



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - MESTRADO



DIEGO PEDROSA CARVALHO

**FETICHISMO, REGRESSÃO E MAL-ESTAR: UMA INTERLOCUÇÃO
ENTRE ADORNO E FREUD SOBRE O ESTADO DA CULTURA**

Juiz de Fora
2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA - MESTRADO



DIEGO PEDROSA CARVALHO

**FETICHISMO, REGRESSÃO E MAL-ESTAR: UMA INTERLOCUÇÃO
ENTRE ADORNO E FREUD SOBRE O ESTADO DA CULTURA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia por Diego Pedrosa Carvalho.

Orientador: Prof. Dr. Richard Theisen Simanke

Juiz de Fora
2016

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Carvalho, Diego Pedrosa.

Fetichismo, regressão e mal-estar : Uma interlocução entre Adorno e Freud sobre o estado da cultura / Diego Pedrosa Carvalho. -- 2016.
167 f.

Orientador: Richard Theisen Simanke

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2016.

1. Fetichismo. 2. Regressão. 3. Mal-estar. 4. Freud. 5. Adorno. I. Simanke, Richard Theisen, orient. II. Título.

Diego Pedrosa Carvalho

**FETICHISMO, REGRESSÃO E MAL-ESTAR: UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE ADORNO E
FREUD SOBRE O ESTADO DA CULTURA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Psicologia por Diego Pedrosa Carvalho

Dissertação defendida e aprovada em 16 de fevereiro de dois mil e dezesseis, pela banca constituída por:



Orientador: Prof. Dr. Richard Theisen Simanke
Universidade Federal de Juiz de Fora



Membro Titular: Profa. Dra. Fátima Siqueira Caropreso
Universidade Federal de Juiz de Fora



Membro Titular: Prof. Dr. Verlaine Freitas
Universidade Federal de Minas Gerais

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, a Richard Theisen Simanke, meu orientador, pelos direcionamentos, pela atenção, disponibilidade, liberdade e pelos longos e agradáveis encontros de orientação. Aos professores Verlaine Freitas e Fátima Siqueira Caropreso, pela presteza e contribuição teórica na avaliação do presente trabalho. À CAPES, pelo apoio financeiro.

Agradeço aos meus pais, Jorginho e Ester, pelo carinho, compreensão e auxílio material na difícil travessia de um curso de mestrado. Aos meus irmãos, Fransérgio, Dalila e Danilo, pelo prazer de reuniões familiares reconfortantes. Aos meus amigos, sempre ótimas companhias, e especialmente Lucas, pela contribuição fundamental quanto ao ponto de partida da discussão por mim desenvolvida.

Agradeço, ainda, a Olívia, minha querida sobrinha, que me fazia sempre lembrar que é possível encontrar beleza nas ações humanas.

E, por fim, agradeço a minha amada Fernanda, companheira de muitos anos de dificuldades e felicidades, cujo apoio foi imprescindível para a realização da pesquisa.

RESUMO

A Europa do início do século XX, marcada, sobretudo, pela Primeira Guerra Mundial, pela Revolução Russa e pela ascensão dos regimes totalitários, foi terreno de reflexões valiosas acerca dos caminhos e descaminhos civilizacionais. Recorrendo a Freud e Adorno, sob o recorte histórico da década de 30, intento resgatar as relevantes contribuições de ambos no que tange à discussão sobre o estado da cultura. Em *O mal-estar na civilização*, publicado em 1930, Freud destaca o papel repressor da civilização sobre os impulsos de amor e de agressividade dos homens, indo além, assim, do propósito de proteção dos mesmos contra as intempéries da natureza e contra seus próprios humores, e representando, desta forma, um duplo obstáculo para a felicidade humana. Em *O fetichismo na música e a regressão da audição*, de 1938, Adorno denuncia a regressão social vivenciada em seu tempo e, conseqüentemente, o empobrecimento subjetivo, a partir da evolução do processo de mercantilização da arte, em que a música, fetichizada, passa a ser consumida por ouvintes regressivos pelo seu valor de troca, em detrimento do valor de uso. Utilizando os conceitos de *fetichismo*, *regressão* e *mal-estar* como elementos mediadores, busco demonstrar um encontro objetivo entre a discussão freudiana e o ensaio de Adorno.

Palavras-chave: Fetichismo. Regressão. Mal-estar. Freud. Adorno.

ABSTRACT

The early twentieth century Europe, marked mainly by the First World War, the Russian Revolution and the rise of totalitarian regimes, was ground for valuable reflections on the paths and misdirections of civilization. Using the thoughts of Freud and Adorno concerning the historical period of the 1930's, I attempt to rescue their relevant contributions regarding the discussion on the state of culture. In *Civilization and its discontents*, published in 1930, Freud highlights the repressive role of civilization over man's impulses of love and aggression, going beyond its protection purposes against the harsh conditions of nature and against man's own moods, and then representing a double barrier to human happiness. In *On the fetish-character in music and the regression of listening* (1938), Adorno denounces the social regression experienced in his time and, consequently, the subjective impoverishment resulting from the growing process of commodification of art, in which music, fetishized, becomes consumed by regressive listeners due to its exchange value, rather than to its use value. Using the concepts of *fetishism*, *regression* and *discontent* as mediating elements, I try to show an objective meeting between Freud's reflections and Adorno's essay.

Keywords: Fetishism. Regression. Discontent. Freud. Adorno.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 01 |
| CAPÍTULO 1: A RECEPÇÃO DA PSICANÁLISE PELA PRIMEIRA GERAÇÃO DA ESCOLA DE FRANKFURT | 07 |
| 1.1. O contexto histórico-filosófico de surgimento do Instituto de Pesquisa Social..... | 08 |
| 1.2. Wilhelm Reich e o freudo-marxismo..... | 13 |
| 1.3. Erich Fromm e a introdução da psicanálise no Instituto na década de 1930..... | 17 |
| 1.4. Adorno e o papel da psicanálise no Instituto na década de 1940..... | 22 |
| 1.4.1. A psicanálise revisada..... | 24 |
| 1.4.2. A personalidade autoritária..... | 29 |
| 1.5. Herbert Marcuse e a utopia psicanalítica na década de 1950..... | 34 |
| CAPÍTULO 2: O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO: A BUSCA DE UMA EXPLICAÇÃO PARA O DIAGNÓSTICO DA CULTURA | 42 |
| 2.1. Totem e tabu..... | 42 |
| 2.2. Além do princípio do prazer..... | 53 |
| 2.3. Psicologia das massas e análise do Eu..... | 60 |
| 2.4. O futuro de uma ilusão..... | 66 |
| 2.5. O mal-estar na civilização..... | 73 |
| CAPÍTULO 3: O FETICHISMO NA MÚSICA E A REGRESSÃO DA AUDIÇÃO: IMPLICAÇÕES ENTRE ARTE E SOCIEDADE | 94 |
| 3.1. Sobre a situação social da música..... | 94 |
| 3.2. O fetichismo na música e a regressão da audição..... | 103 |
| CAPÍTULO 4: UM INDIVÍDUO INSATISFEITO, UMA CULTURA EM CRISE | 123 |

| | |
|--|------------|
| 4.1. Fetichismo e regressão: uma discussão terminológica..... | 123 |
| 4.2. A insistência do mal-estar..... | 137 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 152 |
| REFERÊNCIAS..... | 156 |

INTRODUÇÃO

As catástrofes bélicas que assolaram a Europa na segunda década do século XX não poderiam deixar ilesas as consciências daqueles que as presenciaram de perto. O lastro de destruição, morte e violência impôs aos homens a necessidade de se questionarem sobre sua própria natureza, sobre a capacidade de sustentação de posições éticas e sobre os caminhos que a sociedade percorria naqueles dias de sua vida. Ao mesmo tempo em que a tragédia da Primeira Guerra Mundial abria feridas nos corpos e na cultura, as tendências políticas totalitárias ganhavam força em solo europeu, de modo que se constatava a ascensão, na Alemanha, da ideologia do nacional-socialismo do partido nazista. Essas tensões substanciais levaram os intelectuais germânicos a buscarem um diagnóstico preciso para tal estado de coisas. Em nosso recorte histórico, as respostas que levaremos em consideração são a criação do Instituto de Pesquisa Social na cidade de Frankfurt, em 1923, o qual Adorno veio integrar a partir da década de 30, e as incursões culturais de Freud, sobretudo a redação, em 1929, do ensaio *O mal-estar na civilização*.

Segundo Enriquez (1999), a pergunta que Freud se fez nesse contexto teria sido sobre o porquê de os homens, que se dizem guiados pelas nobres aspirações de paz, liberdade e felicidade para todos, a despeito disso, criarem para si sociedades alienantes e mais propensas à agressão e à destruição do que à vida comunitária. A resposta inicial foi dada por ele em *Além do princípio do prazer* (1920), quando, em seu novo dualismo impulsivo¹, elaborou o conceito de impulso de morte, que, ao lado do impulso de vida (Eros), proporcionariam um conflito ineliminável na esfera psíquica. Posteriormente, em 1927, Freud escreve *O futuro de uma ilusão*, onde acusa a educação religiosa de ser a grande responsável pela debilidade intelectual da humanidade e, assim, pela subordinação da mesma a forças puramente afetivas para as renúncias impulsivas, aos moldes de uma repressão. Porém, em *O mal-estar na civilização*, a crítica se expande para toda a cultura, não mais se restringindo ao

¹ Acompanho Renato Zwick, tradutor da editora L&PM, quanto à opção por verter o termo *Trieb* por “impulso”. Os sentidos da palavra alemã parecem bem atendidos pela portuguesa, o que nos possibilita escapar das imprecisões da palavra “instinto”, já que em alemão existe a correspondente *Instinkt*, e da necessidade do neologismo “pulsão”. Mantive “instinto” somente nas citações diretas de Freud, pois utilizei como referência a edição da Companhia das Letras. Diferencio-me do tradutor, no entanto, quanto a seu emprego do termo “impulsional”. Sob o mesmo princípio norteador, optei por “impulsivo”, que já integra o nosso vernáculo.

contexto religioso. O impulso de morte passa a ser levado em consideração, sobretudo, por seu aspecto de agressividade e destruição, e o Super-eu² é reconhecido como o principal recurso cultural para a contenção do mesmo. No entanto, dada a frustração do indivíduo quanto a seus impulsos agressivos e eróticos, a cultura se configura em um grande empecilho à sua felicidade. Segundo Mezan (1985), na tentativa de satisfazer suas exigências impulsivas e de se proteger contra a violência da natureza, o homem se vê obrigado a se associar com seus semelhantes, o que, por sua vez, também impõe determinadas limitações à satisfação de seus impulsos, levando à seguinte contradição: como mediação necessária entre o impulso e o objeto, a organização social introduz entre ambos uma distância sentida como peso intolerável pelo indivíduo. Freud concebe, então, uma dramática oposição entre indivíduo e sociedade que, no fundo, é resultado das exigências insatisfeitas de Eros e do impulso de morte.

Por outro lado, o Instituto de Pesquisa Social, mais conhecido como “Escola de Frankfurt”, erige-se como uma alternativa teórica à República de Weimar, idealizada pelos socialistas moderados, mas também ao Partido Comunista Alemão, sob a liderança de Moscou. Seu surgimento representa uma tentativa de reavaliação dos preceitos marxistas e de criação de uma vertente heterodoxa dos mesmos. Sob esse lema, somado à nova concepção de teoria científica desenvolvida por Horkheimer – a Teoria Crítica –, é que se deu a integração de Adorno ao Instituto. Se, na década de 20, suas publicações se restringiam à discussão estética, a partir de 1932, com a redação do ensaio *Sobre a situação social da música*, sua reflexão musical passa a ser sociologicamente orientada. Ele estabelece, agora, uma importante relação entre música e sociedade, considerando os problemas identificados nos campos da produção, reprodução e consumo musicais como sendo o reflexo dos problemas inerentes às relações sociais, decorrentes, fundamentalmente, do avanço do capitalismo. Partindo desse argumento é que em *O fetichismo na música e a regressão da audição*, de 1938, ele descreve uma música cada vez mais absorvida pelos mecanismos da indústria, de modo que seu valor estético passa a dar lugar ao valor mercadológico. Os conceitos de fetichismo e regressão são utilizados de um modo peculiar, demonstrando como as relações autênticas, tanto dos homens com os produtos de seu trabalho como entre eles mesmos, são substituídas por relações ilusórias.

² Ao invés de adotar as formas latinas *Id*, *Ego* e *Superego*, referindo, respectivamente, às palavras alemãs *Es*, *Ich* e *Über-Ich*, optei pela tradução literal Isso, Eu e Super-eu, por considerar desnecessário vertê-las para um terceiro idioma, já que encontram expressão perfeita nos termos da língua portuguesa.

A discussão de Adorno, e dos frankfurtianos em geral, engloba, porém, um contexto mais amplo: a crítica da racionalidade ocidental. Antes de 1940, os trabalhos de Adorno e Horkheimer permaneciam na tradição marxista, ainda que heterodoxa. Posteriormente, sobretudo a partir da *Dialética do esclarecimento* (1944), eles passam a reconhecer também o marxismo como integrante do equívoco iluminista do qual a modernidade foi vítima. Assim como a Primeira Guerra contribuiu para a dedicação freudiana ao conceito de impulso de morte e à escrita sobre a cultura, o suicídio de Walter Benjamin (colaborador do Instituto, próximo de Adorno) e a barbárie de Hitler levaram Horkheimer e Adorno a reverem as premissas básicas de seus projetos (Whitebook, 2004). Segundo Souza (1998), Max Weber é visto como a influência máxima da Escola de Frankfurt, pois teria sido o autor responsável pela mudança do eixo teórico da Escola – ainda que mediado pela articulação de seu trabalho com o de Marx, realizada por Lukács – de uma crítica da economia política em favor de uma crítica da razão instrumental. Dessa forma, o mundo moderno passa a ser visto unicamente como o mundo da perda do sentido e da liberdade, da transformação quase imperceptível de escolhas prático-morais em escolhas técnicas, de modo que dinheiro e poder, ao invés de meios, venham a constituir fins absolutos. Adorno e Horkheimer concebem, então, o “esclarecimento” da cultura ocidental – o qual, na verdade, inicia-se muito tempo antes do contexto histórico do Iluminismo – como o programa de desencantamento do mundo, a tentativa de dissolver os mitos e desbancar as credences através do conhecimento, de modo que a “razão” veio a se corporificar no conceito moderno de “técnica”, o qual, por sua vez, tem como objetivo o domínio da natureza, negligenciando a felicidade do gênero humano (Duarte, 2011). Ainda que a crítica do processo civilizatório, como formulada na *Dialética do esclarecimento*, não esteja elaborada no referido ensaio adorniano de 1938, este já é guiado pela crítica de uma racionalidade instrumental capitalista, que, mesmo impossibilitada de superar as limitações do marxismo, configura um “marxismo crítico”.

Consciente do peso da obra de Weber no trabalho de Adorno – apesar da ênfase recair somente na década de 40 –, mas também assegurado de sua leitura de Freud desde a década de 20³, o que venho propor aqui é o estabelecimento de um nexos ideacional entre os ensaios *O mal-estar na civilização*, de Freud, e *O fetichismo na música e a regressão da audição*, de Adorno, tentando demonstrar, nesse recorte específico da obra dos dois, como a discussão freudiana é incorporada por Adorno. Em uma leitura superficial dos ensaios,

³ Em 1927, Adorno escreveu uma proposta de tese de habilitação, sob a orientação do neokantiano Hans Cornelius, intitulada *O conceito do inconsciente na doutrina transcendental da alma*. O tema tangenciava a filosofia transcendental de Kant, ao mesmo tempo em que inseria a psicanálise na discussão (Duarte, 2011).

retemos uma imagem simplificada que, certamente, nos induz ao equívoco interpretativo. Em Freud, podemos nos deter nos elementos de sua “metafísica” dos impulsos de vida e de morte, em especial, na inexorabilidade deste último, ou em suas especulações antropológicas, e condenar o autor, sobretudo, pela imaginação fantasiosa e não científica. Ou, ainda, escandalizarmos com o que se apresenta como uma espécie de “hedonismo” freudiano. Em Adorno, podemos nos deter em sua inflexibilidade quanto à desqualificação do *jazz* e da música popular, condenando-o à insígnia de crítico musical “elitista”, ou naquilo que aparenta um comportamento “eurocêntrico”, principalmente quando se refere à cultura americana, e sob vários aspectos. Em ambos os casos, perde-se a oportunidade de compreender a autêntica denúncia por trás das impressões rasas, a saber: o dramático conflito entre indivíduo e sociedade, o incômodo inquietante que decorre desse desencontro, e o descaminho civilizacional geral, que ignora a condição de seus integrantes. Dessa forma, ainda que consideremos as diferenças no diagnóstico do estado cultural, penso ser coerente admitir que os elementos temáticos fundamentais à obra de Freud também se encontram na de Adorno, de modo que contemplamos um inegável mal-estar nas relações fetichizadas e na experiência da audição regressiva, culminando com um marcante descontentamento daqueles que compõem a cultura.

Se dois grandes intelectuais da cultura germânica são mobilizados por problemas civilizacionais essencialmente próximos, e aos quais atribuem extrema relevância, parece-nos prudente considerar a pertinência da preocupação. Ainda que reconheçamos a particularidade sócio-histórica que tanto configura o objeto analisado pelos autores como lhes fornece os recursos analíticos para o feito, certamente existe algo daí que possa ser replicado a outros contextos. Aliás, a cultura de nosso tempo parece comportar perfeitamente importantes aspectos da descrição da realidade de seus dias. A despeito de todo avanço das ciências médicas – as quais desenvolveram inúmeras técnicas de intervenção e controle sobre o nosso aparato biológico –, das engenharias – que não só potencializaram as capacidades humanas, como vieram a proporcionar segurança e conforto tecnológico –, e dos meios de comunicação – que promoveram a facilidade de acesso ao arcabouço cultural da humanidade, assim como possibilitaram as mais diversas formas de contato entre as pessoas –, presenciamos a proliferação de pessoas acometidas pelas “doenças da alma”, a vulgarização de comportamentos violentos, o incremento do potencial autodestrutivo dos homens, a perda de intimidade na relação entre as pessoas, o empobrecimento subjetivo, e um lamentável estado de barbárie artística. Assim, em uma atualidade cuja insatisfação se coaduna essencialmente com as mazelas civilizacionais descritas por Freud e Adorno, somos permitidos a asseverar

que os autores promovem uma discussão de fortes implicações éticas que, apesar de desenvolvida na primeira metade do século XX, mostra-se inegavelmente contemporânea.

Na tentativa de alcançar uma condição satisfatória para a interlocução entre Freud e Adorno, o trabalho foi dividido em quatro capítulos, os quais serão agora esboçados. No Capítulo 1, busquei apresentar uma caracterização geral da recepção da psicanálise pela Escola de Frankfurt. A expectativa é que uma revisão sobre a utilização das categorias psicanalíticas também pelos outros membros do Instituto, cada um a sua maneira e a seu tempo, fosse sugestiva para a compreensão da apropriação peculiar de Adorno. Isso porque, apesar das importantes diferenças, há uma atmosfera comum entre eles que os conduz a perguntas semelhantes, o que, certamente, acaba por nos guiar a um clima geral da introdução do pensamento freudiano na Teoria Crítica. Assim, após uma contextualização da criação do Instituto e das diretrizes definidas por Horkheimer, quando veio a liderá-lo, perpasso pelas contribuições de Reich⁴, Fromm, Adorno e Marcuse – expoentes da articulação.

Em seguida, no Capítulo 2, o objeto de estudo é o ensaio freudiano *O mal-estar na civilização*, um dos pilares do trabalho. Dessa forma, apresentei-o ao longo de seus oito capítulos, enfatizando a guinada representada pelo capítulo cinco, quando é inserida na discussão a temática da agressividade, a qual passa a ser fundamental não apenas para a conclusão do ensaio, como também para toda a obra posterior. Segundo a descrição de Freud, no entanto, suas ideias centrais foram compostas fundamentalmente levando em consideração outros trabalhos anteriores, os quais, citados, foram por mim retomados. São eles: *Totem e tabu* (1913), *Além do princípio de prazer* (1920), *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921), e *O futuro de uma ilusão* (1927). A partir dessa escalada, e de uma leitura atenta do ensaio principal, acredito ter esclarecido a essência da teoria social freudiana.

No Capítulo 3, por sua vez, o ensaio adorniano ocupou o centro de minha investigação. Consistindo no outro pilar do trabalho, tentei elencar aqui o que considere como sendo os argumentos principais de *O fetichismo na música e a regressão da audição*, obra em que Adorno se utiliza, marcantemente, de elementos do pensamento marxista. Anteriormente, porém, resgato seu ensaio de 1932, *Sobre a situação social da música*, que representa um momento inaugural de suas incursões sociológicas no campo musical, ainda que não se encontre explicitada – o que não quer dizer que não haja – a influência de Marx.

⁴ Wilhelm Reich não foi um membro do Instituto. Entretanto, pela imprescindível função de pioneiro da articulação entre Marx e Freud, e, logo, pela influência que suas questões tiveram sobre os membros, achei relevante considerá-lo.

E, por fim, o Capítulo 4, é onde procuro articular todo o conteúdo desenvolvido nos outros. Expostas as teses fundamentais de Freud em *O mal-estar na civilização*, e, em seguida, as teses de Adorno em *O fetichismo na música e a regressão da audição*, tento demonstrar como a discussão freudiana adentra a de Adorno, ainda que implicitamente. Freud, sob o enfoque na violência e agressividade, e Adorno, destacando as transformações na função social da música, exploram as desavenças entre indivíduo e sociedade, o mal-estar decorrente daí, e os riscos a que a cultura nos submete e, logo, submete a si própria. Inicio a articulação a partir de uma discussão terminológica sobre as raízes do “fetichismo” em Marx e Freud, demonstrando as peculiaridades de suas apropriações do conceito da antropologia, seguida de uma análise do significado da palavra “regressão”, em Freud, culminando com a exposição do uso adorniano dos dois termos. Posteriormente, prossigo a articulação, mas já sob o enfoque do mal-estar. Dessa forma, espero ter conseguido iluminar o diagnóstico de ambos sobre o estado cultural, e, sem negligenciar as diferenças, destacar aquilo que se repete.

CAPÍTULO 1

A RECEPÇÃO DA PSICANÁLISE PELA PRIMEIRA GERAÇÃO DA ESCOLA DE FRANKFURT

O período inicial da primeira geração da Escola de Frankfurt coincide com o do desenvolvimento do movimento psicanalítico. Isto é, ao mesmo tempo em que um grupo de intelectuais de áreas diversas compôs um Instituto de Pesquisa Social na cidade Frankfurt, as ideias inovadoras de Freud, um vienense, reverberavam pela Europa, abrangendo o contexto anglo-saxão e francês. É perfeitamente compreensível, assim, o encontro entre um pensamento crítico de inspiração marxista e um pensamento criador de uma nova psicologia. Os membros do Instituto foram, para Whitebook (2004), o primeiro grupo de filósofos e teóricos sociais a considerarem a psicanálise seriamente, tomando Freud – aliado a Hegel, Marx e Weber – como uma pedra fundamental sobre a qual a teoria crítica se erigiu. O que se intenta resgatar nesse capítulo é justamente a trajetória dessa relação, especialmente em seu aspecto mais profícuo: o da discussão conjunta na tentativa de compreensão do estado civilizacional. Longe de um levantamento histórico minucioso, ao longo dos anos abordados aqui serão enfatizados os momentos de maior intensidade do entrelaçamento das ideias, seguindo a cronologia dos trabalhos: Reich, Fromm, Adorno e Marcuse. Para a viabilidade desse projeto, os teóricos serão considerados predominantemente a partir de fontes secundárias, isto é, de estudos notáveis que buscaram abarcar a amplitude da história da Escola de Frankfurt ou que se dedicaram à avaliação de sua assimilação da teoria psicanalítica. E o recorte recairá sobre as obras frankfurtianas mais representativas da busca de uma reflexão que se ampara em Marx e Freud, onde a evidência das duas tradições é preponderante no conteúdo trazido por seus debatedores.

1.1. O contexto histórico-filosófico de surgimento do Instituto de Pesquisa Social

O início do século vinte marca um período de grande agitação na Europa, sobretudo em decorrência da Primeira Guerra Mundial. Ao final de sua segunda década, evidencia-se o seguinte quadro de eventos de grande relevância para a Alemanha: Revolução Bolchevique, em 1917; término da Guerra, em 1918; tentativa de revolução na Alemanha entre 1918-1919, aos moldes da Russa, cujo fracasso resultou na criação da República de Weimar. Uma inquietação intelectual pairava, então, sobre a Europa central e clamava por uma resposta sobre o caminho a seguir a partir daquele ponto. Jay (1976) resume as opções mais óbvias aos intelectuais alemães da seguinte forma: eles poderiam, primeiramente, apoiar os socialistas moderados e sua recém-criada República de Weimar, evitando, assim, a revolução e ignorando a experiência russa; ou, uma segunda opção, eles poderiam aceitar a liderança de Moscou e se unir ao também recém-formado Partido Comunista Alemão, trabalhando para o enfraquecimento do compromisso burguês de Weimar. Um terceiro caminho, entretanto, acarretado pela guerra e suas consequências, implicou uma ruptura radical dos pressupostos históricos marxistas, impelindo os intelectuais a reavaliarem tais fundamentos com a dupla expectativa de explicar os erros do passado e preparar para a ação futura. Essa última alternativa exigia, decerto, maior esforço criativo, mas, e justamente por isso, parecia a mais produtiva. Sob seu curso norteador é que se seguiu o trabalho do Instituto de Pesquisa Social, sobretudo em seu desdobramento posterior.

O surgimento do Instituto se deve a um conjunto de fatores que, ultrapassando as investidas teóricas, ofereceram suporte material para tal empresa. A figura central para isso foi Félix J. Weil, um estudante de economia e ciências sociais, filho de um comerciante judeu bastante próspero. Logo se chegou a uma situação não rara, neste cenário, em famílias representantes da grande burguesia: o conflito entre o pai patrão e o filho simpático ao socialismo. Weil, como descreve Wiggershaus (2006), sentia a necessidade de institucionalizar a discussão marxista para além das limitações da ciência burguesa e da estreiteza de espírito ideológico de um partido comunista, pensamento que se ajustou aos projetos de reforma de Kurt Albert Gerlach, professor de ciências econômicas da Universidade de Frankfurt. Juntos, fomentaram a imagem de um instituto ligado à Universidade, mas ao mesmo tempo independente dela e diretamente ligado ao Ministério da Educação e Cultura da Prússia (território em que pertencia a cidade de Frankfurt am Main). O

sucesso que obtiveram decorreu principalmente de quatro fatores, enumerados por Wiggershaus (2006): Frankfurt era a cidade alemã com mais alta porcentagem de população judaica, uma cidade na qual era particularmente acentuado o mecenato da grande burguesia, que se manifestava, acima de tudo, nas instituições pedagógicas atentas para o contexto social e para a política social ou econômica, e cuja proporção dos simpatizantes burgueses do socialismo e do comunismo era excepcionalmente alta; o Ministério da Educação e Cultura tinha predominância de social-democratas interessados numa reforma das universidades; Gerlach era um experiente professor socialista e que fundara o primeiro instituto, na Alemanha, na área das ciências econômicas e sociais; por fim, e preponderante, a generosa doação dos Weil numa época de miséria e de restrições financeiras. A independência financeira do Instituto lhe garantiria autonomia administrativa e, logo, de produção e direcionamento teóricos.

A criação oficial do *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social) aconteceu em 1923, e sua inauguração em 1924. Com a súbita e prematura morte de Gerlach, o professor Carl Grünberg foi escolhido por Weil como diretor do Instituto. Grünberg não se preocupou com o reexame do marxismo, de modo que, logo em seu discurso de inauguração, afirmou fidelidade à doutrina como metodologia científica. Segundo Jay (1976), sua relativa indiferença às questões teóricas parece ter se mantido com a sua vinda para Frankfurt, enfatizando em suas análises estudos históricos e empíricos, em geral baseados em um marxismo mecanicista e não dialético, na tradição de Engels-Kautsky. Assoun (1991) afirma que antes da cisão de 1930, em que a linha filosófica ascendeu juntamente com Horkheimer, a prevalência no Instituto era dos economistas, isto é, da sociologia em sua vertente mais positiva, a econômica. Um exemplo evidente são os assistentes escolhidos por Grünberg: Friedrich Pollock e Henryk Grossmann, ambos economistas. Entretanto, apesar da mesma formação, suas posições se desencontravam. Enquanto Grossmann era um entusiasta relativamente irrefletido da União Soviética, Pollock mostrava-se um analista imparcial e prudente que se negava a julgamentos prematuros. A menção a tal desacordo se faz importante pelo fato de que, apesar da prevalência do marxismo ortodoxo de Grünberg nos primeiros anos do Instituto, a posição crítica de Horkheimer, o qual já integrava o grupo, ganhava seus contornos e encontrava em Pollock reflexão semelhante, pois este, além de ciência econômica, havia estudado filosofia. A era Grünberg frente ao Instituto pode ser resumida, então, como um período de trabalho sério, fundamentado na pesquisa empírica, mas de poucas inovações teóricas: “um marxismo pouco imaginativo” (Jay, 1976, p. 12).

Em 1928, devido a problemas de saúde, Grünberg se vê obrigado a abdicar do cargo de diretor, sendo substituído por Horkheimer, que assume a função em 1930. Tem início um período onde apontamentos significativamente distintos são trazidos pela nova liderança, ganhando corpo, enfim, a *teoria crítica*, e inaugurando a fase do Instituto que veio a ser reconhecida, genuinamente, por Escola de Frankfurt.

Em seu discurso oficial por ocasião do cargo a que veio se empossar, proferido na Universidade de Frankfurt em 1931, Horkheimer afirma, conforme a descrição de Wiggershaus (2006), a necessidade de instauração de um trabalho planejado sobre a justaposição dos sistemas filosóficos e da experiência empírica na teoria da sociedade, e ainda, da organização de uma comunidade durável de trabalho que integre filósofos, sociólogos, especialistas em economia, historiadores e psicólogos. O historiador enxerga o discurso horkheimeriano como uma tentativa de retomada do projeto do século XIX (dos hegelianos de esquerda) de utilizar a ciência, a técnica e a indústria para tornar a totalidade social cada vez menos arbitrária e injusta para com os indivíduos, e, portanto, exigindo menos sublimação, a partir dos meios mais aperfeiçoados da época de Horkheimer - um tom intermediário entre aquele do jovem Marx, falando a respeito da realização da filosofia pela ação libertadora do proletariado, e o do Freud de *O futuro de uma ilusão*, referindo-se aos modestos progressos da ciência, ainda recentes na escala humana. Vê-se em tal discurso o esboço de uma ruptura com a condição presente até então de clivagem entre a filosofia social e a sociologia científica.

A principal referência teórica que legitima a teoria crítica continua sendo o marxismo, pois é através dele que se coloca o quadro de uma crítica da dominação. Entretanto, o marxismo de Horkheimer não é restrito à ortodoxia da “aplicação” feita por Grünberg e Grossmann, fato contemplado desde os anos que antecedem sua ascensão. Enquanto que na década de 20 numerosos membros do Instituto consagraram as suas teses universitárias a assuntos econômicos, a escolha do jovem Horkheimer revelou um interesse pelas questões propriamente filosóficas em linha contínua (Assoun, 1991; Bottomore, 2002). Além do mais, ele (assim como Erich Fromm, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Theodor W. Adorno e Herbert Marcuse, ou seja, os outros membros do Instituto que, cada um a seu tempo, vieram a compor seu círculo íntimo) fez sua formação filosófica fora da tradição marxista, o que lhe possibilitou conceder igual relevância a outros grandes pensadores e, logo, acesso a diferentes recursos reflexivos. Jay (1976) comenta que enquanto os hegelianos de esquerda do século dezenove (incluindo aqui, em especial, Marx e Engels) tinham sido os sucessores imediatos dos idealistas clássicos alemães, a Escola de Frankfurt estava separada

de Kant e Hegel por Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Weber, Husserl e muitos outros. E, para mencionar a sistematização do próprio marxismo, Matos (2001) relembra o papel essencial de Lukács em seu livro *História e consciência de classe*, de 1923, onde o autor trata da necessidade de “refilosofar” essa tradição de pensamento⁵. A partir da leitura desses grandes intelectuais, então, o conseqüente engrandecimento em termos de erudição filosófica veio a propiciar um “deslocamento do centro de gravidade da história da sociedade para sua teorização” (Wiggershaus, 2006, p. 72).

Em sua forma de expressão, a teoria crítica horkheimeriana apela para a negatividade como possibilidade única de construção de um saber emancipatório. Ou seja, pela desconstrução da utopia é que vislumbra a emergência futura das condições objetivas para sua realização – por isso a recusa a dar substância a um projeto de intervenção. É um pessimismo necessário à crítica, como forma de denunciar a “falsa” felicidade e a justificação ideológica que harmonizam estados subjetivos com condições objetivas discordantes e que levam, inevitavelmente, à reconciliação com o *status quo*. É fundamental que se compreenda: é um obscurecimento que não sucumbe à resignação. A teoria crítica se figurava como exposição aberta, investigativa, inacabada, que ao invés de filosofia positiva sistemática, expressava-se por uma série de críticas a outros pensadores e tradições filosóficas (Jay, 1976).

Em um artigo de 1937, intitulado “Teoria tradicional e teoria crítica”, Horkheimer descreve precisamente uma nova forma de concepção teórica, da qual ele e seus colegas de Instituto seriam representantes, que se erige justamente como denúncia dos modelos tradicionais e, segundo o grupo de intelectuais, equivocados de teorização. Dentre as várias asserções descritas por Jay (1976), vale destacar a crítica horkheimeriana à separação rigorosa da teoria tradicional entre pensamento e ação, por se tratar de um mote da Escola. O objetivo da pesquisa tradicional teria sido o conhecimento puro, ao invés da ação. Quando a tradição apontava na direção da atividade, como no caso da ciência baconiana, seu objetivo era o domínio tecnológico do mundo. De maneira semelhante, no referido artigo Horkheimer acusa Descartes, em seu *Discurso sobre o método*, de elaborar o projeto de dominação que se desenvolveria no Iluminismo posterior, isto é, de que através da técnica, o homem deveria se tornar mestre e senhor da natureza (Matos, 2001). Já a teoria crítica, por outro lado, recusava-se a fetichizar o conhecimento como separado e mesmo superior à ação. Subjacente a toda teorização estaria, para os membros da Escola, o objetivo de mudança social. Deste modo, na

⁵ Diz Matos (2001) que Lukács diagnosticou em sua época o abandono do papel de “ciência da história” e “teoria da alienação” do marxismo, o qual foi convertido em um dogmatismo positivista que interpretava a história a partir de uma concepção de ciência naturalista.

tentativa de atingir esse norte ético, a teoria crítica passou a ter de se dedicar exclusivamente ao exame da realidade social e da cultura – embora a relevância da ação política nunca viesse a ser negada – e por isso era tão receptiva a ideias geradas pela experiência pré-científica do homem, reconhecendo a validade da imaginação estética, da fantasia, como repositório de aspirações humanas genuínas⁶ (Jay, 1976).

Vemos, desse modo, uma série de pontos que podem ser reivindicados como, se não confrontadores, ao menos inovadores em relação à geração Grünberg-Grossmann do Instituto. Entretanto, um deles se mostra de especial interesse para nossos propósitos: o lugar dado à psicologia. Se no discurso oficial de Horkheimer de 1931 temos a inclusão de psicólogos em seus planos de trabalho, isso é um reflexo de seu interesse por Freud que remonta já à década anterior, estimulado por Leo Löwenthal, chegando mesmo a se submeter à análise com Karl Landauer, ex-aluno de Freud, no ano de 1928. No plano filosófico, a *Lebensphilosophie* (filosofia da vida) de Nietzsche e Dilthey lhe suscitou elogio quanto à postura dos mesmos em dar ênfase ao indivíduo, pois, como os filósofos, acreditava na importância da psicologia individual para uma compreensão da história. Mesmo com a crítica que fez a eles sobre a importância exagerada que atribuíram à subjetividade, Horkheimer dava sinais de que achava necessário superar as amarras afixadas pela ortodoxia marxista e reconsiderar o papel da individualidade. O suporte que deu à criação do Instituto de Psicanálise de Frankfurt, em 1929, através da intermediação com a Universidade de Frankfurt e, mesmo, com a concessão de espaço físico do Instituto de Pesquisa Social para seu funcionamento, deixa claro sua simpatia pela referida tradição de pensamento. A relação promissora veio, enfim, a se realizar no âmbito da produção do Instituto através da primeira edição da *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Pesquisa Social), em 1932. Logo no prefácio, Horkheimer frisou, dentre outras coisas, o papel da psicologia social para cobrir a lacuna entre o indivíduo e a sociedade. No conteúdo da revista, dois artigos abordaram o tema: seu “História e psicologia”, e “Sobre o método e a função de uma psicologia social analítica”, de Erich Fromm. Jay (1976) descreve o argumento de Horkheimer como uma defesa da urgência de um complemento psicológico para a teoria marxista, entendendo ele que as motivações dos homens na sociedade contemporânea deveriam ser compreendidas como ideológicas, no sentido de Marx, e psicológicas, na acepção mesma de uma psicologia individual. Posto isso,

⁶ Aqui se situava, segundo Bottomore (2002), a principal divergência entre Horkheimer e Lukács: este tomava o partido revolucionário como a localização social precisa para a unidade dinâmica entre o trabalho teórico e a classe oprimida.

delineados os contornos objetivos para a introdução da psicanálise no Instituto, cabe-nos dar corpo à relação então estabelecida.

1.2. Wilhelm Reich e o freudo-marxismo

Reich pertenceu à segunda geração dos críticos psicanalíticos de Freud, geração que sucedeu a de Jung, Adler e Stekel; coincidiu com a dissidência de Ferenczi e Rank; e antecedeu a de Fromm, Horney, Sullivan, Erikson, dentre outros. Apesar de não ter integrado o Instituto, a discussão a que se propôs contribuiu efetivamente para o debate em torno de Marx e Freud, e veio, posteriormente, a influenciar o trabalho de Fromm e Marcuse, estes sim fundamentais ao Instituto. Robinson (1971) considera Reich (assim como Geza Roheim e Herbert Marcuse) um radical sexual, político e estilístico. Descreve seu radicalismo sexual como um entusiasmo irrestrito pela discussão sobre sexualidade, uma convicção de que o prazer sexual é a medida fundamental da felicidade humana, e como uma pronunciada hostilidade à repressão sexual da civilização moderna. Quanto ao radicalismo político, ao correlacionar intimamente política e sexualidade, afirma que Reich reconhece a repressão sexual como um dos principais mecanismos de dominação, defendendo, assim, o atrelamento entre emancipação social e sexual. E por fim, quanto ao que chama de estilística, diz de uma propensão para a afirmação extrema, para seguir uma linha de argumentação de maneira implacável, até mesmo inflexível.

Para compreender suficientemente a posição reichiana, faz-se indispensável o contato com o núcleo de seu sistema psicológico: a teoria do orgasmo (ou da genitalidade) e a teoria do caráter. Em *Die funktion des orgasmus (A função do orgasmo)*, de 1927⁷, Reich substitui a ideia de sexualidade de Freud, em seu sentido amplo, por sua manifestação restrita à genitalidade, apesar de não negar manifestações não-genitais (Robinson, 1971). Essa libido genital, não passível de sublimação, deveria ser necessariamente descarregada para que o indivíduo não sucumbisse a uma neurose. Desse modo, em última análise, era o orgasmo, enquanto única forma legítima de libertação da energia sexual, que constituía a diferença entre doença e saúde. E de maneira complementar, seu conceito de “potência orgástica” lhe permitiu desenvolver a ideia de que nem todo clímax sexual representava um verdadeiro orgasmo. Ainda nos remetendo ao texto de 1927, Rouanet (1998) descreve os tipos de indivíduos para Reich segundo a capacidade ou não de descarga libidinal. Primeiramente, o

⁷ O livro de título homônimo que Reich veio a publicar em 1942 nos Estados Unidos, *The function of the orgasm*, não corresponde ao texto original, contemplando sua posterior “fase orgônica” (Robinson, 1971).

indivíduo normal, o qual é capaz de amar e trabalhar, isto é, de aplicar sua genitalidade (insublimável) às funções sexuais, e de aplicar seus impulsos agressivos e sua libido pré-genital (sublimáveis) a objetos sociais e culturais. E em segundo, o neurótico, que, ao contrário, sexualiza sua vida social enquanto a amorosa é dominada por impulsos pré-genitais e agressivos.

Posteriormente, Reich desenvolve sua teoria do caráter no artigo “Über charakteranalyse” (“Sobre a análise do caráter”) ⁸, de 1928 (Robinson, 1971). Define-o como a cristalização de toda a história passada do indivíduo, a súpula de todas as vicissitudes vividas pelo impulso, que se erige como uma blindagem que vem em defesa do Eu. De maneira análoga à tipificação referida anteriormente, o caráter é também classificado em genital e neurótico. O primeiro compreende um Isso com organização impulsiva madura, em torno do primado da genitalidade; um Super-eu que contém elementos sexualmente afirmativos, visto que não se choca com o Isso; e um Eu livre das pressões tanto do Isso como do Super-eu, de modo que, com a libido genital descarregada periodicamente no orgasmo, pode assumir as mais nobres funções da racionalidade. E, em seu contraponto, o caráter neurótico mantém um Isso perverso, sob domínio dos impulsos pré-genitais e, logo, orgasticamente impotente; um Super-eu tirânico, constituído essencialmente por conteúdos normativos hostis ao sexo; e, por fim, um Eu que, pressionado pelas outras duas instâncias, é limitado quanto à relação racional com o mundo real.

Expostas suas duas frentes teóricas de inspiração psicanalítica, devemos observar que o fundamental à teorização reichiana sobre essa problemática é que o obstáculo à realização sexual do homem e, como consequência direta, à sua felicidade, é o contexto de repressão vivenciado pela cultura ocidental. Ou seja, a passagem do caráter genital, sadio, ao caráter neurótico, doente, se dá não por um fator “natural” de incompatibilidade, mas, ao contrário, pelas contingências econômicas, sociais e políticas. Como assevera Rouanet (1998), Reich transpõe o conflito freudiano entre indivíduo e civilização do plano estrutural das fatalidades biológicas para o plano das contradições históricas. Tal concepção o levou à descrição positiva de uma utopia que, de forma incisiva, tentou realizar. Isso nos remete a seu ativismo político e sua filosofia social.

De 1929 a 1935, Reich empenhou-se em seis livros diferentes na tentativa de elaborar uma reconciliação intelectual entre Marx e Freud: seu freudo-marxismo. Em seu ensaio *Dialektischer materialismus und psychoanalyse (Materialismo dialético e psicanálise)*,

⁸ Este artigo foi reunido a outros que Reich escrevera sobre o assunto entre 1928 e 1933, publicados sob o formato de livro, intitulado *Charakteranalyse – Technik und Grundlagen*, em 1933 (Robinson, 1971).

de 1929, Reich buscou assegurar o que acreditava ser um importante compartilhamento de pressupostos entre psicanálise e marxismo (Robinson, 1971). O quadro pode ser descrito sobre a centralidade de três argumentos, expostos a seguir. Primeiramente, a psicanálise era uma ciência materialista, embora não no sentido mecanicista de “mensurável” ou “tocável”, e sim no que se refere às necessidades e experiências humanas reais, fatos concretos. Segundo, a psicanálise era uma ciência dialética, justificando-a como uma psicologia do conflito, que salienta justamente os antagonismos, e não as tentativas de harmonização. Em terceiro, e certamente o argumento mais importante, a psicanálise era uma ciência revolucionária, pois representava uma crítica à moralidade burguesa, esta que, à maneira dialética, decorria das contradições inerentes à repressão sexual.

A partir do esforço de se criar um diálogo entre duas tradições importantes do pensamento intelectual alemão, uma do século XIX e outra do século XX, Reich desenvolve sua tese fundamental de que a existência de uma ordem social injusta não podia ser explicada, simplesmente, em termos de poder econômico e político da classe dominante, como o marxismo corrente fazia, assim como era impossível explicar unicamente o fracasso da revolução como resultado da relativa fraqueza econômica das classes oprimidas. A defasagem, reconhecida mesmo por Marx, entre a estrutura econômica e superestrutura ideológica carecia de um componente explicativo de cunho psicológico: o caráter (Robinson, 1971). Era, então, pela internalização da ideologia na estrutura do caráter do indivíduo que o descompasso entre subjetividade e fatores objetivos se dava, que as condições econômicas concretas não eram acompanhadas de ações que visassem reverter o quadro de desigualdade e exploração. E o veículo principal para, senão o surgimento, ao menos a manutenção dessa condição seria a família. Segundo Rouanet (1998), Reich considerava a família como principal aparelho (re)produtor de ideologia, pois através da repressão sexual propicia o desenvolvimento do caráter neurótico em seus membros, o que constitui o pressuposto psíquico da aceitação e internalização da ideologia autoritária. É através da família que a ideologia produz a personalidade servil. E justamente por isso é que a política, para Reich, é uma política sexual. Em *Die massenpsychologie des faschismus (A psicologia de massas do fascismo)*, de 1933, ele denuncia a implacável repressão sexual a que a criança da baixa classe média estava exposta como geradora da fixação autoritária de que o nazismo se alimentou (Robinson, 1971). Pois é a repressão sexual que cega o proletariado e cria personalidades vulneráveis. Logo, uma política que vise o desenvolvimento da genitalidade é, para Reich, condição da emancipação social, condição para a ação racional no mundo.

Com o passar dos anos, o pensamento reichiano foi se desenvolvendo na contramão da essência conflituosa como concebida por Marx e por Freud, afastando-se do que, no passado, foram seus eixos teóricos fundamentais. Apesar disso, ainda assim subsiste a conotação específica que ele dá à psicanálise e que foi bastante utilizada pela Escola de Frankfurt: Reich historicizou as categorias freudianas. Não apenas a repressão seria contingencial, como falado anteriormente, mas o próprio inconsciente freudiano, o impulso de morte e o complexo de Édipo perdiam a definição estrutural para dar lugar à histórica. Quando Robinson (1971) descreve os três níveis da personalidade humana em Reich, isso se evidencia. No nível mais profundo estariam a sociabilidade e a sexualidade naturais, a fruição espontânea do trabalho e a capacidade para amar. Apenas quando estes impulsos salutares eram reprimidos é que surgia, então, o nível do inconsciente freudiano, em que as perversões de toda espécie predominam. E, dado o surgimento desse segundo nível, surge também o terceiro, o do caráter, como necessidade funcional de tampão em face do inconsciente. Vemos, dessa forma, que inversamente ao primado do inconsciente, tal como Freud o concebe, em Reich temos que sua emergência se dá somente como consequência de fatores externos. E o mesmo ocorre com o impulso de morte que, ao invés de ocupar uma posição estrutural como a libido, é muito mais derivativo que primário, sendo resultado também de restrições impostas à satisfação da libido. Por fim, o complexo de Édipo. Distintamente da inspiração freudiana no estudo do totemismo da antropologia de Sir James Frazer, Reich se inspirou na análise do matriarcado de Bachofen, Morgan, Engels e Malinowski (Robinson, 1971). Segundo estes estudos, a cultura patriarcal (autoritária) não é absoluta, universal, mas, ao contrário, situa-se historicamente num contexto posterior à cultura matriarcal (tolerante). Como a base do complexo de Édipo é o conflito perante a autoridade paterna, ausente no outro tipo de sociedade, absolutizar o mesmo significa ignorar a relatividade cultural.

