento que, no primeiro momento, nos aparece como um dispositivo psicológico para o afastamento libidinal entre indivíduos, agora, representa ela mesma uma liga onde o discurso dos sujeitos sofredores aproxima-os. Esse resultado abre novas interpretações para considerações teóricas sobre a organização política. As teorias que se apoiam na concepção aqui construída, poderão abordar com maior especificidade discursos políticos efetivos para a emancipação. Também encontramos uma noção negativa de sujeito, do qual o externo possui grande peso para sua formação. Isso sugere que ações voltada para a esfera pública possuem mais efeito que ações individuais. Políticas públicas que visam a diminuição do sofrimento (como a diminuição da jornada de trabalho e o acesso universal a saúde) de sua população também formam o sujeito para um trato mais democrático com os outros. Contudo, o espaço de um artigo

¹⁴“Here Adorno endorses global resistance by humanity as whole against the suffering inflicted on it by the entirely self-interested profit-making and power-seeking ventures of the ruling class.”

¹⁵Na interpretação de Cook, inclusive, o próprio aspecto danificado da vida já é condição suficiente para que nasçam forças de objeção contra a realidade como ela é. Pelo menos na esfera do pensamento. Assim ela interpreta: “Experiências de sofrimento de humilhação, degradação e opressão – ou de constante pressão para adaptação e conformização das condições que ameaçam a vida humana mesmo quando elas objetivam preservá-la – impelem alguns indivíduos a negá-los, a princípio, no pensamento” (COOK, 2004, p. 54, *tradução nossa*). Por mais que concordemos com essa afirmação, ela ainda preserva uma visão resignada de ação. Porque, mantendo-se fiel à perspectiva da redenção e não desenvolve o problema do sofrimento a partir da própria categoria do sofrimento. Deste modo, mantém a utopia como um telos.

não possibilita o esgotamento do assunto. No âmbito da filosofia poderíamos sugerir também a sensibilização do indivíduo pela arte? E se sim, qual é seu real fator de impacto? Até que ponto é possível sustentar o conceito de utopia? Qual o valor dessas hipóteses para uma política negativa? São perguntas que poderão ser respondidas em trabalhos futuros.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, W. T. *Minima moralia*. São Paulo, Editora Ática S.A., 1992
- ADORNO, W. T. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo, Editora Unesp, 2015.
- ADORNO, W. T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.
- COOK, D. Ein reaktionares Schwei? Political Activism and Prospects for change in Adorno. *Revue Internationale de Philosophie*. n. 227, p. 47-67, 2004.
- DUARTE, R. *Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão*. Chapecó, Argos, 2008.
- FREUD, S. Introdução ao narcisismo. In: FREUD, S. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010a.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. *O mal-estar na civilização: novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010b.
- FREUD, S. *Totem e tabu: algumas concordância entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2013a.
- FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu*. Porto Alegre, L&PM, 2013b.
- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo, Ed. 34, 2006.
- JAY, M. Teoria estética e crítica à cultura de massas. In: JAY, M. *A imaginação dialética: história da escola de Frankfurt e do instituto de pesquisas sociais*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2008.
- HOMERO. *Odisseia*. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- SCHICK, K. To lend a voice to suffering is a condition for all truth: Adorno and international for political thought. *Jornal of International Political*. v. 5, n. 2, p. 138-160, 2009.