Podemos dizer, então, que a negação de Reich da universalidade desses pontos essenciais à psicanálise, sob a reivindicação de sua temporalidade, revela um pensamento que, como crítica interna, exige a superação da a-historicidade freudiana na busca de uma melhor compreensão dos fenômenos sociais complexos pelos quais a Europa e, em especial, a Alemanha enfrentavam nos dias de sua vida.

1.3. Erich Fromm e a introdução da psicanálise no instituto na década de 1930

O envolvimento de Erich Fromm com a psicanálise data de meados da década de 1920, e, diferentemente dos outros membros do Instituto, deu-se pela prática clínica. Em 1927, após sua formação psicanalítica, já clinicava. No mesmo ano, publicou seu primeiro grande estudo de psicologia profunda, *Der Sabbat (O Sabbath)*. Sua conclusão deste estudo, segundo Wiggershaus (2006), foi que o *Sabbath* significava originariamente o memorial do assassinato do pai e da obtenção da mãe, ao passo que a interdição do trabalho significava, ao mesmo tempo, a penitência pelo pecado original e sua repetição pela regressão ao estado pré-genital. Era, assim, uma explicação que remetia diretamente à especulação antropológica desenvolvida por Freud em *Totem e tabu*. Poucos anos depois, em seu primeiro estudo longo, intitulado *Die entwicklung des Christudogmas. eine psychoanalytische studie zur sozialpsychologischen funktion der religion (O desenvolvimento do dogma de Cristo. Um estudo psicanalítico sobre a função sociopsicológica da religião)*⁹, de 1930, Fromm afirma que a transformação fundamental do dogma cristão – da ideia adocionista do século I, de um homem transformado em Deus, para a noção homoousianista do século IV, de Deus transformado em homem – resultara da mudança social (Wiggershaus, 2006). Assim, explica Jay (1976), a hostilidade rebelde dos primeiros cristãos à autoridade do pai dá lugar à aceitação da mesma e a uma reorientação do ressentimento para dentro, o que foi causado por alterações socioeconômicas. Essa interpretação psicanalítica de Fromm se oporia à de seu antigo professor Theodor Reik, de forma que este último é acusado por Fromm de não fazer com que as ideologias apareçam como produto dos homens, mas, ao contrário, reconstrói os mesmos a partir delas¹⁰. Vê-se claramente, nos anos iniciais, a marca da ortodoxia freudiana nos trabalhos de Fromm, mas acrescida, certamente, de interesses sociais maiores trazidos pelo marxismo. Além dessa articulação temática ter sido demonstrada como de grande interesse para Horkheimer, a amizade de anos entre Fromm e Löwenhtal e o fato de que ele pertencia ao Instituto de Psicanálise de Frankfurt levaram à integração do psicanalista ao Instituto de Pesquisa Social no início da década de 1930.

⁹ Publicado em português numa coletânea de artigos de Fromm intitulada *O dogma de Cristo e outros ensaios sobre religião, psicologia e cultura* (1965).

¹⁰ Argumento que teria inspirado a crítica de Horkheimer à “sociologia do conhecimento” de Karl Mannheim (Wiggershaus, 2006).

Fromm participara já da primeira edição da Revista do Instituto, em 1932, onde escreveu o artigo “Über methode und aufgabe einer analytischen sozialpsychologie” (“Sobre o método e a função de uma psicologia social analítica”), buscando explicitar as regras básicas para uma psicologia social (Jay, 1976). Ele desenvolveu uma crítica à psicologia individualista sob o argumento de que os indivíduos não existiam isolados de sua situação social, por um lado, mas também atacou a ideia de qualquer tipo de alma grupal ou de massa, por outro. Trazia para a discussão, dessa forma, o que considerava ser o objeto da psicologia social (analítica): o comportamento motivado pelo inconsciente em termos do efeito da estrutura socioeconômica sobre os impulsos psíquicos básicos. A psicanálise poderia, então, fornecer o elo que faltava entre a superestrutura ideológica e a base socioeconômica. Nesse artigo, Fromm expunha também uma ideia bastante avessa à posição freudiana posterior a 1920: rejeitava seu segundo dualismo impulsivo. Em oposição, ele aderiu à dicotomia que antecederia àquela, quando Freud pensava o psiquismo humano em termos de um conflito entre impulsos sexuais e impulsos de autopreservação. O impacto disso em seu trabalho foi que, sendo a sexualidade susceptível à sublimação e podendo também ser satisfeita através da fantasia (diferentemente dos impulsos de autopreservação, que exigem o objeto, visto que é necessário à sobrevivência), era muito mais adaptável às condições sociais. Fromm construía, desse modo, a base necessária à sua teoria de que cada sociedade tinha sua estrutura libidinal própria, consistindo esta em uma combinação de impulsos humanos básicos e fatores sociais. Sob a influência da antropologia de Bachofen – de forma semelhante a Reich, e já demonstrando transformação em relação a seu pensamento inicial – restringiu o complexo de Édipo apenas às sociedades patriarcais, rejeitando a absolutização das normas “burguesas” efetivada recorrentemente pelos psicólogos. Uma psicologia social válida, cita Jay (1976), deveria reconhecer que quando mudava a base socioeconômica da sociedade, mudava também a função social de sua estrutura libidinal. Fromm se apresenta, assim, como o primeiro membro do Instituto a se empenhar na conciliação entre Marx e Freud, introduzindo um componente especificamente freudiano ao usar mecanismos psicanalíticos como conceitos mediadores entre o indivíduo e a sociedade, o que influenciou o pensamento de seus colegas da Escola de Frankfurt.

Ainda no primeiro ano da Revista, em sua terceira edição, Fromm voltou a escrever um artigo de grande relevância para sua psicologia social analítica: “Die psychoanalytische charakterologie und bedeutung für die sozialpsychologie” (“A caracterologia psicanalítica e sua relevância para a psicologia social”). Em essência, sua teoria coincide com a teoria caracterológica de Reich, isto é, ambos aceitam a base freudiana de que o caráter se constitui

a partir de certas fixações psicosexuais ocorridas nas biografias dos indivíduos (Rouanet, 1998). Entretanto, à revelia da restrição à história individual – interpretação dos autores sobre a teorização freudiana –, eles, a partir da vinculação necessária dela com o contexto societário, são levados a pensar na determinação social do caráter. Dadas as similitudes, Fromm aprofunda em suas implicações sociológicas a teoria de Reich. Estabelece que cada época suscita um caráter social próprio, consistindo esse na soma dos traços comuns a todos os indivíduos que estão inseridos na mesma situação social, e na mesma condição de classe. A consequência principal disso é que o interesse da classe dominante é formulado como ideologia, a qual se cristaliza como caráter social, e este, internalizado no curso do processo de socialização, produz um caráter individual tão próximo quanto possível do padrão normativo típico. As representações e os desejos mais íntimos de uma classe são, assim, externamente moldados por outra. Mais uma vez, seu pensamento se harmoniza com o de Reich quando manifestou preferência pelo caráter genital, o qual associou à independência, liberdade e amizade. Demonstrando antipatia pelos tipos pré-genitais, em sua conclusão do artigo, Fromm examinou o que acreditava ser uma relação direta entre o espírito capitalista e o caráter anal. Usando argumentos que ganharam lugar comum, mas que eram inéditos até então, relacionou a racionalidade, a possessividade e o puritanismo burgueses com a repressão e a meticulosidade anais (Jay, 1976).

Um outro texto de Fromm se mostra crucial para a compreensão do uso que fez da psicanálise enquanto integrante do Instituto. Em 1936 foi publicado o grande trabalho empírico do Instituto na década, nomeado *Studien über autorität und familie* (Estudos sobre autoridade e família). Foi um produto de cinco anos de trabalho realizado pelo conjunto de sua equipe, exceto Grossmann e Adorno (este ainda não havia se tornado membro oficial nessa época). O livro seria o primeiro fruto real do discurso de Horkheimer em sua posse do cargo de diretor, quando proferiu a necessidade de enriquecer a perspectiva teórica com elementos empíricos, além da combinação de pesquisadores de diferentes especialidades. Os Estudos foram divididos em três partes: a primeira, editada por Horkheimer, era composta de ensaios teóricos; a segunda, coordenada por Fromm, era dedicada aos estudos empíricos; e a terceira, sob a responsabilidade de Löwenthal, continha investigações separadas sobre vários problemas correlatos (Jay, 1976). O relatório sobre a atividade da pesquisa empírica da segunda parte vinha, de certo modo, oferecer subsídio para as interpretações da primeira. Esta era constituída de três longos ensaios, escritos por Horkheimer (“Seção Geral”), Fromm (“Seção de Psicologia Social”) e Marcuse (“Seção Histórica Intelectual”). O ensaio de Horkheimer, que oferece o tom do trabalho todo, traz uma concepção especialmente relevante

para nossos propósitos. Afirma, ao explorar a “defasagem cultural”, que as ideias e os padrões de comportamento, mesmo perdendo sua justificação objetiva – material –, persistem, pois os homens desenvolvem um compromisso subjetivo e afetivo com elas. Somente a partir dessa compreensão as sutilezas das relações de autoridade podem ser adequadamente apreciadas.

A essa altura Fromm já mantinha uma relação ambígua com a ortodoxia freudiana. Ele reconhecia a importância da psicologia das massas e da teoria do Super-eu para uma análise psicológica geral da autoridade, entretanto, era crítico de vários elementos que integravam o pensamento de Freud – os quais não nos cabem detalhar aqui. A novidade fundamental que Fromm aborda na sua seção do trabalho consiste em um arrojamento da sua teoria do caráter, onde elabora uma versão detalhada do caráter sadomasoquista e sua relação com a autoridade. Basicamente, propõe que o núcleo da personalidade autoritária é o caráter sadomasoquista, o que corresponde ao enfraquecimento da sexualidade genital e regressão a estágios anteriores da libido (Rouanet, 1998). O traço masoquista expressar-se-ia pelo prazer sexual na obediência aos fortes e poderosos, na aceitação do destino. Ao passo que o traço sádico consistiria no direcionamento da agressividade reprimida para os mais fracos, já que a lógica do masoquismo impede que o ódio ao agressor seja exteriorizado contra o próprio. É importante observarmos aqui a ambivalência predominante na relação aos opressores, pois a submissão incondicional implica inveja e agressividade, o silêncio da inferioridade cobra seu preço. Na sequência da descrição do artigo, Rouanet (1998) aponta para a constatação de Fromm do agravamento dessa situação perante a evolução do capitalismo liberal para o monopolista. No primeiro tipo, na medida em que existia a possibilidade de ascensão, e não uma barreira intransponível entre o débil e o poderoso, havia uma identificação mínima do oprimido com o sistema. No segundo, em contrapartida, com o agigantamento dos conglomerados econômicos, somado à irracionalidade do sistema ainda mais evidente – crise e desemprego –, a “ilusão” de mobilidade se dissipa. Logo, o agravamento da contradição leva à intensificação da estrutura caracterológica autoritária.

Nas considerações de Souza (2008), para Fromm a base da autoridade é o Super-eu. Em seu sentido ampliado, diz, além da introjeção e identificação da figura paterna, como ele é concebido por Freud, Fromm o considera criado ainda a partir do Super-eu dos pais, sendo assim o portador por excelência do passado e da tradição na vida dos homens, da mesma forma como representa a anterioridade da sociedade sobre a autoridade paterna¹¹. Existiria

¹¹ Em *O mal-estar na civilização* (1930) Freud faz considerações claras sobre a amplitude do conceito de “Super-eu”, tanto ao retomar a teorização de sua origem a partir do crime do parricídio, quanto ao desenvolver o conceito de “Super-eu Cultural”. Dessa forma, a filogênese e a introjeção de valores relativos a períodos

uma correspondência, podemos notar, entre a normatividade intrapsíquica e a normatividade social, entre a autoridade interna e a externa. Essa relação se dá, entretanto, de forma dialética: se o Super-eu é a autoridade externa interiorizada, esta deve sua eficácia, em grande parte, à identificação projetiva pela qual o indivíduo atribui às instâncias externas de poder as características de força e infalibilidade inerentes ao Super-eu (Rouanet, 1998). Podemos dizer, estabelecendo a conexão entre o início do tópico e o presente momento, que o Super-eu é a base da personalidade autoritária, pois a sua ação repressiva é que dá origem ao caráter sadomasoquista. E, conseqüentemente, quanto maior sua força, menor é a autonomia egoica, o que nos revela que o indivíduo autoritário possui um Eu fraco, aprisionado aos conflitos intrapsíquicos e impossibilitado de atingir estágios mais elevados de racionalidade. A utopia de Fromm exige (e ao mesmo tempo, possibilita), ao contrário, a combinação de um Eu individual forte com uma sexualidade genital heterossexual madura, de forma a viabilizar, assim, uma sociedade democrática racional (Jay, 1976). A ação repressiva é, por sua vez, historicizada também por Fromm – assim como o fez, Reich. Do mesmo modo que Marcuse o faria futuramente, ele distingue, inicialmente, entre o quantum de repressão socialmente necessário para evitar conseqüências disfuncionais para o indivíduo e a sociedade, e a repressão adicional, imposta pelas exigências dos sistemas de poder para a manutenção da sociedade de classes. Exemplifica, posteriormente, duas relativizações da repressão: nas sociedades mais desenvolvidas a repressão necessária é proporcionalmente menor; e as classes oprimidas são forçadas a um sacrifício impulsivo mais importante que as classes dirigentes (Rouanet, 1998). E ainda, no presente ensaio Fromm reafirma a centralidade da família na gênese das estruturas caracterológicas, assim como Freud já havia percebido. No entanto, mais uma vez vai além deste, e censura-o por não ter visto a existência de uma unidade básica entre todas as famílias em cada momento histórico, onde ela é sempre uma agência psicológica da sociedade. Mostra, novamente, a diferença intelectual para com a ortodoxia psicanalítica, a qual, para ele, assim como para outros, se auto-realiza no ostracismo da esfera privada.

A segunda parte do livro, que trata das investigações empíricas, tem conteúdo de predominância descritiva. Seus objetivos foram restritos, segundo citação que Jay (1976) faz de Horkheimer, pretendendo apenas manter os teóricos em contato com as realidades da vida cotidiana e destinaram-se a servir primordialmente de material para conclusões tipológicas. Várias investigações foram realizadas, e com exceção de uma, todas na Europa. A mais

culturais específicos atestam a sobriedade freudiana em considerar a importância dos fenômenos que extrapolam o círculo familiar.

extensa, no entanto, baseou-se nos questionários elaborados por Fromm para avaliar a situação psicológica dos trabalhadores e dos empregados de escritórios. Embora somente quinhentos e oitenta e seis dos três mil questionários originais tivessem sido salvos com a emigração, pareceu haver uma variação suficiente para dar suporte à divisão tripartite dos tipos psicológicos: autoritário, revolucionário e ambivalente. Apesar da insuficiência numérica para generalizações estatísticas, os estudos proporcionaram uma experiência metodológica valiosa para as investigações posteriores do Instituto sobre a autoridade.

A título de finalização do tópico, podemos dizer que para Fromm era condição da psicologia social conceber o indivíduo em sua relação com a sociedade, onde nem um, nem outro seriam tomados independentemente, e a psicanálise consistiria, em última instância, num instrumento auxiliar a uma psicologia social, a meio caminho da estrutura libidinal e da estrutura da sociedade. Nos anos seguintes, seu afastamento cada vez maior de aspectos centrais do freudismo (como o papel da sexualidade), chegando à negação teórica dos argumentos de seus próprios textos iniciais, implicou o afrouxamento da relação com seus colegas da Escola. Se no contexto da década de 1930 eles aceitaram com poucas ressalvas sua utopia psicosexual, viriam posteriormente a criticá-la incisivamente¹². Não podemos nos furtar, contudo, de reconhecer a ousadia da tentativa de articulação do pensamento de Marx e Freud empreendida tanto por Fromm como por Reich, assim como a originalidade de seus *insights*. Suas realizações vieram a dar corpo, direta ou indiretamente, à teoria crítica que nascia no Instituto nesses anos. A historicização dos conceitos psicanalíticos e a utilização dos mesmos como recursos explicativos da mediação entre indivíduo e sociedade, ou entre a estrutura socioeconômica e a superestrutura ideológica, parecem ter sido o tom predominante da discussão em torno da psicanálise pelos frankfurtianos. Se o otimismo de Reich e Fromm fora acusado, mais à frente, de negligenciar a existência conflituosa em nome de uma enganosa e precipitada síntese, foi através dessa denúncia que seus colegas puderam avançar na busca de uma síntese outra.

1.4. Adorno e o papel da psicanálise no instituto na década de 1940

Sobre a relação de Adorno com a teoria freudiana encontramos uma vasta literatura que busca examinar as distintas utilizações que ele fez das categorias analíticas, cada uma em seu tempo. O sem-número de trabalhos que abordam a relação se justifica pela insistência que

¹² Horkheimer e Adorno nos anos de 1940, e Marcuse nos de 1950.

Adorno apresenta em discutir com a tradição de pensamento criada por Freud, o que resultou, de fato, em uma apropriação crítica de seu conteúdo. Segundo Gillian Rose (1978/2014), Adorno foi um dos primeiros pensadores de seu contexto a reconhecer a importância da teoria psicanalítica para certos problemas filosóficos e para a análise sociológica. Ela afirma que em seu trabalho de 1927, *Begriff des unbewussten in der transzendentalen seelenlehre* (*O conceito do inconsciente na doutrina transcendental da alma*), Adorno argumentou que a psicanálise oferecera uma teoria que resolveu o paralogismo kantiano entre a teoria transcendental da alma e a psicologia empírica, respondendo à questão de como uma ciência empírica pode estudar algo não empírico – no caso, o inconsciente¹³. Seu interesse pela psicanálise antecederia, assim, o envolvimento com o próprio marxismo. Em seguida, Rose (1978/2014) diz que a utilização da teoria freudiana por Adorno se deu na tentativa de iluminar duas questões: a primeira se refere a como as pessoas vêm a aceitar qualquer ideologia que vai contra seus interesses racionais; e a segunda, mais geral e inseparável da primeira, diz respeito à mudança na formação sociopsicológica do indivíduo, a perda de autonomia. Assim, as duas questões são conduzidas de forma imbricada ao longo dos vários anos e textos da produção intelectual do autor.

Na década de 1930, apesar da publicação, em 1933, de um amplo estudo filosófico chamado *Kierkegaard: konstruktion des aesthetischen* (*Kierkegaard: a construção do estético*), e de se dedicar um longo tempo a outro, lançado apenas em 1956 sob o título *Zur metakritik der erkenntnistheorie* (*Para a metacrítica da teoria do conhecimento*), as contribuições de Adorno para o Instituto, isto é, para sua Revista de Pesquisa Social, consistiram basicamente de artigos que tratavam de sociologia da música (Jay, 1976). Ainda que possamos vislumbrar a presença da psicanálise como pano de fundo de alguns de seus argumentos, foi na década de 1940 que esta surge explicitamente em seu trabalho no Instituto. Pela força exercida nesse período, então, achamos por bem selecionar dois trabalhos de grande relevância para nos servir de ilustração de sua peculiar apropriação freudiana. O primeiro, *A psicanálise revisada* (1946), consiste num texto teórico de defesa da ortodoxia freudiana perante o que Adorno acusa de desvio revisionista de Karen Horney, Fromm e outros. No segundo, *A personalidade autoritária* (1950), Adorno e seus colaboradores empregam a psicanálise como a base das categorias da pesquisa empírica do Instituto. Logo,

¹³ Wiggershaus (2006) faz uma citação desse trabalho que parece esclarecedora: “Colocamos tão alto a importância da psicanálise porque ela serve ao conhecimento do inconsciente sem carregar o inconsciente de um *pathos* metafísico que não lhe convém e porque seu conhecimento é orientado para a resolução dos próprios estados inconscientes, e representa, então, uma excelente defesa contra toda metafísica das pulsões e toda deificação da vida simplesmente apática, orgânica” (Adorno, 1927, p. 320, citado por Wiggershaus, 2006, p. 113).

dois usos significativamente diversificados que nos possibilitam enxergar com clareza como o pensamento freudiano adentrou o de Adorno, ainda que com aceitação parcial e alterado em alguns pontos básicos.

Essa influência, contudo, perpassa os dois textos e até mesmo a década de 1940. Em 1944, por exemplo, Adorno e Horkheimer redigem o que talvez seja a obra mestra da Escola: *Dialektik der aufklärung – philosophische fragmente (Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos)*. Nela, a psicanálise vem oferecer subsídio indireto às especulações filosóficas dos autores sobre a origem da subjetividade e à crítica da indústria cultural e do antissemitismo. Em 1955, Adorno publica *Zum verhältnis von soziologie und psychologie (Sobre a relação entre sociologia e psicologia)*, onde defende a originalidade do texto freudiano perante a deformação sociologista de Talcott Parsons e discute também as alterações nos modos de subjetivação impostas pelas transformações socioeconômicas do capitalismo tardio e de uma cultura padronizada. Entretanto, o caráter sumário do presente estudo nos força a abdicar de um comentário pormenorizado de ambas as obras, acrescido da razão de a primeira não enfatizar diretamente a psicanálise, mas somente absorvê-la discretamente ao longo do texto¹⁴, e pelo fato da segunda se situar num período já mais avançado de Adorno, distante das formulações iniciais sobre fetichismo e regressão auditiva¹⁵.

Sem a pretensão de uma análise minuciosa dos trabalhos, apenas os utilizaremos em seus aspectos mais ilustrativos da relação entre Adorno e a psicanálise.

1.4.1. A psicanálise revisada

Ao final da década de 1930, com o Instituto já instalado na Universidade de Colúmbia, em Nova Iorque, Fromm e os outros membros começaram a trilhar caminhos separados. As divergências intelectuais eram relevantes o suficiente para impedir o prosseguimento do trabalho em conjunto, chegando à inevitável ruptura formal. Apesar de Horkheimer haver demonstrado, internamente, toda insatisfação com o antigo colaborador, Jay (1976) observa que foi Adorno quem explicitou em público, pela primeira vez, as divergências do Instituto com seu ex-membro revisionista. Em 1946 ele apresentou um artigo em Los Angeles¹⁶ intitulado “Social science e sociological tendencies in psychoanalysis”¹⁷

¹⁴ Para uma discussão sobre a presença da psicanálise em *Dialética do esclarecimento*, ver Freitas (2010); e Whitebook (2004).

¹⁵ *A personalidade autoritária*, ainda que publicada somente em 1950, foi elaborada ao longo da década de 40.

¹⁶ Devido a problemas de saúde, Horkheimer foi orientado a se mudar para Los Angeles, sendo acompanhado por Adorno.

(“Ciências sociais e tendências sociológicas em psicanálise”) , onde veio a imprimir sérias críticas ao movimento que se propôs a um revisionismo psicanalítico, o qual Fromm integrava, utilizando para isso o texto básico *New ways in psychoanalysis (Novos rumos na psicanálise)* (1939), de Karen Horney¹⁸. Ernst Schachtel fez uma resenha bastante positiva na Revista do Instituto sobre o trabalho de Horney, que conta com os seguintes elementos essenciais: ela se opõe à tendência biologicista de Freud (teoria da libido, complexo de Édipo, impulso de morte, redução da psicologia feminina a diferenças anatômicas) e a seu evolucionismo mecanicista (compulsão de repetição, redução imediata das tendências psíquicas às experiências da tenra infância), e concebe o caráter e o comportamento a partir das relações humanas concretas em meio às quais o homem cresceu e viveu, abandonando a hipótese de estágios libidinais definitivos (Wiggershaus, 2006).

A questão central para os revisionistas é, segundo Adorno (1946/2004), a preponderância da sexualidade no pensamento freudiano. A concepção psicanalítica ortodoxa da libido como algo pré-social, de independência ontológica e determinante no desenvolvimento do indivíduo, conduz ao equívoco analítico, para os revisionistas, de se subestimar o papel dos fenômenos sociais em nome de impulsos internos aprisionados à antiga visão da tradição monádica do psiquismo. Ao tipo “reacionário” freudiano é oferecida uma saída a partir da aceitação da exterioridade como fundadora do que se crê interno, e, logo, de uma ruptura com o individualismo através da sobreposição das relações sociais. A psicanálise que era, em última instância, uma teoria da sexualidade, foi dessexualizada. Num primeiro momento essas ideias podem nos soar, de fato, avançadas. E, na verdade, não é contra elas que Adorno se rebela, não é um ataque a esses argumentos que parecem ser suas intenções primárias, mas, o que vemos em sua postura contra os revisionistas é o caminho e, conseqüentemente, o resultado a que chegaram. Na tentativa de escaparem das limitações da ortodoxia freudiana, foram levados a um lugar pior.

A negação da centralidade da sexualidade é o questionamento do qual decorrem os outros. O caráter, conceito tão caro a Fromm e aos revisionistas em geral, perdia sua derivação da dinâmica impulsiva para se resultar exclusivamente do meio. As fixações libidinais acarretadas ao longo do desenvolvimento do indivíduo passavam, assim, a ser negadas, de modo que a estruturação do caráter se dava apenas pela internalização de

¹⁷ Originalmente escrito em inglês, o artigo teve sua primeira publicação em alemão apenas em 1962, sob o título “Die revidierte psychoanalyse” (A psicanálise revisada).

¹⁸ Desde meados da década de 1930, Fromm, associado à também emigrada da Alemanha Karen Horney e ao americano Harry Sullivan, ambos psicanalistas, formou um grupo à parte no meio psicanalista nova-iorquino: queriam combinar a psiquiatria, a psicanálise, a sociologia e a etnologia (Wiggershaus, 2006).

problemas objetivos, oriundos de fatores extra-psíquicos. A ideia de analidade, fundamental à teoria caracterológica freudiana e mesmo à desenvolvida por Fromm nos anos anteriores, foi substituída, destituindo-se o componente sexual do caráter e intervindo diretamente na compreensão do sadismo, convertido em modo de conduta puramente social. O grande erro dessas alternativas trazidas pelos revisionistas é que “justamente os fenômenos que, devido à sua irracionalidade, precisariam urgentemente de uma explicação psicológica, são reintroduzidos como princípio da explicação e se trivializam, convertendo-se em banalidades” (Adorno, 1946/2004, p. 25). Dois exemplos magistrais dessa asserção podem ser retirados das considerações de Adorno (1946/2004) sobre o texto de Horney. Primeiramente, cita que a oposição da autora ao princípio do prazer oferece, em contrapartida, dois outros princípios orientadores: segurança e satisfação. Dado que a similitude entre prazer e satisfação é óbvia, a observação de Adorno recai sobre o outro princípio, onde afirma que Horney negligencia o fato de que a segurança nada mais é que uma objetivação no tempo da ânsia de prazer. Ou seja, estar seguro é sentir a estabilidade da possibilidade concreta de satisfação. O outro exemplo valioso se encontra nas diferentes interpretações entre os dois acerca do narcisismo. Para Horney, o narcisismo deve ser analisado não de um ponto de vista genético, mas a partir de seu verdadeiro sentido, que seria a sobrevalorização ou autoglorificação do eu, uma espécie de inflação mental que, análoga à econômica, simula valores maiores do que o são na realidade. A autora estaria bastante equivocada quanto à verdadeira raiz sociológica do narcisismo, segundo Adorno, o qual a concebe da seguinte forma: “o indivíduo, devido às dificuldades quase insuperáveis existentes hoje no âmbito das relações espontâneas e diretas entre seres humanos, se vê forçado a dirigir sobre si mesmo suas energias impulsivas não usadas” (Adorno, 1946/2004, p. 31-32). O modelo explicativo de Horney ignora, então, qualquer possibilidade de exigência libidinal própria, prescindindo da corporeidade para encontrar a plenitude na cultura.

Uma consequência que também se desdobra da desvalorização da libido é o local secundário atribuído por Horney às experiências infantis. Ela vê nessa ênfase freudiana ao passado uma espécie de condenação do indivíduo à repetição das primeiras vivências; condenação de um Eu que, aprisionado às restrições impostas pelas vicissitudes mais remotas do impulso, vê-se impossibilitado de um desenvolvimento superior, da utilização dos recursos maiores da racionalidade. Considera este mais um aspecto reacionário da teoria freudiana, que olha pra trás, ao invés de conceber as possibilidades de um devir. Segundo Adorno, essa negação das experiências infantis leva Horney e os revisionistas à ilusão de unidade psíquica. O modelo freudiano do “trauma” revela a maneira pela qual a sociedade se impõe ao

indivíduo, o qual se estrutura mais como um conjunto de *shocks* repentinos e bruscos perante uma sociedade que lhe é estranha, do que a partir de uma experiência continuada. “A totalidade do caráter, como os revisionistas a pressupõem, é um ideal possível apenas em uma sociedade não traumática” (Adorno, 1946/2004, p. 23). Com isso Adorno vê em Freud o que considera uma de suas maiores realizações: a destruição do mito da estrutura orgânica da psique, pois, ao conceber um psiquismo fragmentado, ele traz luz ao estatuto também fragmentado da sociedade contemporânea. “Freud tinha razão quando se equivocava” (Adorno, 1946/2004, p. 33), expressão ambígua de Adorno referente a essa grandiosa contribuição freudiana. Remete ao fato de que, sua psicologia, enquanto atomística, denunciava a realidade também atomizada dos homens, que encontravam separados de si por um abismo intransponível. Isto é, apesar do equívoco da absolutização da sua psicologia individual, ela diagnosticava precisamente o antagonismo vigente entre o ser privado e o ser social.

Adorno (1946/2004) aponta também para o impasse entre o princípio de repetição, de Freud, e o princípio de desenvolvimento, de Horney, os quais subsidiam a discussão revisionista sobre o “novo”. Para Horney, o pensamento mecânico-evolucionista de Freud afirmaria que a partir do quinto ano de vida não surge nada de novo em nosso desenvolvimento, e que as relações ou experiências dos anos posteriores se limitam a repetir as dos primeiros. Segundo a visão de desenvolvimento que ela traz, vê-se um Eu em constante formação e, logo, sempre passível ao novo. Entretanto, apesar da crítica, o conceito de novo que ela apresenta como contrapartida é da produção em massa, possível a todo momento, que proclama a qualquer artifício estandardizado sua absoluta inexistência anterior (Adorno, 1946/2004). Ou seja, trata-se de uma falsa novidade trazida por um otimismo pseudo-radical, enquanto Freud, por outro lado, insiste na repetição e no negativo do “aparentemente” novo para talvez conseguir ali algo “genuíno”. Sua repetição, ao invés de consistir no aprisionamento reacionário a que é acusado por Horney, descortina o que enganosamente nos é apresentado como inédito.

A aproximação de Fromm com as psicanálises de Groddeck e Ferenkzi corresponde à posição de Horney. Assim, contrapõem, no âmbito da clínica, a “generosidade” do primeiro e a “ternura compassiva” do segundo, de um lado, ao que classificam como “frieza e distância” de Freud, de outro. Segundo Adorno, nenhum pensador ou artista inovador escapa a esta crítica; a frieza freudiana retira de si todo imediatismo ilusório entre médico e paciente e assume abertamente o aspecto profissional da terapia, honrando mais a ideia de humanidade do que as carícias oportunas e imediatas defendidas pelos dissidentes. O pessimismo de

Freud, assim como o de Hobbes, Mandeville e Sade, não pode ser facilmente descartado como reacionário. Por falarem do lado obscuro do homem e da sociedade, ao invés do luminoso, escaparam justamente da agradável e respeitável ideologia oficial. Ao contrário dos revisionistas, que a acataram, “o intransigente pessimismo freudiano documenta a verdade das relações a que eles se referem” (Adorno, 1946/2004, p. 34). É justamente por considerar com a mais amarga seriedade a utopia e sua realização que Freud contempla detalhadamente a realidade para não se deixar estontear por ela. Ao modo de ver dos revisionistas, o “teórico da sexualidade” é condenado, em última instância, pela “falta de amor”, pois acorrenta o homem a uma natureza agressiva e conflituosa que acaba por subjugar sua capacidade de amar, sendo essa conclusão evidenciada, então, em sua postura clínica, mas também em suas análises civilizacionais. A posição crítica de Adorno sobre a pseudo-realidade, aplicada à ilusão do novo, é retomada aqui: “Talvez a misantropia de Freud não seja outra coisa que esse amor desesperado e a única expressão de esperança que nos resta” (Adorno, 1946/2004, p. 36).

Apesar do tom defensivo de Adorno da ortodoxia freudiana frente à proposta de revisão, seguramente ele enxerga falhas na teorização psicanalítica. No presente trabalho não se preocupou em desenvolvê-las, pois seu objetivo principal era outro, entretanto, não deixou de fazer algumas pontuações. A que nos parece mais relevante a ser comentada diz de uma aporia que recairia sobre toda a psicanálise:

Por um lado [a psicanálise] considera a libido como a realidade propriamente psíquica; a satisfação como positiva, e sua privação, visto que leva ao adoecimento, negativa. Por outro lado, contudo, aceita, se não acriticamente, ao menos de forma resignada, a civilização que força a privação. Em nome do princípio de realidade justifica os sacrifícios mentais do indivíduo sem submeter o próprio princípio de realidade a uma avaliação racional (Adorno, 1946/2004, p. 37).

A contradição aí em evidência é, pois, que apesar de Freud reconhecer o caráter patogênico da imposição repressiva da civilização, jamais contesta fundamentalmente seus postulados, chegando mesmo a assumir, em certos momentos, uma correspondência entre o comportamento “normal” e o socialmente aprovado.

Enfim, vemos nessa discussão travada por Adorno contra os revisionistas que sua posição se situa (ao menos aí) claramente a favor da ortodoxia freudiana. A apressada invocação de fenômenos ambientais para solucionar os problemas impostos a Freud, ao modo de ver dos revisionistas, pela sua tendência biologicista e seu evolucionismo mecanicista acabou por produzir uma deterioração da essência crítica da teoria freudiana. Na banalização que acabaram por fazer da complexa problemática civilizacional, concebendo, por um lado, um indivíduo vazio, e por outro, uma sociedade limitada a sua superfície, não se deram conta

de que quanto mais Freud se aprofundava no indivíduo, mais próximo chegava dos mecanismos sociais que produziam a individualidade. Na ânsia de resolverem as contradições sociais e na pretensão de harmonizar indivíduo e sociedade, negligenciaram justamente o que Adorno considera a grandeza tanto de Freud como de todo pensador burguês radical: reconhecendo um dilaceramento essencial na sociedade, abdicam da pretensão de saná-lo – posição essa que se encontra fundamentalmente presente nos trabalhos da Escola de Frankfurt, especialmente nos de Horkheimer e nos do próprio Adorno, podendo ser lida principalmente na negação em oferecer uma utopia positiva, esforçando-se para a maior e mais intensa negatividade possível ao que se encontra estabelecido. Nas mãos dos revisionistas, diz:

(...) a teoria freudiana se converte em um meio para integrar comoções mentais ao *status quo* social. A análise do inconsciente é convertida em uma parte da cultura de massas industrializada, um instrumento do esclarecimento é convertido em instrumento da ficção de que a sociedade e o indivíduo, a adaptação à realidade totalitária e a felicidade, solapar-se-iam (Adorno, 1946/2004, p. 38).

A psicanálise do revisionismo sucumbe, então, à ideologia.

1.4.2. A Personalidade Autoritária

No início da década de 1940, Horkheimer consegue patrocínio do American Jewish Committee (Comitê Judaico Americano – AJC) para o desenvolvimento de um projeto de pesquisa sobre o antissemitismo. O AJC manifestou interesse na esperança de impedir que ocorresse nos Estados Unidos o que estava em curso na Europa, criando um Departamento de Pesquisas Científicas, sob a liderança de Horkheimer. Em 1944, após uma conferência de dois dias sobre o preconceito, em Nova York, foi lançado oficialmente o projeto dos *Studies in prejudice* (*Estudos sobre o preconceito*). O título original deveria ser *Studies in anti-semitism* (*Estudos sobre o antissemitismo*), mas a alteração resultou de uma prudência da organização judaica na esperança de uma maior motivação dos democratas para uma luta mais geral, contra qualquer tipo de preconceito e discriminação racial (Wiggershaus, 2006). O estudo consistia na realização do sonho do Instituto (de Horkheimer, principalmente): a associação das ideias europeias e dos métodos americanos. Entretanto, observa Jay (1976), a Escola de Frankfurt sempre criticou as tendências reducionistas implícitas nas ciências sociais que tinham orientação indutiva e empírica, o que a levou a priorizar a teoria, ao invés da compilação de fatos, assim como na política colocava a teoria à frente da práxis. Como

demonstrado nos *Estudos sobre autoridade e família* (1936), a Escola ansiava por usar métodos empíricos para enriquecer, modificar e respaldar (embora nunca propriamente verificar) suas hipóteses especulativas (Jay, 1976, p 221-222). O livro resultante do projeto, enfim, sob o mesmo título, constou de cinco volumes: *The authoritarian personality* (*A personalidade autoritária*), de Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, e R. Nevitt Sanford; *Dynamics of prejudice. A psychological and sociological study of veterans* (*A dinâmica do preconceito. Um estudo psicológico e sociológico de veteranos*), de Bruno Bettelheim e Morris Janowitz; *Anti-semitism and emotional disorder. A psychoanalytical interpretation* (*Antissemitismo e distúrbios afetivos. Uma interpretação psicanalítica*), de Nathan W. Ackerman e Marie Jahoda; *Prophets of deceit. A study of the techniques of the american agitator* (*Profetas do engano. Um estudo das técnicas dos agitadores americanos*), de Leo Löwenthal e Norbert Guterman; e *Rehearsal for destruction. A study of political anti-semitism in Imperial Germany* (*Ensaio para a destruição. Um estudo do antissemitismo político na Alemanha imperial*), de Paul Massing.

O volume que nos interessa, *A personalidade autoritária*, foi escrito por Adorno em conjunto com três psicólogos sociais da Universidade de Berkeley. Não apenas este volume, mas também *A dinâmica do preconceito e antissemitismo e distúrbios afetivos* versaram sobre o preconceito como um fenômeno basicamente subjetivo, sem, contudo, promover uma ruptura com o pensamento maior da teoria crítica (Wiggershaus, 2006). O Instituto, se não seus colaboradores, evitou o que consistiu justamente na crítica a Fromm e aos revisionistas: a conciliação prematura da psicologia com a sociologia, mantendo os dois níveis distintos de interpretação. Isso fica claro em um memorando escrito por Adorno em 1944:

- a) Não chamamos de psicológica a influência dos fatores socioeconômicos, já que eles se dão em um nível mais ou menos racional. Eles mais são ideias motivadoras do que forças psicológicas compulsórias.
- b) O termo “psicológico” deve ser reservado para os traços que são *prima facie* irracionais. Essa dicotomia significa que não aprovamos uma abordagem sociopsicológica à maneira de Fromm, mas pensamos, antes, em termos de motivações racionais e irracionais, que é essencial manter separadas.
- c) Isso significa, metodologicamente, que nossas análises psicológicas levam-nos tão mais a fundo no sentido social quanto mais se abstém de qualquer referência a fatores socioeconômicos óbvios e racionais. Redescobriremos o elemento social bem no fundo das categorias psicológicas, mas não pela introdução prematura de causas econômicas e sociológicas superficiais ali onde temos de lidar com o inconsciente, que se relaciona com a sociedade de maneira muito mais indireta e complexa (Adorno, 1944, citado por Jay, 1976, p. 229-230).

Apenas a partir dessa ressalva é que podemos compreender os dois objetivos principais do livro, conforme apresentados por Wiggershaus (2006): efetivar a estrutura do

caráter das pessoas susceptíveis de se tornarem antissemitas; e elaborar instrumentos que permitissem medir a potencialidade do antissemitismo de uma pessoa.

A despeito das divergências dos trabalhos posteriores, há de se considerar que as ideias de Fromm influenciaram a Escola, sobretudo na relação entre personalidade e fascismo. As investigações empíricas levadas a cabo por Adorno e seus companheiros na década de 1940, observa Souza (2008), retomam as preocupações de Fromm no estudo da década anterior quanto ao caráter sadomasoquista como paradigma da personalidade autoritária. A hipótese central do estudo, prossegue, é a de que as opiniões políticas, econômicas ou sociais de um indivíduo formam, frequentemente, uma mentalidade ou um espírito coerente, o qual, por sua vez, é a expressão de elementos discretos da estrutura de caráter individual. Isso implica, tendencialmente, que a inclinação a certo tipo de comportamento político depende não tanto das ideias políticas e de seu conteúdo, mas, antes de tudo, de certas necessidades psíquicas elementares preexistentes (Souza, 2008, p. 270). Entra em cena a teoria do caráter, inspirada em Reich e desenvolvida por Fromm, enquanto aspecto subjetivo que se situa atrás dos comportamentos observáveis, preocupação inexistente no marxismo e que os obrigou, dessa forma, a buscá-la na psicanálise.

Na tentativa de acessar esse conteúdo psicológico profundamente enraizado, Adorno promoveu um aperfeiçoamento metodológico que foi além das simples *surveys* compreendidas nos Estudos de Fromm. A pesquisa se iniciou pela distribuição de questionários que continham perguntas factuais, escalas de opinião e perguntas projetivas, exigindo dos sujeitos a composição de frases como racionalizações de necessidades irracionais (Souza, 2008, p. 271). As escalas de opinião foram concebidas para revelar estimativas quantitativas de antissemitismo (escala A-S), etnocentrismo (escala E) e conservadorismo político e econômico (escala PEC). Posteriormente, das três resultou uma única escala que integrava seus itens mais reveladores da predisposição, no nível psicológico latente, a expressar ou se deixar influenciar por ideias fascistas: a escala F. Os resultados foram corroborados, contudo, por entrevistas clínicas e aplicação do Teste de Apercepção Temática (TAT) a um número seletivo dos que se incluíram no quartil superior e inferior da curva (Jay, 1976). As variáveis básicas da personalidade a serem testadas, todas de forma indireta, foram: Convencionalismo, Submissão à Autoridade, Agressividade Autoritária, Anti-Introspecção, Superstição e Estereotipia, Poder e Dureza, Destrutividade e Cinismo, Projetividade, Preocupação com o Sexo.

A partir da construção da escala F, buscou-se estabelecer correlações estatísticas dela com as outras (com exceção da “escala A-S” que, segundo Jay (1976), se não se tentou, ao

menos não foi relatado no trabalho). A correlação com a “escala E” foi estatisticamente boa (0,75). Entretanto, a correlação questionável com a “escala PEC” (0,57) acabou levando ao que consistiu, nas palavras de Rouanet (1998), na maior inovação teórica do livro. Ele se explica em seguida. A anomalia estatística expôs os autores a uma situação inesperada, na qual o mesmo indivíduo que era definido como conservador na escala PEC (defendia os valores do *status quo* social e político, identificando-se abertamente com o sistema capitalista – *high scorers*), era frequentemente definido como liberal segundo a escala F (tinha uma estrutura de personalidade não-autoritária, incompatível com o racismo, o etnocentrismo e às características associadas à síndrome fascista em geral, citadas anteriormente como as variáveis da escala F – *low scorers*). Inversamente, muitos indivíduos que aderiam ostensivamente a uma ideologia de esquerda (*low scorers* na escala PEC) tinham uma estrutura de personalidade bastante próxima da síndrome fascista (*high scorers* na escala F). Apesar da simples dicotomia entre liberais e conservadores, referentes, respectivamente, a escores baixos e altos na escala PEC, na tentativa de explicar o fenômeno os autores lançam mão de uma diferenciação fundamental entre *conservadores genuínos* e *pseudoconservadores* (assim como *liberais* e *pseudoliberais*). Os primeiros seriam aqueles que têm um interesse real na promoção dos elementos vitais da tradição norte-americana, isto é, apoiam seu modelo capitalista e desejam que os mais aptos triunfem independente de sua origem social, sendo também livres da rigidez e hostilidade profunda dos etnocêntricos (*high scorers* na escala PEC e *low scorers* na F). E por outro lado, os pseudoconservadores seriam aqueles que aceitam, ao nível da ideologia explícita, os valores do *status quo* norte-americano, mas que, ao nível da personalidade, caracterizam-se pelas tendências associadas à síndrome fascista, dirigidas a não conservação do *status quo* (*high scorers* nas duas escalas). Assim, enquanto o tipo genuíno obedece a uma racionalidade socioeconômica que, pode-se dizer, dispensa a psicologia como razão explicativa, o tipo “pseudo” apresenta uma irracionalidade evidenciada justamente pela contradição entre o nível socioeconômico e o da personalidade.

Na tentativa de uma explicação psicológica à estrutura pseudoconservadora, Adorno remete ao complexo de Édipo, afirmando que a peculiaridade que aí se encontra seria resultado de uma identificação incompleta com o pai e com as instâncias externas de autoridade (Rouanet, 1998). Enquanto o conservador genuíno teria consumado, sem grandes conflitos e ambivalências destrutivas, sua identificação com os padrões autoritários, o pseudoconservador teria completado essa identificação num nível meramente superficial. Tanto o amor pelo pai (respeito à autoridade) como o ódio (rebeldia) são preservados na economia libidinal, e suas respectivas cargas psíquicas são distribuídas, de forma não

integrada, entre a instância do Super-eu (responsável pela adesão aos valores vigentes, mas de forma superficial, dada a debilidade da internalização paterna) e a instância do Isso (onde as pulsões agressivas podem, em casos limites, traduzir-se numa rebeldia de tipo fascista contra esses mesmos valores). Em outras palavras, a manutenção concomitante da negação do pai (crítica ao *status quo*) e da aceitação do pai (conformismo perante o *status quo*) tem como consequência uma resolução edípica problemática que, dada a introjeção atípica da imago paterna, é responsável por um Super-eu frágil, o que, por sua vez, produz significativas alterações qualitativas (objetos de investimentos) e quantitativas (energética dos investimentos) na dinâmica psíquica.

Rouanet (1998) adverte, entretanto, que a grande novidade dessa constatação não está na resposta em si oferecida pelas novas categorias, mas na problematização trazida à antiga sequência linear dos freudo-marxistas, e também à de Fromm, entre caráter neurótico e ideologia fascista, ou caráter genital (ou revolucionário) e opção socialista. Ainda que persista uma afinidade probabilística, o novo modelo explicativo concebe – a partir da consideração fundamental da determinação triádica de ideologia objetiva, estrutura psíquica e a própria realidade – muitas outras variáveis que penetram a relação, impossibilitando a explicação pela correspondência direta entre personalidade e ideologia e inaugurando uma articulação alternativa que pressupõe inúmeras e complexas combinações. Na tentativa de ilustrar essa nova configuração analítica, Adorno lança mão de uma tipologia bastante diversificada que se preocupa, para além de um simples diagnóstico de valores altos ou baixos na escala F, com as qualidades envolvidas em cada perfil psicológico, as quais, por sua vez, implicam peculiaridades relacionais entre indivíduo e cultura. A saber, ele distingue seis “síndromes *high*” – o ressentido superficial, o convencional, o autoritário, o rebelde-psicopata, o lunático e o manipulador – e cinco “síndromes *low*” – o rígido, o contestador, o impulsivo, o descontraindo e o liberal genuíno (Rouanet, 1998). Destes, vale destacar, entre as síndromes *high*, o autoritário, que designa o tipo sadomasoquista descrito por Fromm (que é também o pseudoconservador citado acima). A importância superior deste tipo se dá pelo fato de que correspondeu, na Europa, à pequena burguesia (que foi a base de apoio do nazismo), assim como representa, nos Estados Unidos, o maior número dos *high scorers* na escala F. E entre as síndromes *low*, o tipo liberal genuíno nos é de grande relevância porque se apresenta como o modelo de personalidade integrada, raramente alcançado, em que o Eu é suficientemente forte para gerir o aparelho psíquico e ajustar-se, sem conformismo, aos imperativos da realidade. Seu Isso é pouco reprimido, mas com impulsos não cegos, e sim dirigidos ao outro como sujeito. Revolta-se contra a injustiça, mas não de forma compulsiva, e é tolerante e anti-

autoritário, com capacidade de tirar consequências práticas de suas opções políticas (Rouanet, 1998).

O trabalho *A personalidade autoritária* consiste, em última instância, numa adaptação ao contexto americano dos *Estudos sobre autoridade e família*. Mas não só, certamente. Como vimos, alterações substantivas foram realizadas tanto em nível metodológico como conceitual. Primeiramente, temos um aperfeiçoamento das técnicas de investigação que permitem não apenas um maior aprofundamento no conteúdo psicológico subjacente às decisões explícitas dos indivíduos como também uma melhor avaliação dessas informações, dada a diversificação do acesso e, logo, aumento das possibilidades corroborativas. Em segundo, se o “caráter” em Fromm dá lugar à “personalidade” em Adorno e colaboradores, é menos por uma preocupação terminológica que por uma nova sistematização da dinâmica entre estrutura psíquica e estrutura socioeconômica. A psicanálise é novamente trazida para explicar a irracionalidade envolvida no descompasso entre ambas, mas não a partir de uma precipitada síntese sociopsicológica, e sim, assegurando a distância que as separa. Isto é, o momento em que vigora uma racionalidade motivada pela condição socioeconômica e o momento onde isso se desfaz pelas contradições irracionais entre a postura subjetiva do indivíduo e o que seriam seus interesses objetivos são concebidos de maneira independente. Se, para Adorno, a personalidade é sobredeterminada pelo “clima cultural geral”, apenas através da abordagem psicanalítica da primeira é que ele pôde abranger determinados aspectos do segundo. E mais, somente pela compreensão do funcionamento psíquico do indivíduo que se esclarece como a cultura mobiliza afetos inconscientes deste e institui padrões de comportamento tão irracionais que deixa estampada a decadência da possibilidade de ação autônoma no mundo.

1.5. Herbert Marcuse e a utopia psicanalítica na década de 1950

Ao contrário de seus colegas frankfurtianos, o interesse de Marcuse pela psicanálise se deu em um período já tardio, quando o próprio vínculo com o Instituto se enfraquecera. Em entrevista pessoal concedida a Robinson, afirmou que apenas a partir da desilusão com a Guerra Civil Espanhola e os Julgamentos de Moscou é que ele se dedicou a uma leitura em profundidade da obra de Freud (Robinson, 1971, p. 139). Antes de 1955 – ano que publica *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* – sua obra se situava predominantemente na tradição da filosofia hegeliana e da crítica social marxista. No

período de sua colaboração para os *Estudos Sobre Autoridade e Família*, Marcuse tinha aversão aos modos psicológicos de raciocínio, não compartilhava sequer dos modestos entusiasmos freudianos de seus colaboradores mais íntimos. Entretanto, Robinson (1971) defende a tese de que, ainda na década de 1930, seus trabalhos já apontavam claramente na direção de *Eros e civilização*. Descreve a base de seu argumento como proveniente de dois ensaios de Marcuse de 1937: *Über den affirmativen charakter der kultur* (*Sobre o caráter afirmativo da cultura*) e *Zur kritik des hedonismus* (*Para a crítica do hedonismo*). Robinson expõe, inicialmente, a crítica desenvolvida por Marcuse ao conceito burguês de amor, dizendo que sob a ordem capitalista, o amor sexual era despojado de sua graça e espontaneidade, tornando-se uma questão de dever e hábito, cuidadosamente circunscrito por uma ideologia de fidelidade monogâmica. A sua única função, além da perpetuação da espécie, era de ordem higiênica: manter a saúde física e mental necessária ao funcionamento contínuo da máquina econômica. Posteriormente, assegura que, à maneira reichiana, Marcuse considera a repressão da sexualidade como um elemento de extrema importância para a manutenção da ordem geral da repressão, consistindo, assim, em um fato tanto político como psicológico. Precisamente porque as classes dominantes conheciam o poder revolucionário da sexualidade, insistiram em uma ética sexual puritana e inventaram arduas satisfações substitutas, como esportes e as diversões populares. E por fim, diz que Marcuse sugerira uma correlação direta entre a repressão da sexualidade e a erupção da agressão, na forma de terror sádico e submissão masoquista – mais uma vez em consonância com Reich. Vemos, então, que apesar da inexistência de uma discussão explícita sobre Freud nesse período, a intencionalidade de Marcuse já preconizava o encontro.

Mas foi na década de 1950, sem dúvida, que Marcuse construiu sua mais profunda análise do legado freudiano. Segundo Robinson (1971), nem as obras que precederam *Eros e civilização* e nem as que lhe seguiram foram suficientemente explícitas em seu freudismo, em qualquer sentido, para qualificar Marcuse como representante destacado da tradição radical em psicanálise. Contudo, a sua dedicação na presente obra certamente lhe assegura tal adjetivação. Assim como o fez, continua Robinson, em *Reason and revolution* (*Razão e revolução*) (1941), em que abordou a filosofia hegeliana, Marcuse propôs-se a resgatar um grande teórico europeu das interpretações conservadoras. Trouxe a psicanálise, então, como o fundamento de seu diagnóstico civilizacional e, diferentemente de seus colegas de Instituto, como instrumento de uma reflexão utópica.

Antes mesmo do lançamento do livro, já em 1955, Marcuse antecipara sua crítica aos neofreudianos sob a forma de um artigo, intitulado “The social implications of freudian

‘revisionism’” (“As implicações sociais do ‘revisionismo’ freudiano”), que veio a compor o livro como um Epílogo (Robinson, 1971). Ali ele continuava a crítica de Adorno de dez anos atrás. No entanto, se este se dirigiu diretamente a Horney, e apenas indiretamente a Fromm, talvez por uma polidez que pudesse preveni-lo de maiores constrangimentos, Fromm foi o vocativo recorrente de Marcuse, e sem meias-palavras. O início do artigo se dá com o reconhecimento da obra de Reich como precursora da sua, mas afirmando, em seguida, que a incapacidade dele em distinguir entre tipos diferentes de repressão o impedira de ver a dinâmica histórica dos impulsos sexuais (Jay, 1976). Depois de dispensar rapidamente Jung e a “ala direita” psicanalítica, voltou-se para os neofreudianos. Começou por elogiar o discernimento dos primeiros artigos de Fromm na Revista do Instituto, expressando concordância com sua oposição à sociedade patriarcal, comparando-a com seu próprio ataque ao “princípio do desempenho”. Posteriormente, entretanto, afirmou que na época em que Fromm deixou o Instituto o aspecto crítico de seu trabalho anterior se perdera, sobretudo pela crescente dedicação à clínica e pela conseqüente assimilação da terapia orientada para a felicidade, de Ferenczi e Groddeck.

Em essência, a crítica de Marcuse a Fromm e aos revisionistas é próxima à de Adorno, já analisada aqui. No entanto, sua argumentação vem acrescentar precisão analítica e enriquecer a discussão, obrigando-nos a algum comentário. De forma semelhante a Adorno, Marcuse elenca os aspectos fundamentais da rejeição revisionista: o papel predominante da sexualidade na psicologia humana, a função do inconsciente, a primazia da infância, o impulso de morte e a teoria do crime primordial. Por abandonarem esses fatos crus e desagradáveis da metapsicologia de Freud, Marcuse acusa os revisionistas de covardia intelectual e superficialismo teórico (Robinson, 1971). Rouanet (1998) observa precisamente que com essas negações estruturais, a psicanálise é reorientada para a psicologia pré-freudiana e os conflitos redutíveis, em última instância, a problemas morais e religiosos. A consequência direta dessa conversão está na similitude do conteúdo da ética revisionista com o velho rol das virtudes protestante-capitalistas: produtividade, realização, responsabilidade, respeito pelo semelhante, força interior, integridade, isto é, todas de aspecto conformista e repressivo (Robinson, 1971). Freud, ao contrário, sustenta a recusa materialista em traduzir o que estaria no âmbito de uma privação corporal para o da ordem moral ou religiosa, mas só pode fazê-lo, sem dúvida, pela atribuição à sexualidade do papel central que lhe é devido.

As contestações de Marcuse acerca da negação revisionista da importância atribuída por Freud aos eventos da infância se desdobram em dois esclarecimentos centrais de sua posição. Para Fromm, a essência do conflito edipiano não é o desejo incestuoso pela própria

mãe, mas o impulso infantil de segurança, que leva a criança a pretender perpetuar a situação uterina (Rouanet, 1988). Crescer significa distanciar-se da situação fetal, trocando a segurança pela liberdade. A crítica de Adorno (1946/2004) sobre essa concepção consiste em apontar a substituição do fator primário – impulsivo – pelo seu derivativo – desejo de segurança –, isto é, o fenômeno é tomado pelo seu epifenômeno enquanto elemento explicativo. Mas Marcuse vai além. Assumindo a visão libidinal de Freud, concebe a ameaça de castração e a interiorização da *imago* paterna como o protótipo de todas as situações posteriores de heteronomia. Ou seja, o que para Fromm é indicador de liberdade, para Marcuse configura justamente o primeiro momento de servidão a que o indivíduo é subjugado, o modelo dos outros. Relacionado a isso, outra observação de Marcuse vem explicar melhor a exposição freudiana da raiz civilizacional. Afirma ele que, ao atribuir importância elevada à infância, Freud viu a inumanidade básica de todas as formas históricas de sociedade: a repressão (Robinson, 1971). Desse modo, se ele negligenciou as diferenças históricas entre as sociedades, ao menos viu o que tinham em comum, o caráter necessariamente reprimido de todos os homens civilizados, fato negligenciado pelos revisionistas.

Por fim, o ensaio nos possibilita dizer que na tentativa de transformação do real, a psicanálise “ortodoxa” serve a Marcuse de duas maneiras: como instrumento de crítica do existente, e como instrumento para a definição de um projeto utópico. Os revisionistas frustram os dois usos: inscrevem a crítica num contexto moral que não exige transformação política da ordem vigente, e priva a psicanálise dos elementos que permitiriam pensar em uma ordem não repressiva. Se Adorno e Horkheimer acompanham Marcuse na primeira objeção, não podem fazê-lo na segunda (Rouanet, 1998). E, assim, enquanto podemos considerar a crítica de Adorno uma defesa da ortodoxia freudiana contra seus revisionistas, a de Marcuse aponta para uma heterodoxia outra, alternativa a deles.

Posteriormente, com a publicação do texto principal de *Eros e civilização*, Marcuse vem explicitar sua finalidade de demonstrar que sob o aparente pessimismo e conservadorismo do pensamento de Freud havia uma subjacente tendência crítica – a “tendência oculta na psicanálise” – que continha uma acusação esmagadora à civilização estabelecida e uma promessa de libertação final (Robinson, 1971). Ao contrário dos revisionistas, que viam uma necessidade de superação da teoria freudiana para a compreensão da realidade, Marcuse via a teoria freudiana como instrumento imprescindível para superação da própria realidade, enquanto ideológica. E, de forma a complementar à teoria marcuseana, é necessário dizer que Marx foi o herói não reconhecido de *Eros e civilização*, pois Marcuse trasladou as categorias não-históricas e psicológicas do pensamento de Freud para as

categorias eminentemente históricas e políticas do marxismo (Robinson, 1971). Em sua “marxificação” de Freud, diz Whitebook (2004), ele historicizou a psicanálise na tentativa de combater o ceticismo freudiano quanto à possibilidade de uma alteração radical. E, utilizando-se da crítica imanente, estratégia favorita da Escola de Frankfurt, tentou realizar uma dialética reversa que configurasse um tom utópico a um pensador profundamente anti-utópico. Tendo, dessa forma, Marx e Freud como a dupla referência de sua fundamentação teórica, Marcuse elaborou seu diagnóstico civilizacional e, então, elucidou possibilidades prognósticas.

Os dois mais importantes conceitos que o autor desenvolve no texto são o da *mais-repressão* e o do *princípio de desempenho* (Robinson, 1971). A mais-repressão¹⁹ designa as restrições quantitativas à sexualidade que resultaram do domínio econômico e político. Marcuse admitiu que Freud estava certo ao reconhecer um montante mínimo de repressão como necessária concomitância da civilização, mas argumentou que boa parte da repressão sexual tinha se tornado necessária por força de uma determinada forma histórica de civilização, estando, pois, a serviço da dominação. Como consequência utópica fundamental, a sociedade poderia ser aliviada do seu caráter repressivo sem cair na barbárie e no caos. O princípio de desempenho, por sua vez, é uma designação qualitativa para a especificidade do princípio de realidade contemporâneo. Em Freud, o princípio de prazer era basicamente o comportamento não reprimido, enquanto o princípio de realidade era o comportamento reprimido, a partir do qual a civilização se erige. Marcuse argumenta, no entanto, que no período moderno, sob dominação capitalista, o princípio de realidade assumiria uma variação da repressão necessária para a civilização sobreviver (Robinson, 1971). Assim, o corpo e a mente passaram a ser instrumentos de trabalho alienado devido à renúncia à liberdade libidinal. O princípio de desempenho envolvia não só uma desnecessária repressão *per se*, mas um tipo específico: dos impulsos sexuais parciais ou pré-genitais. Esse novo princípio, como que um “princípio de realidade atualizado”, levou à quase completa dessexualização das zonas erógenas pré-genitais, na verdade, de todo o corpo, e reforçou a genitalização completa da sexualidade. A libido passou, então, a estar concentrada em uma parte do corpo a fim de deixar o resto livre para o uso como instrumento de trabalho. Como outra consequência utópica essencial, Marcuse traz a ideia de que somente um corpo polimorficamente perverso, ressexualizado, resiste à transformação num instrumento de trabalho.

O que estes dois conceitos evidenciam é a tentativa de Marcuse em demonstrar que, a seu ver, o princípio de realidade é historicamente contingente e pode assumir diferentes

¹⁹ O conceito remete à *mais-valia* de Marx, envolvendo ainda a teoria hidráulica freudiana da energia psíquica e uma noção essencialmente reichiana do componente sexual do domínio político e econômico (Robinson, 1971).

formas sob diferentes condições sociais (Whitebook, 2004). De modo complementar aos dois conceitos, Marcuse desenvolve dois outros argumentos que se tornam essenciais para a compreensão do seu diagnóstico civilizacional. O primeiro diz respeito ao que Rouanet (1998) denomina de “fim do ciclo filogenético” (p. 226-230). Explica. As sucessivas revoluções que assinalaram a história da humanidade eram seguidas de contra-revoluções, representando os dois momentos centrais da história da espécie – a rebelião contra o poder, e a reintrodução do poder. Entretanto, para Marcuse esse fenômeno não é simplesmente circular, de modo que a cada “restauração do Pai”, seu poder é mais eficaz que o anterior. Chegou-se hoje a um momento histórico, ele afirma, onde a soberania do pai se ampliou até se identificar com a sociedade inteira, de forma que a rebelião se torna impossível, e mesmo, desnecessária: o Pai unidimensional deixa de ser despótico e exerce seu domínio precisamente a partir da liberdade que concede aos súditos. O ciclo filogenético está consumado. O segundo argumento que Marcuse eleva na hierarquia de importância é o do polêmico conceito freudiano de impulso de morte. Para ele, tal impulso não significava uma ânsia inata de agredir, não tinha como núcleo a destruição, como comumente se pensava, mas seu alvo era o término da tensão que era a vida (Jay, 1976). Baseava-se no chamado princípio do Nirvana, que expressava a busca pela tranquilidade da natureza inorgânica. Nesse sentido, era surpreendentemente semelhante ao impulso de vida: ambos almejavam satisfação e o fim do desejo. Assim, teríamos outra importante consequência utópica: se a meta do impulso de morte era reduzir a tensão, ele perderia força quando a tensão da vida reduzisse.

Fundamentados, então, nesses dois conceitos e nesses dois argumentos desenvolvidos por Marcuse em *Eros e civilização*, chegamos à compreensão de sua reflexão utópica: a partir da ressexualização integral do corpo e da restituição de seu valor não instrumental, viabiliza-se uma redução da repressão social ao mínimo possível, assim como a tensão advinda dos conflitos de uma sociedade repressora, o que levaria Tanatos à insignificância e ascenderíamos ao tempo de Eros e à superação do reino da dominação. Retomando o conceito de mais-repressão, para Marcuse, em consonância com Freud, há uma repressão estrutural necessária à manutenção da civilização, mas que, em seu nível mínimo de funcionamento, não acarreta ao homem a postura servil a que está submetido e, logo, o sofrimento decorrente da repressão dominadora (Robinson, 1971). Essa possibilidade se realiza em face da reapropriação do corpo em sua forma erotizada, de modo a promover um afastamento radical do princípio de desempenho pela atribuição de um novo caráter ao trabalho: este viria a comportar um aspecto lúdico e, mesmo, de descarga erótica, através do qual o homem pudesse se realizar novamente. Na ausência da tensão precipitadora da

agressividade e destrutividade, Tanatos seria absorvido por Eros, liberado em toda sua potência libidinal. Robinson (1971) aponta aqui, especificamente, uma contradição entre a análise de Marcuse e a de Freud em *O mal-estar na civilização*: para Freud, segundo sua interpretação, a detenção do impulso de destrutividade não depende da libertação de Eros, mas, ao contrário, de sua repressão. É a afeição – amor inibido em sua finalidade – que pode neutralizar a hostilidade do homem para com seu semelhante. Para Marcuse, como vimos, o fortalecimento de Eros através da “reerotização” corporal total é que inibiria Tanatos. Segundo Rouanet (1998), Marcuse também se utiliza da mitologia, da mesma forma que Freud, para elucidar sua ordem utópica, quando diz que enquanto Prometeu simboliza o princípio de desempenho, Orfeu e Narciso são os heróis culturais da ordem não-repressiva, em que o homem e natureza se reconciliam, e o sujeito e o objeto se convergem. Na utopia marcuseana, continua, com o novo princípio de realidade, o Eros órfico e narcisista desperta e liberta as forças que impregnam as coisas animadas e inanimadas, e estas forças tendem ao fim que lhes é inerente: ser o que são, estar ali, existir. A crítica órfico-narcisista significa a dissolução de todas as estruturas reificadas. A razão órfico-narcisista, por fim, é a negação e a culminação da razão iluminista – rejeita o *logos* da dominação e consoma o *Telos* iluminista, que é a descoberta da verdade (Rouanet, 1998)²⁰.

Assim como Reich, Marcuse considera o pessimismo cultural definitivo de Freud ilusório. Entretanto, enquanto para o primeiro isso se justifica pelo fato de a libido genital não precisar ser sacrificada, mas apenas a pré-genital e os impulsos agressivos, para o segundo, ao contrário, o primado da libido genital serve de denúncia à sua instrumentalização a serviço da repressão sexual e vem reivindicar a reativação da libido pré-genital, além de considerar fundamental o impulso de morte, tanto pelo diagnóstico que oferece do presente quanto pelo caminho que aponta para o futuro, a solução (Rouanet, 1998). Em relação a Fromm, como foi dado a entender, seus “otimismo” são dissidentes, pois, segundo a crítica realizada tanto por Adorno como por Marcuse, a “dessexualização” do homem que ele e os revisionistas promoveram implica uma precipitada síntese já no presente. A revisão psicanalítica traria consigo a noção de que o *locus* da transformação não estaria no real, mas no sujeito, de forma que a assimilação deste àquele seria o caminho para a dissolução dos conflitos. E, por fim, quanto a Adorno, e também Horkheimer, estes concebem o conhecimento psicanalítico como aliado da razão negativa, apenas. No radicalismo crítico de ambos, condenam a síntese como

²⁰ A descrição de Matos (2001) da teorização cartesiana no *Discurso do método*, apesar de inserida no contexto da crítica de Horkheimer, aplica-se perfeitamente aqui: “Descartes institucionaliza a rivalidade entre Eu e o mundo, ao conceber o dualismo intransponível entre corpo e pensamento, fazendo das paixões elementos de perturbação da razão, de modo a tornar inconciliáveis Eros (o impulso ao amor) e a razão” (p. 41).

traíçoeira da reflexão, de modo que qualquer positividade sempre se revela ideológica. Nas palavras de Jay (1976), “(...) em *Eros e civilização* Marcuse procurou resgatar o ‘Freud revolucionário’ que Fromm havia descartado como mito, e que Adorno e Horkheimer haviam transformado num profeta da desesperança” (p. 106).

CAPÍTULO 2

O MAL-ESTAR NA CIVILIZAÇÃO: A BUSCA DE UMA EXPLICAÇÃO PARA O DIAGNÓSTICO CULTURAL

A complexidade do ensaio freudiano intitulado *O mal-estar na civilização*, somada ao período de maturidade em que o autor se encontrava quando o escreveu, obriga-nos a recorrer a seus trabalhos anteriores para uma compreensão mais satisfatória daquilo que ele desenvolve nas preciosas páginas do ensaio. O árduo trabalho de compreensão das teses centrais de seus outros textos, não muito diferente do que nos é exigido para o último, é facilitado apenas pelas menções explícitas aos mesmos feitas por Freud na obra referida. Seguindo o caminho, então, que ele próprio nos indica, abordaremos inicialmente *Totem e tabu* (1913), posteriormente *Além do princípio do prazer* (1920), seguido de *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921), e finalizando com *O futuro de uma ilusão* (1927). A partir da análise prévia dessas obras tão caras à sua teoria social, esperamos iluminar um pouco mais o que Freud concebe como mal-estar civilizacional e sua explicação para o fenômeno.

2.1. Totem e tabu

A obra freudiana sobre a qual nos debruçaremos nas próximas páginas, publicada em formato de livro em 1913, é composta de quatro ensaios que, originalmente, foram publicados independentemente. À revelia dessa separação, entretanto, ambos se situam sobre o mesmo pano de fundo, o qual vem lhes dar o subtítulo geral: “Algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos”. Isto é, a partir de uma revisão da literatura etnográfica, Freud vê na organização social das primeiras civilizações traços que reaforam no desenvolvimento psíquico das crianças contemporâneas e que, muitas vezes, desencadeiam um quadro neurótico. Em seu prefácio, Freud descreve que, pela primeira vez, ele aplica perspectivas e resultados da psicanálise à psicologia dos povos, oferecendo um contraste metodológico com a obra de Wilhelm Wundt, que se utiliza de uma psicologia não analítica para o mesmo propósito, e com a escola psicanalítica de Zurique – sobretudo, C. G. Jung – que, inversamente, busca resolver problemas da psicologia individual com o material

produzido pela etnopsicologia. Apesar das incertezas reconhecidas pelo próprio Freud acerca da precisão descritiva do material que se utilizou por base²¹, ele arrisca, mesmo assim, a desenvolver suas hipóteses.

Em seu primeiro ensaio, intitulado “O horror ao incesto”, Freud direciona seu interesse para os fenômenos de regulação sexual altamente estruturados que podem ser observados em culturas consideradas bastante primitivas, o que o faz supor uma origem muito remota para os mesmos. As tribos utilizadas para o argumento são as dos aborígenes da Austrália, descritas pelos etnógrafos como as mais atrasadas e miseráveis, o que, pressupõe-se, é indício de conservação do que há de mais arcaico na cultura. A despeito desse primitivismo (ou devido ao mesmo), o impedimento das relações sexuais incestuosas se dá sob regras complexas que demonstram um enorme cuidado para que os comportamentos “indesejados” não ocorram.

Dado o nível cultural desse povoado, não são observadas quaisquer instituições sociais religiosas, sendo estas substituídas pelo sistema totêmico. O totem²² seria, via de regra, um animal (apenas mais raramente uma planta ou força da natureza), comestível, inofensivo ou perigoso, temido, e que tem uma relação especial com todo o clã – estirpe menor em que as tribos são subdivididas. Ele é considerado pelos membros do clã seu ancestral comum e, ao mesmo tempo, seu espírito protetor e auxiliar, o que lhes imputa a obrigação sagrada de não matá-lo e, logo, de absterem-se de sua carne, cuja desobediência é portadora de punição automática (mágica, espiritual). O totem é transmitido hereditariamente, de forma matrilinear – o filho pertence ao totem da mãe, e não ao do pai –, provavelmente a mais antiga, ou patrilinear – o inverso –, e ele é o fundamento de todas as obrigações sociais do clã, sobrepondo-se até mesmo ao parentesco sanguíneo real.

Neste primeiro ensaio da obra, o que consiste como mais relevante para Freud não é a origem do totemismo (ponto que ele aborda posteriormente), mas a sua relação com a exogamia. Esta instituição assegura que membros do mesmo totem não podem ter relações sexuais entre si, ou seja, não podem se casar – a descendência de um mesmo totem é o que determina, em última instância, o parentesco sanguíneo. Posto isso, dada a substituição do

²¹ Em uma nota de rodapé já em seu quarto ensaio, Freud faz algumas observações significativas sobre o assunto. Podemos resumi-las em quatro pontos principais: as pessoas que fazem as observações diretas (viajantes e missionários) não são as mesmas que as examinam e discutem (eruditos que, muitas vezes, nunca foram a campo); as dificuldades linguísticas e de intimidade na relação com os selvagens são muito grandes; não se sabe até que ponto o que se observa hoje conserva os elementos originais das culturas primitivas; e, por fim, assim como acontece na pesquisa com crianças, inclinamo-nos a interpretar os atos e sentimentos dos primitivos segundo nossas constelações psíquicas (Freud, 1913/2012, p. 159).

²² Segundo Freud, a palavra “totem” foi tomada dos peles-vermelhas norte-americanos pelo inglês J. Long, na forma de *totam*, em 1971 (Freud, 1913/2012, p. 20).

parentesco sanguíneo real pelo parentesco totêmico, o incesto consiste na união sexual entre homens e mulheres de um mesmo clã (unidade totêmica), evidenciando uma significativa amplitude do conceito e que vai bem além da referência comum a restrições sexuais entre pais e filhos e entre irmãos.

Freud traz ainda outros argumentos que vêm a reforçar o lugar maior que o impedimento do incesto ocupa entre os primitivos. Um deles é o de que sua transgressão não é sujeita à punição automática como outras proibições relativas ao totem, mas “é vingada energeticamente por toda a tribo, como se fosse questão de afastar um perigo que ameaça toda a comunidade ou uma culpa que a oprime” (Freud, 1913/2012, p. 22). Outro consiste em demonstrar que, a partir de estudos das mais variadas tribos primitivas, não cessam os relatos de costumes e impedimentos que vêm se somar à proibição do incesto, como que, para além da sentença imperativa e da punição, fossem necessários mecanismos sofisticados de prevenção das situações favoráveis à sua concretização – em geral, restrições ao convívio entre parentes totêmicos de gêneros opostos.

Após todo esse trabalho de resgate etnográfico, o que Freud intenta é chamar a atenção, inicialmente, para o enorme cuidado que os australianos e outros povos selvagens dedicam à prevenção do incesto, para então, posteriormente, introduzir sua explicação psicanalítica para a questão. Ele nos diz: “Temos que admitir que, no tocante ao incesto, esses selvagens são mais sensíveis do que nós. Provavelmente se acham mais próximo da tentação, de modo que têm necessidade de maior proteção contra ela” (Freud, 1913/2012, p.30). Freud escreve isso porque, a partir da psicanálise, foi levado à conclusão de que os desejos incestuosos constituem um traço peculiarmente infantil e apresentam uma notável concordância com a vida psíquica dos neuróticos, que os retomam através de inibições do desenvolvimento ou regressão²³. Não consistem, desse modo, em sentimentos apagados de um passado longínquo, estando, ao contrário, bastante vivos e ocupando lugar de extrema relevância nas psiques contemporâneas. O que os distingue, fundamentalmente, naqueles primitivos e nos homens de hoje – e essa é a proposição nuclear do presente ensaio – são as diferentes características do funcionamento psíquico entre ambos, isto é, o papel da repressão. Não que um mecanismo repressivo não agisse no homem primitivo, mas agora, para Freud, certamente seu papel agigantou-se, chegando ao ponto de possibilitar a gênese de homens

²³ O trecho completo: “A psicanálise nos ensinou que a primeira escolha sexual do menino é incestuosa, concerne aos objetos proibidos, à mãe e à irmã, e também nos deu a conhecer as vias pelas quais ele se liberta, ao crescer, da atração do incesto. Já o neurótico representa para nós um quê de infantilismo psíquico, ele não conseguiu libertar-se das condições infantis da psicosexualidade ou reverteu a elas (inibição no desenvolvimento e regressão)” (Freud, 1913/2012, p. 41).

neuróticos. Finaliza o ensaio: “(...) os povos selvagens ainda veem como ameaçadores, e merecedores de rigorosas medidas de defesa, os desejos incestuosos humanos fadados a se tornarem inconscientes” (Freud, 1913/2012, p. 41).

No segundo ensaio, denominado “O tabu e a ambivalência dos sentimentos”, Freud vai explorar as semelhanças entre os tabus e o funcionamento psíquico, de modo a conceber ambos como estruturas compostas por contradições, isto é, que abarcam de uma só vez significados diferentes e, ainda, opostos. Novamente, com seu olhar psicanalítico adentra o mundo dos primitivos e tenta explicar seus comportamentos a partir da dinâmica psíquica que descobriu no contato com os neuróticos.

A palavra tabu é de origem polinésia, diz, e apresenta dificuldade de definição, justamente por não possuímos, em nossas sociedades contemporâneas, o conceito por ela designado. De forma resumida, entretanto, Freud traz como essencial a apreensão da palavra em duas direções opostas: aquilo que é “consagrado”, por um lado, e o que é “impuro”, “proibido”, por outro. A expressão “temor sagrado” corresponderia normalmente ao sentido da palavra tabu. As restrições de um tabu se diferem de proibições religiosas ou morais por prescindirem de qualquer fundamentação. Wundt afirma, segundo Freud, que o tabu é mais antigo que os deuses e remonta a épocas anteriores a qualquer religião, além de compreender a universalidade de um estágio cultural regido por ele. O castigo para sua violação era atribuído a uma instância interior, a um poder mágico inerente às pessoas e espíritos (a punição automática a que nos referimos anteriormente). Interessante ainda é observar que quem viola uma proibição dessas, adquire ele mesmo a característica do que é proibido, isto, é, torna-se também um tabu.

Freud vai discordar de Wundt, todavia, quanto às origens do tabu. Para Wundt, sua verdadeira fonte está no temor dos homens à ação dos poderes demoníacos, supondo-se oculto no objeto do tabu nada mais que esse medo objetivado. Freud se opõe a tal explicação: “Na psicologia, o medo ou os demônios não podem ser considerados coisas última, além das quais seja impossível remontar” (Freud, 1913/2012, p. 51). A partir do detalhamento das características dos tabus, as similitudes encontradas com a neurose obsessiva – proibições injustificadas, necessidade interior, perigo de contágio pelo contato e ações cerimoniais – possibilitaram-lhe estabelecer uma conexão entre ambos e, assim, localizar o núcleo do tabu: seu fundamento é uma ação proibida, para a qual há um forte pendor no inconsciente. Coexistem, dessa forma, uma proibição claramente consciente – apesar de injustificada – e um desejo contínuo inconsciente.

Freud busca suporte empírico para sua teoria no trabalho de J. G. Frazer, intitulado *The golden bough* (O ramo de ouro). Desse material ele destaca a descrição dos tabus realizada por Frazer quanto aos inimigos, aos chefes e aos mortos. Na primeira categoria, Freud afirma que os tabus manifestam não apenas impulsos hostis na atitude para com o inimigo, mas também expressões de arrependimento, apreciação, e má consciência por ter-lhe tirado a vida; isto é, ao mesmo tempo, sentimentos hostis e ternos. Na segunda, a atitude dos povos primitivos ante a seus soberanos é regida por dois princípios básicos: é necessário protegê-los, mas também proteger-se deles. Mais uma vez, a coexistência de sentimentos contraditórios está presente, a veneração se encontra com a hostilidade. E por fim, a categoria dos tabus quanto aos mortos, Freud diz que o luto é a reação necessária de recriminação da hostilidade oculta por detrás do amor. Isso se justifica pelo fato de que apesar dessa ambivalência se achar na constituição de todo indivíduo, a peculiaridade de uma situação de morte é que, com o acontecimento, o conflito de sentimentos se torna agudo, e a dor consciente cresce avassaladora contra a satisfação inconsciente com a morte.

Retomando a discussão com Wundt, Freud agora aceita sua explicação quanto à origem do tabu desde que condicionada a considerar “demônio” não como “entidade”, mas como a projeção de sentimentos hostis. Em outras palavras, o que Wundt denomina temor ante os demônios, Freud qualifica de temor ante os sentimentos hostis para com o morto, projetado na realidade externa. A teorização freudiana acerca da projeção nos fornece, aliás, uma concepção central quanto à diferença entre as psiques do homem primitivo e do homem contemporâneo. Ele, assim, explica:

(...) originalmente a função da atenção não era voltada para o mundo interno, mas para os estímulos que afluíam do mundo externo, e dos processos endopsíquicos ela recebia apenas as informações relativas ao prazer e desprazer. Apenas com o desenvolvimento de uma linguagem abstrata de pensamento, pela vinculação de resíduos sensoriais das representações verbais com os processos internos, é que esses mesmos tornaram-se gradualmente suscetíveis de percepção. Até então os homens primitivos tinham desenvolvido, mediante projeção para fora de percepções internas, uma imagem do mundo externo que nós, com intensificada percepção consciente, temos que traduzir de volta em psicologia (Freud, 1913/2012, p. 107-108).

Sem os recursos de atenção à interioridade propiciados pela abstração linguística, as percepções internas eram todas projetadas, compondo um mundo externo ainda mais fantasioso.

Por fim, podemos dizer que o fundamental do presente ensaio é o desenvolvimento da ideia freudiana de que as proibições do tabu devem ser vistas como produto de uma

ambivalência emocional, ambivalência tão intrínseca que já está contida no significado do próprio termo. As mais antigas e importantes proibições do tabu – que, não obstante, são as duas leis fundamentais do totemismo – são a de não cometer incesto e a de não matar. Assim como foi falado sobre a primeira, a segunda também se encontra arraigada no psiquismo infantil, e, em conjunto, constituem o núcleo do complexo de Édipo. O aparecimento reiterado nos sonhos adultos da tentação de matar os outros, somada às medidas de segurança e autopunições, referentes ao mesmo intento, sempre presentes nas neuroses obsessivas, levaram Freud ao reconhecimento de um impulso homicida inconsciente. O impulso homicida e o impulso incestuoso compõem, enfim, o fundamento dos tabus, e sua descoberta permitiu a Freud elaborar a máxima: “(...) onde existe uma proibição deve esconder-se um desejo” (Freud, 1913/2012, p. 115).

O terceiro ensaio freudiano que compõe o presente trabalho – “Animismo, magia e onipotência dos pensamentos” – vem situar a visão de mundo dos primitivos, chamada de animismo, dentre os sistemas de pensamento pelos quais o homem criou ao longo de sua história. O animismo é definido por Freud como a doutrina da alma, em um sentido mais estrito, e como a doutrina dos espíritos em geral, em um sentido mais amplo. A partir da singular concepção de mundo dos povos primitivos, podemos dizer que eles

(...) povoam o mundo com inúmeros seres espirituais que lhes são benévolos ou malignos; veem nesses espíritos e demônios as causas dos processos naturais e acreditam que não apenas os animais e plantas, mas também as coisas inanimadas são animadas por eles (Freud, 1913/2012, p. 122).

E ainda, dentro dessa “filosofia da natureza”, há algo que se aproxima mais do homem contemporâneo: eles creem em uma animação dos humanos individuais, ou seja, as pessoas contêm almas, até certo ponto, independentes de seus corpos. Esse dualismo, de fato, não nos é distante e ecoa não só entre os leigos, como também entre filósofos que marcaram tradições. O animismo é considerado o primeiro sistema cosmológico criado pelo homem, a primeira grande visão de mundo, também chamada mitológica²⁴, a qual deu lugar à religiosa e, posteriormente, à científica.

Prosseguindo, Freud afirma que a necessidade prática de sujeitar o mundo, somada às especulações sobre sua natureza, levou os primitivos a desenvolverem uma técnica específica para tal: a magia. Esta, utilizada de forma instrumental, servia ao homem para submeter os eventos naturais à sua vontade, defendê-lo dos perigos e dos inimigos e para lhe

²⁴ Freud observa que apesar de estar claro que o mito se baseia em pressupostos animistas, os pormenores dessa relação permanecem não esclarecidos.

fornecer o poder de prejudicar seus inimigos. A ilusão de realidade da magia só se tornou possível, no entanto, pelo equívoco primitivista em sobrepor as leis psicológicas às leis naturais. Os desejos humanos e os pensamentos (talvez seu produto de maior grandiosidade) assumem o lugar das coisas em si, são superestimados, de maneira que o mundo mágico funciona como o mundo do pensamento: “As relações existentes entre as ideias são pressupostas igualmente entre as coisas” (Freud, 1913/2012, p. 135). A partir dessa constatação foi que Freud tomou a expressão “onipotência dos pensamentos” de seu paciente conhecido como “homem dos ratos”. Buscou demonstrar com a analogia que esse modo primitivo de pensar é o mesmo da neurose obsessiva, tendo como consequência que aquilo que é decisivo na formação dos sintomas neuróticos – de todas as neuroses, não apenas da neurose obsessiva – é a realidade do pensar, não a do viver. Há, em ambos os casos, uma valorização em demasia dos processos psíquicos, subjetivos, perante o “mundo da natureza”, objetivo.

Ao longo das transformações das visões de mundo na história humana, Freud sugere que não seja difícil acompanhar as vicissitudes dessa onipotência dos pensamentos através dos estágios pelos quais passamos e que nos encontramos. Em uma categorização com certa similitude a Comte, descreve:

Na fase animista o homem atribui a si mesmo a onipotência; na religiosa, ele cede aos deuses, mas não a abandona seriamente, pois reserva-se a faculdade de influir sobre os deuses de maneiras diversas. Na concepção científica do mundo não há mais lugar para a onipotência do homem, ele reconhece a própria pequenez e submete-se resignadamente à morte e às outras necessidades naturais. Mas a confiança no poder do espírito humano, a contar com as leis da realidade, retém algo da primitiva fé na onipotência (Freud, 1913/2012, p. 139-140).

Estabelecendo uma nova analogia, agora entre os estágios culturais da humanidade e o desenvolvimento da libido, Freud retoma seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905. Lá, estabelece dois estágios fundamentais da libido infantil: o *autoerotismo*, quando os componentes dos impulsos sexuais, ainda fragmentados, trabalham separadamente na obtenção do prazer, encontrando sua gratificação no próprio corpo; e o da *escolha de objeto*, quando os impulsos sexuais já se juntaram em uma unidade e passaram a se direcionar para um objeto externo, alheio ao indivíduo. Posteriormente, Freud vê a necessidade de incluir um terceiro estágio entre esses dois (ou subdividir o autoerotismo), o do *narcisismo*. Nesse estágio intermediário os impulsos já se juntaram em uma unidade e já se direcionaram para um objeto, entretanto, o objeto é o próprio Eu – já constituído por esse tempo. A onipotência dos pensamentos, como se encontra nos primitivos, demonstra um pensar ainda em grande

medida sexualizado, como que em um enamoramento por si mesmo, o que, somente assim, explicaria a confiança inabalável no pensamento a ponto de torná-lo realidade.

Então a fase animista corresponde, tanto cronologicamente como em termos de conteúdo, ao narcisismo; a fase religiosa, ao estágio de eleição de objeto, caracterizado pela ligação aos pais; e a fase científica tem sua plena contrapartida no estado maduro do indivíduo que renunciou ao próprio prazer e busca seu objeto no mundo exterior, adequando-se à realidade (Freud, 1913/2012, p. 142).

Como fica claro, a exposição freudiana das culturas ditas primitivas não serve apenas a uma curiosidade científica, mas lhe apontam o caminho de compreensão do homem moderno. Afinal, as diferenças e semelhanças que ele elencou são frutos de uma profunda investigação, da explicitação de elementos que não se encontravam e ainda não se encontram completamente evidentes. Assim como a psicologia infantil, Freud considera a psicologia dos povos do estágio animista um tanto subestimada, o que, para ele, certamente nos faz perder e muito quanto ao esclarecimento daquilo que ainda nos é obscuro sobre nós mesmos.

E por último, o quarto ensaio: “O retorno do totemismo na infância”. Além de ser o mais extenso, é, sem dúvida, o mais resgatado e debatido dentre os quatro. Se, por um lado, é o que oferece maiores consequências teóricas à psicanálise, por outro, seu argumento se erige a partir de uma escalada pelos outros três: totemismo, exogamia, tabus centrais do totemismo, impulsos incestuosos e homicidas, a existência de um desejo por trás da proibição, ambivalência afetiva, etc., configuram parte importante da base sobre a qual Freud vem a construir sua teoria para o início da cultura, somadas ao trabalho evolucionista de Darwin.

Começamos, então, pela maior novidade inserida neste ensaio quanto ao trabalho de outros pesquisadores: a horda primeva, de Darwin. A partir dos hábitos de vida dos macacos superiores, Darwin inferiu que o homem primevo originariamente viveu em pequenas comunidades – pré-totêmicas – onde ele tinha tantas esposas quanto conseguisse obter e sustentar, e que ou as guardava ciumentamente dos outros homens da comunidade, ou, após matar ou expulsá-los, vivia sozinho com as mesmas. Essa condição impunha praticamente a exogamia aos homens jovens, os quais passariam a vagar até que conseguissem fundar uma horda semelhante²⁵. Com o curso do tempo, essa circunstância se fixaria na regra inicial “nada de relações sexuais entre companheiros de horda”, a qual evoluiria, no totemismo, para “nada de relações sexuais no interior do totem”. Esse argumento, aceito e bastante valorizado por Freud, é considerado por ele uma explicação histórica do horror ao incesto. Sua relação com o próximo ponto analisado será revelada logo em seguida.

²⁵ Como Freud observa, a hipótese de Darwin é contrastante com a de Durkheim, pois enquanto o primeiro atribuía anterioridade cronológica da exogamia ante o totemismo, para o segundo ela seria consequência dele.

Recorrendo aos estudos de W. Robertson Smith, Freud explora sua hipótese de que a chamada *refeição totêmica* era, desde sempre, parte integrante do totemismo e da religião. O núcleo do argumento de Smith repousa na evidência, para ele, de que o sacrifício no altar foi o elemento essencial no ritual das religiões antigas, representando o mesmo papel em todas elas e, logo, provindo de causas bastante gerais (para não dizer universais). O significado original do sacrifício seria um ato de sociabilidade, uma comunhão dos crentes com seu deus, onde ambos desfrutavam juntos a carne e o sangue do animal sacrificado. A conotação de “oferenda” à divindade na busca de reconciliação com a mesma ou de ganhar seu favor surge apenas posteriormente – apesar de ter derivado daí o uso profano da palavra. Nos termos de Freud:

A força ética da refeição sacrificial pública baseava-se em antiquíssimas concepções sobre o significado de comer e beber em companhia de outrem. Comer e beber com alguém era, ao mesmo tempo, um símbolo e um robustecimento do vínculo social e da adoção de obrigações recíprocas. A refeição sacrificial exprimia diretamente o fato de que o deus e os adoradores são comensais, mas isso envolvia todas as outras relações (Freud, 1913/2012, p. 206).

Tal refeição sacrificial consistiria, desta forma, em um banquete de parentes do mesmo clã, e sua justificativa vinha de que somente desse modo poderia ser criado o vínculo sagrado que une os participantes entre si e com seu deus (ou totem). E, com base na argumentação de Smith, o animal do sacrifício não seria um qualquer, mas, justamente, o animal totêmico, o próprio deus primitivo, cuja morte permitiria aos membros do clã, paradoxalmente, reavivá-lo, e cuja absorção pela refeição garantiria sua semelhança com ele.

Articulando o que foi desenvolvido até o momento, Freud correlaciona sua concepção psicanalítica do totem – segundo a qual este nada mais é que um sucedâneo do pai –, o banquete totêmico e a hipótese darwiniana do estado primevo da sociedade humana. Não há, diz, evidência de uma horda de tal tipo entre os humanos, tratando-se, pois, de especulação. O que se verifica como sua organização primitiva, que ainda hoje vigora em determinadas tribos, são bandos de macho, compostos de membros com direitos iguais e sujeitos às restrições do sistema totêmico, incluindo a herança matrilinear. Entretanto, Freud acredita no argumento de Darwin da existência anterior da horda primeva e constrói, então, uma teoria da passagem dela ao estado seguinte:

Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. (...) Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a

celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião (Freud, 1913/2012, p. 216-217).

Encontra-se aqui, para Freud, o marco inicial da cultura. O banquete totêmico e a interpretação psicanalítica do totemismo apontam para a hipótese de que a horda primeva existiu, tendo fim somente com o crime do parricídio²⁶.

A gravidade de um crime de tal natureza, no entanto, não poderia deixar de incorrer em consequências severas aos seus autores. Segundo Freud supõe, o bando de irmãos rebeldes tinha com o pai a mesma relação afetiva contraditória que se observa no complexo paterno do homem moderno, explicitado pelas crianças e pelos neuróticos: eles odiavam o pai, visto o obstáculo que representava ante a necessidade de poder e as reivindicações sexuais dos filhos, mas estes também o admiravam e o amavam. Tal ambivalência afetiva levou-os ao arrependimento, originando nos mesmos a consciência de culpa. Freud afirma que a consequência do parricídio foi, afinal, que “o morto tornou-se mais forte do que havia sido vivo” (Freud, 1913/2012, p. 219). Através de uma obediência *a posteriori*, proibiram a si mesmos o que era imposto externamente pelo pai concreto: revogaram o ato do parricídio e renunciaram à permissão advinda dele, privando-se das mulheres então liberadas. Foi a partir da consciência de culpa dos filhos que se sucederam os dois tabus fundamentais do totemismo, e que, não por uma arbitrariedade, coincidem com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo: o parricídio e o incesto. Freud escreve:

Com o sucedâneo do pai pôde-se fazer a tentativa de mitigar o vivo sentimento de culpa, de obter uma espécie de reconciliação com o pai. O sistema totêmico foi, digamos, um contrato com o pai, em que este concedia tudo o que a fantasia da criança podia dele esperar, proteção, cuidado, indulgência, em troca do compromisso de honrar sua vida, ou seja, não repetir contra ele o ato que havia destruído o pai real (Freud, 1913/2012, p. 220-221).

Por fim, Freud se dedica a duas questões residuais decorrentes de todo o exposto: a questão da herança psíquica e a da ocorrência factual ou fantasiosa do crime do parricídio. Sobre o primeiro ponto, o pensador acredita na existência de uma psique das massas, onde os processos psíquicos ocorrem analogamente aos do psiquismo individual. Ele diz que: “Supomos um processo afetivo, que pode ter se desenvolvido em gerações de filhos que

²⁶ Em uma nota de rodapé, Freud recorre à Atkinson na tentativa de corroborar sua posição, afirmando que o que o autor traz de mais essencial em sua teoria coincide com a dele próprio. Citando Atkinson: “Um bando jovem de irmãos, vivendo juntos em celibato forçado ou, quando muito, em relação poliândrica com uma fêmea cativa. São uma horda ainda fraca em sua impubescência, mas, adquirindo força com o tempo, inevitavelmente arrebatarão, em ataques combinados e sempre repetidos, a mulher e a vida do tirano paterno” (Atkinson, 1903, p. 220-221, citado por Freud, 1913/2012, p. 217).

foram maltratados pelo pai, estendendo-se por novas gerações que disso foram poupadas precisamente pela eliminação do pai” (Freud, 1913/2012, p. 239). Essa herança psíquica seria necessária à explicação, visto que apenas a tradição e a comunicação direta não bastariam para dar conta da complexidade do fenômeno. Assim, apesar do ensejo exigido à vida individual para que se torne efetivo aquilo de que recebeu de outrem, nenhuma geração seria capaz, afirma, de esconder eventos psíquicos relevantes daquela que a sucede. Em relação ao segundo ponto, para Freud seria justificável atribuir o suposto crime a uma “superestimação extraordinária dos atos psíquicos” dos primitivos, considerando-o um fenômeno de sua organização narcísica. Desse modo, o desejo de matar e devorar o pai, situado apenas no âmbito da fantasia, seria suficiente para produzir a reação moral que estaria na base do totemismo, do tabu, da religião. Não haveria prejuízo algum sobre o nexos causal entre os incidentes históricos. Todavia, ao levar em consideração que as inibições no agir dos primitivos eram muito menos poderosas do que as que são vistas hoje nos neuróticos, Freud apela para a concretude da cena do parricídio:

O primitivo não é inibido, o pensamento logo se converte em ato, nele o ato seria antes um substituto para o pensamento; por isso creio, sem reivindicar definitiva certeza na decisão, que no caso em discussão é lícito supor que “no princípio foi o Ato” (Freud, 1913/2012, p. 244).

Totem e tabu é um livro onde Freud inaugura, podemos dizer agora, sua teoria do fundamento social e da cultura, onde seu olhar clínico extrapola o *setting* analítico no intuito de encontrar as origens da moral. Enriquez (1999) observa que “Assim como a exploração dos sonhos é a via real para o conhecimento do inconsciente, a compreensão dos fenômenos tabus e totêmicos constitui a via real para a exploração do vínculo social” (p. 28). Assegura ainda o autor que Freud nos revelou com o livro que o parricídio não consiste em uma explicação auxiliar, mas, ao contrário disso, é a condição da criação da cultura, pois somente a partir do crime pôde o homem ser introduzido no mundo da culpabilização, da renúncia, da necessidade de referência a uma lei externa que se manifesta em organização social, restrições morais e religião. E, na contramão da posição encontrada com maior recorrência no tocante à obra, Enriquez (1990) endossa a hipótese freudiana do parricídio de fato, afirmando que se o crime não tivesse ocorrido, não se compreenderia por que regras e leis tão severas teriam sido promulgadas.

Bocock (1991) colabora significativamente com a discussão, posicionando-se ao lado de Freud e contra teóricos que buscaram justamente refutar algumas de suas teses contidas em *Totem e tabu*. Cita, primeiramente, o antropólogo Evans-Pritchard como um dos debatedores,

o qual apresenta o argumento de que a aquisição de ritos e crenças precedem as emoções que vêm acompanhá-los na vida adulta. Para Bocock (1991), quando Evans-Pritchard afirma, dessa forma, que o ritual, sendo integrante da cultura, é uma criação da sociedade, ele nada explica, pois apenas descreve os fenômenos a partir de já ocuparem um lugar no mundo. A especulação freudiana vem justamente na tentativa de oferecer uma explicação para a origem da sociedade, para como tais rituais religiosos e crenças apareceram pela primeira vez na cultura humana. Posteriormente, é o argumento de Lévi-Strauss que é posto em cheque. Se seu objetivo coincide com o de Freud, por um lado, na busca da transição do homem da natureza para a cultura, por outro, para o antropólogo o componente intelectual deve ser tomado como primário em relação ao emocional, visto que o caráter obscuro da afetividade a torna refratária à explicação. Bocock (1991) considera um erro usar a estrutura e o intelecto como fator causal primário em sociologia e antropologia, e, recorrendo a Robin Fox, fundamenta o equívoco na falsa crença de que as regras são mais estáveis que as emoções. Não são, afirma, especialmente em relação às emoções inconscientes. E sobre a suposta incompreensibilidade dessas emoções, somente o são, observa, se esperarmos que elas possam ser traduzidas em pensamentos com conteúdo proposicional – mais um erro que atribui ao comportamento típico dos estruturalistas.

Finalizando, não há dúvidas de que as teses freudianas aqui inauguradas são objeto de críticas de diversos pensadores sociais. Entretanto, foi possível também ilustrar que existem autores que consideram suas especulações bastante relevantes, com grande amplitude explicativa. Por se tratar de uma teoria da origem da cultura, de um *big bang* civilizacional, inevitavelmente se carecerá de material empírico suficiente, restando-nos a criatividade de especulações que se mostrem eficazes nas articulações históricas a que se propõem. Posto isso, podemos afirmar que, para Freud, o crime do parricídio propiciou à humanidade não apenas a criação dos sistemas totêmicos e sua evolução, a religião, mas, a partir da emergência da consciência moral, ainda que resultado da renúncia impulsiva, os homens puderam sair de um estado de natureza bruta para uma realidade representada e passível das mais variadas formas de intervenção: o mundo da cultura.

2.2. Além do princípio do prazer

O presente ensaio representa um desvio dos trabalhos freudianos reconhecidos como culturais ou sociais. A sua inclusão em nosso roteiro analítico se faz necessária, porém, por se

situar entre as referências que o próprio Freud se utiliza para compor o núcleo de *O mal-estar na civilização*. Ademais, apesar de comumente não vir a integrar a lista de suas obras catalogadas pelos psicanalistas sob tal insígnia, as inovações conceituais desenvolvidas aqui certamente vão além dos interesses clínicos da psicanálise e oferecem, assim, implicações em nível civilizacional.

Freud inicia sua escrita buscando situar o leitor naquilo que já concebera sob o ponto de vista econômico do funcionamento psíquico. Tal funcionamento é regulado automaticamente pelo *princípio do prazer*, que consiste na tendência em reduzir as tensões do organismo, em si percebidas como desprazerosas, gerando, com seu rebaixamento, uma sensação de prazer. Prazer e desprazer estariam relacionados, dessa forma, com a quantidade de excitação presente na vida psíquica, de modo que o desprazer corresponde a seu aumento, e o prazer a sua diminuição. Subjacente ao princípio do prazer, ou, em outras palavras, a serviço do qual ele estaria, haveria o *princípio de constância*²⁷, hipótese de que o aparelho psíquico se empenha em conservar sua quantidade de excitação o mais baixa possível, ou ao menos constante. Do princípio de constância, então, derivaria o princípio de prazer.

Todavia, o desenvolvimento do Eu e sua relação com o mundo externo acarretam um inevitável impedimento da prevalência do princípio do prazer, ao menos em sua forma mais direta, o que obriga Freud a elencar duas principais fontes de desprazer – apesar de admitir a insuficiência delas para dar conta de todos os casos. Primeiramente, refere-se ao *princípio de realidade*. Vindo a substituir o princípio do prazer, mas não como sua negação, e sim como a única possibilidade de, ao fim, realizá-lo, este novo princípio consiste na renúncia à imediaticidade da obtenção de prazer, na aceitação de uma condição de adiamento, e, em última instância, em uma temporária aceitação do desprazer. A necessidade dessa modificação surge das dificuldades do mundo externo e dos riscos a que o Eu se exporia na tentativa de alcançar satisfação a qualquer preço, sendo, logo, incitada pelos impulsos de autoconservação do mesmo. Mas Freud fala também de outra importante fonte de desprazer, advinda dos conflitos e cisões dentro do aparelho psíquico. Observa ele que impulsos de origens diversas acabam tornando-se incompatíveis na esfera do Eu, de modo que determinados impulsos ou parte deles são segregados dessa unidade psíquica (o Eu) através do mecanismo da

²⁷ Freud cita o trabalho de G. T. Fechner, *Algumas ideias sobre a história da criação e do desenvolvimento do organismo*, de 1873, na intenção de colaborar com a plausibilidade da sua teoria, já que o princípio fechneriano de *tendência à estabilidade* coincide essencialmente com o princípio de constância.

repressão²⁸. Se, por ventura, o que foi reprimido obtiver algum tipo de satisfação – direta ou substitutiva –, será percebida pelo Eu como desprazerosa. Note que o que se vê nessas considerações de Freud é que existem experiências que, se por um lado envolvem certo desprazer, por outro, são também prazerosas. Isto é, possuem significados distintos conforme o sistema sobre o qual agem – Consciente ou Inconsciente.

Após essa breve exposição do aspecto econômico do psiquismo, Freud começa a adentrar o núcleo do que propõe no presente trabalho: aquilo que se situa além do princípio do prazer. A pergunta que ele faz inicialmente é sobre o porquê dos sonhos das vítimas de neuroses traumáticas – decorrentes de acidentes que oferecem risco à própria vida – e de neuroses de guerra – manifesta em ex-combatentes – as levarem sempre de volta à cena cujo sofrimento teve seu início. Essa fixação do sonho no evento traumático sugere um contraste à sua teoria de que os sonhos são realizações de desejos, a qual pode manter sua veracidade apenas se considerada uma das duas saídas: ou se admite que, em tal estado psíquico, a função do sonho é desviada de seus propósitos, ou se recorre às “enigmáticas” tendências masoquistas do Eu (o tema será retomado mais à frente). Em seguida, Freud se utiliza de um caso para ilustrar a presença da repetição no funcionamento psíquico infantil. Cita um paciente que ele mesmo atendera, descrevendo uma brincadeira recorrente da criança: ela atirava seu carretel e o puxava de volta, representando as partidas e retornos de sua mãe, que trabalhava fora. O “ir embora” da mãe certamente lhe era uma condição desprazerosa, que, apesar disso, não deixava de ser reiterado em seu comportamento lúdico. Essa primeira parte da brincadeira, aliás, era mais repetida que a segunda. Ainda, em outro exemplo retirado da psicanálise, Freud afirma que, durante o tratamento, em geral, ao paciente não é possível recordar a totalidade do que nele se encontra reprimido, de modo que, em ato, não em lembrança, ele repete esse material como se fosse uma experiência contemporânea, revive os conflitos do complexo de Édipo. As três distintas ilustrações retiradas da psicanálise servem a Freud, enfim, para demonstrar o início de sua reflexão de que existe uma *compulsão à repetição* que se encontra além do princípio do prazer.

Em vista dessas observações, extraídas da conduta na transferência e do destino das pessoas, sentimo-nos encorajados a supor que na vida psíquica há realmente uma compulsão à repetição, que sobrepuja o princípio do prazer. Também nos inclinaremos a ligar a essa compulsão os sonhos das vítimas de neurose traumática e o impulso que leva as crianças a brincar (Freud, 1920/2010, p. 183).

²⁸ Do texto *O Eu e o Isso* (1923) em diante, Freud descreverá o conflito a partir de duas outras instâncias psíquicas, nomeadas *Isso* e *Super-eu*, apesar de continuar atribuindo a percepção e o gerenciamento do mesmo ao Eu.

A investigação se direciona agora para um aprofundamento daquilo que foi superficialmente apresentado, de modo a penetrar o obscuro mundo dos impulsos. A partir das manifestações da compulsão à repetição descritas anteriormente, não resta dúvidas, para Freud, da radicalidade de sua presença no psiquismo humano. A força dessa impulsividade, enraizada já nos períodos mais remotos do desenvolvimento infantil, o fez extrapolar o que seria uma teoria psicológica para uma teoria geral da vida: sua biologia. Ele acredita ter se deparado com um atributo universal dos impulsos, algo existente em toda vida orgânica que, se fora reconhecido por alguém, certamente não fora devidamente explicitado. Assim ele afirma:

Um instinto seria um impulso, presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior, que esse ser vivo teve de abandonar por influência de perturbadoras forças externas, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se quiserem, a expressão da inércia da vida orgânica (Freud, 1920/2010, p. 202).

Freud realiza, podemos ver, uma fusão entre sua teoria dos impulsos e sua teoria da compulsão à repetição. Ao impulso passa a ser atribuído um caráter intrínseco de repetição, e a repetição adquire um status absoluto na vida orgânica que corresponde, justamente, à sua força impulsiva. A maior estranheza que ele acredita soar de uma afirmativa do tipo é que os impulsos sempre foram tidos como forças que impeliam à mudança e ao desenvolvimento, ao passo que o novo sentido traz o inverso do anterior, concebendo-os como expressão da natureza conservadora da substância viva. Como consequência direta disso temos que o nível de realização intelectual e ética que atingimos, tão precioso à civilização, não se erigiu de um impulso natural dos homens para o aperfeiçoamento, mas, ao contrário, da repressão de tudo daquilo que lhes é mais natural: a repetição de um estado anterior, isto é, ir para trás, ao invés de ir para frente²⁹.

Mas do que se trata, afinal, essa repetição? A que estado anterior é intento restaurar? A originalidade da resposta freudiana é também acompanhada de grande polêmica:

Se é lícito aceitarmos, como experiência que não tem exceção, que todo ser vivo morre por razões *internas*, retorna ao estado inorgânico, então só podemos dizer que *o objetivo de toda vida é a morte*, e, retrospectivamente, que *o inanimado existia antes que o vivente* (Freud, 1920/2010, p. 204).

Em sua biologia desenvolvida nesse momento do texto, a vida não passa de um acidente histórico que visa à morte. Freud compreende todos os fenômenos do

²⁹ Esse tema recebe destaque em seu ensaio *O mal-estar na civilização* (1930), que será analisado posteriormente neste trabalho.b

desenvolvimento orgânico como reação a influências externas perturbadoras, onde o sentido das mudanças é, na verdade, não mudar. O que originalmente consistia em matéria inanimada se transformou, por ação de forças inimagináveis, em um ser animado, e a tensão gerada pelas arbitrariedades de seu entorno o levou ao desenvolvimento de seu primeiro impulso: o de retornar ao inanimado. Esse é, fundamentalmente, o estado ao qual a compulsão à repetição visa. Trata-se, pois, de um impulso que objetiva anular a necessidade de sua própria existência. E decorre daí que todo seu esforço, isto é, todo o trabalho da vida é, paradoxalmente, reencontrar a morte, restabelecer aquilo que outrora resumia sua existência: o inorgânico. O princípio do prazer, agora está claro, é posterior e subserviente à compulsão à repetição, e esta é, na verdade, o propósito do princípio de constância, pois a tentativa de eliminação de qualquer excitação nada mais é do que a anulação da vida.

Entretanto, apesar de, a partir dessa discussão, Freud nunca mais abandonar a relevância psicológica – e biológica – da compulsão à repetição, ele admite, já no próprio *Além do princípio do prazer*, que esse rumo para a morte não resume a existência do organismo, isto é, há nele outra força que se opõe a essa. Dando continuidade à sua teorização, sempre embasada em polos contraditórios, Freud reformula sua antiga dualidade impulsiva e a situa nesse novo contexto.

Serviram-lhe de importante suporte empírico as observações de Weismann e os experimentos de seus debatedores. Segundo Freud, teria sido o biólogo quem introduziu a divisão da substância viva entre parte mortal e parte imortal. A primeira consistiria no corpo em seu sentido mais estrito, o *soma*, a qual estaria sujeito à morte natural. A segunda, todavia, representada pelas células germinativas, seria potencialmente imortal pela capacidade de vir a constituir e, logo, integrar um novo soma. A partir, então, de um ponto de vista morfológico, Weismann enxerga na substância viva componentes destinados a morrer – o corpo sem o material responsável pelo sexo e pela hereditariedade – e componentes imortais – o plasma germinativo, relacionado com a conservação da espécie, com a reprodução. Freud, de maneira análoga, mas recorrendo não à substância em si, e sim às forças que nela operam, distinguiu duas espécies de impulsos: os que pretendem conduzir a vida à morte, e os sexuais, que buscam a renovação da vida.

Freud nos assegura, entretanto, que as semelhanças se encerram aí. Weismann atribui a morte apenas aos organismos multicelulares, considerando-a uma aquisição tardia, uma conveniência – já que houve diferenciação celular entre soma e plasma germinal, seria um desperdício o esforço para a conservação do soma. Os organismos unicelulares, por sua vez, seriam imortais, evidenciando-se a premissa de anterioridade da vida sobre a morte. Já a

radicalidade do pensamento freudiano – e aí reencontramos a compulsão à repetição – considera ter havido impulsos de morte desde o começo da vida na Terra. Ele descreve os resultados dos experimentos com protozoários realizados por Maupas, Calkins e outros, segundo os quais os animálculos, após certo número de divisões, parecem passar por uma fase de senescência e, posteriormente, morrer. A morte decorreria dos próprios produtos metabólicos expelidos para o fluido circundante. O relato é suficiente, para Freud, como demonstrativo de que os impulsos de morte estão presentes desde o início da vida.

Do mesmo conjunto de experiências, Freud destaca ainda outro aspecto de igual importância: se dois desses pequeninos seres se juntarem, em um ato de cópula, após a separação eles se apresentam rejuvenescidos. Ou seja, desde o início da vida, onde se verifica uma copulação apenas precursora da reprodução sexual, já se nota o impulso de união entre as células e os benefícios de tal feito. Dando um ousado passo à frente, Freud extrapola a análise da união temporária das células e se direciona para a associação vital das mesmas, o caráter multicelular dos organismos, considerando-o um meio de prolongar a vida. Aplicando a teoria da libido ao nível celular, diz:

Assim, pode-se fazer a tentativa de transpor a teoria da libido, produto da psicanálise, à relação das células entre si, imaginando que sejam os instintos vitais ou sexuais atuantes em cada célula que tomam as outras células por objeto, neutralizam parcialmente os seus instintos de morte, isto é, os processos por eles estimulados, e desse modo as mantém vivas (Freud, 1920/2010, p. 220).

Concebida dessa forma, a libido dos impulsos sexuais coincidiria, segundo ele, com o Eros dos filósofos e poetas, que mantém unido tudo o que vive.

Chega o ponto, enfim, onde Freud esclarece a que estado de coisas a consideração adequada da compulsão à repetição levou sua psicanálise. Em um primeiro momento foi dada ênfase à oposição entre impulsos sexuais, voltados para o objeto, e outros impulsos, sobretudo os de autoconservação do indivíduo, pouco conhecidos, que foram chamados de impulsos do Eu. A psicanálise se ateve, assim, à popular diferenciação de impulsos expressa na expressão “amor e fome”. Posteriormente, quando se aprofundou os estudos do Eu psicológico, Freud desenvolveu o conceito de *narcisismo*, segundo o qual os impulsos do Eu eram também de origem sexual, não passavam de investimentos libidinais onde o Eu era tomado por objeto³⁰. Mostrando-se, então, inapropriada a antiga oposição impulsiva³¹, Freud admite que pairava

³⁰ Em 1920, quando Freud escrevera *Além do princípio do prazer*, ele ainda não havia elaborado a ideia de que o Isso seria o grande reservatório da libido, o que aconteceu apenas em 1923, no artigo *O Eu e o Isso*. Aqui, esse papel era atribuído ao Eu.

³¹ A distinção entre impulsos do Eu e impulsos sexuais é mantida por Freud, mas não sob o aspecto dinâmico, e sim, topográfico.

sobre sua teoria, nesse momento, a tendência de um monismo impulsivo, aos moldes da concepção jungiana³².

Desde o início da psicanálise, entretanto, Freud se deparou com o que concebia como conflito de forças intrínseco ao indivíduo. Não seria diferente, agora. Retomando seus primeiros trabalhos, afirma que já identificara a presença de um componente sádico no impulso sexual³³, o qual justificava o ódio sempre envolvido nas questões amorosas. Já postulara, também, a importância do sadismo em uma das organizações pré-genitais, a oral, onde a obtenção de domínio erótico sobre um objeto coincide com a destruição do mesmo. Esse material já observado há tempos, mas ainda obscuro para Freud, é agora iluminado sobre sua teoria do impulso de morte. O sadismo, ao invés de um derivativo erótico, não possui, na verdade, natureza libidinal. Ele consiste em uma manifestação direta do impulso de morte e que, sob a influência da libido narcísica, foi expulso do Eu. Da mesma forma, reconsidera sua concepção de masoquismo, que era tido apenas como um fenômeno secundário, um retorno sádico para o próprio Eu, e o toma sob a forma de um masoquismo primário, já presente e manifesto desde o início da vida³⁴. O que Freud se preocupa em demonstrar, enfim, com esse resgate e reformulação dos conceitos de sadismo e masoquismo é que existem impulsos do Eu que, definitivamente, não são de natureza libidinal – apesar de serem também utilizados para fins sexuais. Ele busca com esses argumentos, somados ao da compulsão à repetição, fundamentar seu novo dualismo impulsivo, representado pelo conflito entre impulsos de vida e impulsos de morte³⁵.

Finalizando, Freud pensa ser imprescindível à psicanálise dar o que considera o terceiro grande passo de sua teoria dos impulsos: aceitar o novo dualismo. Da mesma forma em que a extensão do conceito de sexualidade, que extrapola o fenômeno da reprodução, e a hipótese do conceito de narcisismo, que anula qualitativamente a antiga antítese entre Eu e

³² Como observam Laplanche e Pontalis (2001), Freud apenas descobre essa fase monista de seu pensamento, no entanto, quando já afirmara seu novo dualismo fundamental.

³³ *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905).

³⁴ Os termos sadismo e masoquismo passam a ser tratados como necessariamente imbricados sobretudo a partir de *O problema econômico do masoquismo* (1924).

³⁵ Caropreso e Simanke (2011) fazem algumas pontuações relevantes a respeito de *Além do princípio do prazer*, as quais poderiam ser resumidas sobre três argumentos principais. Primeiramente, afirmam que, levando em consideração o desenvolvimento da teoria metapsicológica desde o *Projeto para uma psicologia científica*, escrito em 1895, o impulso de morte parece consistir na explicação de algo que esteve presente de maneira implícita em todo o percurso teórico de Freud, de modo que, a novidade no texto de 1920 foi apenas explicitar a tendência primordial à descarga máxima da excitação como a expressão de uma tendência para a morte. Em segundo, dizem que o novo dualismo impulsivo não pode ser considerado da mesma natureza que o anterior, pois, ao invés de classes de impulsos derivadas de fundamentos biológicos distintos, a nova oposição parece, ao contrário, caracterizar dois aspectos antagônicos da exigência impulsiva geral, embasada em uma tensão inerente à vida. E, em terceiro, afirmam também que o conceito de impulso de morte é que se apresenta como uma necessidade interna da teoria, logicamente derivável de seus termos, diferentemente do impulso de vida, que, apesar da relutância de Freud em abandoná-lo, permanece como uma espécie de “corpo estranho” na teoria.

sexo, o pressuposto da existência concomitante e desde o início da vida de impulsos de vida e impulsos de morte sobrevém como condição ao avanço teórico.

2.3. Psicologia das massas e análise do Eu

Mais uma vez demonstrando os objetivos ambiciosos da psicanálise, Freud se lança ao estudo dos grandes agrupamentos de pessoas, a uma psicologia das massas (*Massenpsychologie*). Apesar de, desde o início da obra, considerar equivocada qualquer definição restrita de psicologia individual, sob o argumento de que apenas raramente se pode subtrair dela seu componente social (é o caso da análise dos atos psíquicos narcísicos), Freud admite uma divisão tradicional entre uma psicologia que se dirige ao ser humano em particular, aos caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de seus impulsos, e uma psicologia que tem como objeto o comportamento deste indivíduo em um contexto institucional, onde o papel das coletividades se sobrepõe ao singular. Situando sua psicanálise em uma região intermediária, isto é, onde a psicologia individual significa também uma psicologia social, Freud visa explicar o surgimento do comportamento social a partir de círculos menores de convivência, como a família.

Utilizando-se como referências centrais ao tema os trabalhos de Le Bon, McDougall e Trotter, Freud aproveita o brilhantismo dos autores para apontar as coincidências e dissidências com sua própria opinião. Iniciando por Le Bon, este faz a importante consideração de que o indivíduo, em condições específicas de multidões, age de modo distinto de quando está só. Ou seja, seus pensamentos, sentimentos e ações sofrem alterações profundas dependendo do contexto de isolamento ou agrupamento em que esteja inserido, o que justifica Le Bon admitir a existência de um funcionamento psicológico próprio das massas quando comparado ao funcionamento em nível individual. Em uma analogia elucidativa diz que, do mesmo modo as células de um organismo formam, com a sua reunião, um ser novo que manifesta características bem diferentes daquelas possuídas por cada uma das células, a massa psicológica é também composta de elementos heterogêneos cuja reunião resulta em um ser provisório. As características mais relevantes desse novo “organismo” e que consistiriam, segundo Freud, as duas principais teses sobre o comportamento de massa, seriam a inibição coletiva da capacidade intelectual e a elevação da afetividade. A “alma da

massa” é impulsiva, volúvel, excitável, onipotente e guiada pelo inconsciente³⁶. Le Bon compara o indivíduo da massa com um hipnotizado, descrevendo que, em ambos, certas faculdades são destruídas, enquanto outras são exaltadas. Qualquer erudição anterior se regride, aí, em um comportamento semelhante ao dos povos primitivos: espontaneidade, violência, ferocidade, e também entusiasmo e heroísmo. A massa não consegue distinguir entre o real e o irreal, o que abre precedente para o encobrimento das verdades por ilusões, e a sua sede por obediência lhe configura como um rebanho dócil, que não vive sem um senhor. Por fim, o que é heterogêneo se submerge na homogeneidade, ou seja, a superestrutura psíquica, individual, dá lugar ao fundamento inconsciente comum a todos.

Le Bon explica essas alterações comportamentais a partir de três diferentes fatores. O primeiro deles diz respeito simplesmente à questão numérica: os indivíduos, em contexto de massa, são tomados por um sentimento de poder invencível que lhes permite ceder a instintos que, estando só, manteriam sob controle. O segundo seria o que ele chama de contágio mental, que consiste no fato de que, nas massas, todo sentimento e todo ato são contagiosos, resultando na fácil aceitação do sacrifício dos interesses pessoais em prol dos coletivos. E o terceiro, considerado por ele o mais importante, compreende o fenômeno da sugestionabilidade, do qual o contágio seria apenas um efeito. Recorrendo à hipnose, ele afirma que o indivíduo pode ser posto em um estado psíquico tal que, encontrando-se enfraquecida sua personalidade consciente e seu discernimento, fica a mercê das sugestões do operador que as enfraqueceu. No caso das massas, esse operador seria o líder, o qual deteria um poder misterioso, irresistível, chamado por ele de “prestígio”. Freud tenta clarear essa diferenciação entre contágio e sugestionabilidade feita por Le Bon, dizendo que o primeiro se relaciona com o efeito que os membros da massa exercem uns sobre os outros, e que o segundo remete a outra fonte, externa aos mesmos, como um hipnotizador – e, como citado anteriormente, um líder.

McDougall, por sua vez, descreve as massas a partir da contradição entre agrupamentos organizados ou desorganizados. Incluindo as massas analisadas por Le Bon na categoria das desorganizadas, isto é, efêmeras, instáveis, acaba chegando a conclusões semelhantes, sobretudo quanto às duas teses centrais do comportamento do indivíduo na massa e quanto à explicação para as mesmas – o que ele chama de “princípio da indução direta da emoção por meio da resposta simpática primitiva” não passa, para Freud, do

³⁶ O conceito de inconsciente de Le Bon não coincide inteiramente com o de Freud. Enquanto Le Bon o restringe aos traços profundos da raça, à herança filogenética, Freud, que também considera esse aspecto, abrange-o para a ontogênese e distingue, assim, um conteúdo reprimido.

contágio de sentimentos. O que McDougall vem acrescentar, e o que justifica sua inclusão por Freud na discussão, são as características do que seria uma massa organizada, as quais, em geral, se opõem à constituição das desorganizadas. As cinco principais condições para a elevação da vida anímica da massa a um nível superior seriam, resumidamente: um certo grau de continuidade na sua existência; que o indivíduo da massa tenha algum conhecimento da natureza, função, realizações e reivindicações da mesma, para que daí resulte um vínculo afetivo com ela em seu conjunto; que a massa se compare com outras, a fim de que haja certa rivalidade; que a massa tenha tradições, costumes e disposições; e que na massa exista divisão do trabalho. A satisfação dessas condições, para McDougall, compensaria as desvantagens psíquicas da formação da massa. Segundo Freud, essas condições poderiam ser descritas de outra forma, como uma tentativa de prover a massa das mesmas qualidades características dos indivíduos, que foram extintas nela, pois eles tinham: continuidade, consciência de si, hábitos e tradições, trabalho e colocação particular, e rivalidade com outros.

Freud intencionou demonstrar com essa revisão da literatura especializada que, não apenas em Le Bon e McDougall, mas na psicologia das massas em geral as explicações sempre se findam na “mágica” e irreduzível sugestão. Como explicação alternativa ele recorre, desta vez, ao *instinto gregário* de Trotter. Segundo a descrição de Freud, o autor toma os seguintes instintos por primários: o de autoconservação, de alimentação, o sexual e o gregário. O homem seria, desta forma, um animal gregário, de modo que o instinto de rebanho lhe é intrínseco e não pode ser decomposto. A sugestionabilidade corresponderia, assim, somente a um derivado do mesmo. Apesar da teoria de Trotter representar uma explicação original em relação ao que era mais comumente oferecido, Freud o inclui na mesma crítica que faz aos outros, e que leva, ao fim e ao cabo, ao núcleo de sua própria teoria: a negligência do papel do líder nos fenômenos de massa. Para uma compreensão adequada da sua proposta, isto é, da centralidade que atribui à função da liderança, é necessário antes entender como o autor conceitua a identificação, o ideal do Eu e o enamoramento.

Freud considera a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a outra pessoa. Desenvolvendo-se em um período pré-edipiano, a identificação se comporta como um derivado da fase oral da organização da libido, onde a criança toma o adulto por modelo e o incorpora; ela “come” o objeto desejado, e não, investe-o como objeto de escolha. Freud esclarece essa diferença ao afirmar que na identificação o objeto é aquilo que se gostaria de *ser*, enquanto na escolha ele é aquilo que se gostaria de *ter*. A identificação, desse modo, é possível antes de qualquer escolha objetual. Outra característica da identificação é que ela pode surgir em relação a pessoas para as quais não se direciona impulsos sexuais,

desde que haja a percepção de algo em comum com ela. E quanto mais significativa for essa coincidência, mais bem-sucedida será essa identificação. Uma última propriedade sua é que, por uma via regressiva, ela pode se tornar o substituto de uma ligação objetal libidínica, através da introjeção do objeto no Eu.

A análise da melancolia realizada por Freud nos é bastante instrutiva para a compreensão dessa última característica da identificação e, também, para nos introduzir ao conceito de ideal do Eu. A melancolia é uma afecção psíquica que tem entre suas causas mais notáveis a perda real ou afetiva do objeto amado. Verifica-se com frequência, segundo Freud, que integram seu quadro intensas depreciações, críticas e recriminações voltadas a si próprio, todas resultado de dois fenômenos principais: a vingança do Eu frente o objeto, e a introjeção do objeto no Eu. Nota-se, dessa forma, a existência de um conflito no interior do Eu, ou, de outro modo, um Eu decomposto em duas partes: uma que odeia, e outra que, após a introjeção do objeto perdido, é odiada. A parte que odeia foi denominada *ideal do Eu*³⁷. A ela foi atribuída função de consciência moral, auto-observação, censura do sonho, e principal influência na repressão, encontrando sua origem nas figuras de autoridade, sobretudo os pais.

O terceiro conceito dentre os referidos anteriormente, o enamoramento, é descrito por Freud sob duas distintas vertentes. A primeira, mais óbvia, remete ao investimento de objeto por parte dos impulsos sexuais para satisfação sexual direta, extinguindo-se quando esta é alcançada. Esse seria o amor comum, sensual. A segunda, sob a aposta freudiana na justificativa da certeza (biológica) do retorno da necessidade que foi extinta, consistiria em dirigir ao objeto um investimento duradouro, amando-o também nos intervalos sem desejo. Teríamos, então, o amor desinibido em sua meta (satisfação sexual direta) e o amor inibido em sua meta (sentimentos ternos)³⁸. Somando-se a essa dupla característica geral do enamoramento, vem o desenrolar do complexo de Édipo, em que os impulsos sexuais que demandavam satisfação direta, após serem reprimidos, convertem-se em sentimentos ternos, mas sem deixar de existir em sua forma original, contudo, no inconsciente. Com a puberdade e as novas tendências para a satisfação das metas sexuais diretas, o adolescente comumente consegue um determinado grau de síntese entre o amor não sensual e o sensual, o que determina o rumo da vida amorosa adulta.

³⁷ Em *O Eu e o Isso* (1923), ideal do Eu e Super-eu são apresentados como sinônimos, enquanto em outros textos a função do primeiro é atribuída a uma instância diferenciada, ou pelo menos a uma subestrutura especial do segundo (Laplanche e Pontalis, 2001).

³⁸ Freud afirma que esse modo ampliado de conceber o amor encontra similitudes no “Eros” de Platão e na forma como o apóstolo Paulo o descreve na carta aos Coríntios.

Freud precisou perseguir esse caminho para chegar aos casos de intenso enamoramento, em que ocorre o que ele chama de uma superestimação sexual, onde, a partir da transferência de libido narcísica para o objeto, este é tratado como o próprio Eu; o objeto, em última análise, consome o Eu:

Simultaneamente a essa “entrega” do Eu ao objeto, que já não se diferencia da entrega sublimada a uma ideia abstrata, deixam de operar completamente as funções conferidas ao ideal do Eu. Cala a crítica exercida por essa instância; tudo o que o objeto faz e pede é justo e irrepreensível. A consciência não se aplica a nada que acontece a favor do objeto; na cegueira do amor, o indivíduo pode se tornar, sem remorsos, um criminoso. Toda a situação pode ser resumida cabalmente numa fórmula: *O objeto se colocou no lugar do ideal do Eu* (Freud, 1921/2011, p. 72).

O que diferencia a identificação do enamoramento é, pois, que na primeira o objeto é colocado no lugar do Eu, e na segunda, no lugar do ideal do Eu. Ainda, o fenômeno da hipnose é bastante próximo ao do enamoramento: vê-se a mesma sujeição, docilidade e ausência de crítica ante o hipnotizador, pois este também ocupa o lugar de ideal do Eu no hipnotizado. A distinção recai sobre o fato de que enquanto na relação hipnótica ocorre uma irrestrita entrega enamorada em que se acha excluída a satisfação sexual, no enamoramento essa satisfação é relegada apenas provisoriamente para um segundo plano, mantendo-se como meta futura.

Estamos agora em condições de abordar as teses fundamentais de Freud acerca da formação das massas, a saber: a do papel essencial do líder e, conseqüentemente, a do caráter secundário do sentimento social. O contexto de massa é idêntico ao da hipnose, de modo que Freud chama esta de “uma formação de massa a dois”. Assim como o hipnotizador, o líder da massa vem a ocupar o lugar de ideal do Eu, e assim como os instintos mobilizados na hipnose, são descartados os de satisfação sexual direta na massa. O indivíduo de massa, logo, encontra-se em estado de enamoramento pelo seu líder, mas sob a ação dos sentimentos ternos, dos instintos sexuais inibidos em sua meta. E soma-se a isso o fato de ele se identificar com os outros indivíduos da massa justamente por manterem a mesma relação com o objeto, o líder, e perceberem-se, deste modo, um forte elemento em comum. Levando em consideração a tipologia de McDougall de massas organizadas e desorganizadas, Freud acrescenta o par antitético “com líder” ou “sem líder”, e faz a seguinte constatação:

Após essas discussões estamos preparados para oferecer uma fórmula relativa à constituição libidinal de uma massa. Pelo menos de uma massa tal como vimos até aqui, isto é, que tem um líder e não pôde adquirir secundariamente, através de excessiva “organização”, as características de um indivíduo. *Uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar*

de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu (Freud, 1921/2011, p. 76).

Dois exemplos relevantes a que Freud recorre de massas desse tipo são a Igreja e o Exército. A Igreja – referindo-se especificamente à Católica pela vantagem ilustrativa – mantém sua união pelo fato dos cristãos idealizarem a Cristo, isto é, o tomarem por líder e, logo, ideal do Eu. Pois a partilha desse amor a Cristo tem como consequência, a partir do que foi exposto, a identificação entre tais indivíduos. Da mesma forma, no Exército os militares de uma hierarquia inferior idealizam seu superior, seu líder, criando um laço identificatório através do amor ao mesmo objeto. Cristo e o “General” são amados e amam a todos, fornecendo, com isso, o montante libidinal necessário para a manutenção da massa³⁹.

A premência do líder na formação das massas é incompatível com uma teoria instintual para o sentimento social, pois sendo o instinto gregário irredutível – como qualquer instinto –, não haveria a necessidade de nada além dele para explicar o fenômeno do agrupamento. Para contestar seu caráter inato, Freud busca a origem do sentimento social na vida do infante. Segundo ele, toda criança inveja a distribuição do amor de quem ela ama a outras crianças. Seu desejo seria reprimir, ciumentamente, todas as outras e privá-las desse compartilhamento. Entretanto, reconhecendo a impossibilidade desse privilégio e da manutenção de sua atitude hostil perante as concorrentes sem se prejudicar, vê-se obrigada a identificar com as mesmas. Tal situação faz surgir no bando de crianças um sentimento de massa, de comunidade. Desse modo, o sentimento social consiste em uma formação reativa que busca o tratamento igualitário, a justiça, procedendo-se, assim, do sentimento de inveja:

O sentimento social repousa, portanto, na inversão de um sentimento hostil em um laço positivo, da natureza de uma identificação. Até onde podemos enxergar hoje esse curso de eventos, tal inversão parece ocorrer sob influência de um laço afetoso comum a uma pessoa que está fora da massa (Freud, 1921/2011, p. 83).

A oposição entre massa e líder, nuclear para Freud, implica também na oposição entre psicologia da massa e psicologia individual, o que o faz retomar o conceito de “horda primeva” desenvolvido em *Totem e tabu*. A analogia se justifica sob a clarividência de que as massas humanas exibem novamente a imagem do indivíduo superforte em meio a um bando de companheiros iguais. Por um lado, os integrantes da massa são vítimas de uma atrofia da personalidade individual consciente e do predomínio da afetividade e psique inconscientes, além do aprisionamento à atitude passiva-masoquista perante o poder do líder. Por outro, este

³⁹ Freud reconhece diferenças entre as instituições, citando duas como principais: o escalonamento presente no Exército, em que cada agrupamento tem seu “general”, seu pai, seu líder; e, na igreja, uma segunda identificação, a dos cristãos com o próprio Cristo, sendo impelidos a agir como ele, a amar uns aos outros ao modo de Cristo.

goza de liberdade e, mesmo no isolamento, seus atos intelectuais são fortes e independentes. Logo, o que nos salta aos olhos é que o contexto de massa configura uma regressão à atividade anímica primitiva, uma revivescência da horda primeva.

O caráter inquietante e compulsivo da formação da massa, evidenciado em seus fenômenos de sugestão, pode então ser remontado, com justiça, à sua origem a partir da horda primeva. O líder da massa continua a ser o temido pai primordial, a massa quer ainda ser dominada com força irrestrita, tem ânsia extrema de autoridade, ou, nas palavras de Le Bon, sede de submissão. O pai primevo é o ideal da massa, que domina o Eu no lugar do ideal do Eu (Freud, 1921/2011, p. 91).

Finalizando, podemos dizer, primeiramente, que em sua psicologia das massas Freud buscou explicar as patentes alterações comportamentais dos indivíduos quando se encontram em contexto de massa, atribuindo lugar central para isso ao enamoramento dos mesmos para com seu líder e à conseqüente identificação entre eles pela percepção do objeto de amor em comum. Em segundo, contemplamos uma análise do Eu em que Freud propôs a existência de uma outra instância em seu interior, a do ideal do Eu, a qual se encontra em uma hierarquia superior que lhe permite, desse modo, exercer a função de uma consciência moral. A partir dessa decomposição do Eu é que Freud conclui que o líder, na massa, vem a ocupar o lugar de ideal do Eu de seus integrantes. Por fim, a Freud torna possível alterar o enunciado trotteriano de que o homem é um animal de rebanho, para a sua própria máxima, a de que “(...) ele é antes um animal de horda, membro individual de uma horda conduzida por um chefe” (Freud, 1921/2011, p. 83).

2.4. O futuro de uma ilusão

A presente obra freudiana oferece uma rica discussão sobre a origem das ideias religiosas e o lugar privilegiado que ocupam na cultura. Tema que há muito consiste em objeto de reflexão para Freud, ele resolve, desta vez, escrever um longo ensaio para expor, sem meias palavras, suas críticas mais incisivas quanto ao que percebe como um grande sistema de irracionalidade que gera profundas restrições às potencialidades humanas. Somado a isso, busca assegurar a independência da psicanálise perante a ameaça de sua assimilação (por mais contraditória que possa parecer) pelas terapêuticas religiosas da alma, evidenciado pela carta que escreve a Oskar Pfister:

Não sei se o senhor percebeu o laço secreto entre a “Questão da Análise por Não-Médicos” e a *Ilusão*. Numa, quero proteger a psicanálise contra os médicos; na outra, contra os padres. Gostaria de lhe atribuir um estatuto que ainda não existe, o

de *Seelensorger* (literalmente, os que cuidam da alma) *seculares*, que não teriam necessidade de ser médicos nem o direito de ser padres (Freud, 1928, citado por Mezan, 1985, p. 515).

Tomando por título um trecho de uma peça teatral de Romain Rolland, e dando continuidade ao que desenvolveu sobre os sistemas totêmicos em *Totem e tabu*, Freud adentra, agora, o mundo do pensamento religioso.

O ensaio freudiano pode ser agrupado em três principais eixos temáticos que norteiam os argumentos desenvolvidos em cada momento. A fim de organizar a exposição, assim o tomaremos em nossa análise. No início da obra Freud se preocupa em oferecer uma descrição do estado geral da cultura e, mesmo, em tentar defini-la. Diz, ainda que sucintamente, que com o termo cultura ele se refere a tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de suas condições animais, o que se distingue da vida dos bichos, recusando-se, acrescenta, a separar cultura [*Kultur*] de civilização [*Zivilisation*]. O conceito abrangeria, dessa forma, dois sentidos principais. O primeiro pode ser compreendido como todo o saber e toda a capacidade adquiridos pelo homem com o fim de dominar as forças da natureza e obter seus bens para a satisfação das necessidades humanas. E o segundo remete diretamente a todas as instituições necessárias para regular as relações dos homens entre si e a divisão dos bens acessíveis. Tal desdobramento nos leva a considerar a presença de dois objetos culturais, que apesar de distintos – ora a natureza, ora o próprio homem –, mantêm-se relacionados e, mais, unidos por um mesmo ímpeto: o controle.

Freud dará destaque à importância da coerção para o sustento do evento cultural, principalmente no que diz respeito à regulação das relações entre os homens, pois o concebe como um fenômeno paradoxal: “(...) todo indivíduo é virtualmente inimigo da cultura, que, no entanto, deve ser um interesse humano geral” (Freud, 1927/2014, p. 38). Os perigos com que a natureza nos ameaça são a razão pela qual nos unimos e criamos a cultura, a qual consiste, dessa maneira, em um ato de defesa. Por isso Freud afirma que em uma eventual abolição da mesma, o estado bruto de natureza que nos restaria seria ainda mais difícil de suportar. Mas à revelia do reconhecimento da função da cultura, ele admite, também, o sofrimento que ela causa pela intrínseca renúncia aos impulsos individuais, o que o obriga a realizar uma mudança do âmbito econômico da análise para o âmbito psicológico. Justifica:

Ao reconhecermos que toda a cultura repousa sobre a coerção ao trabalho [pois os homens não são espontaneamente inclinados ao mesmo] e a renúncia aos impulsos, e que por isso produz inevitavelmente uma oposição daqueles que são afetados por elas, tornou-se claro que os próprios bens, os meios para sua obtenção e as disposições para sua divisão não podem ser o essencial ou o único elemento da cultura. Pois eles são ameaçados pela rebelião e pela tendência destrutiva dos

membros dessa cultura. A esses bens, somam-se agora os meios que podem servir para proteger a cultura, os meios de coerção e outros que devem ser capazes de reconciliar os homens com ela e recompensá-los pelos seus sacrifícios. Tais meios, porém, podem ser descritos como o patrimônio psíquico da cultura (Freud, 1927/2014, p. 46).

A partir de uma perspectiva psicológica de análise, Freud valorizará dois meios específicos como os mais essenciais desenvolvidos pela cultura para a sua própria proteção: o Super-eu e as ideias religiosas.

Considerando a *privação* como o estado subjetivo consequente às instituições proibitivas, Freud estabelece a distinção entre privações gerais, que atingem a todos, e privações específicas, que atuam somente em determinados grupos de indivíduos. As privações gerais são as mais antigas, e suas respectivas proibições foram as responsáveis pelo surgimento da cultura, pelo afastamento do homem do seu estado animal primitivo. Segundo a investigação freudiana, elas ainda se encontram ativas, renascendo em cada criança, e constituem o âmago da hostilidade à cultura. Tais privações se referem aos desejos impulsivos de canibalismo, incesto e de matar, os quais, apesar de passíveis à aversão explícita, encontram-se presentes de modo intenso nas fantasias dos indivíduos. A evolução psíquica ocorrida propiciou, entretanto, uma gradativa interiorização da coerção externa, criando no homem uma instância psíquica especial, o Super-eu. Este consiste em um patrimônio psicológico da cultura altamente valioso, pois permite que ela assimile as pessoas nas quais ele se completou⁴⁰, tornando-as suas defensoras. Somente através de seu desenvolvimento é que as crianças se tornam adultos morais e sociais. Por outro lado, se o Super-eu é potente perante esses três impulsos primordiais (ainda que a toda renúncia permaneçam ressentimentos), a outras necessidades ele se mostra ineficiente, exigindo-se, para tais, a permanência da coerção externa. Freud se refere aqui a atos imorais como a agressão física, a mentira, a fraude, a calúnia, a cobiça, enfim, às diversas formas de prejudicar os outros.

Em relação às privações específicas, Freud se refere principalmente às classes sociais que são impedidas da partilha dos bens culturais, de modo que esses indivíduos desfavorecidos vêm a desenvolver inveja das vantagens daqueles privilegiados e, certamente, farão de tudo para se livrar desse acréscimo de privações. Se, eventualmente, a cultura não conseguir ultrapassar a condição em que a satisfação de uns têm como pressuposto a opressão de outros, torna-se compreensível que os oprimidos se direcionem de forma hostil à mesma, e

⁴⁰ Freud não explica no texto o que seria um desenvolvimento completo do Super-eu.

que seu Super-eu não se caracterize pelas mesmas propriedades dos Super-eus apresentados pelos demais. Esse é o estado de todas as culturas atuais, conclui Freud. Em suas palavras:

Não se deve, pois, esperar uma interiorização das proibições culturais entre os oprimidos; pelo contrário, eles não estão dispostos a reconhecer essas proibições, antes estão empenhados em destruir a própria cultura e, eventualmente, até em abolir seus pressupostos. (...) Não é preciso dizer que uma cultura que deixa insatisfeito um número tão grande de membros e os incita à rebelião não tem perspectivas de se conservar perpetuamente, nem o merece (Freud, 1927/2014, p. 51).

À medida de interiorização dos preceitos culturais – o nível moral dos indivíduos representado pela força do Super-eu – Freud acrescenta o patrimônio de ideais de seus membros – as avaliações que indicam as realizações mais dignas de serem ambicionadas –, as criações artísticas e as ideias religiosas como os bens psíquicos a serem levados em conta ao se apreciar uma cultura. Atribuindo valor especial ao último, chegamos ao segundo meio essencial de proteção da cultura e, também, ao segundo eixo temático sob o qual o presente escrito se encontra organizado.

Freud endereça sua investigação, agora, para a origem da necessidade do desenvolvimento das ideias religiosas. Tal objeto de interesse remonta seus estudos realizados em *Totem e tabu*, onde ele intencionou explicar a origem do totemismo. Apesar de, na referida obra, não ter explorado o surgimento das ideias religiosas, isto é, não ter se debruçado sobre a transformação do deus animal em deus humano, o que lá foi introduzido não se contradiz em nada com o que traz no presente trabalho e, além disso, permite-nos estabelecer uma relação de continuidade entre ambos. Em *Totem e tabu*, a hipótese darwiniana da horda primeva e a hipótese freudiana do parricídio vieram a ocupar local de destaque na teorização do surgimento do totemismo, de modo que, em consequência desse estado primevo e desse crime inaugural, houve a ascensão do totem como sucedâneo do pai. Freud se concentrou, dessa forma, no complexo paterno, isto é, na dinâmica relacional entre pai e filho. Na releitura que ele próprio faz em *O futuro de uma ilusão* de suas conclusões de *Totem e tabu*, somente acrescenta o sentimento de desamparo como uma característica do infante e, logo, do primitivo – lembrando que Freud estabelece, naquele texto, certa equivalência psíquica entre o homem totêmico e a criança. Assim, envolto no complexo paterno existiria também um sentimento de desamparo, o qual encontra acalento na figura protetora do pai. A ligação entre as duas obras freudianas estaria, assim, em sua afirmação de que a situação de desamparo infantil é revivida na adultez, a mesma necessidade de proteção da criança é encontrada nos

estágios posteriores de desenvolvimento e, finalmente, é devido ao sentimento de desamparo que as divindades têm seu nascimento:

Quando então o adolescente percebe que está destinado a ser sempre uma criança, que jamais poderá prescindir de proteção contra poderes desconhecidos, empresta-lhes os traços da figura paterna, cria os deuses, dos quais tem medo, que procura agradar, e aos quais, no entanto, confia sua proteção. Assim, o motivo do anseio pelo pai é idêntico à necessidade de proteção contra as consequências da impotência humana; a defesa contra o desamparo infantil empresta seus traços característicos à reação contra o desamparo que o adulto é forçado a reconhecer, reação que é precisamente a formação da religião (Freud, 1927/2014, p. 73).

Com o advento do monoteísmo, isto é, com a condensação de todos os deuses das épocas passadas em um único ser divino, foi exposto o núcleo paterno que estava oculto por detrás de cada figura divina, propiciou-se um retorno ao início histórico da noção de Deus: “Agora que Deus era um só, as relações com ele puderam recobrar a efusão e a intensidade da relação infantil com o pai” (Freud, 1927/2014, p. 73).

Retomando nossa discussão da função da religião no contexto amplo da cultura, podemos dizer que Freud a considera, assim como nossas outras conquistas, resultado de uma necessidade de nos defendermos da prepotência opressora da natureza. Entretanto, acrescenta-lhe uma segunda função, tão importante quanto a primeira, que consiste no ímpeto de corrigir as imperfeições culturais, sentidas como algo penoso. Os deuses (ou, em nossa cultura branca ocidental, “Deus”) teriam uma tarefa tripla: afastar os pavores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do destino (especialmente a morte), e recompensá-los pelos sofrimentos e privações que a convivência na cultura lhes impõe. O patrimônio de ideias então criadas para suportar o desamparo humano diz que a vida nesse mundo serve a um fim mais elevado, a um aperfeiçoamento do homem; em outras palavras, diz que ela tem um sentido. Isso justifica a afirmativa freudiana de que as ideias religiosas são valorizadas pelos indivíduos como a posse mais preciosa da cultura, mais que as ciências.

As proposições religiosas não são, observa Freud, produtos da experiência ou resultados finais do pensamento, consistindo, então, em nada mais que ilusões. Ilusão não é o mesmo que um erro, e também não o é necessariamente. Sua característica principal é proceder dos desejos humanos, o que, nesse ponto, a aproximaria das ideias delirantes. Entretanto, nessas últimas o que se destaca é a contradição com a realidade, isto é, ser irrealizável. A ilusão, por sua vez, não é necessariamente falsa ou irrealizável. Pode-se iludir com uma ideia plausível, realizável, mas que, em determinado contexto, não condiz com a realidade. Algumas ideias religiosas seriam, então, potencialmente realizáveis, apesar de não se realizar, enquanto outras abarcaria propriedades tão inverossímeis que encontrariam

profundas similitudes com as ideias delirantes. O que Freud chama de ilusão, portanto, seria uma crença que possui em seu âmago motivacional o cumprimento de um desejo, não levando em conta, ao mesmo tempo, seu vínculo com a realidade. Considera, desse modo, as ideias religiosas como a realização ilusória dos desejos mais antigos, mais fortes e mais prementes da humanidade, a saber: os desejos de proteção perante o desamparo – proteção do pai, na infância, e proteção de um outro pai, mais poderoso, na vida adulta.

Pois bem, chegamos ao terceiro e último eixo temático a que propomos para analisar a presente obra, tomo em que Freud propõe uma revisão educacional e aposta na razão para uma reestruturação cultural. O diagnóstico da relação entre religião e cultura é o seguinte:

A religião evidentemente prestou grandes serviços à cultura humana e contribuiu muito para a domesticação dos impulsos associativos, embora não o bastante. Ela dominou a sociedade humana por muitos milênios; teve tempo para mostrar do que é capaz. Caso tivesse sido bem-sucedida em tornar a maioria dos homens felizes, consolá-los, reconciliá-los com a vida e transformá-los em defensores da cultura, a ninguém ocorreria aspirar a uma modificação das condições existentes. O que vemos em vez disso? Que um número assustadoramente grande de homens está insatisfeito com a cultura e infeliz nela, sentindo-a como um jugo do qual é preciso se livrar, que esses homens ou investem todas as forças em uma modificação dessa cultura, ou vão tão longe em sua hostilidade a ela que não querem saber absolutamente nada de cultura e de restrições aos impulsos (Freud, 1927/2014, p. 99-100).

Na tentativa de explicar o estado cultural descrito acima, Freud busca uma analogia com o desenvolvimento psíquico infantil. Assim, diz que a criança, em seu trajeto rumo à cultura, não deixa de passar por uma fase de neurose, uma espécie de neurose intrínseca à travessia. Isso resulta do fato de a criança não conseguir reprimir através do trabalho racional do intelecto muitas das exigências feitas pelos impulsos, restando-lhe a alternativa de dominá-las pelo recalçamento, o que, justamente, representaria sua neurose. A maioria dessas neuroses, no entanto, é superada espontaneamente ao longo do tempo. De modo muito parecido, poder-se-ia supor que, em seu desenvolvimento, a humanidade como um todo caiu em estados análogos às neuroses, e pelas mesmas razões, isto é, devido à sua debilidade intelectual ela dependia de forças puramente afetivas para as renúncias impulsivas, processo semelhante ao recalçamento. Dessa forma, considerando a religião como a neurose obsessiva universal, assim como na criança seu abandono terá de se consumir como um processo de crescimento da humanidade. E, assim como no tratamento analítico do neurótico, os resultados do recalçamento, presentes nas ideias religiosas, deverão dar lugar ao trabalho racional do intelecto.

Freud admite, entretanto, que a secularização traz seu risco. As pessoas instruídas e trabalhadores intelectuais não constituem perigo, pois são defensores da cultura, mas o problema se situa nas massas de pessoas oprimidas, que, como já foi dito, têm todas as razões para serem inimigas da cultura. Diante dessa situação, haveria dois caminhos: a mais severa opressão dessas massas perigosas, o impedimento de qualquer despertar intelectual, ou uma revisão radical das relações entre cultura e religião. Pois, caso contrário, esses indivíduos de massa conheceriam os resultados do pensamento científico – em última instância, a “morte de Deus” – sem que tenha ocorrido nelas a modificação que esse pensamento deve produzir no homem, qual seja: a elevação ética embasada no espírito da razão.

Partidário do segundo caminho, obviamente, Freud vem propor uma profunda reforma educacional. Ele reconhece que os homens são muito pouco acessíveis a motivos racionais e, conseqüentemente, são inteiramente dominados por seus desejos impulsivos. Todavia, apesar da constatação ele questiona o caráter absoluto desse estado, indagando se realmente os homens têm de ser assim, se é sua natureza íntima que os força a isso. Respondendo negativamente à questão, ele atribui à educação religiosa a culpa por boa parte da atrofia intelectual relativa do adulto médio. O programa da pedagogia atual consistiria basicamente no retardamento do desenvolvimento sexual e na antecipação da influência religiosa, levando a criança, ao fim e ao cabo, à proibição de pensar:

Enquanto os primeiros anos de vida do ser humano forem influenciados não só pelo impedimento de pensar sobre a sexualidade, mas também pelo impedimento de pensar sobre a religião e, derivado deste, o de pensar sobre a lealdade à monarquia, realmente não poderemos dizer como esse ser é de fato (Freud, 1927/2014, p. 119-120).

Freud questiona, como consequência do que foi exposto acima, a inexorabilidade da necessidade do consolo da ilusão religiosa perante a cruel realidade, dizendo que se ele é imprescindível ao homem vítima de seu veneno desde a infância, talvez não o seja àquele que foi criado sóbrio. Admite que pode também, assim como o religioso, estar perseguindo uma ilusão, porém, acredita valer a pena a aposta no empreendimento sob o argumento de sua suposta ilusão não ser incorrigível, delirante, como a religiosa. A educação irreligiosa que propõe é apenas uma experiência, que pode dar certo ou não, ao contrário da religiosa que, segundo sua análise, já se mostrou falha. Mas, em tom otimista, mesmo reconhecendo a debilidade do intelecto humano quando comparado à vida impulsiva, afirma que “a voz do intelecto é baixa, mas não descansa até que seja ouvida. No fim, depois de incontáveis e repetidas rejeições, ela o consegue” (Freud, 1927/2014, p. 129). Sob apologia do deus *Logos*,

complementa o raciocínio anterior dizendo que “a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e a oposição da religião a ambas é por demais manifesta” (Freud, 1927/2014, p. 131).

Finalizando, vemos que, para Freud, a secularização dos preceitos religiosos, isto é, a revelação das reais instituições culturais humanas necessárias ao convívio, encobertas por mandamentos divinos, é um passo necessário para a reconciliação do homem com a cultura. Ainda que seja difícil romper com as algemas irracionais da moralidade religiosa e encarar o desamparo, mas o desamparo de um homem livre, a esperança freudiana reside no empoderamento do homem de suas próprias forças, o que o levaria a aprender a usá-las corretamente, e também no auxílio da ciência, o que viria a aumentar seu poder. Como um rebento iluminista no século XX, Freud conclui o ensaio: “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Seria ilusão, porém, acreditar que pudéssemos conseguir em outra parte aquilo que ela não pode nos dar” (Freud, 1927/2014, p. 135).

2.5. O mal-estar na civilização

Após o percurso de análise das obras anteriores, chegamos ao que talvez possamos considerar como o ponto mais alto da teoria social freudiana. *O mal-estar na civilização*⁴¹ foi e ainda é bastante significativo no que tange a análise do estado de nossa cultura. Escrito em 1929, mas publicado apenas em 1930, Freud discorre de maneira intensa sobre as raízes da vida comunal e as consequências dos sacrifícios a que os indivíduos são submetidos por ela. O tom de sua abordagem lhe rendeu, não por acaso, os adjetivos de misantropo, pessimista, resignado, dentre outros. A obra foi recebida, segundo Enriquez (1999), com indiferenças ou críticas severas, sendo, em seguida, “reprimida” do próprio pensamento psicanalítico. Apenas

⁴¹ O emprego da palavra “civilização” para verter a original “*Kultur*” não é consensual. Paulo César de Souza, tradutor da editora Companhia das Letras, apesar de tê-la utilizado, faz algumas ressalvas. Diz ele que em alemão também existe “*Zivilisation*”, mas seu campo semântico não é idêntico à “civilização”, em português. O mesmo ocorre entre “*Kultur*” e “cultura”. Segundo o tradutor, no referido ensaio o emprego de “*Kultur*” ocorre muitas vezes para designar o que chamamos de “civilização”, isto é, uma cultura com enorme desenvolvimento das instituições, técnicas e artes. Contudo, é empregado também para designar “cultura” num sentido mais antropológico. Já Márcio Seligmann-Silva, no prefácio da versão publicada pela editora L&PM, que emprega no título o termo “cultura”, afirma que “civilização” é indiscutivelmente mais restrito e mais fraco. A minha opção por “civilização” se dá por duas motivações: a sugestão do próprio Freud em utilizar “*civilization*” para a versão inglesa; e, como suporte a essa sugestão, sua recusa em distinguir fundamentalmente os dois termos, evidenciando com isso que sua maior preocupação está no *conjunto* daquilo “em que a vida humana se elevou acima dos animais e se distingue da vida dos bichos”. Entretanto, dessa discussão parece sobressair que mais importante que a escolha terminológica é a compreensão dos elementos essenciais que compõem o conceito. Afinal, toda palavra só se define seguramente pelo contexto em que se insere.

a partir do trabalho de N. Brow sobre *Eros e Tanatos*, a retomada e deformação de Marcuse em *Eros e civilização*, e os acontecimentos de maio de 1968, foi possível a ela, então, reviver.

Segundo a variação do eixo temático que conduz a discussão – se é que possamos nos referir dessa maneira, dada a amplitude de seu escopo –, o ensaio pode ser dividido em duas partes. A primeira compreende, por um lado, uma caracterização geral acerca do indivíduo como regido pelo princípio do prazer, o que corresponderia dizer que é um ser que busca pela felicidade. Por outro lado, retoma a tentativa de definição do termo civilização contida em *O futuro de uma ilusão*, descrevendo ainda os principais atributos comumente aceitos para distinguir aculturados de bárbaros, e buscando, com isso, demonstrar as consequências do ato civilizacional para o indivíduo. A segunda parte, em profunda relação com a primeira, justifica nossa divisão temática pela inserção da “agressividade” como centro gravitacional da discussão, jamais abandonada no ensaio, a partir daí, e trabalhada naquilo que corresponde a sua principal consequência subjetiva: o sentimento de culpa.

O ensaio freudiano se inicia com uma discussão com Romain Rolland, inspirada por sua crítica sobre *O futuro de uma ilusão* em que afirma que, apesar de concordar com o juízo de Freud sobre a religião, lamentava que ele não houvesse apreciado de maneira devida a genuína fonte da religiosidade. Rolland considera, segundo Freud, que ela seja oriunda de um sentimento descrito como sensação de eternidade, de algo sem limites, oceânico. Tal sentimento consistiria em um fato puramente subjetivo, não um artigo de fé, o que por si só justificaria alguém se denominar religioso, ainda que recuse toda fé e toda ilusão. Freud afirma não perceber esse sentimento em si próprio, o que não lhe outorga, entretanto, contestar sua efetiva ocorrência nos outros. O que cabe perguntar, então, é se esse sentimento oceânico, mesmo que real, foi corretamente interpretado e se, de fato, é a fonte das necessidades religiosas.

Utilizando-se do arcabouço conceitual da psicanálise, Freud oferece uma resposta alternativa para a questão. Normalmente, diz, somos seguros do sentimento que temos de nós mesmos, de nosso próprio Eu, dando-nos a impressão de uma instância independente e unitária. Isso é uma ilusão, pois o eu se prolonga para o interior do psiquismo, sem fronteiras definidas, até o Isso. Em relação ao mundo exterior, a clara delimitação aparente consiste em mais um engano, que tem na paixão um exemplo evidente de que o eu, às vezes se funde com o objeto. Continuando, Freud afirma que esse sentimento do Eu próprio não existia desde o princípio, isto é, o bebê não se distingue do mundo exterior, mas aprende a fazê-lo apenas gradativamente, e através dos mais variados estímulos. Assim, o Eu que originalmente contém tudo, mais tarde segrega de si um mundo exterior. O nosso sentimento do Eu é, pois, um

resíduo de um sentimento de grande abrangência, de forte ligação com o ambiente, que permanece como uma contraparte ao sentimento do Eu da maturidade, este já delimitado de modo mais claro. No âmbito psíquico, justifica, é comum uma parcela de um impulso ficar conservada, sem alteração, enquanto outra experimenta um desenvolvimento posterior.

Podemos dizer, dessa forma, que Freud se mostra aberto ao reconhecimento da existência do tal sentimento oceânico relatado por Rolland, que teria no conteúdo ideativo correspondente, o da unidade com o universo, uma primeira tentativa de consolo religioso. Considera-o, porém, apenas uma fase inicial do sentimento do eu, uma espécie de narcisismo ilimitado que, na vida adulta, aspira-se restaurar. Ele nega que seja a fonte das necessidades religiosas, porque um sentimento apenas poderia ser uma fonte de energia quando ele próprio é a expressão de uma forte necessidade. E para Freud, enfim, não haveria uma necessidade infantil tão forte quanto a de proteção paterna, permitindo-nos, logo, seguir a origem da atitude religiosa até o sentimento de desamparo infantil.

No segundo capítulo do ensaio, Freud desenvolverá a questão bastante complexa e ao mesmo tempo fundamental aos homens sobre a finalidade e o propósito de suas vidas. De início ele aborda brevemente o tema sob uma ótica metafísica, dizendo que a forma comum e abstrata em que ele é trazido à discussão depende inteiramente de um sistema religioso. Em seguida, propõe uma reformulação do problema de modo reaproximá-lo de uma investigação científica: o que os próprios seres humanos, através de seu comportamento, revelam ser a finalidade e o propósito de suas vidas? Ou seja, inverte a pergunta sobre uma existência independente, transcendental, de sentido da vida para a questão material de saber o que os homens buscam. A resposta, para Freud, é inequívoca: eles aspiram à felicidade, seja por metas positivas (vivência de prazer) ou negativas (evitação do desprazer).

A partir dessa perspectiva de análise a finalidade da vida, isto é, o que os homens buscam, não é nada mais que o programa do princípio do prazer. Como já foi dito anteriormente, entretanto, sua realização não é simples, de modo que se o fosse não se justificaria a necessidade do princípio de realidade lhe sobrevir como salvaguarda. A respeito desse assunto Freud é incisivo, e sem rodeios nos diz que o programa do princípio do prazer é irrealizável:

Aquilo a que chamamos “felicidade”, no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico. Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isso resulta apenas em um morno bem-estar; somos

feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado⁴² (Freud, 1930/2010, p. 30-31).

Prossegue a argumentação sobre a dificuldade em se obter felicidade acrescentando que a infelicidade e o sofrimento, ao contrário, atingem-nos sem muitos obstáculos, ameaçando-nos de três lados: a partir do próprio corpo, que, destinado à ruína e à dissolução, não pode prescindir da dor e do medo como sinais de alarme; a partir do mundo externo, que pode se abater sobre nós com forças superiores, implacáveis e destrutivas; e a partir das relações com os outros seres humanos, de onde talvez provenha o sofrimento mais doloroso.

Tentando desviar-se daquilo que os impede de ser feliz, os homens buscam diversificados caminhos para a sua realização e, ao mesmo tempo, para evitar o sofrimento⁴³. Com isso Freud conclui o capítulo com a afirmação de que ao mesmo tempo que o programa que o princípio do prazer nos impõe é irrealizável, não nos é possível renunciar aos esforços de tentar realizá-lo de alguma maneira. Por caminho algum se pode alcançar tudo o que queremos, isto é, a satisfação ilimitada, sendo possível apenas uma felicidade moderada – o que configura, então, um problema da economia libidinal do indivíduo. Cada um precisa experimentar por si próprio a maneira pela qual pode tornar-se feliz, o que envolve saber o quanto de satisfação real ele tem a esperar do mundo exterior e até onde é levado a se tornar independente dele, somados à força que ele julga dispor para modificá-lo conforme seus desejos. Aqui se mostra decisiva a constituição psíquica do indivíduo: o predominantemente erótico dará preferência às relações afetivas com outras pessoas; o mais narcísico e autossuficiente buscará as satisfações essenciais em processos psíquicos interiores; e o homem de ação não renunciará ao mundo exterior, no qual pode demonstrar sua força. Para além desses tipos idealmente definidos, existem os intermediários, cujo gênero de seus talentos e a medida de sublimação dos impulsos de que forem capazes se tornarão determinantes para o direcionamento de seus interesses. Advertindo-nos de que toda decisão

⁴² Não poderíamos deixar de reproduzir a citação que Freud faz de Goethe a respeito do tema: “Nada é mais difícil de suportar do que uma série de dias bonitos”.

⁴³ Freud nos oferece alguns exemplos: a intoxicação, um método químico grosseiro, mas eficaz de influenciar o próprio organismo; a felicidade da quietude, seja pelo afastamento das interações humanas ou pela mortificação dos impulsos como ensinado pela sabedoria oriental; a sublimação, que desloca a meta dos impulsos, sobretudo através do trabalho psíquico e intelectual (arte e ciência); relacionado ao último, o gozo da beleza, expresso tanto em relação às obras de arte quanto à beleza das formas e gestos humanos, dos objetos naturais e das paisagens, e das criações científicas; o trabalho, que inclui com segurança o indivíduo numa parte da comunidade humana; as religiões, enquanto delírios coletivos que buscam obter proteção contra o sofrimento; o amor, que apesar de nos oferecer satisfação direta dos impulsos sexuais, nos põe sobre a maior situação de desproteção contra o sofrimento, pois a perda do objeto amado é o pior desamparo; e por fim, Freud fala da fuga para a neurose, para a intoxicação crônica ou mesmo para a psicose como desesperos últimos, consequentes a falhas de tentativas mais sóbrias anteriormente executadas.

extrema é perigosa, Freud pensa que talvez o melhor não seja esperar toda satisfação de uma só aspiração.

No terceiro capítulo da obra Freud retoma as três fontes de sofrimento do homem citadas anteriormente, isto é, o poder superior da natureza, a fragilidade de nosso próprio corpo, e a deficiência das disposições que regulam os relacionamentos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade, e busca situá-las em relação ao conceito de civilização. A definição de civilização trazida aqui é idêntica à contida em *O futuro de uma ilusão*, compreendendo, desta forma, dois aspectos essenciais: o primeiro designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam os homens de seus antepassados animais, isto é, um sentido mais antropológico que visa demarcar a distância entre um estado de natureza e um estado de cultura; e o segundo aponta para as duas finalidades da civilização, a de proteção do homem contra a natureza e a da regulamentação dos vínculos dos homens entre si. A discussão que Freud propõe nesse capítulo vem justamente refletir sobre a incapacidade da civilização, dadas as suas finalidades, em aliviar o homem de seu sofrimento e, logo, de sua infelicidade.

A primeira das finalidades da civilização se relaciona diretamente com as duas primeiras fontes de sofrimento a que Freud se referiu. Ou seja, a proteção do homem contra a natureza é a tentativa de conter ou amenizar seu poder superior quando comparado à fragilidade de nosso corpo, este mesmo, claro, uma extensão dela própria. A partir disso, Freud assevera que apesar da condição inicial de uma débil criatura animal, o homem produziu um grande patrimônio cultural representado por sua ciência e sua técnica. O feito teve como início o uso de ferramentas, a domesticação do fogo e a construção de moradia, isto é, as primeiras atividades protetoras que, no intuito de controlar a natureza, submeteram-na à utilidade. Posteriormente, alcançando um nível de alta complexidade em recursos para tal manipulação, o homem age diretamente sobre seu corpo e aperfeiçoa seus órgãos, tanto os de motilidade quanto os de sensibilidade, ou remove as barreiras para o seu funcionamento. Constrói-se, assim, motores, meios de transportes automotivos, óculos, telescópio, microscópio, telefone, dentre tantos outros. O ideal de onipotência e onisciência que em períodos remotos lhes pareciam tão inacessíveis aos desejos e foram corporificados em seus deuses, torna-se possível, agora, aos homens. Eles quase se tornaram deuses, eles próprios, mas, observa Freud, deuses protéticos.

O ponto que Freud nos leva com toda essa argumentação é que, mesmo com significativos avanços no domínio sobre a natureza, o homem não se tornou mais feliz. Diferentemente da aposta na promessa iluminista, como apregoa três anos antes em *O futuro*

de uma ilusão, ele encara, dessa vez, o que considera como uma não realização da felicidade pelo desenvolvimento da ciência. Além do que, muitos dos problemas para os quais ela oferece conforto foram criados por ela mesma, isto é, em consequência de seus avanços:

Não havendo estradas de ferro para vencer as distâncias, o filho jamais deixaria a cidade natal, não seria necessário o telefone para ouvir-lhe a voz. Sem os navios transatlânticos, o amigo não empreenderia a viagem, e eu não precisaria do telégrafo para acalmar minha inquietação por ele. De que nos serve a diminuição da mortalidade infantil, se justamente ela nos força a conter enormemente a procriação, de sorte que afinal não criamos mais filhos do que nos tempos anteriores ao domínio da higiene, mas por outro lado dificultamos muito a nossa vida sexual no casamento e provavelmente contrariamos a benéfica seleção natural? E, enfim, de que nos vale uma vida mais longa, se ela for penosa, pobre em alegrias e tão plena em dores que só poderemos saudar a morte como uma redenção? (Freud, 1930/2010, p. 46-47).

A segunda finalidade da civilização, por sua vez, se relaciona com a terceira fonte de sofrimento do homem. Segundo Freud, o advento cultural ocorre a partir das primeiras tentativas de regulamentar as relações dos homens entre si, quando se reuniu uma maioria que era mais forte que os indivíduos isoladamente e que permanece unida contra cada um deles. A substituição do poder do indivíduo (“força bruta”) pelo poder da comunidade (“direito”) é o passo cultural decisivo, pois para impedir que alguém se torne vítima da força bruta, todos contribuem com o sacrifício de seus impulsos. Assim, vemos que a liberdade individual não é um bem cultural, ela era a maior possível antes de qualquer civilização, mas naquele tempo ela era, em geral, sem valor, porque o indivíduo mal tinha condições de defendê-la. Freud observa, a partir disso, que existem dois sentidos possíveis para o ímpeto libertário: ele pode consistir em uma rebelião contra uma injustiça presente, colaborando com uma maior evolução cultural e permanecendo, dessa maneira, compatível com a civilização, ou pode se originar dos restos da personalidade originário, não domado pela civilização, e se tornar o fundamento da hostilidade contra ela. Uma boa parte da luta da humanidade se encontra em torno da tarefa de encontrar um equilíbrio conveniente, capaz de proporcionar felicidade, entre as exigências individuais e as reivindicações culturais das massas. É uma questão crucial, aliás, saber se esse equilíbrio é alcançável ou se o conflito é insolúvel.

Freud afirma que se reconhece o alto nível cultural de um país ao notar que nele se trata e se cuida metodicamente de tudo o que é proveitoso, útil, isto é, aquilo que serve para a exploração da Terra pelo homem para sua proteção frente às forças da natureza. Entretanto, são considerados também sinais de riqueza cultural coisas que não encontram utilidade imediata, como a beleza. Nenhum outro traço caracteriza melhor a civilização, porém, do que a estima e o cultivo das atividades psíquicas mais elevadas: as realizações intelectuais (os

sistemas religiosos, as especulações filosóficas e as formações ideais do homem), as científicas e as artísticas. Apesar de ser mais visível em relação às duas últimas classes de atividades psíquicas, as primeiras também obedecem à mescla, característica de toda atividade humana, das metas de utilidade e ganho de prazer.

Independente do nível cultural de um determinado país ou região, o que parece certo, para Freud, é que não nos sentimos bem em nossa civilização atual. Ainda que não possamos saber se somos mais ou menos felizes que os homens de outras épocas históricas, visto que não podemos afirmar que suas condições psíquicas coincidiam com a nossa, o diagnóstico pessimista do nosso tempo nos salta aos olhos e nos leva a concluir pela patente infelicidade da humanidade. Podemos finalizar o capítulo, então, com duas referências diretas de Freud acerca da civilização: primeiramente, que ela não é sinônimo de aperfeiçoamento, não constitui uma estrada preordenada para a humanidade; e em segundo, que ela se encontra alicerçada na renúncia aos impulsos, na pressuposição de não satisfação de impulsos poderosos, o que acaba por dominar o vasto âmbito das relações sociais do homem.

No quarto capítulo Freud busca reconstruir a história da civilização a partir da história da família, isto é, descreve o que para ele constitui a origem da convivência humana. Se em *Totem e tabu* ele buscou apresentar o caminho que conduziu a família primitiva ao estado seguinte de organização coletiva, aqui ele retrocede no tempo e tenta descrever como indivíduos isolados passaram a viver em pequenos grupos – justamente, essa família. A essência do argumento freudiano se baseia em uma profunda transformação do comportamento sexual dos seres humanos, especificamente dos machos, os quais, devido a uma intensificação da necessidade de satisfação genital, exigiram uma maior proximidade e estabilidade ante a fêmea (ante os objetos sexuais, de um modo geral). Esta, por sua vez, não querendo se separar dos filhotes desamparados, buscou, para o bem deles, manter-se na presença de um macho forte. Em uma longa nota de rodapé (p. 61-63) Freud desenvolve sua teoria do recalque orgânico, a qual visa descrever o que fundamenta essa transformação comportamental do macho. Segundo a teoria, a partir da elevação da espécie à posição ereta, houve uma diminuição da relevância dos estímulos olfativos, que cederam lugar aos visuais. Com isso, a periodicidade excitativa referente aos ciclos de fertilidade das fêmeas, obviamente dependentes da sensibilidade do olfato dos machos, foi substituída pela excitação constante destes, fruto de uma mesma imagem que ele avista, sempre. Nesta sua especulação biológica se encontraria, então, a mudança propulsora para uma nova (ou uma primeira) organização humana: a família.

A partir da narrativa freudiana do crime do parricídio em *Totem e tabu*, surgem, ao mesmo tempo, as restrições impulsivas impostas pelo bando de irmãos a si mesmos e a própria condição de possibilidade dessa aliança entre irmãos, enquanto um estágio de convivência seguinte à família primitiva (lá denominada “horda primeva”). Ao subjugar o pai, os filhos fizeram a experiência de que uma associação pode ser mais forte do que um indivíduo. E depois de descobrir que através do trabalho o homem poderia melhorar suas condições de vida, o outro lhe adquiriu valor de colaborador, com quem era útil conviver. Assim, a convivência dos seres humanos teria sido duplamente motivada: o poder do amor, primeiramente, unindo indivíduos isolados em uma organização familiar; e a coação ao trabalho, em seguida, como resultado da necessidade exterior, das inescapáveis condições materiais relativas à sobrevivência. Eros (o Amor) e Ananke (a Necessidade) configuram-se os pais da cultura humana.

Freud assevera que o amor que fundou a família permanece ativo na cultura, tanto em sua forma original (sensual) quanto em sua forma posterior (terna), esta última se mantendo ainda bastante viva no inconsciente de qualquer homem que ama. Apesar dos dois sentidos da palavra amor, ele justifica o desleixo linguístico de apenas um termo para coisas distintas por considerar que, na verdade, originam-se de um lugar comum. E, ainda, ambas as formas de amor produzem ligações com outras pessoas.

A discussão trazida por Freud no trecho final do capítulo é sobre as exigências civilizacionais no âmbito da economia libidinal do indivíduo. Já nos é sabido que, segundo ele, uma das principais tendências da civilização é aglomerar os seres humanos em grandes quantidades. Porém, existem obstáculos para isso, a começar pela própria família, uma unidade menor que acaba por se opor à unidade maior da comunidade. Visto que o homem não possui quantidade ilimitada de energia psíquica, precisa dividir sua libido entre as atividades familiares (misto de amor sensual e terno) e as sociais (apenas amor terno). Dessa forma, inevitavelmente as relações sociais dispendem da energia que seria usada para as funções de marido e pai, de modo que a família (representada, aqui, principalmente pela mulher) entra em uma relação hostil com a cultura. Mas a exigência de energia psíquica pela cultura não para por aí: ela subtrai um elevado montante da vida sexual. O processo se inicia já na infância, proibindo as expressões sexuais das crianças nos períodos mais precoces possíveis, caso contrário tais proibições não teriam êxito. Posteriormente, desdobra-se na proibição da escolha incestuosa (exogamia), na restrição da escolha objetal apenas ao sexo oposto, no status de perversão da maioria das satisfações extragenitais, e na monogamia. Com uma afirmação dura, Freud resume sua posição quanto ao tema:

A civilização atual dá a entender que só quer permitir relações sexuais baseadas na união indissolúvel entre um homem e uma mulher, que não lhe agrada a sexualidade como fonte de prazer autônoma e que está disposta a tolerá-la somente como fonte, até agora insubstituível, de multiplicação dos seres humanos (Freud, 1930/2010, p. 69).

Com o quinto capítulo, damos início ao que consideramos, anteriormente, como uma segunda parte da obra. Em perfeita continuidade com a primeira, o que sobressai à discussão agora é a temática da *agressividade*, a qual perpassa também pelos outros três capítulos seguintes.

Preparando o terreno para a inserção do elemento essencial da obra, Freud diz que a civilização não se contenta com a união dos indivíduos baseada apenas em uma comunidade de trabalho e interesses. Ela quer uni-los também libidinalmente, e por isso favorece todos os meios para a produção de fortes identificações entre eles, ao mesmo tempo em que mobiliza grandes quantidades de libido de meta inibida para fortalecer os laços comunitários através das relações de amizade. O amor sensual, apesar de consistir na revelação mais clara de Eros, onde a união transforma dois em um, acaba por ser autossuficiente, isto é, não busca nada além do casal, que se realiza por si mesmo. Tal estado de inércia da libido evidencia um conflito entre o que se poderia chamar de “relação sensual”, de um lado, e “relação cultural” (entre um número maior de pessoas), de outro. Uma saída da civilização para evitar esse obstáculo são as inúmeras privações a que submete a vida sexual dos membros da comunidade, assim como visto no capítulo anterior.

Entretanto, isso não é tudo. Freud reconhece outra perturbação que ainda não foi analisada, da qual podemos ver o rastro nas exigências ideais da sociedade civilizada, as quais encontram seu representante máximo no imperativo, certamente mais antigo que o cristianismo, do “ama teu próximo com a ti mesmo”. Ele considera o mandamento absurdo por dois motivos fundamentais. Primeiramente, se a ética distingue comportamentos “bons” de comportamentos “maus”, significa que nem tudo o que as pessoas fazem é digno de aprovação, e, mais, nem todas as pessoas mereceriam ser amadas. Enquanto essas inegáveis diferenças de comportamento puderem ser observadas, a obediência a elevadas exigências éticas do tipo significa prejuízo aos propósitos culturais, na medida em que estabelece prêmios imediatos para a maldade. Em segundo – argumento lançado apenas no capítulo oito, mas que adiantamos aqui para fortalecer a coesão do tema – Freud critica a supervalorização do amor trazida no preceito, dizendo que “O mandamento é inexecutável; uma tão formidável inflação do amor só pode lhe diminuir o valor, não eliminar a necessidade” (Freud, 1930/2010, p. 119). Freud vem denunciar, assim, o caráter antipsicológico do imperativo, que

desconsidera por completo as possibilidades de felicidade do indivíduo e eleva a civilização como único bem. Ao contrário das acusações de misantropo que sofre por essa argumentação (e, claro, tantas outras), a interpretação que parece mais correta aqui é que Freud busca justamente assegurar um lugar especial ao amor, tão importante em sua teorização psicanalítica, e, logo, valorizar a experiência concreta e individual de vivê-lo em sua potência máxima, na relação com o objeto escolhido. Ora, amar a todos é o mesmo que não amar ninguém, pois não haverá nenhum investimento libidinal de modo particular. O que se encontra escondido por debaixo da suposta apologia ao amor não passa, pois, da vulgarização do mesmo.

Desenvolvida a crítica, Freud ilumina, então, o que o mandamento obscurece:

O quê de realidade por trás disso, que as pessoas gostam de negar, é que o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus* (Freud, 1930/2010, p. 76-77).

Freud afirma que não faltam exemplos históricos de que, em circunstâncias favoráveis, o ser humano se revela como uma besta selvagem que não poupa os de sua própria espécie. Essa hostilidade primária dos homens entre si traz como consequência a constante ameaça de ruína em que a sociedade aculturada se encontra. Contrariando a possibilidade que deixa em aberto em *O futuro de uma ilusão*, desde que apliquemos uma educação irreligiosa e venhamos a conhecer, assim, um novo (ou o verdadeiro) homem, diz aqui que “paixões movidas por instintos são mais fortes que interesses ditados pela razão” (Freud, 1930/2010, p. 78). Ou seja, a imagem ideal do homem racional, científico e maduro de 1927 sucumbe ante o irremediável homem passional, desmedido e primitivo de 1930. Essa regressão imaginária das qualidades do ente permite a Freud enxergar que todas as proscricções e prescrições que a cultura impõe ao indivíduo – citadas anteriormente – consistem em formações reativas que visam impor limites aos impulsos agressivos do homem, e que, apesar de todos os esforços, não obtiveram grande resultados.

Percebemos então que, impondo sacrifícios tanto à sexualidade quanto à tendência agressiva do homem, a cultura se transforma em um duplo obstáculo à felicidade dele.

Entretanto, se o homem primitivo não conhecia qualquer restrição a seus impulsos⁴⁴, em compensação, a segurança de gozar essa felicidade por longo tempo era diminuta, o que o levou a trocar uma parcela de possibilidade de felicidade por uma parcela de segurança. Assim, se Freud descreve a cultura como causadora de infelicidade, por um lado, não defende a abolição da mesma como garantia de felicidade, por outro. Ele considera legítimo, aliás, supor que futuramente consigamos impor mudanças à nossa cultura que satisfaçam melhor as nossas necessidades, apesar de também reconhecer a possibilidade de que nos familiarizemos com a ideia de que há dificuldades ligadas à essência dela e que nenhuma tentativa de reforma será capaz de resolvê-la. Além disso, ele nos alerta para o perigo de um estado que denomina de “a miséria psicológica da massa”. Remetendo ao texto *Psicologia das massas e análise do Eu*, ele diz que tal ameaça ocorre, sobretudo, quando a ligação social é estabelecida por uma identificação dos membros entre si que acontece à revelia das individualidades que deveriam ocupar o papel de liderança, ou seja, identificações motivadas por elementos em comum que não correspondam a um ideal do Eu. Freud não quer dizer que um líder ou mesmo uma ideia abstrata que venha ocupar este lugar garantiriam um norte ético valoroso à massa, porém, com sua ausência, a impossibilidade desse caminho se torna certa.

O capítulo seis se apresenta com a função de situar a agressividade introduzida no capítulo anterior no contexto geral da psicanálise. Para cumprir essa meta Freud retoma o histórico das dualidades impulsivas como descrevera em *Além do princípio do prazer*. Ainda que também já o tenhamos descrito no tópico referente ao texto citado, seguindo os passos de Freud, retomaremos a evolução do conflito de forma sucinta.

Inicialmente Freud concebia o conflito entre impulsos do Eu e impulsos do objeto (cuja energia destes era a libido). Chamou-lhe a atenção que um desses impulsos objetivos, o sádico, destacava-se por sua meta não ser afetiva, e era evidente que em muitos aspectos ele se associava aos impulsos do Eu. Posteriormente, superada a diferença, Freud reconheceu que o sadismo pertencia também à vida sexual, pois o jogo cruel podia substituir o jogo terno. Com a introdução do conceito de narcisismo, ele compreendeu que o próprio Eu está investido de libido. Parecia inevitável, dessa forma, que a libido coincidissem com uma energia geral e única, aos moldes do conceito junguiano. Entretanto, em *Além do Princípio do Prazer* Freud se deu conta, pela primeira vez, da existência de uma compulsão à repetição e do caráter conservador da vida impulsiva. Isso o levou a conceber uma nova dualidade entre o que passou a denominar de impulsos de vida (Eros) e, sua maior novidade, os impulsos de

⁴⁴ Só podemos nos referir de uma maneira generalizada ao homem que viveu anteriormente à horda primitiva, pois nela apenas o chefe gozava dessa liberdade de impulsos, já que os demais viviam sobre opressão escrava.

morte, isto é, entre uma força que tem como fim a conservação da substância viva e aglomerá-la em unidades sempre maiores, por um lado, e outra força que, ao contrário, visa dissolver essas unidades e reduzi-las ao estado primordial, inorgânico, e, assim, conservar a quietude da matéria inanimada. Freud foi levado mais longe ainda pela ideia de que uma parcela do impulso se volta contra o mundo externo e se mostra como impulso de agressão e destruição, sendo forçado, inclusive, a servir a Eros, na medida em que o ser vivo aniquilava outras coisas, animadas ou inanimadas, ao invés de si mesmo. De maneira contrária, os limites impostos a essa agressão dirigida ao exterior intensificariam a autodestruição, aliás, sempre presente. Foi possível supor, desse modo, que raramente – talvez jamais – esses impulsos se apresentam separados, mas apenas que se ligam e proporções muito variadas:

Mas também ali onde surge [o impulso de morte] sem propósito sexual, ainda na mais cega fúria destruidora, é impossível não reconhecer que sua manifestação está ligada a um prazer narcísico extraordinariamente elevado, pois mostra ao Eu a realização de seus antigos desejos de onipotência. Domado e moderado, como que inibido em sua meta, o instinto de destruição deve, dirigido para os objetos, proporcionar ao Eu a satisfação das suas necessidades vitais e o domínio sobre a natureza (Freud, 1930/2010, p. 89-90).

Freud finaliza o capítulo sob a asserção de que esse impulso agressivo é o principal empecilho à cultura e é o maior derivado e representante do impulso de morte que encontramos ao lado de Eros, dividindo com este o domínio do mundo. O sentido do desenvolvimento cultural é, pois, a luta entre Eros e a morte, tal como ocorre na espécie humana. Essa luta consiste, na verdade, no conteúdo essencial da vida, o que justifica dizermos que a evolução cultural pode ser designada como a luta da espécie humana pela vida.

Após a introdução da temática da agressividade no capítulo cinco, e a descrição de seu progressivo destaque ao longo do desenvolvimento da teoria psicanalítica no capítulo seis, Freud vem agora, no capítulo sete, analisar como ela se insere na dinâmica psíquica do indivíduo e qual o principal recurso da cultura para contê-la. Isto é, estamos falando do Super-eu.

O Super-eu é o meio mais importante que a cultura se utiliza para refrear a agressão dos indivíduos. A partir dele, a agressão é interiorizada, na verdade, mandada de volta à sua origem e, portanto, dirigida contra o próprio Eu. Assumida por uma parcela do Eu que se opõe ao restante, o Super-eu, enquanto “consciência moral”, está pronto para exercer sobre o Eu a mesma agressão severa que este teria gostado de satisfazer às custas dos outros indivíduos, de modo que a relação entre as duas instâncias constitui o retorno, deformado pelo desejo, das

relações reais entre o Eu ainda não dividido e um objeto externo. A consciência de culpa consistiria, assim, na tensão entre o Eu e o Super-eu e se exprimiria como uma necessidade de punição. Temos, desse modo, o seguinte estado de coisas: “A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como uma guarnição numa cidade conquistada” (Freud, 1930/2010, p. 92).

Buscando compreender os modos de funcionamento do Super-eu, Freud nos diz que não existe um discernimento natural entre o bem e o mal. Muitas vezes, aliás, o mal não é prejudicial para o Eu, até mesmo ao contrário, é algo que ele deseja e que lhe dá prazer. De início, o mal é aquilo pelo que é ameaçado com a perda do amor, ou seja, os riscos e perigos da ausência de proteção da criança. Essa ameaça do mal, da perda do amor, só surge, nesse contexto, quando a autoridade descobre o que foi feito ou o que se desejou fazer. Nesse estado, o sentido da consciência de culpa é apenas o medo da perda do amor, um medo “social”. Quando, posteriormente, a autoridade é interiorizada por meio da instância do Super-eu, os fenômenos da consciência são elevados a outro nível. No fundo, só então deveria se falar em consciência moral e sentimento de culpa⁴⁵. Agora já não é mais relevante a diferença entre fazer “o mal” ou desejá-lo, pois nada pode se esconder do Super-eu, o que traz uma grande desvantagem econômica, visto que o efeito libertador da renúncia passa a ser anulado e a infelicidade que ameaçava de fora foi trocada por uma infelicidade interior permanente, a tensão do sentimento de culpa. Nesse segundo nível de desenvolvimento, cabe acrescentar, a consciência moral se comporta de forma mais severa e mais vigilante. Entretanto, devido ao não abandono do que se poderia chamar de “estágio infantil original da consciência moral”, isto é, continuando a existir ao lado do Super-eu aquelas qualidades que o antecederam, o destino é visto como representante da instância paterna, de modo que quando o indivíduo é atingido por alguma desgraça, frustração, isso significa que não é mais amado pelo “poder supremo”, o que lhe estimula com tamanha intensidade a força da consciência moral no Super-eu e lhe obriga a se curvar novamente diante do representante paterno contido na instância. Em outras palavras, quando o homem é atingido por uma desgraça, ele volta a culpa

⁴⁵ No capítulo oito Freud esclarece a distinção entre as expressões “sentimento de culpa” e “consciência de culpa”: a primeira se refere à percepção do Eu de ser vigiado pelo Super-eu, isto é, à tensão entre as aspirações do Eu e as exigências do Super-eu; já a segunda, anterior ao Super-eu, é a expressão imediata do medo da autoridade externa, o reconhecimento da tensão entre o Eu e esta última, o que continua a existir mesmo com o surgimento do Super-eu. Mais a frente, contudo, Freud fala de duas camadas do sentimento de culpa: uma por medo da autoridade interna (que corresponderia ao “sentimento de culpa” que acabamos de definir) e outra por medo da autoridade externa (correspondendo, por sua vez, à definição de “consciência de culpa”). Desta forma, a diferença nos parece mais conceitual (referência à autoridade externa – real – ou interna – simbólica) que terminológica (utilização da palavra “sentimento” ou “consciência”).

para seu próprio comportamento e se puni. Nos primitivos, período anterior à introjeção do Super-eu, quando isso lhes acontecia eles culpavam o fetiche, que não cumprira seus deveres, e espancavam-no.

Para um aumento da complexidade da dinâmica psíquica, Freud se declara partidário da seguinte tese paradoxal: a renúncia aos impulsos (que nos é imposta de fora) cria a consciência moral, que então exige mais e mais renúncia, ao passo que a cada renúncia realizada a consciência moral se intensifica. Ou seja, é um sistema que se retroalimenta, pois cada parcela de agressão que nos recusamos a satisfazer, a mando do Super-eu, é assumida pelo próprio e aumenta sua agressão contra o Eu. Certamente, contudo, a força e agressividade do Super-eu varia entre os indivíduos. Freud afirma que sua experiência clínica mostra que não há uma relação direta entre a severidade do Super-eu desenvolvido por uma criança e a severidade do tratamento que ela experimentou. Mas isso não significa que não haja relação alguma, que reine uma independência absoluta. Fatores constitucionais próprios e influências do meio atuam em conjunto na formação do Super-eu e da consciência moral. Freud acrescenta ainda uma observação de que nos casos em que a criança reage às primeiras grandes renúncias impulsivas com agressividade em demasia e correspondente rigor do Super-eu, ela segue um modelo filogenético que vai além da reação presentemente justificada, pois o pai da pré-história era certamente terrível e capaz de extrema agressividade.

Caminhando para o final do capítulo, Freud retoma o conteúdo de *Totem e tabu*. Ele afirma que não podemos prescindir da hipótese de que o sentimento de culpa da humanidade provém do complexo de Édipo e que foi adquirido no assassinato do pai pela associação dos irmãos. Porém, um problema surge dessa hipótese: para haver sentimento de culpa, deve haver antes consciência moral, mas como esta surgiu pela primeira vez em nossa história filogenética justamente com o parricídio, não seria possível um sentimento de culpa pelo crime primevo. Freud argumenta que o arrependimento – o sentimento de culpa relativo a um ato realmente executado – foi resultado da primitiva ambivalência de sentimentos em relação ao pai, pois os filhos o odiavam, mas também o amavam. Depois que o ódio foi satisfeito por meio da agressão, o amor se manifestou no arrependimento pelo feito, instituiu o Super-eu por meio da identificação com o pai, conferiu-lhe o poder de pai, como que em uma punição pelo ato agressivo cometido contra ele, e criou restrições que deveriam impedir uma repetição do crime. Tendo em vista que a tendência agressiva em relação ao pai se repetiu nas gerações seguintes, o sentimento de culpa continuou existindo e se reforçou de novo por meio de cada agressão reprimida e transferida ao Super-eu. Assim, não se faz decisivo se alguém matou o pai ou se abriu mão do ato; deve-se sentir culpa em ambos os casos, pois o sentimento de

culpa é a expressão do conflito de ambivalência, da luta eterna entre amor e ódio, entre Eros e o impulso de destruição ou de morte. Enquanto a comunidade só conhece a forma da família, tal conflito tem de se expressar no complexo de Édipo, instituir a consciência moral e produzir o primeiro sentimento de culpa. Quando a família se estende para uma comunidade maior, esse sentimento de culpa é também ampliado, pois apenas sob seu reforço crescente a cultura conseguirá reunir os seres humanos em uma massa intimamente coesa. Freud finaliza o argumento do capítulo:

O que teve início com o pai se completa na massa. Se a cultura é o curso de desenvolvimento necessário da família à humanidade, então está inextricavelmente ligado a ela – como consequência do inato conflito ambivalente, da eterna disputa entre amor e busca da morte – o acréscimo do sentimento de culpa, talvez a um ponto que o indivíduo ache difícil tolerar (Freud, 1930/2010, p. 105).

O capítulo oito, último do ensaio, apresenta como núcleo a discussão sobre o sentimento de culpa e sobre a luta entre Eros e a agressividade, esta se erigindo no pensamento freudiano, como já nos foi possível ver, como principal representante do impulso de morte. A importância do tema é justificada por Freud pelo relevo que ele dá “ao propósito de situar o sentimento de culpa como o problema mais importante da evolução cultural e de mostrar que o preço do progresso cultural é a perda de felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa” (Freud, 1930/2010, p. 106). Esse sentimento gerado pela cultura permanece, entretanto, em sua maior parte inconsciente, assim como na neurose, aparecendo ao indivíduo apenas como um mal-estar, uma insatisfação, para os quais se busca outras motivações. Isso se revela de extrema importância para as considerações psicanalíticas, pois o fato da culpa não atingir a consciência não implica que seus efeitos sejam por isso menores. O sentimento de culpa é ainda intensificado a cada satisfação de impulso que é bloqueada, a cada frustração sofrida, não se restringindo, assim, à consequência direta dos impulsos agressivos. A explicação freudiana para o fenômeno é que, embasado pelo pressuposto de que as duas espécies de impulsos (eróticos e agressivos) quase nunca se apresentam puras, isoladas uma da outra, quando, então, uma tendência impulsiva sucumbe ao recalçamento, seus elementos libidinais se convertem em sintoma, isto é, satisfação substitutiva para desejos sexuais não realizados, e seus componentes agressivos se convertem em sentimento de culpa. Essa explicação complementa a desenvolvida no capítulo anterior, onde Freud falou que a cada renúncia impulsiva, o Super-eu – e, logo, a consciência moral e o sentimento de culpa, pois são conceitos entrelaçados – é intensificado.

Freud traça um paralelo, posteriormente, entre as metas de desenvolvimento individual e de desenvolvimento cultural, encontrando uma identidade entre elas sob determinado aspecto: o desenvolvimento individual visa a inclusão do indivíduo na massa humana, enquanto o desenvolvimento cultural visa a produção de uma unidade maciça composta de muitos indivíduos. Contudo, há um elemento distintivo fundamental entre os dois processos. No desenvolvimento do indivíduo a meta principal é o programa do princípio do prazer, é obter satisfações que proporcionem felicidade. Esse processo é um produto da interferência de duas aspirações: as aspirações por felicidade propriamente ditas, “egoístas”, e as aspirações pela união com os outros na comunidade, “altruístas”. A ênfase principal recai sobre as aspirações egoístas, enquanto as outras, também chamadas de “culturais”, contentam-se, via de regra, com o papel restritivo. Direcionando-nos agora para o desenvolvimento cultural, o processo se inverte, de modo que a meta da produção de uma unidade composta de indivíduos humanos é a principal, relegando ao segundo plano, apesar de ainda permanecer, a meta de se tornar feliz. A partir dessa análise freudiana, poderíamos dizer, talvez, que as metas secundárias em cada um dos processos serviriam, em última instância, apenas como auxílio para se atingir a meta principal. Ou seja, os elementos altruístas do desenvolvimento individual viriam a calhar quando fossem úteis para alcançar a felicidade, e, de maneira análoga, a felicidade no desenvolvimento da cultura seria importante enquanto motivação para alcançar o objetivo maior de formação da grande massa de indivíduos. Existem, enfim, aspectos dissidentes entre os dois processos da mais profunda relevância, coincidindo, apenas, no tocante à ligação com a comunidade.

Com intuito de elucidar a dupla jornada do homem na Terra, Freud estabelece uma comparação entre o indivíduo e o planeta. Diz que da mesma forma que o planeta realiza concomitantemente os movimentos de rotação e translação, o indivíduo segue o próprio rumo na vida, ao passo que também participa do desenvolvimento da humanidade. Isso acarreta ao homem a vivência de um conflito no âmbito da libido entre a felicidade individual e a integração humana, entre o individual e o cultural. Porém, Freud faz uma observação essencial e ainda tranquilizadora:

Mas essa luta entre indivíduo e sociedade não deriva da oposição provavelmente inconciliável entre os dois instintos primevos, Eros e Morte; significa uma desavença da casa da libido, comparável à briga pela distribuição da libido entre o Eu e os objetos, e admite um equilíbrio final no indivíduo – oxalá também no futuro da civilização – apesar de atualmente dificultar-lhe tanto a vida (Freud, 1930/2010, p. 116).

A analogia entre o processo cultural e o desenvolvimento do indivíduo pode ser ampliado para o âmbito do Super-eu, de modo que Freud concebe um Super-eu de uma época cultural análogo ao Super-eu individual. Uma primeira semelhança remete à origem desse Super-eu cultural, que repousa sobre a impressão deixada por grandes líderes, nos quais uma das aspirações humanas encontrou o seu desenvolvimento mais forte e puro. Outra coincidência é que o Super-eu cultural também estabelece rigorosas exigências ideais, cuja inobservância é punida com o medo da consciência moral. Entre as exigências do Super-eu cultural encontramos aquelas designadas por “ética”, que dizem respeito às relações dos seres humanos entre si. A ética é, então, compreendida por Freud como uma tentativa terapêutica de alcançar aquilo que não pôde ser alcançado por meio do trabalho usual da cultura. Consiste na tentativa de eliminar seu maior obstáculo: a tendência constitucional dos homens à agressão mútua. Um exemplo disso é o mais recente, talvez, dos mandamentos culturais, tão comentado até agora, “Amarás teu próximo como a ti mesmo”. Assim como o Super-eu individual, o cultural não leva em conta a felicidade do Eu, na medida em que preocupa pouco com as resistências à obediência, isto é, com a força dos impulsos do Isso e as dificuldades do ambiente externo. “Que poderoso obstáculo à cultura deve ser a agressividade, se a defesa contra ela pode tornar tão infeliz quanto ela mesma!” (Freud, 1930/2010, p. 119).

Freud pensa ser certamente de maior importância uma mudança real nas relações do homem com a propriedade do que qualquer mandamento ético. No entanto, no caso dos socialistas, essa compreensão é turvada e perde seu valor de execução por causa de um novo equívoco idealista acerca da natureza humana. A afirmação se justifica pela descrição freudiana de que, para os comunistas e socialistas, o homem é naturalmente bom, mas a propriedade privada o corrompeu. A posse de bens privados dá poder ao indivíduo, e com isso a tentação de maltratar o próximo, ao passo que aos excluídos da posse não resta senão rebelar-se hostilmente contra o opressor. A hostilidade, a agressão, desapareceria, então, com a abolição da propriedade privada. Abstendo-se de avaliar economicamente o sistema comunista, Freud considera seu pressuposto psicológico uma ilusão: “Ela [a agressividade] não foi criada pela propriedade, reinou quase sem limites no tempo pré-histórico, quando aquela ainda era escassa (...)” (Freud, 1930/2010, p. 80). Retomando o cerne da discussão, Freud se posiciona da mesma forma que os comunistas e socialistas quanto à propriedade consistir em um instrumento poderoso da agressividade humana, contudo, discorda deles quanto a atribuir a ela a fonte última desse sentimento.

A comparação feita por Freud entre o desenvolvimento individual e cultural o leva a uma analogia ainda mais ousada:

Se a evolução cultural tem tamanha similitude com a do indivíduo e trabalha com os mesmos recursos, não seria justificado o diagnóstico de que muitas culturas – ou épocas culturais, ou possivelmente toda a humanidade – tornaram-se “neuróticas” por influência desses esforços culturais? (Freud, 1930/2010, p. 119-120).

Freud faz duas ressalvas, no entanto, a respeito da cautela necessária a essa comparação. A primeira é que, por se tratar apenas de analogias, torna-se perigoso, tanto no caso dos seres humanos como no caso dos conceitos, arrancá-los da esfera em que nasceram e se desenvolveram. A segunda se refere ao critério a utilizar no diagnóstico de neurose civilizacional. Ora, na neurose individual a referência imediata é o contraste que distingue o enfermo de seu ambiente, tido como “normal”. Tal categorização seria inviabilizada ao tratarmos de uma situação onde o grupo todo estaria afetado. A referência teria de ser, logo, outros períodos históricos, o que dificultaria significativamente a possibilidade de nos apoiarmos em elementos objetivos para o diagnóstico.

Finalizando o ensaio, Freud deixa claro que não tem nenhum interesse em valorizar a cultura humana, diferentemente do entusiasta que a enxerga como a coisa mais preciosa que possuímos ou poderíamos adquirir e que o seu caminho nos conduzirá à perfeição. A única certeza de Freud é a de que os juízos de valores dos homens derivam sem exceção de seus desejos de felicidade, e que são, assim, uma tentativa de apoiar suas ilusões com argumentos. Ele admite, com isso, que não traz consolo algum aos homens, mas apenas ilumina a questão decisiva da espécie humana: saber se e em que medida seu desenvolvimento cultural controlará as perturbações trazidas à vida em comum pelos impulsos humanos de agressão e autodestruição. Cabe esperar, conclui, que Eros empreenda um esforço para se impor na luta contra seu adversário igualmente imortal.

Após o exposto, podemos dizer que a abrangência do ensaio freudiano é anunciada já em suas primeiras linhas, quando, preparando o terreno para o diálogo com seu “excepcional” amigo Romain Rolland, caracteriza o ser humano comum, mediano, como equivocado ao subestimar os “autênticos valores da vida” em prol de “falsos critérios” como poder, sucesso e riqueza. Reconhece, apesar disso, a existência de homens distintos, cuja grandeza repousa em qualidades e realizações inteiramente alheias aos objetivos e ideais da multidão. Fica claro, desde então, que, independente se de maneira explícita ou não, sua escrita se desenvolve no campo da ética e, porque não, da estética, já que a obra inteira é rodeada de citações literárias que, para Freud, retratam tão bem a realidade e os conflitos humanos.

A partir da leitura prévia de *O futuro de uma ilusão*, torna-se evidente que *O mal-estar na civilização* representa uma profunda alteração no modo de Freud avaliar a cultura. Com diferença de apenas dois anos entre a redação dos ensaios, a preocupação com o alcance

de maturidade da humanidade através do desenvolvimento da ciência dá lugar à constatação de que o avanço científico não deixou o homem mais feliz. Isto é, se em um momento sua atenção se centra na necessidade dos homens superarem a visão de mundo religiosa e adentrarem o mundo científico, o que propiciaria, segundo apostava, uma elevação ética embasada no espírito da razão, no outro, Freud evoca a não realização dessa promessa iluminista de uma felicidade proveniente da ciência e, mais, duvida da possibilidade mesma de racionalidade quando confrontada com os poderes da paixão. A ciência trouxe, de fato, recursos tecnológicos inimagináveis em períodos anteriores de nossa história, auxiliando-nos no controle da natureza e de nossos corpos, sem, contudo, gerar impacto significativo em nossos espíritos: a ética se perdeu na técnica.

É notável que ao longo dos anos que separam *Além do princípio de prazer* de *O mal-estar na civilização*, a ideia de impulsos destrutivos cresceu no pensamento de Freud (Bocock, 1991). Se no primeiro ensaio ele introduz o conceito de impulso de morte com cautela, ressaltando o caráter especulativo do mesmo e admitindo que não é imune a objeções teóricas, no segundo ele afirma que já não pode pensar de outro modo (Mezan, 1985). A partir disso, Freud não apenas insere o conceito no domínio da civilização, como afirma ser a agressividade, seu principal representante, o maior empecilho a ela. A luta civilizacional coincide, dessa forma, com a luta da psique individual: o eterno conflito entre Eros e Morte, amor e ódio, construção e destruição.

Vimos que a teoria social freudiana se assenta nas especulações antropológicas desenvolvidas no ensaio *Totem e tabu*, onde, pressupondo a horda primeva como concebida por Darwin, concebe a união dos irmãos em prol da destituição do pai da liderança, através do crime do parricídio. Mas, na verdade, o evento revela muito mais que isso. Antecede ao mesmo o que Freud considera como uma ambivalência afetiva originária, o que, compondo a ontogênese do indivíduo, não é nada mais que a expressão psicológica dos impulsos de vida e de morte. O crime primordial, apesar de manifestar a força do pendor de agressividade dos homens, não teve nesta sua causa última, e sim a “recusa de amor” a que os filhos eram submetidos (Enriquez, 1999). A consequência de maior relevância que o feito deixara para a cultura foi a instituição do Super-eu, o qual, representando a consciência moral advinda com a culpa pelo crime, é a realização de um movimento de introjeção da agressividade contra o próprio Eu, isto é, o que ele descarregaria nos objetos externos retorna para si mesmo. Por isso Freud afirma que o Super-eu é o meio mais importante que a cultura se utiliza para refrear a agressão dos indivíduos.

Sem duvidar da validade explicativa do Super-eu, o que é muitas vezes discutido é a veracidade ou não da hipótese da horda primeva e do crime do parricídio. Freud finaliza *Totem e tabu* com a suposição de que “no princípio foi o Ato”, ou seja, que o assassinato ocorrera de fato. Entretanto, dado seu argumento da “onipotência dos pensamentos”, isto é, da superestimação extraordinária dos atos psíquicos, o desejo apenas fantasioso de matar o pai seria o suficiente para produzir a reação moral – essa indiferença entre a realidade ou fantasia do crime é retomada em *O mal-estar na civilização*. Enriquez (1999) endossa as duas possibilidades trazidas por Freud. Ele considera que, independentemente de se tratar de um crime real ou de um desejo inconsciente de assassinato, as conclusões são as mesmas – o sentimento de culpa. Contudo, observa ele que se ninguém houvesse matado o pai, não se poderia compreender porque regras e leis tão severas foram promulgadas. Mezan (1985) apresenta uma interpretação bastante distinta do mito freudiano. Ele argumenta, inicialmente, que considera alguns conceitos fundamentais como núcleo da psicanálise, indispensáveis, enquanto outros conceitos seriam secundários, e não indispensáveis. Assim, “complexo de Édipo”, “Inconsciente” e “complexo de castração” seriam conceitos fundamentais, patrimônio da psicanálise como disciplina independente da pessoa de seu fundador, e pela simples razão de seus referentes existirem independentemente da teorização proposta por Freud para dar conta deles. Já o mito de *Totem e tabu* e o conceito de filogênese, necessariamente imbricados, não seriam da mesma ordem que os conceitos anteriores. Justifica seu argumento pela possibilidade de explicação alternativa dos elementos a que o mito se propõe a dar conta – a saber, da presença de componentes transindividuais no inconsciente e da essência da sociedade. A título de ilustração, sem o tomar por verdade, cita o sistema laciano, no qual os componentes transindividuais da psique são compreendidos como marca do acesso à ordem simbólica, isto é, à linguagem e aos interditos que ela veicula. Isso explicaria os eventos universais, as invariâncias culturais a que o mito freudiano busca explicar, o que o relegaria a uma função dispensável.

Se a ambivalência afetiva ante os objetos integra a constituição psicológica do ser humano, é o representante das forças intrínsecas à vida – Eros e Morte –, o Super-eu recebe uma explicação histórica e seu evento precipitador marca o início da cultura, pois nos introduz no mundo da culpabilização, da renúncia, da referência a uma lei externa que se manifesta em organização social, restrições morais e religião. Consistindo essa renúncia em uma negação tanto de impulsos de vida quanto de impulsos de morte, a civilização se torna um duplo obstáculo à felicidade humana. A meta cultural de uma unidade sempre maior entre os homens rebaixa a uma posição secundária a meta individual destes, que nada mais é que a

satisfação do princípio do prazer e, conseqüentemente, o alcance da felicidade. Com a instituição do Super-eu erige-se a preponderância das metas culturais sobre o Eu, o que se dá de uma forma quase perversa, inescapável: o Super-eu, que nasceu de uma renúncia, é fortalecido a cada nova renúncia, o que significa dizer que progressivamente tem-se uma intensificação da agressividade que se volta contra o próprio Eu, em um sistema que se retroalimenta. Essa tensão entre as duas instâncias é a geradora do sentimento de culpa característico do homem civilizado, o qual, em sua maior parte inconsciente, aparece ao indivíduo apenas como um *mal-estar*, para o qual se busca outras causas. Dado o conhecimento desses fatores como concebidos por Freud, faz sentido, então, sua fórmula de que o sentimento de culpa é o problema mais importante no desenvolvimento da cultura, pois, admitindo tal desenvolvimento como o caminho da família à comunidade maior, ele trouxe, inevitavelmente, a intensificação do sentimento de culpa e, logo, a perda de felicidade ou, de outro modo, a redução das possibilidades de sua obtenção. Sinto aqui a necessidade de repetir a citação já feita: “Que poderoso obstáculo à cultura deve ser a agressividade, se a defesa contra ela pode tornar tão infeliz quanto ela mesma!” (Freud, 1930/2010, p. 119).

Freud não é um defensor dos valores culturais, está claro, ao passo que tampouco defende a abolição da cultura como solução para o mal-estar. Se ele constrói sua teoria social sobre um terreno intrinsecamente conflituoso, não assevera, no entanto, que a partir dessa constituição civilizacional estejamos condenados à autodestruição. A mensagem de Freud seria, segundo Enriquez (1999): “para lutar contra a pulsão de destruição dos seres humanos, a civilização, filha de Eros e Ananke se torna progressivamente e sistematicamente serva da pulsão de morte e instala Tanatos como mestre soberano” (p. 117). O valor dessa afirmativa se encontra, a meu ver, mais em seu caráter diagnóstico que preditivo. Sob esse aspecto, considero satisfatória a interpretação de Drassinower (2003):

(...) eu procuro evidenciar que o então denominado pessimismo de Freud é, ao contrário, a perspectiva pela qual ele critica uma cultura incapaz de lidar adequadamente com as situações difíceis de perda e morte. A teoria da cultura de Freud é menos um chamado à resignação que um entrelaçamento de uma luta contra a necessidade de infelicidade e uma inflexível acusação da cultura que ele descreve (p. 13).

Independente de certeza hermenêutica, quando questionada a intencionalidade última de Freud, a maior riqueza de sua obra se encontra naquilo que nos serve de negatividade à atual realidade geradora de mal-estar, pois é a primeira condição de possibilidade de transformação de uma cultura que tanto nos fere.

CAPÍTULO 3

O FETICHISMO NA MÚSICA E A REGRESSÃO DA AUDIÇÃO: IMPLICAÇÕES ENTRE ARTE E SOCIEDADE

As produções ensaísticas de Adorno na década de 20 e início da década de 30 se caracterizavam pelo estudo da crítica e estética musicais, de modo que, em contato direto com os compositores alemães de sua época - Schoenberg, Berg, Webern, Hindemith, Eisler, Weill e Krenek –, sua discussão tinha como foco os problemas da chamada “nova música”. De 1921 a 1932, ele publicou aproximadamente cem artigos de crítica e estética musicais, realizando sua primeira publicação filosófica somente em 1933 (Wiggershaus, 2006). Mas, segundo Paddison (1997), somente em 1932, após escrever *Sobre a situação social da música*, é que se poderia falar de uma teoria adorniana da música propriamente dita, pois foi quando, pela primeira vez, ele relacionou suas reflexões estéticas com o pensamento social em um extenso trabalho. Assim, ainda que sem um referencial marxista explícito – não explora o fetichismo da mercadoria –, o ensaio é fundamental para o propósito de apreendermos elementos essenciais à nova função social que a música vem a cumprir, a saber: a de mercadoria. Esse ensaio constitui, então, uma propedêutica para o estudo de *O fetichismo na música e a regressão da audição*, nosso principal objeto de interesse, o qual será analisado em seguida.

3.1. Sobre a Situação Social da Música

A discussão proposta por Adorno no ensaio *Sobre a situação social da música*, de 1932, consiste na apresentação do conflito entre a possibilidade de uma música autônoma, não subordinada às leis de mercado, e seu contraponto, a música, justamente, mercadológica, em que as necessidades ou benefícios de sua aplicação direta – experiência estética – ajustam-se às pressões do processo de troca de unidades abstratas. Remetendo-se aos compositores de sua época, Adorno configura, primeiramente, o estado da produção musical para, então, descrever os modos de reprodução e consumo dessa arte, traçando, assim, um panorama da situação social da música.

Iniciando o texto de forma contundente, Adorno afirma que “o papel da música no processo social é exclusivamente o de mercadoria; seu valor é o de mercado” (Adorno, 1932/2011, p. 762). O que no século XIX ainda resistia como uma espécie de ilha pré-capitalista de composição foi varrido da sociedade europeia no início do século XX. As técnicas de rádio e de filme sonoro, diz, nas mãos dos poderosos monopólios e com controle ilimitado de todo o aparato capitalista de propaganda, apossaram-se até mesmo das células mais íntimas da composição musical doméstica. “Através da total absorção da produção e do consumo musicais pelo processo capitalista, a alienação entre a música e os homens se completa” (Adorno, 1932/2011, p. 763). Ou seja, o que poderia elevar o homem a um nível de abstração inatingível por outros caminhos e a uma experiência que ultrapassa a realidade como se encontra estabelecida, acaba por lhe roubar o potencial e reduzi-lo àquele que desconhece o que consome.

Para Adorno, a atividade, produção e consumo musical de seu contexto poderiam ser divididos, a partir de uma perspectiva social, entre uma categoria que incondicionalmente aceita seu caráter de mercadoria e que se orienta de forma passiva e não dialética às demandas de mercado, e outra que não aceita as demandas do mercado e atua dialeticamente como negação aos princípios burgueses a partir de seu próprio material musical. Representariam, assim, afirmação e negação, respectivamente, do *status quo* e do caráter mercadológico da música. Essa categorização sugere uma correspondência com a tradicional divisão da cultura musical burguesa entre música “séria” e “ligeira”⁴⁶. Entretanto, pontua Adorno, tal semelhança é apenas aparente. Por um lado, grande parte dessa música supostamente “séria” se orienta também pelas demandas de mercado, disfarçadas pelos conceitos musicais de “personalidade” e “simplicidade” que, no fundo, servem apenas para transfigurá-la e acrescê-la indiretamente de valor de mercado. Por outro lado, a música “ligeira”, atualmente tolerada, explorada e, ao mesmo tempo, depreciada, aos modos da prostituição, tem a função de satisfazer impulsos da sociedade que, oficialmente, são negados por ela própria. Assim, de certo modo, essa música transcende a sociedade que supostamente serve.

Na tentativa de uma compreensão mais precisa do estado da música de sua época, Adorno se propõe a um detalhamento da produção musical em sentido estrito, isto é, daquela que trata da música de negação do *status quo*, da música “séria” que não aceita nem disfarçadamente a subserviência ao mercado. Estabelece, então, um esquema com quatro tipos de produção. O primeiro, sem conhecimento do lugar social que ocupa ou indiferentemente a

⁴⁶ O correspondente para “ligeira” na tradução para a língua inglesa foi “light” (leve).

ele, apresenta o problema e as soluções para as contradições da sociedade de forma imanente, em termos de seu próprio material e estrutura musicais. Assemelha-se à mônada de Leibniz, sem janelas de comunicação com a sociedade, um sistema fechado, mas que, justamente por isso, de maneira não intencional, evidencia aquilo que o ultrapassa. Não representa uma harmonia pré-estabelecida, mas uma dissonância historicamente produzida – as antinomias sociais. Esse tipo configura a única música moderna capaz de produzir um sério choque no ouvinte. É corporificado por Schoenberg e sua escola – a Segunda Escola Vienense. O segundo tipo de produção musical, diferentemente, nasce do reconhecimento do estado de alienação e isolamento da música, porém, oferece uma resposta equivocada, segundo Adorno, para o problema: este é pensado em termos puramente estéticos, buscando-se superá-lo sem o conhecimento da condição atual da própria sociedade. De modo geral, recorre-se às formas estilísticas do passado, consideradas imunes à alienação, mas sem a percepção de que estas não podem ser reinstauradas em uma sociedade outra, transformada, e através de um material musical também alterado⁴⁷. Adorno nomeia esse segundo tipo de “objetivismo” musical, pois, sem se envolver em qualquer dialética social, evoca a imagem de uma sociedade “objetiva” que não existe. Nos países de capitalismo avançado, o neoclassicismo corresponde à forma usual de objetivismo, ao passo que nos países de capitalismo subdesenvolvido, agrários, o folclorismo cumpre esse papel. Stravinsky é o compositor mais eficiente do objetivismo. O terceiro tipo consiste em uma forma híbrida: assim como o objetivismo, seus compositores são cômicos do estado de alienação musical, mas, ao mesmo tempo, são socialmente mais esclarecidos, reconhecendo as soluções oferecidas por seus colegas como ilusão. Desse modo, negam as resoluções positivas e se contentam com a manifestação das falhas sociais. O emprego da linguagem formal da cultura musical burguesa do século XIX, assim como parte do material da música de consumo do início do século XX, resume a estratégia meritória de desvelamento das falhas diagnosticadas. Adorno observa ainda que a semelhança desse tipo com o surrealismo francês justifica falar em uma espécie de música surrealista. O desenvolvimento dessa música se deu a partir do período intermediário de Stravinsky, sobretudo em “A História do Soldado”⁴⁸, de 1918, e é representada principalmente pelos

⁴⁷ O conceito de material musical não é exclusivamente adorniano. O significado atribuído por ele, aliás, dialoga com o de vários autores, como Hanslick, Max Weber, Paul Bekker, Schoenberg e Hindemith (Almeida, 2007). Parece-nos útil, aqui, a descrição esboçada por Freitas (2003) de que o conceito de material musical não se refere apenas ao som das notas ou ao timbre dos instrumentos, mas principalmente ao modo de organização a partir do tom, às escalas, às relações harmônicas presentes nos acordes, aos princípios e padrões de composição, etc.. O material musical, então, é algo historicamente condicionado, e se situa entre a forma e o conteúdo musicais – contém uma formação histórica prévia e aponta para o conteúdo social presente no fazer artístico.

⁴⁸ Cabe ressaltar que a referência de Adorno à “História do soldado” como período intermediário de Stravinsky se justifica por escrever o ensaio em 1932. Assim, em 1918 – ano da estreia da obra – o compositor se situava

trabalhos de Kurt Weill em parceria com Bertold Brecht. E por fim, o quarto tipo de produção musical tenta romper com a alienação de dentro dela mesma, ainda que às custas de sua forma imanente. É comumente identificada como “música utilitária”, composta para propósitos sociais e políticos, mas cuja dependência do mercado – sobretudo as produzidas para o rádio e o teatro – se faz tão óbvia que Adorno acha desnecessário tecer maiores comentários. Ao invés dela, ele destaca como representante de maior relevância a esse último tipo de produção a “música comunitária”, a qual, com mesmos propósitos, diferencia-se pelo enraizamento no neoclassicismo. É exemplificada por Hindemith e pelas obras de coral de Hans Eisler.

Ao realizar essa tipologia da produção musical de sua época, fica nítida a preferência de Adorno pela solução de Schoenberg para a alienação da música. E ele observa que o caminho traçado pelo compositor encontra grandes semelhanças com a trajetória da psicanálise. Adjetivado de intelectualista, destrutivo, abstrato e esotérico, Schoenberg precisou superar, em relação a seu trabalho, as mesmas resistências enfrentadas pela psicanálise. De fato, Adorno enxergou uma extensa correspondência entre o trabalho de Freud e Schoenberg em termos de estrutura social, pois ambos representam um fenômeno dialético do individualismo burguês: sem considerarem a pressuposição de uma totalidade social, aprofundam-se em suas áreas de problemas supostamente especializadas, mas obtendo soluções que, surpreendentemente, afrontam e transformam as premissas do individualismo. Freud, para chegar aos símbolos objetivos e a uma dialética objetiva da consciência humana na história, teve que realizar a análise da consciência e do inconsciente individuais. Schoenberg, por sua vez, seguindo as próprias consequências da música expressiva do indivíduo burguês privado, foi levado à superação desta. Pôs em seu lugar uma música que, se por um lado não corresponde a funções sociais imediatas e nem se comunica com o ouvinte – tendo em vista a ruptura com a expressividade romântica –, por outro, pela qualidade imanente e pela elucidação dialética do material musical, deixa para trás todas as músicas de sua época e oferece uma perfeita construção racional, incompatível com a constituição social. Assim, a nova função social que a música séria adquire não está relacionada a um “uso” que dela possa ser feito, mas à capacidade que possui de revelar em sua mediação formal um conteúdo que é histórico e social (Petry, 2014). As antinomias sociais são expressas não pela mensagem explícita, mas pela linguagem formal da música, pela estrutura de sua produção. Ainda que vinculada à sociedade, já que o material musical é social e histórico, a arte surge, em Schoenberg, como uma esfera capaz de se opor a ela. Essa é a tensão constante entre

musicalmente na transição de sua fase “russa” para a fase neoclássica. Posteriormente, sobretudo na década de 1950, ele se embrenhou ainda no dodecafonismo de Schoenberg.

autonomia da arte e sua relação com a sociedade, tão perseguida por Adorno. Apesar de reconhecer suas peculiaridades compositivas, Adorno tem a mesma opinião sobre o trabalho de Alban Berg – que fora, inclusive, seu professor – e de Anton Webern, ambos alunos de Schoenberg.

Os compositores já citados, além de outros⁴⁹, são todos analisados por Adorno, ainda que brevemente, quanto às qualidades de sua produção musical. Não integra os propósitos de nossa pesquisa discorrer em tal amplitude sobre a discussão estética adorniana. Entretanto, devido à relevância que Adorno atribui a Stravinsky, como uma espécie de contraponto a Schoenberg no âmbito da música séria⁵⁰, faz-se necessário um comentário complementar. O eixo da crítica de Adorno em relação a Stravinsky parece ser o fato de que ele reconhece os problemas que a música de seu tempo enfrenta, mas propõe soluções inadequadas, ignorando o estado de desenvolvimento do material musical. As fragilidades formais do livre atonalismo do expressionismo alemão são respondidas por Stravinsky com a retomada de formas musicais anteriores, pré-burguesas, que se gostaria de afirmar como um estado primordial da música, uma espécie de antropologia musical – de fato, para Adorno, a essência do homem e sua constituição corporal, aos modos de um naturalismo estático, prévio à divisão do trabalho, configurariam, em última instância, a busca do objetivismo musical. Segundo Almeida (2007), o neoclassicismo não se volta para Beethoven ou Schubert, os quais colocaram em risco as formas em favor da expressão individual, mas sim para uma idealização da música pré-clássica – Bach⁵¹, Händel, Pergolesi, Scarlatti, etc. –, entendida como uma arte com raízes sólidas na objetividade, isto é, na comunidade. Enquanto Schoenberg rompe com a tradição e conquista uma inédita liberdade de composição, sem o referencial obrigatório aos “estilos”, Stravinsky apregoa o conservadorismo estético, o que acaba por estabelecer uma relação – segundo Adorno, inegável – entre “ordem musical” e “ordem social”, ou, em termos mais claros, entre objetivismo musical e fascismo. Assim, a negação do “progresso” representado pela música de Schoenberg faz Adorno afirmar que, ainda que reconhecidos o talento e o virtuosismo de Stravinsky, a realização de sua música se configura como um convite à “regressão” musical.

Finalizando essa primeira parte do ensaio, dedicada à análise da produção musical, Adorno se centra nas músicas utilitária e comunitária, sobretudo, no trabalho de Hanns Eisler,

⁴⁹ Como Alfredo Casella e Béla Bartók.

⁵⁰ No livro *A filosofia da nova música*, de 1948, Adorno se dedica a discutir exclusivamente os dois compositores.

⁵¹ No ensaio *Em defesa de Bach contra seus admiradores* (1951), Adorno se propõe a refutar a imagem construída pelo objetivismo musical de que Bach representaria o máximo da objetividade religiosa e matematizante, na qual o sujeito desaparece completamente (Almeida, 2007).

tecendo algumas críticas que nos parecem bastante representativas do teor geral do ensaio. Tanto em uma como na outra forma – as quais integram, lembrando, o quarto tipo musical de Adorno – as saídas propostas caminhariam para um equívoco. Em uma sociedade capitalista, argumenta, o estado de união entre os homens constitui uma ilusão, de modo que a comunidade fictícia expressa nessa música colabora apenas para ocultar o fato, ao invés de mudá-lo. Por esse viés, o “comunitarismo” musical caminha na mesma direção do objetivismo, rechaçando, no entanto, de forma muito mais grosseira o movimento dialético do material musical, acusando-o de intelectualista e individualista. Ao invés de exercer uma crítica dialética do individualismo e de apontar a correção através de suas contradições iminentes, reconhecendo-o como uma fase necessária à liberação da música para os homens, recorre-se a uma fase primitiva, pré-individualista, sem que, tampouco, se faça ao menos a pergunta neoclássica pela reforma do material. Nesse sentido se dão os esforços de Hans Eisler, o compositor proletário mais consequente para o contexto, que apesar de oriundo da escola de Schoenberg, passa a atuar sob uma forma de produção diametralmente oposta a ela. Segundo Adorno, a música deve intervir ativamente na consciência do ouvinte, através de sua própria forma, ao mesmo tempo em que não pode ser absorvida por ele passivamente, como mera instrução, devendo dele exigir, pois, esforço e ação reflexiva. Apenas assim, através de um “uso”, então, dialético, torna-se possível um contato musical fortuito.

A segunda parte do ensaio trata da temática da reprodução e do consumo musicais, que, somados à produção, configuram as três esferas, intimamente relacionadas, em que Adorno divide a música – a arte, de um modo geral. A reprodução é a que realiza a mediação entre as outras duas, pois ela

(...) serve à produção, a qual somente reproduzida pode se fazer imediatamente presente, consistindo, caso isso não ocorra, em um texto morto; e ela é a forma de qualquer consumo musical, pois apenas nas obras reproduzidas, e nunca nos meros textos, pode a sociedade participar. A demanda de produção – compreendida como demanda para a autenticidade – e a de consumo – demanda para a compreensibilidade – se direcionam à reprodução no mesmo nível e se interlaçam com ela (...) (Adorno, 1932/2011, p. 784).

Desse modo, uma reprodução inteligível – concreta – de uma obra deve, simultaneamente, conter seu sentido estético e ser compreensível para o ouvinte, pois quando a produção e o consumo se encontram assim inseridos na mais íntima célula da reprodução, esta se torna o local de evidência dos conflitos entre as outras.

As transformações da música podem ser descritas a partir da sua representação no seio da esfera reprodutiva, isto é, da manifestação de uma alienação radical através da redução

da liberdade reprodutiva. Adorno relata que a reprodução pré-capitalista era dominada pela tradição: a tradição das guildas⁵² musicais, e, ainda que em menor número, a tradição de famílias específicas. O fomento da tradição garantia uma relação contínua entre a música e seu público dentro da estabilidade da reprodução, delimitando um contexto onde a música não se encontrava isolada da sociedade; ao contrário, esta exercia sua influência na produção através da reprodução. Todo esse estado de coisas se altera com a ascensão da classe burguesa: o trabalho estabelece sua própria independência, e um sistema racional de signos se define como mercadoria perante a sociedade. A tradição dos intérpretes e suas guildas é rompida pelo estado de livre competição, o que permite a afirmação adorniana de que “a história da reprodução musical do século dezenove destruiu a liberdade reprodutiva” (Adorno, 1932/2011, p.786)⁵³. O novo modelo de reprodução veio a proteger uma – também nova – forma de produção cuja função principal é a de ocultar a realidade com o sonho, a embriaguez e a contemplação interna, oferecendo à burguesia, através das imagens estéticas, a satisfação de impulsos que a realidade lhes proíbe satisfazer. A demanda que vem dominar o consumo musical oficial da sociedade burguesa passa a ser, enfim, uma demanda por satisfação.

Consequentemente às transformações em nível socioeconômico, Adorno descreve a evolução do cenário da reprodução musical na Europa do início do século XX. A expropriação da alta classe média devido à inflação e outras crises tem afugentado esse estrato da sociedade das óperas e concertos, exilando-o para o rádio, cuja distração vem expressar precisamente a atomização da burguesia e a exclusão da personalidade privada burguesa das relações públicas: sentado em frente o autofalante, a burguesia é subordinada econômica e musicalmente ao monopólio. A ópera enfrenta plena decadência. De um lado, a classe média, empobrecida, não tem poder econômico para oferecer suporte a esse modo de reprodução, e nem se configura mais uma unidade cultural capaz de uma representação “tão sublimada” como um dia se viu. Por outro lado, a alta burguesia, que ainda poderia fazê-lo, busca evitar exposições que possam lhe evidenciar como o estrato dominante e economicamente competente da sociedade. Os concertos, por sua vez, assumem uma função ainda mais relevante no seio da burguesia, pois nas casas de apresentação, ao mesmo tempo em que se cultiva uma ideologia educacional humanista-idealista, não há comprometimento algum com qualquer tipo de transformação social. Isso se evidencia pelo fato de que a frequência aos

⁵² Espécie de associação que agrupava, em certos países da Europa durante a Idade Média, indivíduos com interesses comuns (negociantes, artesãos, artistas), e visava proporcionar assistência e proteção aos seus membros.

⁵³ Interessante notarmos aqui o conflito entre “liberdades”, de modo que, segundo a perspectiva de Adorno, a liberdade de competição não promove a liberdade de reprodução, mas, ao contrário, a cerceia.

concertos tem a participação dos mais variados estratos “educados” da sociedade, desde os mais elevados até os menos – estes últimos representados pela pequena burguesia e pelos burgueses empobrecidos. Entretanto, enquanto as grandes filarmônicas tocam para a alta burguesia em seus concertos caros, com a participação das maiores estrelas internacionais, as orquestras sinfônicas, com preços inferiores e com o aproveitamento de músicos locais, servem aos estratos intermediários. Assim, a ambiguidade entre “educação e propriedade” encontra reconciliação ideológica nos concertos e dissimula, pela ampla frequência, a real distância que as separa.

A consciência dos consumidores da vida musical oficial não pode ser reduzida, no entanto, a uma simples fórmula. À vida musical não pode ser atribuída, exclusivamente, a função de um palco cultural sonoro erigido pela sociedade burguesa para encobrir seus verdadeiros fins, ao passo que sua vida autêntica, econômico-política, desenvolve-se por trás da cena. Constitui uma análise muito superficial, portanto, desconsiderar qualquer tipo de correspondência entre o consumo musical e uma satisfação real, pois ainda que esse desencontro ocorra, de fato, não é absoluto. Segundo Adorno:

(...) o poder ideológico do consumo da música é tão maior quanto menos se transparece como uma mera ilusão e uma fina superfície; quanto mais corresponde a necessidades reais, mas de tal modo que com isso produza uma “falsa consciência”, mais a situação social é ocultada dos consumidores (Adorno, 1932/2011, p.795).

Ou seja, a sociedade burguesa mesma cria a necessidade da música – que aumenta com a problemática das relações sociais –, pois obriga o indivíduo a buscar satisfação além da realidade social imediata, a qual lhe impede de satisfazer-se. Essa satisfação é procurada ideologicamente na vida musical, o que faz Adorno endossar a posição nietzschiana:

Quando Nietzsche condena de impura e perigosa a “embriaguez” provocada pela música, uma embriaguez infrutífera, incapaz de ativação, apesar de todo o questionamento resultante de suas categorias, e apesar de uma vida musical francamente orientada por Wagner, ele estava reconhecendo corretamente a conexão entre satisfação de necessidades e encobrimento ideológico que constitui a lei da prática musical burguesa, apontando ainda para o inconsciente como o cenário dessa conexão (Adorno, 1932/2011, p.795).

Ao caminhar para o desfecho do ensaio, Adorno se dedica à análise da música ligeira, considerando como seus grandes representantes as “canções” e o sofisticado *jazz*. Essa categoria musical certamente satisfaz, afirma, as necessidades de toda a sociedade, não se restringindo à burguesia. Entretanto, enquanto pura mercadoria, encontra-se alienada dessa mesma sociedade: ela não expressa nada de sua miséria e de suas contradições, apesar de

representar, ela mesma, uma contradição, pois com a satisfação instintual que concede aos homens falseia o conhecimento deles sobre a realidade, separa-os da história tanto musical como social. Um importante elemento de autoproteção contra o desvelamento da música ligeira pode ser observado: por ser considerada inócua, representando apenas uma felicidade mínima da qual não se caberia privar os homens, ela afasta de si o mérito de um relevante objeto de estudo. Todavia, o mecanismo de satisfação dos desejos através dessa música estaria tão profundamente enraizado no inconsciente que dificilmente seria acessível sem os recursos fornecidos por uma teoria. Mas ao mesmo tempo em que esse caráter apócrifo da música ligeira dificulta sua investigação social, esta é facilitada pela ausência de uma dialética autônoma da produção. Isto é, seu desvelamento não necessita ser mediado pela indicação tecnológica de suas contradições imanentes, visto que se opõe com muito menos resistência às categorias sociais do *status quo* que a produção independente e a “vida musical educada”.

A tensão entre a música “artística” e a música “vulgar”, apesar de encontrar suas raízes em períodos longínquos, eleva-se, no capitalismo pleno, a uma radicalidade nunca vista antes. Em épocas anteriores, a música artística foi capaz até mesmo de, em alguns momentos, regenerar seu material, ampliar seus limites, a partir da inclusão da música vulgar. Adorno exemplifica o fenômeno: a polifonia medieval, quando extraía seus “*cantus firmi*” das canções populares; ou mesmo Mozart, quando produziu sua “cosmologia de novo mundo” em “A Flauta Mágica” em uma conjunção da ópera séria com a *Singspiel*⁵⁴. Mesmo entre os maestros da opereta do século XIX, Offenbach e Johann Strauss⁵⁵, a distinção entre as esferas musicais era evidente. O mesmo equilíbrio já não é possível na época de Adorno, pois

(...) a abertura dos mercados e o processo burguês de racionalização subordinaram, também ideologicamente, toda a sociedade às categorias burguesas, e todas as categorias da atual música vulgar são as da sociedade racional-burguesa, as quais, a fim de se tornarem suscetíveis ao consumo, mantêm-se dentro dos limites da consciência que a sociedade burguesa impõe às classes oprimidas, mas também a si mesma. O material da música vulgar é o antiquado ou o depravado da música artística (Adorno, 1932/2011, p.802).

A banalização da música ligeira coincide exatamente com a industrialização da produção, com a produção de massa, e seu desenvolvimento rompeu com a última responsabilidade estética que ainda permanecia, transformando-se em um artigo de mercado.

A repercussão mercadológica do jazz faz Adorno tomar o estilo como objeto de análise pormenorizada. Considerando-o como a forma de música vulgar da alta burguesia de

⁵⁴ Uma espécie de subgênero da ópera, com traços mais folclóricos.

⁵⁵ Adorno se refere a Johann Strauss II, filho de Johann Strauss I, compositor romântico.

sua época, define sua função ideológica como a realização da ocultação do caráter de mercadoria dessa música e de seu modo alienado de produção, buscando apresentar um produto mercadológico como um trabalho de qualidade. A estratégia era suscitar uma imagem de aparente liberdade improvisatória e imediatismo na esfera da música ligeira, o que lhe conferiria o mesmo sentido dos esforços da música artística. Adorno observa que, no entanto, até o elemento mais rico do jazz se encontra subjacente ao primitivo esquema harmônico-tonal. Isto é, as aparentes improvisações estão submetidas a normas exatas e são rastreáveis a um número pequeno de variações. Mostra-se socialmente e musicalmente revelador, inclusive, que as bandas e as composições de jazz tenham sido capazes de acatar tão facilmente a moda das marchas militares. Complementa:

Da mesma forma que aquelas velhas peças de salão, valsas, peças de caráter e *révêries* incorporavam o cromatismo apenas como notas intermediárias, alheias à harmonia da melodia, sem cromatizar o fundamento harmônico mesmo, no jazz os floreios impressionistas apenas aparecem como interpolações, sem alterar o esquema harmônico-métrico (Adorno, 1932/2011, p. 802).

À guisa de conclusão, remetemo-nos a um questionamento adorniano do início do ensaio, onde ele formula uma pergunta sobre até que ponto a música, enquanto arte, encontra-se em condição de intervir no processo social. A resposta que ele oferece parece representar uma condensação do material desenvolvido ao longo do conjunto das páginas do ensaio: dado o contexto ao qual Adorno se refere, a música nada pode fazer além de retratar em sua própria estrutura as antinomias sociais que também são responsáveis pelo seu isolamento. Apenas desse modo pode a música autônoma exercer uma função análoga à teoria social.

3.2. O fetichismo na música e a regressão da audição

O referido ensaio consiste no primeiro texto que Adorno escreveu nos Estados Unidos, publicado na Revista do Instituto, em 1938, sob o título “Über den fetischcharakter in der musik und die regression des hörens” (“Sobre o caráter fetichista na música e a regressão da audição”). Dando continuidade à sua avaliação geralmente crítica da música contemporânea, o artigo serviu de réplica à análise mais otimista da importância social de outra modalidade de cultura popular, o cinema, com a qual Benjamin havia contribuído para uma edição anterior da Revista, em seu ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutividade técnica” (Jay, 1976). A novidade contida nesse trabalho de Adorno situa-se na exploração dos conceitos de fetichismo e de regressão da audição. A redação do texto, em seu estilo habitual

de complexos ensaios, pode ser dividida – apenas a fim de nos facilitar a compreensão – em três momentos temáticos: uma introdução ao problema, onde Adorno se volta para o questionamento da experiência concreta do “gosto” em sua época, seguido do desenvolvimento dos conceitos de fetichismo e de regressão auditiva. Obviamente, as três partes não se encontram isoladas, mas, ao contrário, em cada uma notamos a presença necessária das outras, assim como em uma dialética entre o todo e suas partes.

O ensaio de Adorno se inicia com a discussão sobre a decadência do gosto, a qual, sem dúvida, permeia as análises posteriores do fetichismo na música e da regressão da audição. Ao se tematizar a arte, de maneira geral, assim como seu subgênero musical, faz-se imprescindível a consideração do gosto, visto que este configura o modo peculiar de relação entre o indivíduo e essa categoria específica de produção humana. Desde o limiar da época histórica, afirma Adorno, o homem experimentou a ambivalência de a música representar, ao mesmo tempo, a manifestação imediata do instinto humano e a instância própria para seu apaziguamento. Ele observa, entretanto, que a última função se intensificou notavelmente:

(...) se desde o tempo da noética grega a função disciplinadora da música foi considerada um bem supremo e como tal se manteve, em nossos dias, certamente mais do que em qualquer outra época histórica, todos tendem a obedecer cegamente à moda musical, como aliás acontece igualmente em outros setores (Adorno, 1938/1999, p. 65).

Além de sua patente decadência, Adorno afirma que o próprio conceito de gosto está ultrapassado. Sob o reinado da heteronomia, o indivíduo não mais consegue se subtrair ao jugo da opinião pública. A existência mesma do indivíduo, aliás, fundamental à noção de gosto, tornou-se bastante problemática devido à impossibilidade atual da vivência empírica da liberdade de escolha. E, no contexto da música padronizada, o comportamento valorativo se tornou uma ficção: “Em vez do valor da própria coisa, o critério de julgamento é o fato de a canção de sucesso ser conhecida de todos; gostar de um disco de sucesso é quase exatamente o mesmo que reconhecê-lo” (Adorno, 1938/1999, p. 66).

A discussão sobre a decadência do gosto proposta por Adorno engloba, necessariamente, a distinção estabelecida por ele entre música “séria” e música “ligeira”, como vista em *Sobre a situação social da música*. Nesse mesmo ensaio, ele ressalta ainda que, apesar da antiga música séria – diferentemente da ligeira, assim como de parte da música séria de seu tempo – não ser cooptada pelos princípios mercadológicos em seu momento de “produção”, acaba sendo ao nível da “reprodução”. Inevitavelmente, então, o gosto, representante maior do “consumo” – a terceira esfera musical como definida por Adorno –

acaba por sucumbir à opressão no campo da arte: “As categorias da arte autônoma, procurada e cultivada em virtude do seu próprio valor intrínseco, já não têm valor para a apreciação musical de hoje” (Adorno, 1938/1999, p. 66).

Aprecia-se, todavia, outros valores proporcionados pela música ligeira: entretenimento, atrativo e prazer. Afinal, existe sempre uma promessa de felicidade por trás dos produtos mercadológicos, a qual, segundo Adorno, além de não se realizar, ilude o consumidor com a concessão de valores que, ao mesmo tempo, lhe são recusados. Tomando de empréstimo uma pergunta levantada por Aldous Huxley em um de seus ensaios – quem ainda se diverte realmente hoje num lugar de diversão? –, Adorno a adapta para o contexto musical: para quem a música de entretenimento serve ainda como entretenimento? Em uma passagem de profunda negatividade, diz:

Ao invés de entreter, parece que tal música contribui ainda mais para o emudecimento dos homens, para a morte da linguagem como expressão, para a incapacidade de comunicação. A música de entretenimento preenche os vazios do silêncio que se instalam entre as pessoas deformadas pelo medo, pelo cansaço e pela docilidade de escravos sem exigências (Adorno, 1938/1999, p. 67).

A música teria ocupado, em toda parte, o trágico papel que lhe competia na situação do cinema mudo, qual seja o de pano de fundo, relegado a uma posição que anula a possibilidade de qualquer protagonismo. Os ouvintes aprenderam a não dar atenção ao que ouvem, mesmo durante o próprio ato de audição – reproduz, Adorno, a opinião de um especialista americano em propaganda radiofônica. Além do mais, se já ninguém é capaz de falar realmente, também não é capaz de ouvir. Para Adorno, entretanto, se tal observação é contestável quanto ao valor publicitário da música, é essencialmente verdadeira quando se trata da compreensão da música.

Sobre as queixas usuais acerca da decadência do gosto, a motivação mais pertinaz seria a do encantamento dos sentidos. Da forma degenerada que se apresenta na massificação da música, promove um apelo sentimentalista que culmina no “amolecimento” das pessoas e as incapacita de qualquer atitude heroica. Uma comoção apassivadora, pode-se dizer, que as inibe de assumir a função de agentes sociais. Adorno afirma que essa recriminação já se encontra no terceiro livro da *República* de Platão, no qual este proíbe tanto os modos musicais “queixosos” como os “moles”, recomendados a banquetes e orgias. Vê-se, no antigo filósofo grego, uma profunda relação entre estética e ética que se mostra um tanto quanto inspiradora a Adorno. Mas, certamente o frankfurtiano não compartilha do conteúdo do programa ético-musical platônico, o qual é descrito por ele como uma ação de purificação ática, uma

campanha de saneamento de estilo espartano. Os atrativos musicais então censurados por Platão acabaram por, a despeito de suas intenções, estabilizarem-se na música ocidental: o prazer dos sentidos e, logo, o entretenimento, tornam-se a porta de entrada para a música, configurando um ambiente propício para a instauração hegemônica da música ligeira. Observa Adorno:

A “Flauta Mágica”, na qual a utopia da emancipação e o aspecto de prazer e entretenimento coincidem exatamente na cançoneta do “Singspiel”, constitui apenas um momento em si mesmo. Após a “Flauta Mágica”, porém, nunca mais se conseguiu reunir música séria e música ligeira (Adorno, 1938/1999, p. 69).

É preciso ficar claro, no entanto, que Adorno não condena em absoluto o prazer advindo da experiência estética. Ele não é reprovável em si, diz, mas apenas quando seus momentos fragmentados de encantamento se transformam em pretexto para desobrigar o ouvinte de pensar no todo, isto é, quando a unidade sintética é sacrificada em nome de suas partes. Experimentados dessa forma os momentos de prazer nos cegam, pois se colocam a serviço do sucesso e, logo, renunciam ao impulso insubordinado e rebelde que lhes é próprio. Ao se isolarem, ao invés de elevarem o espírito, embotam-no. A grandeza de Beethoven, exemplifica, é evidenciada justamente pela subordinação total dos elementos melódicos casuais e isolados ao conjunto formal da obra. Ou seja, estruturada dialeticamente, sua música é composta de partes que, valorizadas também em seus momentos particulares, apresentam, para além destes, a marca do todo. Aliás, somente se destacam enquanto momentos mesmos a partir da consideração da totalidade da obra. É nessa tensão entre as partes e o todo que se encontra, para Adorno, o sentido da música, e unicamente através do reconhecimento desse trâmite relacional pode o ouvinte encontrar a legitimidade do encanto e do prazer. Considerando o estado musical de sua época, ele assevera que a verdadeira força de sedução do encanto e do prazer, isto é, em seu caráter insubordinado e rebelde, sobrevive somente onde as forças da renúncia são maiores: na dissonância⁵⁶, que nega a fé à fraude da harmonia existente. Quando Adorno diz que “a nova etapa da consciência musical das massas se define pela negação e rejeição do prazer pelo próprio prazer” (Adorno, 1938/1999, p. 71), ele se refere justamente ao fato de os ouvintes viverem em um mundo de mera aparência. Isto é, se sentem prazer na relação com a música massificada – o que não pode ser negado, de uma perspectiva subjetiva –, trata-se de um prazer direcionado pelo mercado, que se constitui

⁵⁶ A dissonância figura, a grosso modo, uma sensação de tensão, instabilidade e “desarmonia”, oriunda de intervalos específicos entre as notas musicais. Essa teria sido a resolução de Schoenberg para as contradições objetivas-materiais que permaneceram na técnica da sequência cromática de Wagner na técnica da variação diatônica empregada por Brahms (Adorno, 1932/2011, p. 770).

como ilusório por satisfazer necessidades que o mercado mesmo criou. O que se destaca na discussão de Adorno, podemos concluir, não é a negação do autorrelato da sensação de prazer, mas o questionamento do significado dessa sensação, isto é, a serviço do que ocorre tal mobilização de afetos. Poderíamos pensar, ainda, sobre a qualidade mesma dessa vivência, pois, dada a prevalência das dinâmicas trocas do contexto mercadológico, os homens aprendem a descartar rapidamente uma satisfação em nome da próxima.

Adorno toma o cuidado de precisar o caráter histórico próprio das ações humanas, o que inclui, obviamente, a arte musical. O par de opostos composto pela música séria e pela música ligeira não constitui prerrogativa de seu tempo, adverte, mas as transformações que se sucederam vieram a lhe conferir, por outro lado, um estatuto diverso de outrora:

O fascínio da canção da moda, do que é melodioso, e de todas as variantes da banalidade, exerce sua influência desde o período inicial da burguesia. Em outros tempos este fascínio atacou o privilégio cultural das camadas sociais dominantes. Hoje, contudo, quando este poder da banalidade se estendeu a toda a sociedade, sua função se modificou (Adorno, 1938/1999, p. 71-72).

Vemos que Adorno admite que a música ligeira chegou mesmo a exercer uma função subversiva de confronto com a nobreza, o que somente era possível enquanto tal música era circunscrita, e não, hegemônica. Porém, como já assinalamos, também a música séria fora acometida pela modificação de função, situação que passa a se apresentar como um sistema de opostos que, apesar de cindido, se retroalimenta. Assim, transfigurado, o mundo musical inferior consiste em “um submundo que já não ajuda, por exemplo, na contradição dos excluídos da cultura, mas limita-se a se alimentar com o que lhe é dado de cima” (Adorno, 1938/1999, p. 72).

Adorno se preocupa em tematizar a qualidade da distância que separa a música séria da música ligeira. Isto é, busca esclarecer que não se trata de uma complementariedade entre as duas esferas, mas de uma oposição:

Ambas não se relacionam entre si como se a inferior constituísse uma espécie de propedêutica popular para a superior, ou como se a superior pudesse haurir da inferior a sua perdida força coletiva. Não é possível, a partir da mera soma das duas metades seccionadas, formar o todo, mas em cada uma delas aparecem, ainda que em perspectiva, as modificações do todo, que só se move em constante contradição (Adorno, 1938/1999, p. 73).

Tal separação é encoberta, no entanto, pela subserviência da música séria à lei do mercado. Se, ao nível da produção, somos permitidos a adjetivar essa música do passado de “séria”, o mesmo não acontece quando falamos da sua reprodução e de seu consumo no início do século XX. Ouve-se essa música como se consome uma mercadoria qualquer, negando,

consequentemente, seu conteúdo original. As duas categorias musicais que, como dissemos, deveriam configurar um par de opostos, carecem de qualquer distinção substantiva quando submetidas à audição. A única exceção a esse estado de coisas, observa Adorno, é a produção musical avançada – representada principalmente por Schoenberg e sua escola –, pois acabou por se tornar independente do consumo – para assegurar a pureza estética de sua forma, pagou o preço do isolamento.

A apreciação musical passa por um grave processo de desvirtuação em que, por mais que pareça incabível, a música deixa de ocupar a posição de protagonista. Uma inversão de papéis ocorre, e os bastidores entram em cena, trazendo consigo uma gama de elementos extramusicais que passam a integrar – na verdade, a substituir – o corpo da música:

As reações dos ouvintes parecem desvincular-se da relação com o consumo da música e dirigir-se diretamente ao sucesso acumulado, o qual, por sua vez, não pode ser suficientemente explicado pela espontaneidade da audição mas, antes, parece comandado pelos editores, magnatas de cinema e senhores do rádio (Adorno, 1938/1999, p. 74).

Dado o fenômeno acima, Adorno descreve suas consequências como a perpetuação de um ciclo vicioso fatal: o mais conhecido é o mais famoso, e tem mais sucesso, o que lhe configura um objeto de busca recorrente para novas gravações, tornando-se, com isso, sempre mais ouvido e cada vez mais conhecido. É o assassinato do “novo”, ao mesmo tempo em que se garante o impedimento do seu renascimento.

Posteriormente a essas considerações, Adorno inicia suas pontuações específicas sobre o modo como concebe o fetichismo musical. A primeira observação que se presta a fazer é a advertência sobre a impossibilidade de dedução do conceito através de meios puramente psicológicos. Escreve:

O fato de que “valores” sejam consumidos e atraiam afetos sobre si, sem que suas qualidades específicas sejam sequer compreendidas ou apreendidas pelo consumidor, constitui uma evidência da sua característica de mercadoria. Com efeito, a música atual, na sua totalidade, é dominada pela característica de mercadoria: os últimos resíduos pré-capitalistas foram eliminados (Adorno, 1938/1999, p. 77).

Isto é, a peculiar mobilização de afetos (elemento psicológico) se dá em razão de uma alteração de função da arte musical (elemento sociológico). Embalado pelas experiências vividas em solo estadunidense, ele diz que a música é utilizada como instrumento para a propaganda comercial de mercadorias, até mesmo mercadorias que é preciso comprar para, ironicamente, poder ouvir música. Se no âmbito da música séria a função propagandística é cuidadosamente ofuscada, em se tratando da música ligeira tal função se impõe em toda parte.

Exemplifica com o movimento do jazz, em que a distribuição gratuita de partituras às diversas orquestras do estilo orienta-se no sentido de sua execução ser utilizada como instrumento de propaganda para a compra de discos e de adaptações para piano.

Adorno retira sua definição de fetichismo musical do conceito marxista de fetiche da mercadoria. Segundo ele, “Marx descreve o caráter fetichista da mercadoria como a veneração do que é autofabricado, o qual, por sua vez, na qualidade de valor de troca se aliena tanto do produtor como do consumidor, ou seja, do ‘homem’” (Adorno, 1938/1999, p. 77). O produto passa a ser experimentado, então, como que se originasse de maneira extrínseca a qualquer atividade humana, e seu valor, fetichizado, passa a configurar o mero reflexo daquilo que se paga no mercado. A rigor, o consumidor idolatra o dinheiro que ele mesmo gastou pela aquisição do produto.

Perversamente, no setor dos “bens da cultura” o valor de troca se impõe de modo peculiar. Ao mesmo tempo em que esses bens culturais se apresentam – artificialmente – no mundo das mercadorias como excluídos do poder da troca, como um setor de relações imediatas que, assim sendo, fornece ao consumidor a simples possibilidade de seu usufruto, integram, contudo, o mundo da mercadoria, sendo preparados e governados segundo os critérios de mercado. Ou seja, a aparência de imediaticidade – ausência de valor de troca – apodera-se do que, na realidade, não passa de um objeto de mediação do próprio valor de troca. Para Adorno:

Se a mercadoria se compõe sempre do valor de troca e do valor de uso, o mero valor de uso – aparência ilusória, que os bens da cultura devem conservar, na sociedade capitalista – é substituído pelo mero valor de troca, o qual, precisamente enquanto valor de troca, assume ficticiamente a função de valor de uso (Adorno, 1938/1999, p. 78).

Adorno nos chama a atenção, então, para o fato de que o valor de troca é, conceitualmente, intrínseco à mercadoria – pois esta é, justamente, aquilo que se submete a relações de troca. O que se destaca nesse contexto específico dos bens da cultura é que, na tentativa de ocultar esse aspecto, investe-se cada vez mais na construção da imagem de uma mercadoria artística que, de tão valorosa quanto ao uso, não possui poder de troca. Isto é, superestima-se seu caráter artístico, de uso imediato, desvinculando-o mesmo da ideia de mercadoria, e encobre-se, com isso, a verdadeira função que exerce na sociedade. Essa seria a conformação específica do caráter fetichista da música, a da peculiaridade impositiva do valor de troca nos bens da cultura: é o disfarce do mercado para o fato de que, na verdade, no contato com a arte não existe mais nada de imediato.

Do processo de substituição social do valor de uso pelo valor de troca depende toda a satisfação também substitutiva, isto é, toda a posterior alteração psicológica. Diz Adorno que “Quanto mais inexoravelmente o princípio do valor de troca subtrai aos homens os valores de uso, tanto mais impenetravelmente se mascara o próprio valor de troca como objeto de prazer” (Adorno, 1938/1999, p. 79). E apesar de oculto (ou justamente por isso), esse prazer localizado no valor de troca das mercadorias assumiu uma função específica de *coesão* na sociedade do consumo. Adorno reforça seu argumento com exemplos úteis:

A mulher que possui dinheiro para as compras delicia-se no ato mesmo de fazer compras. *Having a good time* (“Passar momentos agradáveis”) significa, na linguagem convencional americana, participar do divertimento dos outros, divertimento que, a seu turno, tem como único objeto e motivo o participar. A religião dos automóveis faz com que, no momento sacramental, todos os homens se sintam irmãos ao som das palavras “este é um Rolls Royce”. Por outra parte, para muitas mulheres, as situações de intimidade, em que tratam dos cabelos e fazem a maquiagem, são mais agradáveis do que as situações de intimidade familiar e conjugal para as quais se destinam o penteado e a maquiagem (Adorno, 1938/1999, p. 79).

Assim, o momento do consumo, independente de sua finalidade, tornou-se o elo entre os homens, que encontram ali sua mais marcante identificação e que os coloca, logo, unidos sob o mesmo pretexto. Uma consequência nefasta decorrente daí é apontada por Adorno: “Diante dos caprichos teológicos das mercadorias, os consumidores se transformam em escravos dóceis; os que em setor algum se sujeitam a outros, neste setor conseguem abdicar de sua vontade, deixando-se enganar totalmente” (Adorno, 1938/1999, p. 80).

Esse “masoquismo” da cultura de massas, por sua vez, constitui a manifestação necessária da própria produção onipotente, a qual não deixa espaço para o indivíduo, submerso em meio a produtos tão padronizados. Como seria possível escolher dentre produtos essencialmente iguais? Essa pergunta nos remete, aliás, à discussão anterior, a qual necessariamente entrelaça os temas da decadência do gosto, da individualidade e da imposição do sucesso como critério de qualidade. Escreve:

A renúncia à individualidade que se amolda à regularidade rotineira daquilo que tem sucesso, bem como o fazer o que todos fazem, seguem-se do fato básico de que a produção padronizada dos bens de consumo oferece praticamente os mesmos produtos a todo cidadão. Por outra parte, a necessidade, imposta pelas leis do mercado, de ocultar a equação conduz à manipulação do gosto e à aparência individual da cultura oficial, a qual forçosamente aumenta na proporção em que se agiganta o processo de liquidação do indivíduo (Adorno, 1938/1999, p. 80).

Vivencia-se um momento onde a liberdade é falsamente celebrada nas nuances pseudoindividuais da fictícia relação entre oferta e procura. Ou seja, encobre-se o que é

essencialmente igual sob a exacerbação de diferenças que, na realidade, significam apenas detalhes supérfluos. Essa ilusão de liberdade é confirmada pela denúncia de Adorno dos modos como a adaptação à lei comum é racionalmente apresentada como disciplina, rejeição da arbitrariedade e da anarquia. Logo, “se o indivíduo liquidado aceita realmente e com paixão a exterioridade consumada das convenções como critério, deve-se dizer que a época áurea do gosto irrompeu num momento em que não há mais gosto algum” (Adorno, 1938/1999, p. 80). A promessa de liberdade se transfigurou na ilusão de sua conquista.

As obras que sucumbem ao fetichismo, diz Adorno, e, dessa forma, se transformam em bens de cultura, sofrem alterações constitutivas, tornam-se depravadas e corrompidas. Ele elege a prática dos arranjos como um grande instrumento do fetichismo musical, e que passou a dominar os vastos setores da música. Descreve-a sob duas dimensões fundamentais. Primeiramente, ele afirma que tal prática se apodera do tempo: arranca frases ou movimentos isolados de seu contexto, de sua unidade poliédrica, o que faz com que, executados isoladamente, perca seu caráter de necessidade perante o todo da obra. Monta-se os fragmentos em uma forma de *pot-pourri*, de modo que a ausência de sentido integrativo retira-lhe por completo qualquer possibilidade de funcionamento orgânico. Em segundo, ela se converte no princípio da colorística: convicção de que a música mais antiga necessita de um toque colorístico renovador, uma espécie de embelezamento artificial, que venha a ressaltar elementos musicais que poderiam passar despercebidos ao ouvinte, ou serem percebidos de maneira confusa. Sob uma série de motivos invocados pelos arranjadores para justificar seu trabalho, encontra-se oculto o que, para Adorno, constitui o verdadeiro: o objetivo visado é tornar assimilável a grande música, a qual se encontra distante do homem. A partir desse recurso, “O homem de negócios, que volta para a casa exausto, consegue digerir e até fazer amizade com os clássicos ‘arranjados’” (Adorno, 1938/1999, p. 83-84). Oriunda da música de salão, essa prática toma emprestada a exigência de nível e qualidade dos bens da cultura, transformando-os, contudo, em objetos de entretenimento do tipo das músicas de sucesso. Através do ímpeto de manipular e alterar tudo o que for possível, “A ditadura social total confirma o seu poder e a sua glória pelo selo que é impresso em tudo quanto cai na engrenagem de seu maquinismo” (Adorno, 1938/1999, p. 85).

Para Adorno, o campo que o fetichismo musical mais domina é o da valorização pública dada às vozes dos cantores. Esquecendo-se que a voz é apenas um elemento material, ter boa voz e ser cantor passaram a ser expressões sinônimas para o vulgar apreciador materialista da música. Em outros tempos, exigia-se do cantor ao menos alto virtuosismo técnico, exigência que fora substituída pela mera exaltação do material em si, requerendo

apenas que a voz seja particularmente potente ou aguda para legitimar o renome de seu dono. Tal observação poderia ser facilmente atestada pela situação de inimizade e hostilidade que se depararia quem se atrevesse, ainda que em uma conversa privada, a levantar a opinião de que com uma voz modesta poderia-se produzir música boa. De maneira semelhante, Adorno se opõe ao fetichismo dos instrumentos de alta qualidade e de nomes afamados, como os grandes pianos e violinos, sob o argumento de que a supremacia do efeito da propaganda da marca não apenas ignora a possibilidade de instrumentos de sonoridades modestas produzirem música tão boa quanto seus concorrentes renomados, como também acaba por relegar a um plano inferior a própria composição ou a execução. Certamente existem diferenças qualitativas entre os instrumentos, Adorno não nega o fato, entretanto, afirma que as modernas técnicas de fabricação dos mesmos vêm reduzindo cada vez mais as distâncias que os separavam, de modo que podem somente ser percebidas por ouvidos especializados. Tais fetichismos são complementados por um último tipo citado pelo autor: o da “barbárie da perfeição”. Tomando de empréstimo essa expressão de Eduard Steuermann⁵⁷, Adorno dirige sua crítica ao reino da disciplina e precisão férreas, à interpretação perfeita, que, a partir de uma dinâmica tão predisposta e pré-fabricada, não deixa espaço algum para as tensões, soando como se fosse a própria gravação em disco. “Não é em vão que o domínio dos novos maestros lembra o poderio de um governante totalitário. Assim como este, o maestro reduz o nimbo de glória e a organização ao mesmo denominador comum” (Adorno, 1938/1999, p. 87).

No polo oposto ao fetichismo na música, Adorno diagnostica uma regressão da audição. Assim como o fez na tentativa de conceituação do fetichismo, apressa-se por esclarecer que não se refere a uma regressão psicológica, isto é, regressão do ouvinte individual a uma fase anterior do próprio desenvolvimento, nem mesmo, de forma análoga, a um retrocesso do nível coletivo geral:

O que regrediu e permaneceu num estado infantil foi a audição moderna. Os ouvintes perdem com a liberdade de escolha e com a responsabilidade não somente a capacidade para um conhecimento consciente da música – que sempre constitui prerrogativa de pequenos grupos – mas negam com pertinácia a própria possibilidade de se chegar a um tal conhecimento (Adorno, 1938/1999, p. 89).

Trata-se, pois, da perda cultural de uma qualidade auditiva outrora disponível. A audição estrutural da totalidade funcional das obras sucumbe a uma nova forma, a qual se configura atomística e dissociativa, e se torna, para Adorno, muito mais compreensível em termos de futebol e automobilismo do que com os conceitos da estética tradicional.

⁵⁷ Pianista e compositor austríaco, estudou composição com Schoenberg e foi seu principal intérprete em algumas obras.

A consciência da grande massa dos ouvintes está em perfeita sintonia com a música fetichizada, pois a depravação da música não seria possível se houvesse resistência por parte do público. Ou seja, se a música é ouvida apenas segundo os preceitos estabelecidos, é porque os ouvintes não mais são capazes de romper as barreiras que delimitam o que o mercado lhes oferece. Dessa forma, o novo tipo de audição e a música de massas, juntamente com o esporte e o cinema, contribuiriam para tornar impossível o abandono da situação infantil geral. Escreve:

Existe efetivamente um mecanismo neurótico da necessidade no ato da audição; o sinal seguro deste mecanismo neurótico é a rejeição ignorante e orgulhosa de tudo o que sai do costumeiro. Os ouvintes, vítimas de regressão, comportam-se como crianças. Exigem sempre de novo, com malícia e pertinácia, o mesmo alimento que uma vez lhes foi oferecido (Adorno, 1938/1999, p. 96).

Independentemente de ser possível ou não se estabelecer uma direção causal entre o caráter fetichista da música e a regressão da audição, o certo, para Adorno, é que ambos constituem duas dimensões complementares de um mesmo sistema. E, se o ouvinte regressivo comporta-se de modo infantil quanto às necessidades que busca na música, esta, por sua vez, responde-lhe à altura, apresentando sonoridade brilhante e “cheia”, assim como soluções mais cômodas e comuns. A prática dos arranjos, falada anteriormente, satisfaz perfeitamente essa demanda.

Adorno chama a atenção para a relação manifesta entre a audição regressiva e a produção, que se dá através da difusão propagandística. Mediante a “voz de terror” da propaganda, à consciência do ouvinte regressivo e consumidor já não resta outra alternativa senão comprar sua paz de espírito, fazendo com que a mercadoria oferecida se torne literalmente sua propriedade. Em tempos de regressão auditiva, o anúncio publicitário assume caráter de coação, não deixando espaço, assim, para a dialética entre consumo e produção. Em acréscimo, ou justamente por isso, o caráter fetichista da música produz uma identificação dos ouvintes com os fetiches lançados no mercado, identificação essa que confere às músicas de sucesso o poder que exercem sobre suas vítimas:

Os ouvintes e os consumidores em geral precisam e exigem exatamente aquilo que lhes é imposto insistentemente. O sentimento de impotência, que furtivamente toma conta deles em face da produção monopolista, domina-os enquanto se identificam com o produto do qual não conseguem subtrair-se (Adorno, 1938/1999, p. 91).

Parece-nos, então, que a identificação se torna o produto final do mecanismo de coação empregado na difusão propagandística, representando, dessa forma, o elemento vital para a harmonia entre produção e consumo massificados.

Para a possibilidade e permanência desse estado social da arte, isto é, da peculiar relação entre os “novos” indivíduos e os bens culturais, torna-se imprescindível o direcionamento da percepção, de modo que o comportamento perceptivo do ouvinte regressivo passa a ser a desconcentração. Faz-se necessário, observa Adorno, um movimento incessante de recordar e esquecer, pois, haja vista o grau de normalização e semelhança dos produtos, se tomados por objeto de uma audição concentrada seriam insuportáveis: “Não conseguem [os ouvintes] manter a tensão de uma concentração atenta, e por isso se entregam resignadamente àquilo que acontece e flui acima deles, e com o qual fazem amizade somente porque já o ouvem sem atenção excessiva” (Adorno, 1938/1999, p. 92-93). Exemplifica a situação com o costumeiro jazz comercial, que só pode exercer a sua função quando é ouvido sem grande atenção, durante um bate-papo ou como acompanhamento de baile. É certo, portanto, que a audição desconcentrada impossibilita a apreensão de uma totalidade, visto que somente é percebido o que recai exatamente sob o fecho luminoso do refletor. O predomínio da heteronomia e da apreciação desconcentrada e atomística da música, ao invés do comportamento autônomo, concentrado e integrado, atesta a debilidade interpretativa e compreensiva dos indivíduos e evidencia que a apreciação consciente dos mesmos é teleguiada exclusivamente pelos critérios fetichistas dominantes.

Adorno afirma, no entanto, que os modos de ouvir típicos das massas de seu tempo não seriam, absolutamente, novos. Ele ilustra a assertiva com a comparação entre a canção infantil de jazz de sua época e a canção alemã de sucesso *Puppchen*, lançada em 1913, assegurando que ambas compartilham das mesmas características musicais regressivas. Porém, a novidade que se encontra no contexto de surgimento desse jazz infantil é

(...) a ridicularização masoquista do próprio desejo de recuperar a felicidade perdida, ou o comprometimento da exigência da própria felicidade mediante a retroversão a uma infância cuja inacessibilidade dá testemunho da inacessibilidade da alegria – esta é a conquista da nova audição, e nada do que atinge o ouvido foge deste esquema de apropriação (Adorno, 1938/1999, p. 90).

Salta aos olhos de Adorno, então, algo que, ultrapassando a mera resignação perante o *status quo*, apresenta-se como uma espécie de “gozo do aprisionado”, ou seja, o indivíduo se permite encontrar alguma satisfação na situação mesma que o afasta das condições propiciadoras de se realizar no mundo – considerando isso, por ora, como qualquer satisfação

advinda de uma ação que se fundamente em algum grau de autonomia, contrastando, dessa forma, com o reinado da heteronomia dos produtos fetichizados. Escreve:

O masoquismo da audição define-se não somente na renúncia a si mesmo e no prazer de substituição pela identificação com o poder. Fundamenta-se este masoquismo na experiência de que a segurança da procura de proteção nas condições reinantes constitui algo de provisório, um simples paliativo, e que ao final todo este estado de coisas deve ter um fim. Mesmo na renúncia à própria liberdade não se tem consciência tranquila: ao mesmo tempo que sentem prazer, no fundo as pessoas percebem-se traidoras de uma possibilidade melhor, e simultaneamente percebem-se traídas pela situação reinante. A audição regressiva está a cada momento pronta a degenerar em furor (Adorno, 1938/1999, p. 102).

Isso posto, fica-nos a indicação de Adorno de que o estado da cultura consiste no fundamento para a neurose vivenciada por seus integrantes. O sofrimento pelo qual as vítimas da música de massas são acometidas deriva do conflito a que são expostas quando buscam estabilidade numa realidade que, apenas artificialmente, pode lhe oferecer salvaguarda. Se a busca do refúgio individual e da segurança pessoal acaba por levar a algum acalento, o comportamento conformista necessário para tal não se dá sem consequências, pois ainda que as pessoas se comportem como “escravos dóceis” segundo a expressão de Adorno –, o reconhecimento de sua posição submissa lhes causa uma dor impossível de se calar. Essa é, pois, a configuração do masoquismo da audição: o sofrimento da renúncia à subjetividade, decorrente da identificação com a música fetichizada, é vivenciado com um misto de satisfação pela ilusão de segurança do sempre igual. O solapamento da individualidade, podemos dizer, desobriga o indivíduo de exercê-la. “Ninguém acredita inteiramente no prazer dirigido”, dirá Adorno, complementando com o lamento de que, ainda assim, “a audição permanece regressiva, na medida em que aceita este estado de coisas, a despeito de toda desconfiança e de toda a ambivalência possíveis” (Adorno, 1938/1999, p. 95).

Um grande paradoxo vivenciado pelos ouvintes vítimas da regressão consiste no fato de que, os indivíduos ainda não inteiramente aprisionados pela farsa da música fetichizada, acabam por se aprisionarem mais a cada revolta contra o fetichismo. Isto é, toda vez que procuram se tornar “ativos”, buscando a libertação do estado passivo de consumidores coagidos, caem na pseudoatividade. Desenvolvendo o que poderíamos chamar, mais precisamente, de uma espécie de tipologia dos ouvintes regressivos estadunidense da década de 30, Adorno descreve três perfis dessa pseudoatividade. O primeiro é o dos *entusiastas*. Representado pelos chamados *jitterbugs*, configuram aqueles impulsionadores que, além das cartas de estímulo que escrevem às estações de rádio e às orquestras de jazz, através da sua dança “convulsiva” dão vazão ao seu próprio entusiasmo como propaganda para a mercadoria

que consomem. Denominando-se a si mesmos de *jitterbugs*, parecem afirmar e, ao mesmo tempo, ridicularizar a perda de sua individualidade através da transformação em besouros que zigzagueiam fascinados. O seu êxtase é desprovido de conteúdo e se revela como pseudoatividade em seu próprio momento mímico: “Não se dança nem se ouve música ‘por sensualidade’, muito menos a audição satisfaz a sensualidade, mas o que se faz é imitar gestos de pessoas sensuais” (Adorno, 1938/1999, p. 98). O segundo perfil, o do *diligente*, apresenta-se como o oposto do primeiro. Este indivíduo se retira do movimento e se ocupa com a música no silêncio e na paz de seu quarto. Tímido e inibido, tenta conservar-se em sua esfera singular atuando principalmente através do radioamador. Descobridores de produtos industriais prontos para serem descobertos, veiculadores de músicas já veiculadas, os radioamadores não levam nada para a casa que já não lhe tenha sido dado lá mesmo. O que ouvem e como ouvem lhes é indiferente, o importante é saber que estão ouvindo e que, através de seu aparelho particular, conseguem se introduzir no mecanismo público, sem exercer sobre este, contudo, a mínima influência. O terceiro perfil descrito por Adorno é o dos moços *moderninhos*, os quais, em toda parte, se sentem à vontade e capacitados para tudo:

(...) é o estudante de escola superior ou faculdade, que em qualquer ambiente social está disposto a tocar *jazz* mecanicamente para os demais dançarem ou ouvirem; ou então trata-se do frentista do posto de gasolina, que cantarola descontraidamente as suas síncopes ao abastecer os carros que aparecem. Ou então, trata-se do perito em audição que é capaz de identificar cada banda e se aprofunda na história do *jazz* como se fosse a história sagrada (Adorno, 1938/1999, p. 100).

O que é comum a todos esses tipos, dessa forma, é a busca de participação ativa no cenário musical, cada um a seu jeito. O que esses ouvintes não perceberiam, entretanto, é que as estratégias escolhidas por eles deixam intactas as estruturas sociais que os submetem à passividade da qual buscam escapar. Por isso Adorno diz que a pseudoatividade dá ainda mais realce à regressão.

Na contramão da posição adorniana encontra-se o enaltecimento de um aspecto considerado positivo da nova música de massa e da regressão auditiva: a ampla aceitação coletiva. Isso é o que motiva os chamados liberais e progressistas norte-americanos, situados entre os entusiastas da música ligeira, a considerarem-na democrática por excelência. A grande comunidade construída entorno do consumo da mesma qualidade de bens culturais inclui até mesmo os intelectuais, o que é visto por muitos como uma oportunidade privilegiada para a eliminação da alienação desse grupo em relação às massas, unificando suas consciências. Para Adorno, ao contrário, esse aspecto é negativo, pois evidencia a irrupção, na música, de uma fase catastrófica da própria sociedade. A redução das diferenças

entre as camadas mais reflexivas da sociedade e aquelas de menores recursos para inquirir a realidade como posta não significa, necessariamente, um progresso civilizacional. Segundo o contexto descrito por Adorno, caminha-se para o oposto disso, onde a igualdade representa um nivelamento por baixo, onde os nichos questionadores cedem ao abandono das questões e seguem de mãos dadas com o conformismo. Ou seja, ao invés da politização das massas, experimenta-se a despolitização dos intelectuais.

Em meio à tragédia cultural descrita por Adorno, conserva-se um pequeno ar de esperança:

Talvez a decadência ajude um dia a levar ao inesperado. (...) Mesmo a disciplina pode ser expressão de livre solidariedade, quando o seu conteúdo for a liberdade. Embora a audição regressiva não constitua sintoma de progresso na consciência da liberdade, é possível que inesperadamente a situação se modificasse, se um dia a arte, de mãos dadas com a sociedade, abandonasse a rotina do sempre igual (Adorno, 1938/1999, p. 107).

Mas para essa possibilidade, continua Adorno, a música já produziu um modelo: não a música popular, mas a artística. É necessária coragem, no entanto, para se libertar de um estado que, apesar do sofrimento, produziu também certo comodismo. Não é possível confrontar a realidade sem, ao mesmo tempo, lidar com a angústia da qual tanto fugimos:

O medo que, hoje como ontem, difundem Schoenberg e Webern não procede da sua incompreensibilidade, mas precisamente por serem demasiadamente bem compreendidos. A sua música dá forma àquela angústia, àquele pavor, àquela visão clara do estado catastrófico ao qual os outros só podem escapar regredindo. Chamam-lhes de individualistas, e no entanto a sua obra não é senão um diálogo único com os poderes que destroem a individualidade – poderes cujas “sombras monstruosas” se projetam, gigantescas, sobre a sua música (Adorno, 1938/1999, p. 108).

A liquidação da individualidade pelas forças coletivas é considerada especialmente danosa por Adorno devido ao fato de que somente os indivíduos são capazes de representar e defender, com conhecimento claro, o genuíno desejo de coletividade. Logo, uma verdadeira sociedade, nesses modos, vivenciada sob um comportamento ético que repouse em uma alteridade não homogeneizante nem totalitária, apenas é possível com autonomia de seus associados.

O presente ensaio de Adorno representa, podemos ver, uma continuação da temática de *Sobre a situação social da música*, qual seja a da relação entre música e sociedade, com a diferença essencial de situar o núcleo da discussão na função social de uma música cada vez mais absorvida pelos mecanismos da indústria. Segundo Petry (2014), Adorno observa dois fenômenos: um processo de coisificação que atinge as obras e as reduz a mercadorias

culturais, sem qualquer capacidade de oposição à realidade, envoltas, portanto, em um fetichismo; e uma situação de regressão da audição, isto é, regressão quanto à possibilidade de uma música outra e quanto ao papel que desempenha a atual música de massas na psicologia de suas vítimas. No plano objetivo, o valor de troca se transforma em qualidade dos bens culturais, conferindo-lhes a aparência de imediaticidade, cuja falta de relação com o objeto, ao mesmo tempo, a desmente; enquanto no plano subjetivo, por outro lado, assim como no estético, presencia-se uma regressão, representada pela liquidação do indivíduo.

Safatle (2007), por sua vez, descreve a façanha adorniana como um triplo diagnóstico: quanto à função social da música, quanto aos modos de audição e quanto à estrutura formal das obras no capitalismo tardio. Quando se fala do caráter fetichista na música, explica, pensa-se primeiramente no que se refere à sua função social, isto é, ao deslocamento de afetos em direção ao valor de troca. Desse modelo relacional decorre que a consciência musical das massas não se guia por um julgamento estético, mas pelo mero consumo de valores de troca reificados nas obras e socialmente determinados. Posteriormente, ele fala de uma *fixação metonímica aos materiais*, a qual diz respeito tanto à lógica interna dos processos composicionais quanto à dinâmica da audição – os outros dois aspectos do diagnóstico adorniano. No tocante à regressão auditiva, a metonímia se justifica pelo deslocamento da percepção do todo em prol da autonomização de momentos parciais, e a fixação se faz presente justamente através do bloqueio metonímico na fascinação pelas partes. A organicidade da obra – considerando-se que seus elementos funcionam como um organismo vivo – dissolve-se, portanto, em um conjunto de momentos parciais autonomizados. Entretanto, se a audição atomizada pode se impor, é porque ela encontra obras permissivas ao gozo metonímico que ela pressupõe, ou seja, obras estruturadas também de forma metonímica. Com isso, Adorno estaria mostrando que a reificação atinge a música em profundidade, ainda em seu momento de produção, de modo que a própria composição se organiza em função de certas exigências sociais de circulação e consumo⁵⁸. A leitura comumente feita sobre o presente ensaio de Adorno esgota-se na deterioração dos modos de recepção do fato musical no capitalismo tardio, em resposta às expectativas emancipatórias depositadas na cultura de massa por Benjamin (Safatle, 2007). Se, por um lado, essa leitura

⁵⁸ A discussão de Safatle (2007) vai bem além desse ponto. Ele afirma que, como também a “música séria” é atingida por essas exigências sociais de circulação e consumo, é porque elas não vêm exclusivamente dos imperativos da indústria cultural, mas encontram-se enraizadas na própria lógica de racionalização do material musical. Esse seria o ponto nodal do tema em Adorno: “A crítica adorniana do fetichismo na música é crítica a um processo de racionalização cuja degradação inicia-se bem antes do advento da indústria cultural” (Safatle, 2007, p. 377-378).

não abarca alguns elementos importantes, por outro, ela elucida algo fundamental, a saber: que Adorno insistiu na tendência histórica de fixação da audição musical na particularidade de uma dimensão fetichizada do material, de modo que o desenvolvimento da percepção do particular consistiria em uma regressão a um estágio de incapacidade de síntese e de reconstrução da totalidade funcional.

Em *Introdução à sociologia da música*, livro composto de preleções realizadas em 1961 e 1962 na Universidade de Frankfurt, Adorno desenvolve uma tipologia dos ouvintes dividida em oito perfis. Parece-nos significativo resgatar tal esquema, apesar da distância cronológica em relação a nosso texto em análise, pelo potencial elucidativo das qualidades específicas dos ouvintes, e, logo, pela descrição comportamental do ouvinte regressivo. Apesar dos oito tipos, a versão reduzida de Paddison (1997), onde a ênfase recai fundamentalmente sobre um par de categorias opostas, apresenta-se mais útil para nossos propósitos, e consiste em i) formas adequadas de audição e ii) formas regressivas de audição. A denominação tem como base a própria argumentação de Adorno a respeito dos critérios utilizados para a construção de sua tipologia:

O cânon que regula a construção dos tipos não se refere, tal como ocorre nas investigações empíricas mera e subjetivamente orientadas, apenas ao gosto, às preferências, às aversões e aos costumes dos ouvintes. Ele se assenta, antes do mais, sobre a adequação ou inadequação da escuta com relação ao que é escutado. Pressupõe-se que as obras são algo pleno de sentido e, em si, objetivamente estruturado, abrindo-se à análise e podendo ser apreendido e experimentado em diferentes níveis de acuidade (Adorno, 1962/2009, p. 58-59).

A primeira categoria incluiria dois tipos principais: o *expert* e o *bom ouvinte*. O *expert* é definido como possuindo uma escuta totalmente adequada, consistindo em um ouvinte plenamente consciente, ao qual nada escapa. Seguindo espontaneamente o curso da música, ele apreende a sequência de instantes passados, presentes e futuros de modo tão contíguo que uma interconexão de sentido se cristaliza. Domina, ainda, a lógica da técnica e da linguagem musical. Esse comportamento completamente adequado poderia ser caracterizado como uma escuta estrutural, em oposição à escuta atomizada. Adorno (1962/2009) diz que, em seu tempo, esse tipo se limitaria ao círculo dos músicos profissionais, mas, observa, sem que todos estes cumprissem satisfatoriamente seus critérios, visto que muitos intérpretes contrapor-se-iam a eles. Ele se apressa em chamar a atenção para o fato de que a restrição de tal privilégio à classe de profissionais é decorrente tanto do crescente grau de complexidade das composições, quanto das transformações sociais que levaram ao afastamento dos indivíduos da vida musical. Pois, se é patente o aumento do

número de pessoas que escutam música devido à sua massificação, é patente também que a música é experimentada sem compreensão. Dadas as condições reinantes seria utópico e, até mesmo, desumano, buscar transformar todos os ouvintes em *experts*: “A coerção que a figura integral da obra exerce sobre o ouvinte é inconciliável, não apenas com sua constituição, sua situação e seu nível de formação musical não profissional, mas também com a liberdade individual” (Adorno, 1962/2009, p.61). Isso é o que legitima, em face do ouvinte *expert*, o segundo tipo dessa categoria: o *bom ouvinte*. Também ele estabelece inter-relações de maneira espontânea e tece juízos bem fundamentados, isto é, que não se fiam em meras categorias de prestígio ou no arbítrio do gosto. Sua audição não se limita às partes e aos detalhes expressivos, mas os vincula ao todo da obra, apreendendo-a em seu sentido estético global. O principal prejuízo que apresenta em relação ao outro tipo é que não tem consciência, ou, ao menos, plena consciência, das implicações técnicas e estruturais da música que ouve. Compreende a música tal como compreende a própria linguagem: faz seu uso corretamente, ainda que desconheça, conscientemente, sua gramática ou sintaxe. Esse tipo teria sobrevivido, até o século XIX, especialmente nos círculos nobres e aristocráticos, e, assim como o *expert*, encontra-se sob ameaça de extinção, sobretudo devido à pressão dos meios de comunicação de massa e da reprodução mecânica.

Já a outra categoria, composta pelas formas regressivas de audição, seria composta pelos seis tipos restantes: o *consumidor cultural*, o *emocional*, o *ouvinte do ressentimento*, o *expert (fã) de jazz*, o *ouvinte do entretenimento* e, por fim, reunidos num só tipo, o *indiferente*, *não musical* e *antimusical*. Desses, abordaremos apenas o tipo *ouvinte do entretenimento*, posição justificada por duas razões: segundo Adorno (1962/2009), é o tipo predominante do ponto de vista quantitativo, e segundo Paddison (1997), ele consiste em um amálgama dos diversos outros tipos, ou, ao menos, contém traços de todos eles. O *ouvinte de entretenimento* é caracterizado, então, por uma audição dominada pela fetichização da música, marcada, assim, pela distração e desconcentração. O contexto de estruturação de seu tipo remete diretamente aos meios de comunicação de massa, como rádio, cinema e televisão e, logo, à produção industrial:

O tipo de ouvinte do entretenimento é aquele pelo qual se calibra a indústria cultural, seja porque esta conforma-se a ele a partir de sua própria ideologia, seja porque ela o engendra ou o traz à tona. Talvez a pergunta isolada sobre a prioridade esteja mal colocada: ambos são função do estado da sociedade, na qual produção e consumo se acham entrelaçados (Adorno, 1962/2009, p. 75).

Adorno compara o funcionamento desse tipo com o comportamento vicioso, pois se define antes pelo mal-estar ocasionado pelo desligamento do aparelho de rádio, por exemplo, do que mediante o prazer obtido, por mais moderado que seja, enquanto ele ainda se acha ligado. Apesar de não representar nenhuma classe em particular, nem mesmo possuir alguma afiliação política, esse tipo se coaduna perfeitamente com o conformismo. Compreende uma vasta amplitude de público, desde os mais ignorantes, que valorizam a música apenas como meio de relaxamento, até as pessoas genuinamente musicalizadas, mas que, excluídas da formação e do âmbito musical em geral por conta de sua posição no processo de trabalho, não participam da música artística e deixam-se contentar com mercadorias estocadas. Por fim, do ponto de vista psicológico, a fraqueza do Eu lhes é própria, não exercendo nenhum senso crítico ou autorreflexão perante os produtos que consome.

Vemos, assim, que a descrição tipológica de Adorno realizada mais de vinte anos após a redação de *O fetichismo na música e a regressão da audição* harmoniza-se perfeitamente com o conteúdo aí refletido por ele. Certamente encontraremos, se assim o quisermos, nuances que apontem para alguma diferença em relação à análise nesses dois momentos. Entretanto, provavelmente configurem muito mais um enriquecimento analítico que uma ruptura com o traçado anterior. Apesar das distinções qualitativas entre os oito tipos de ouvintes, o que, aliás, justifica a elaboração de cada um deles, a categorização em um par de opostos, como feita por Paddison (1997), parece corresponder bem aos propósitos trazidos por Adorno no texto de 1938. Se há uma audição regressiva, esta apenas assim se define ao ser confrontada com outra não regressiva, o que deve ter ficado claro nesta apresentação. E, novamente, se há uma audição regressiva, é porque existe uma música nos moldes que lhe convém, como apontado por Safatle (2007). Ao menos desde 1932, ano que Adorno escreve *Sobre a situação social da música*, evidencia-se a inclinação do filósofo para as vertentes sociológicas de problematização científica da realidade. A imigração para os Estados Unidos acabou por lhe proporcionar um contato próximo com a difusão propagandística e, conseqüentemente, com a intensificação da massificação cultural. A ampla veiculação do jazz, considerado por ele uma música “ligeira”, e o fortalecimento da indústria radiofônica lhe serviram de substrato empírico para o argumento do fetichismo na música e da regressão da audição. A fetichização que passa a dominar o campo da arte e, logo, a transferência dos afetos para o valor de troca, lhe faz chegar à conclusão de que, em música, já não se faz nenhuma exigência.

Posto isso, na busca de apreendermos a riqueza do material crítico trazido por Adorno com os conceitos de fetichismo e regressão auditiva, é necessário que tentemos

superar a distância cultural que nos separa dele. Nascido em 1903, pôde vivenciar um contexto em que os meios de comunicação de massa estavam se desenvolvendo, enquanto nós, por outro lado, já nascemos integrantes de uma cultura significativamente massificada. Além do mais, oriundo do seio da burguesia europeia, desde jovem ouviu e frequentou a música “séria” ou “artística”, como denomina. Logo, seu momento histórico e sua posição social lhe propiciaram uma vivência musical que o permitiu a escrita de um conteúdo que, num primeiro contato, impulsiona-nos a inúmeras resistências. Devemos, pois, superar as adjectivações comumente lhe atribuídas de “eurocêntrico” e “elitista” e convergir-nos para aquilo que essencialmente compõe o seu argumento: a denúncia da ilusão de liberdade, enquanto nos aprisionamos cada vez mais; a crítica da liquidação do indivíduo, enquanto enganosamente elevamos o Eu a última potência; a regressão da audição, ao mesmo tempo em que somos expostos à música em todos os momentos.

CAPÍTULO 4

UM INDIVÍDUO INSATISFEITO, UMA CULTURA EM CRISE

Ao longo do percurso de nosso trabalho, buscou-se, primeiramente, uma exposição geral da utilização da psicanálise no terreno da Escola de Frankfurt com intuito de prover uma noção introdutória desse encontro tão marcante para o pensamento alemão, e também para o pensamento ocidental, como um todo; em seguida, foi *O mal-estar na civilização* que recebeu nossa atenção, de modo que nos preocupamos em pontuar as considerações freudianas mais importantes para uma discussão sobre o estado da cultura; posteriormente, a transformação da função social da arte, analisada em *O fetichismo na música e a regressão da audição*, foi utilizada como uma via para o diagnóstico civilizacional. O nosso objetivo agora, porém, é promover uma articulação entre Freud e Adorno sob o recorte histórico dos dois ensaios enfatizados, de modo que possamos identificar, a partir deles, os problemas mais genéricos e resistentes de nossa civilização. Assim, em um primeiro momento, discutiremos a respeito do uso adorniano dos conceitos de “fetichismo” e “regressão”, para que depois, então, nos seja possível compreender como eles comportam o mal-estar descrito por Freud.

4.1. Fetichismo e Regressão: uma discussão terminológica

O termo *fetichismo* é oriundo da antropologia do século XVIII, aparecendo pela primeira vez por volta de 1750, consistindo em um derivativo da palavra portuguesa “feitiço” (Roudinesco e Plon, 1998). Do contexto do estudo da religião dos povos primitivos, foi absorvido e utilizado pelas mais diversas áreas do saber, cada qual com a atribuição de um sentido peculiar. Dentre elas, encontram-se a Sociologia e a Psicanálise, objetos de nosso interesse.

Marx (1867/1996) analisa o fetichismo da mercadoria no primeiro livro de *O Capital*, no capítulo I, precisamente em seu quarto tópico, intitulado “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”. Diz ele, inicialmente, que a partir do valor de uso da mercadoria, não há nada nela que se apresente como misterioso, quer a observemos sob o ponto de vista de que ela satisfaz necessidades humanas pelas suas propriedades, quer a analisemos sob o

aspecto de que ela somente recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. O grande mistério que se encontra na mercadoria decorre, entretanto, justamente de sua “forma mercadoria”, a qual, para além do valor de uso, adquire uma substância ou grandeza de valor, o valor de troca, segundo o qual produtos de espécies diferentes são equiparados qualitativamente, por abstração, restando a possibilidade de diferenças apenas quantitativas.

Marx escreve:

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos (Marx, 1867/1996, p. 198).

A relação entre os homens assume, para eles próprios, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.

Buscando uma analogia para o fenômeno social da mercadoria, Marx se desloca para o “nebuloso mundo da religião”. Nesse contexto, diz, os produtos do cérebro humano, isto é, as criações de nossa espécie, parecem dotados de vida própria, onde figuras autônomas mantêm relações entre si e com os homens. Marx afirma que o mesmo acontece no mundo das mercadorias, e vem a chamar de fetichismo, então, precisamente esse aspecto extrínseco aos produtos do trabalho mas que lhes aderem tão logo são produzidos como mercadorias, sendo, por isso, inseparáveis da produção mesma delas. Esse caráter fetichista seria proveniente, desse modo, do aspecto social peculiar do trabalho que produz mercadorias. Assim ele explica:

Se as mercadorias pudessem falar, diriam: É possível que nosso valor de uso interesse ao homem. Ele não nos compete enquanto coisas. Mas o que nos compete enquanto coisas é nosso valor [de troca]. Nossa própria circulação como coisas mercantis demonstra isso. Nós nos relacionamos umas com as outras somente como valores de troca (Marx, 1867/1996, p. 207).

O encanto fetichista advindo das relações sociais sobre as quais repousam a produção mercadológica manifesta-se, logo, por uma inversão de prioridade, erigindo o valor de troca sobre valor de uso, sucumbindo ante a relação entre seus produtos a própria relação entre os produtores.

Segundo Vandenberghe (2012), uma análise semântica da noção de fetichismo revela, ao menos, cinco significações diferentes: 1) o valor de troca suplanta o valor de uso, a ponto de o valor de troca parecer inerente à natureza mesma dos objetos, enquanto que, na realidade, ele resulta do trabalho que é incorporado a ele e se exprime como uma relação de

grandeza entre coisas trocadas; 2) a relação social entre as pessoas é mediada pela relação econômica entre as coisas, a ponto de se confundir com ela; 3) as mercadorias conduzem a própria vida como pseudopessoas; 4) as coisas, as mercadorias e o seu movimento conduzem os homens, os dominam e os dirigem – e não o inverso; e, por fim, 5) essas formas de fetichismo descritas, especificamente burguesas e, portanto, passageiras, são interpretadas pela economia burguesa como naturais e eternas, como uma necessidade trans-histórica. O que nos parece mais relevante dessa diversidade semântica apresentada pelo autor é a riqueza com que descreve o fenômeno do fetichismo da mercadoria, de modo que, ao contrário de definições incompatíveis, o que vemos é justamente um *continuum* entre elas.

No que concerne à psicanálise, não lhe coube o pioneirismo da aplicação do termo fetichismo ao campo da sexualidade. Do mesmo modo em que se deu no terreno sociológico, o termo veio de empréstimo da antropologia na tentativa de estabelecer certa analogia com a ilusão de vida independente dos objetos adorados. Sob esse pretexto ele foi incorporado à psiquiatria e à psicologia, primeiramente, com destaque para o psicólogo Alfred Binet, que o retomou em 1887 (Roudinesco e Plon, 1998). A atualização do termo por Freud surgiu em 1905, em seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Posteriormente, desenvolve o tema em *Delírios e sonhos na Gradiva de Jensen* (1907), *Leonardo Da Vinci e uma lembrança da sua infância* (1910), *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1914), até escrever *O fetichismo* (1927), que será nossa principal referência.

Desde os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, o fetichismo já apresenta, para Freud, duas características essenciais que jamais foram abandonadas ao longo de sua obra: insere-se no campo das perversões e se configura como um substituto. Perversão, em psicanálise, mantém seu sentido restrito ao âmbito da sexualidade, não abarcando, portanto, sentido moral (Laplanche e Pontalis, 2001). Assim, o conceito indica um desvio que prescinde – ao menos, intenciona – de qualquer componente consensual de um grupo, remetendo-se somente a uma “norma” do ato sexual, de fundamentação basicamente biológica – o coito que visa à obtenção do orgasmo por penetração genital, com uma pessoa do sexo oposto. Com base nisso, Freud distingue entre dois tipos de perversões: as do objeto e as do alvo (Roudinesco e Plon, 1998). Nas perversões do objeto, estão incluídas as relações sexuais com parceiros humanos (incesto, homossexualidade, pedofilia, autoerotismo) e as relações sexuais com objetos não humanos (fetichismo, zoofilia, travestismo). Nas perversões do alvo, distinguiu três espécies de práticas: o prazer visual (exibicionismo, voyeurismo), o prazer de sofrer ou fazer sofrer (masoquismo, sadismo), e o prazer pela superestimação exclusiva de

uma zona erógena (ou de um estágio do desenvolvimento da libido), isto é, ou da boca (felação, cunilíngua) ou do aparelho genital.

Apesar do conteúdo normativo explícito, já na obra de 1905 pode-se notar uma descrição da perversão que tenta se desprender de conotações pejorativas – tão marcantes na psiquiatria e sexologia da época – ou de exaltação. Freud concebe a sexualidade infantil fundamentalmente como uma “disposição perversa polimorfa”, na medida em que se encontra submetida ao funcionamento dos impulsos parciais, estreitamente ligados à diversidade das zonas erógenas, e na medida em que se desenvolve antes do estabelecimento das funções genitais propriamente ditas (Laplanche e Pontalis, 2001). Nessa perspectiva, a perversão adulta surgiria como a persistência ou o reaparecimento de um componente parcial da sexualidade, e a disposição para a mesma integraria, então, uma parte da chamada constituição normal: a perversão seria uma regressão a uma fixação anterior da libido – voltaremos a esse ponto mais adiante.

De 1905 a 1927, Freud passou da mera descrição das perversões sexuais para uma teorização do mecanismo geral das perversões, onde estas deixam de ser o simples resultado da predisposição polimorfa da sexualidade infantil – como visto acima – e vêm a configurar uma atitude do sujeito perante o confronto com a diferença sexual e, logo, a castração. As características do fetichismo passam a representar, estruturalmente, todas as perversões: significam a renegação ou desmentido da castração, com uma fixação na sexualidade infantil (Roudinesco e Plon, 1998).

Essa transformação substancial do conceito aparece em *O fetichismo*, sobretudo em decorrência do desenvolvimento – não inaugural, mas, aqui, fundamentalmente concebido – das noções de “castração” e de “clivagem do Eu”. Toda a concepção de perversão desenvolvida na psicanálise até então, e que continua na obra referida, baseia-se na ideia de “substituição”. Entretanto, a novidade trazida por Freud é em relação ao que é substituído, pois o fetiche, a partir daí, não ocupa mais o lugar do ato sexual “normal”, e sim, o do falo imaginário da mulher:

Se eu afirmar agora que o fetiche é um substituto para o pênis, certamente causarei decepção. Apresso-me então a acrescentar que não é o substituto de um pênis qualquer, mas de um especial, bem determinado, que nos primeiros anos infantis tem grande importância, porém é perdido depois. Isto é: normalmente seria abandonado, mas o fetiche se destina exatamente a preservá-lo. Colocando isso de maneira mais clara, o fetiche é o substituto para o falo da mulher (da mãe), no qual o menino acreditou e ao qual – sabemos por quê – não deseja renunciar (Freud, 1927/2014, p. 303-304).

O que se sucedeu, dessa forma, foi que o menino se recusou a tomar conhecimento de um dado da percepção, o de que a mulher não possui pênis. Sua atitude se fundamenta no fato de que o reconhecimento da “castração” da mulher lhe é angustiante, pois com isso ele se depara, também, com a possibilidade da própria castração: se a mulher não possui pênis, implica que o seu também corre perigo. Porém, a percepção permaneceu, e, paralelamente, uma ação bastante enérgica foi realizada para sustentar a recusa. Tal situação se viabiliza a partir da noção aí definida por Freud do que veio a ser denominado de “clivagem do Eu”: um fenômeno através do qual se torna possível a coexistência, no seio do Eu, de duas atitudes psíquicas em relação à realidade exterior quando esta contraria uma exigência impulsiva, e – é importante dizer – sem se influenciarem. Segundo Laplanche e Pontalis (2001), a clivagem não é propriamente uma defesa, mas a maneira de fazer coexistir dois processos de defesa: um voltado para a realidade (recusa), e outro para o impulso (repressão). Evidencia-se, com isso, um novo processo psíquico, uma cisão intrassistêmica, e não entre instâncias, que traz como maior peculiaridade não levar à formação de compromisso, mantendo as duas partes sem relação dialética.

A substituição executada pelo fetichista visa, dessa forma, destruir a prova da castração, ao passo que a coexistência da recusa da percepção da ausência de pênis na mulher e, ao mesmo tempo, do seu reconhecimento, permite ao fetichista encontrar prazer no fato de a mulher ser ao mesmo tempo castrada e não castrada, e de o homem também poder ser castrado. Freud escreve: “Sim, na psique a mulher continua a ter um pênis, mas este pênis já não é o mesmo de antes. Outra coisa ocupou seu lugar, foi como que nomeada seu substituto e veio a herdar o interesse que antes se dirigia a ele” (Freud, 1927/2014, p. 305-306). O fetiche subsiste, concomitantemente, como signo de triunfo sobre a ameaça de castração e como proteção contra ela.

Em relação ao termo *regressão*, ainda que uma palavra de uso corriqueiro, sua principal utilização no campo das ciências sociais parece ter se dado mesmo nas áreas de investigação do psiquismo, seja a psicologia ou a psicanálise. Apesar de já delineada em *Estudos sobre a histeria* (1895), a noção de regressão foi formalmente introduzida por Freud somente em *A interpretação dos sonhos* (1900), com o intuito de exprimir uma característica essencial do sonho: seus pensamentos se apresentam principalmente sob a forma de imagens sensoriais que se impõem ao sujeito de forma quase alucinatória (Laplanche e Pontalis, 2001). A explicação dessa característica configura o sentido *tópico* dado por Freud à regressão, o qual se refere à sucessão de sistemas psíquicos que a excitação percorre normalmente segundo determinada direção. Após a descoberta das fases do desenvolvimento psicosssexual infantil,

porém, Freud acrescenta uma nota de rodapé em *A interpretação dos sonhos*, já em 1914, distinguindo, para além do sentido tópico, mais duas espécies de regressão; a *temporal*, em que são retomadas formações psíquicas mais antigas; e a *formal*, quando modos de expressão e de figuração habituais são substituídos por modos primitivos (Laplanche e Pontalis, 2001). Ressalva, no entanto, que as três formas de regressão seriam, em sua base, apenas uma, pois o que é mais antigo no tempo o é também na forma, ao passo que na tópica se situa mais perto da extremidade perceptiva. A regressão tópica é particularmente manifesta no sonho, apesar de ser ainda encontrada em outros processos psíquicos, como a memória e a alucinação. A noção de regressão formal foi menos utilizada por Freud, embora numerosos fenômenos em que há retorno do processo secundário ao processo primário possam ser classificados sob essa denominação. A regressão temporal, entretanto, foi recorrentemente empregada nos textos psicanalíticos, e é especificamente a ela que Freud se remete na Conferência 22 de suas *Conferências introdutórias à psicanálise* (1916-7), texto que abordaremos agora.

Freud (1916-7/2014) inicia a Conferência retomando o fato conhecido pela psicanálise de que a função da libido percorre um extenso desenvolvimento até poder entrar a serviço da reprodução, de um modo tido como “normal”. Nesse processo, contudo, existiriam dois perigos: o da *inibição*, e o da *regressão*, que revelariam a experiência concreta de que nem todas as fases preparatórias seriam superadas completamente, deixando partes de sua função retidas de forma duradoura nesses estágios iniciais. Quanto à inibição, ele julga possível que “certas porções de toda e qualquer tendência sexual tenham ficado pelo caminho, permanecendo em estágios anteriores de desenvolvimento, ainda que outras porções possam ter alcançado sua meta final” (Freud, 1916-7/2014, p. 452). Essa permanência de uma tendência parcial em um estágio anterior é o que ele chama de *fixação* da libido – logo, a inibição corresponde à fixação. Em relação à regressão, escreve:

O segundo perigo de um desenvolvimento por estágios está no fato de também as porções que lograram avançar poderem facilmente, em um movimento retrógrado, retornar a um dos estágios anteriores, o que chamamos de *regressão*. A tendência se verá levada a essa regressão quando o exercício de sua função – ou seja, o alcance de sua meta de satisfação – depara com fortes impedimentos externos, na sua forma posterior ou mais desenvolvida (Freud, 1916-7/2014, p. 453).

Representando, então, fatores combinados, a regressão se volta exatamente para algum ponto de fixação anterior, ao passo que quanto mais forte a fixação, mais a libido estará propensa a regredir e, assim, menos capaz será de resistir aos impedimentos externos.

As regressões podem se encontrar sob dois tipos: o retorno aos primeiros objetos, investidos de libido de natureza incestuosa; e o retorno de toda a organização sexual a

estágios anteriores. Com intuito de elucidar as distintas formas de regressão, Freud utiliza como exemplo a histeria e a neurose obsessiva. Na primeira neurose, há uma regressão da libido aos objetos sexuais primários e incestuosos, não havendo, contudo, uma regressão a um estágio anterior da organização sexual. Contemplaria-se certa unificação dos impulsos parciais sob o primado dos genitais, mas seus resultados se deparariam com uma grande resistência do sistema Pré-consciente-Consciente⁵⁹. A organização genital que se alcançou no Inconsciente não vale para o outro sistema, e sua rejeição acaba por produzir um quadro que se assemelha com o estado anterior ao que se encontra – mas, na realidade é algo bem diferente. Já na neurose obsessiva, ao contrário, há, de fato, uma regressão da libido ao estágio preliminar da organização sádico-anal, e o impulso amoroso, conseqüentemente, vê-se obrigado a se mascarar de impulso sádico – componente dos impulsos parciais da libido. O que ambos os casos têm em comum é que, independentemente do tipo de regressão, é flagrante a participação do mecanismo de repressão. Isso se justifica pela seguinte lógica psicanalítica: se há repressão, é porque há conflito, o qual constitui a base de qualquer neurose; e se a regressão se dá sem repressão e, logo, sem conflito, o resultado seria a perversão. Nas palavras de Freud:

Uma importante consideração para nós seria, então, examinar como se comporta o Eu quando sua libido deixa para trás, em algum ponto de seu desenvolvimento, uma forte fixação. Ele pode admiti-la e se tornar, assim, em medida correspondente, perverso ou – o que significa a mesma coisa – infantil. Mas ele pode também se comportar de forma contrária a essa fixação libidinal, caso em que o Eu sofre uma *repressão* onde a libido experimentou uma *fixação* (Freud, 1916-7/2014, p. 467).

A dualidade inaugurada por Freud em *Além do princípio do prazer* (1920) entre impulso de morte e impulso de vida ainda não é contemplada na referida Conferência, a qual se fundamenta na dualidade de impulsos do Eu e impulsos sexuais. A despeito disso, ainda que apenas posteriormente o desenvolvimento venha a ser concebido de forma integrada, como uma evolução psicosexual, já nessa Conferência observamos a tentativa de Freud de equiparar fases de desenvolvimento do Eu com fases de desenvolvimento da libido. Além do mais, os efeitos práticos dessa divisão se apresentavam corretos: 1) o Eu como a sede dos conflitos, e 2) neurose e perversão como consequência da presença ou ausência dos mesmos, respectivamente, ocorrendo o fenômeno regressivo.

⁵⁹ A essa altura, Freud ainda não havia desenvolvido sua segunda tópica, composta pelas instâncias *Isso*, *Eu* e *Super-eu*, de modo que restringe a descrição da dinâmica psíquica em torno dos sistemas Inconsciente e Pré-consciente-Consciente.

Por fim, outro aspecto que se apresenta pertinente ao tema: a fixação libidinal representaria o fator interno predisponente, e a frustração, o fator acidental, externo, na etiologia das neuroses. Essa consideração é essencial, haja vista a concorrência sempre presente nas discussões referentes ao tema das psicopatologias sobre causalidade endógena ou exógena. Segundo Freud, as duas condições são igualmente imprescindíveis:

Tratando-se do exame de suas causas, os casos de adoecimento neurótico dispõem-se numa série, no interior da qual os dois fatores – constituição sexual e vivências, ou, se quiserem, fixação libidinal e frustração – encontram-se representados de maneira que, crescendo a participação de um deles, a do outro diminui (Freud, 1916-7/2014, p. 461).

Posto isso, podemos afirmar que frustração e fixação libidinal sempre estão presentes tanto na neurose quanto na perversão, representando o jogo entre disposições subjetivas e o mundo objetivado – o mundo das necessidades que dominam a vida, o reino de *Ananke*. Entre esses fatores se situa a regressão, que se move da frustração para a fixação, isto é, de uma realidade insatisfatória para um ponto de satisfação que a libido encontrara no passado. Independente do tipo ou da causa específica de uma regressão, esta designa, enfim, um processo psíquico de retorno de um ponto já atingido até outro situado antes desse.

Pois bem, a despeito de precisão conceitual em relação aos autores a que nos remetemos, as consequências possíveis decorrentes da aplicação de suas noções de fetichismo e regressão ao objeto investigado por Adorno, salientando, obviamente, seu momento histórico, são as mais diversificadas. Assim, é preciso que consideremos, no caso do fetichismo, como as abordagens marxista e freudiana podem ser confrontadas entre si, para então, posteriormente, analisarmos a assimilação realizada por Adorno. Do mesmo modo, em relação à regressão – porém, subtraindo Marx da parte de elaboração conceitual –, é necessário pensar qual – e, mesmo se há algum – aspecto da teoria freudiana fora incorporado à noção de regressão auditiva.

A chave analítica para a compreensão do uso do termo fetichismo por Adorno está exatamente naquilo que se harmoniza entre Marx e Freud: a ideia de “substituto”. Ou seja, o que é considerado fetichizado somente pode assim ser concebido porque vem a se colocar no lugar de outra coisa. Daí a necessidade de um “feitiço”, de algo que gere uma fascinação no indivíduo, pois o objeto exibe uma característica que não possui, ele representa o que não lhe é intrínseco. Para Marx, o fetiche da mercadoria é representado pela ilusão de autonomia desta, como que, assumindo um caráter de necessidade externa ou lei independente, parece se encontrar fora do âmbito do controle humano. Contempla-se o advento de uma grandeza

quantitativa do produto, o valor de troca, que se manifesta como inerente à sua natureza mesma, relegando a um plano inferior as propriedades qualitativas que, de fato, revelam o que deveria significar o verdadeiro propósito de sua fabricação: seu valor de uso. Em Freud, o fetichismo é o recurso que viabiliza a recusa do reconhecimento da ausência do falo da mãe, pois aceitar a diferença sexual, isto é, a castração feminina, é lidar com a possibilidade da sua própria castração. O fetiche passa a ocupar, então, o lugar do pênis imaginário da mulher – da mãe, especialmente –, de modo que o sujeito possa, ao menos fantasiosamente, proteger-se da angústia da castração. Tanto em um caso como no outro, então, o fetichismo é um substituto: o valor de troca substituindo o valor de uso, e o fetiche sexual substituindo o “falo” materno.

Após o exposto, a similitude na análise da situação social objetiva do fetichismo deve ter ficado clara: falsas relações substituem as autênticas. Entretanto, se no fetichismo marxista a substituição enfatiza a alienação, isto é, a perda da relação social com os objetos e com os outros – a autonomia da mercadoria –, no fetichismo freudiano, ao contrário, o substituto aparentemente previne a perda de uma relação social – evita a alienação do gênero oposto. Segundo pontua Miyasaki (2002), a diferença entre as duas teorias repousa em condições subjetivas, isto é, na percepção que os próprios sujeitos do fetichismo têm de sua situação. Assim, em Marx, os indivíduos se deparam com o fato de o produto de seu trabalho se encontrar alienado deles, de modo que enxergam nele sua perda de satisfação social⁶⁰. Mas o verdadeiro perigo não se encontraria aí, pois isso, na verdade, acaba por revelar seu estado de privação social. A consequência mais trágica do fetichismo é a ilusão de independência da mercadoria, a qual convence os sujeitos de que a perda é irremediável, que as relações mercantis são as únicas possíveis relações entre os homens. No que concerne à Freud, ao contrário, o sujeito não teria consciência de sua alienação ou perda, visto que transferiu seu desejo da mãe fálica para o fetiche. Sua privação, longe de ser reconhecida, passa a ser ignorada, já que o objeto lhe assegura, por substituição, a satisfação do desejo. O perigo aí se mostra intensificado, pois o sujeito nem mesmo se questiona sobre a necessidade de alguma transformação de sua situação. Enfim, enquanto, por um lado, o fetichismo destaca o divórcio entre sujeito e objeto, por outro, ele reforça a crença do sujeito na superação do divórcio.

Em *O fetichismo na música e a regressão da audição*, Adorno se refere explicitamente ao conceito de fetiche da mercadoria como descrito por Marx em *O Capital*. Fala de fetichismo, dessa forma, como a veneração do que é autofabricado e como a

⁶⁰ Miyasaki (2002) deixa claro que, como sua preocupação maior é quanto à atitude defensiva tomada pelo sujeito em relação à sua situação de privação social, ele não se preocupa em distinguir “fetichismo” de “alienação”, no que se refere à teorização marxista.

supremacia do valor de troca sobre valor de uso de uma mercadoria, a qual, fetichizada, passa a ser o mero reflexo do que se pagou no mercado. Chama-nos a atenção, porém, a descrição de Adorno sobre a especificidade da imposição do valor de troca no setor dos “bens da cultura”. Estes produtos seriam apresentados como desprovidos de poder de troca, de maneira a fornecer aos consumidores a simples possibilidade de seu usufruto. Ele observa que, no entanto, toda sua produção, reprodução e consumo obedeceriam perfeitamente aos critérios de mercado. Todo produto transformado em mercadoria é composto, necessariamente, pela soma de seu valor de uso e seu valor de troca, de modo que, a supervalorização midiática do caráter de imediatividade dos produtos artísticos, como se a relação entre eles e seus consumidores consistisse em uma experiência puramente estética, e como se os bens culturais se diferenciasssem dos outros bens de consumo, apenas serve para encobrir sua verdadeira função social.

Adorno nos adverte, ainda, sobre a impossibilidade de dedução do conceito por meios puramente psicológicos, pois se o produto do trabalho humano passa a ser comercializado sob a forma de mercadoria, é porque sua função social se alterou. No entanto, se ele observa a necessidade de um foco ampliado para dar conta do processo, ele não desconsidera, de maneira alguma, as alterações psicológicas nos sujeitos “enfeitados”. Mais especificamente, se a arte musical – já que se centra nesse âmbito estético – vem a exercer um papel diferente na relação entre os homens (elemento sociológico), esta transformação não deixou de ser acompanhada por uma peculiar mobilização de afetos (elemento psicológico). Evidencia tal estado de coisas com a afirmação de que “valores” são consumidos e atraem afetos sobre si, sem que suas qualidades específicas sejam sequer compreendidas ou apreendidas pelo consumidor. Em última instância, o fetichismo, como descrito por Adorno, propicia uma satisfação substituta ao indivíduo, de modo que o valor de troca dos produtos, isto é, a grandeza quantitativa que passa a representá-los – o dinheiro – assume o lugar de objeto de prazer⁶¹.

Esse aspecto psicológico abarcado pela concepção de fetichismo em Adorno nos sugere uma compatibilidade também com o fetichismo freudiano. A atribuição marxista do conceito, desenvolvido sob a ênfase na ilusão de autonomia do produto, de modo complementar ao conceito de alienação, é acrescida, pois, de um aspecto de satisfação substituta que se ampara no modelo fetichista psicanalítico. Assim, ainda que de forma

⁶¹ Como nas situações elencadas por Adorno em que a mulher se delicia mais no próprio ato de fazer compras ou no instante em que se produz em um salão de beleza, do que na utilização dos produtos comprados ou no convívio familiar com as novas características de maquiagem ou cabelo (ver *Capítulo 3*).

inautêntica, enganosa, o sujeito encontra alguma realização de seus desejos na mercadoria fetichizada. Miyasaki (2002) sugere, aliás, uma confusão do conceito no modo em que foi apropriado por Adorno. Segundo ele, na acepção marxista o sujeito reconhece na mercadoria uma inadequação real de sua condição social, as relações aparecem como elas realmente se encontram, ou seja, relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas. Em Adorno, ao contrário, esse elemento de verdade é obscurecido: o substituto é a ilusão de uma utilidade presente e imediata. Dessa forma, o autor é categórico ao observar que a análise do fetichismo de Adorno sobre os bens culturais tem mais em comum com o fetichismo freudiano do que com o marxista: segundo o modelo do fetichismo sexual, o objeto de fetiche substitui o objetivo sexual (os meios substituem os fins), o que corresponderia a dizer que a mercadoria é desejada pelo seu valor de troca (meio) ao invés de seu valor de uso (fim).

Prosseguindo sua leitura do que, aparentemente, é tomado como um equívoco interpretativo ou, ao menos, descritivo, Miyasaki (2002) afirma que o fetichista adorniano não tem consciência da distinção entre produtos apreciados como mercadoria ou apreciados a partir de seu valor de uso. Devido ao desconhecimento dessa distinção, então, qualquer prazer incidentalmente ocasionado pelo seu valor de uso não se distinguirá do prazer substituto encontrado no valor de troca. Mais uma vez, o autor tenta demonstrar como a fundamentação fetichista de Adorno, ainda que não de forma intencional, se coaduna mais com a substituição fetichista freudiana, na qual o sujeito goza sem se dar conta de que sua relação com o objeto é uma ilusão. Parece-nos mais prudente, entretanto, que ao invés da escolha de uma influência soberana, como Miyasaki (2002) opta por fazer, percebamos que, na verdade, tanto uma como outra abordagem se encontram fundida no texto de Adorno. Isso se justifica pelo fato de que, há sim, claramente, a presença de uma satisfação substitutiva em sua acepção do termo (como em Freud), porém, o sujeito não se satisfaz por completo, como supostamente aconteceria em uma relação com o objeto do verdadeiro fim, o que permitiria ao ouvinte regressivo, apesar de sua condição de fetichista, reconhecer seu quadro de alienação (como em Marx). E que fique claro que por trás dessa leitura alternativa não se encontra nenhum fator motivacional referido a algum “preciosismo” dos autores em questão, sendo que apenas buscamos demonstrar que os elementos textuais permitem tal construção teórica, a qual, talvez, venha a refletir mais fielmente o conteúdo da obra em questão.

No polo oposto ao do fetichismo musical, diz Adorno, existe uma regressão da audição. Não uma regressão no sentido psicológico, apressa-se a observar, em que se conceberia o retorno do ouvinte individual a uma fase anterior do próprio desenvolvimento, e nem mesmo, de forma análoga, a um retrocesso do nível coletivo geral, mas o que regrediu e

permaneceu em um estado infantil foi a própria audição moderna. Ainda que sempre uma prerrogativa de pequenos grupos, o conhecimento consciente da música era uma possibilidade manifesta em momentos históricos anteriores, e que, à época de Adorno, encontrar-se-ia em processo de extinção. O reinado da heteronomia e da audição desconcentrada e atomística, ao invés de um comportamento autônomo e de uma audição concentrada e integrada, atesta a debilidade interpretativa, compreensiva e emocional do sujeito, e, logo, seu comprometimento cognitivo e afetivo. E a identificação com os produtos fetichizados, ao lhe suscitar um sentimento de impotência em se libertar, acaba por aprisioná-lo ainda mais à situação de infante.

Se, mais uma vez, Adorno ressalta a diferença entre o modo como concebe a regressão e a acepção psicológica do termo, é inegável também que possamos encontrar algumas similitudes relevantes, sobretudo quando nos referimos às *Conferências introdutórias à psicanálise*. Podemos falar, por um lado, em “regressão auditiva” enquanto um fenômeno social amplo, no sentido em que representa o estado cultural dos dias de Adorno, e por outro, em “ouvinte regressivo”, com intuito de retratar o sujeito corporificado do fenômeno regressivo – contanto que esteja claro que um aspecto não pode existir sem o outro. No primeiro conceito, o fenômeno regressivo comporta o mesmo sentido que a regressão em Freud, qual seja o de um retorno, um caminhar em sentido inverso pela mesma estrada, desde um ponto já atingido até um ponto situado antes desse. Assim, imaginando a audição em sua vertente abstrata, como um fenômeno qualitativo-perceptivo que possui continuidade temporal na cultura, mas sem perder de vista, contudo, seu caráter histórico, podemos falar que, atingido um ponto de desenvolvimento, retrocedeu para outro anterior. Não é possível, e nem integra os objetivos de Adorno, equiparar toda e qualquer característica dessa audição que ele chama de regressiva às qualidades da audição de outrora. O essencial em seu argumento é que o desenvolvimento cultural testemunhou o advento de recursos cognitivos e, conseqüentemente, de maturidade afetiva, até então inéditos, mas que, posteriormente, com o avanço do capitalismo e da massificação dos indivíduos, regrediu, isto é, equiparou-se a um momento histórico anterior a tais conquistas. Essa acepção do termo coincide com o sentido freudiano de regressão, em que a libido, após passar por diversas organizações sexuais ao longo de seu desenvolvimento e atingir a forma que se configura pelo primado da genitalidade – ainda que sem abandonar por completo as fases anteriores, que marcam definitivamente o indivíduo –, ao se deparar com uma situação de frustração, retorna às organizações primitivas.

Quando analisamos, todavia, o outro aspecto da regressão, a coincidência de sentido não é mais admitida. O ouvinte regressivo, da maneira como é exposto por Adorno, não corresponde a um indivíduo que desenvolveu plenamente sua competência auditiva e que, por determinada razão, regrediu, posteriormente, a um ponto anterior desse percurso. Aos sujeitos da audição, aos viventes que compõem a cultura, não lhes pode ser atribuída a experiência pessoal da regressão, já que, de fato, nem mesmo teriam chegado a se desenvolver. O ouvinte regressivo não viveu e nem viverá a experiência auditiva em seu estatuto de autonomia e de apreciação concentrada e integrada, visto que os recursos simbólicos para tal já se encontram escassos na cultura. Por isso, neste caso a restrição adorniana quanto à concepção psicológica de regressão não apenas procede, como também é fundamental para a compreensão de sua teoria. A analogia psicanalítica do homem de seu tempo – infantilizado, limitado cognitivo e afetivamente – repousaria sobre o conceito de “inibição” como teorizado por Freud na Conferência 22. Dessa forma, ele não haveria regredido, mas sim, se encontraria fixado em um estágio precoce de seu desenvolvimento potencial, vivenciaria uma inibição logo no início da jornada para a maturidade. A regressão caberia, nesse caso, apenas se, como no caso anterior, a comparação se desse em relação a ouvintes de outro momento histórico, e não consigo mesmos. Enfim, o fato de o destaque de nossa análise do ouvinte regressivo recair sobre a incompatibilidade com a regressão psicológica nos pareceu importante para o esclarecimento do conceito como descrito por Adorno.

Antes de finalizarmos essa discussão terminológica, resta-nos tecer alguns comentários a respeito da interação dos conceitos de fetichismo e de regressão auditiva. Quando Adorno afirma que “no polo oposto ao fetichismo na música opera-se uma regressão da audição”, ele não se refere a uma oposição no sentido de incompatibilidade, mas sim de complementariedade. A consciência da grande massa, isto é, dos ouvintes regressivos, está em sintonia com a música fetichizada: a depravação musical só é possível porque não encontra resistência por parte de suas vítimas, infantilizadas. Quando Adorno fala dos fetichismos da voz, dos instrumentos e da barbárie da perfeição, ele exemplifica como os ouvintes regressivos se satisfazem com aquilo que vem substituir a música propriamente dita, respectivamente: o mero timbre da voz, o renome das marcas de violinos e pianos e o virtuosismo do intérprete. O mesmo acontece com a prática dos arranjos, um recurso fetichista que corrompe as características originais das músicas para torná-las acessíveis ao ouvinte

regressivo. Como já pontuamos anteriormente⁶², o caráter fetichista da música e a regressão da audição constituem, para Adorno, duas dimensões complementares de um mesmo sistema.

Para Miyasaki (2002), distintamente das considerações explícitas de Adorno, a regressão auditiva não está no polo oposto do fetichismo: está em desacordo com ele. Seu argumento é de que, sendo necessário um grande esforço propagandístico para atingir o ouvinte regressivo, ao mesmo tempo em que sua atenção precisa ser dirigida, desconcentrada – segundo a própria descrição de Adorno –, significa que o ouvinte é capaz de realizar a distinção entre o que é fetichizado e o que não é, e porque os produtos, em si, não exercem o encanto do fetiche. Se a diferença é por ele desconsiderada, é somente para que viva em paz e elimine a possibilidade do incômodo. Assim, a relação do ouvinte regressivo com a mercadoria não é da ordem de um prazer substitutivo, mas de uma resignação diante da privação reconhecida, o que é característica da análise marxista e, pois, antagônico ao fetichismo descrito por Freud e Adorno. A confusão conceitual que o autor vê em Adorno poderia ser resumida, então, em duas partes: 1) o fetichismo de Adorno se coaduna mais com o de Freud do que com o de Marx; e 2) a regressão auditiva é incompatível com a acepção de fetichismo do próprio Adorno, pois ela parece absorver mais as características fetichistas – reificadas, alienantes – de Marx.

Após tudo isso, parece-nos sugestivo considerar que a preocupação de Adorno era mais a busca de uma descrição pormenorizada do estado de coisas que presenciava do que a tentativa de uma precisão conceitual, de modo que, inevitavelmente, precisamos reconhecer que há uma amplitude semântica que acaba por levar a uma fluidez dos conceitos. Apesar da pertinência das críticas de Miyasaki (2002), apresenta-nos como opção mais profícua, ao menos por ora, ressaltar a complementariedade dos conceitos, reconhecendo, dessa forma, que, se há uma música que obedece aos critérios fetichistas de substituição, de modo a tornar possível a satisfação a partir de elementos musicais depravados, ou mesmo extramusicais, é porque há uma regressão auditiva que assim o permite. E, por outro lado, se há um ouvinte regressivo, restrito cognitivamente e afetivamente, aprisionado ao medo infantil em lidar com sua angústia, é porque existe uma condição social objetiva, governada pelo fetichismo, que lhe fornece o arsenal simbólico para tal comportamento. Concebendo a satisfação fetichista como sempre incompleta, o que nos parece ser a solução para toda essa confusão, faz-se coerente conceber também um ouvinte regressivo que, inquieto por sua insatisfação, se percebe, em

⁶² Ver *Capítulo 3*.

algum nível, em uma situação de engano, em uma posição de enganado. Esta é a deixa para a inserção na temática do “mal-estar”.

4.2. A insistência do mal-estar

Como foi analisado no *Capítulo 2*, ao redigir *O mal-estar na civilização*, Freud mantinha como preocupação principal a progressão do que via como uma espécie de náusea cultural nas sociedades ocidentais. Seu diagnóstico era de que, independente do nível cultural de um país ou de uma sociedade específica, o que parecia certo era que os homens não se sentiam bem na civilização de seu tempo. Parte para sua investigação, então, sob dois pressupostos básicos acerca da civilização: ela não é sinônimo de aperfeiçoamento, e encontra-se alicerçada na renúncia aos impulsos dos indivíduos. Remete, inicialmente, a *Além do princípio do prazer*, onde se deu conta, pela primeira vez, da existência da compulsão à repetição. Em consequência direta dessa descoberta, inaugura o segundo dualismo impulsivo, entre impulsos de vida (Eros) e impulsos de morte. Este último, concebido principalmente sob seu caráter conservador, de retorno ao inanimado, ao inorgânico, é levado ainda mais longe, em 1930, pela ideia de que uma parcela sua se volta contra o mundo externo e se mostra como impulso de agressão e destruição. A agressividade passa a ser considerada, desse modo, o mais expoente empecilho à cultura e o principal representante do impulso de morte. E a cultura, por sua vez, impondo sacrifícios tanto à sexualidade quanto à tendência agressiva do homem, é tratada como um duplo obstáculo à sua felicidade.

Identificado o problema da agressividade, Freud dirige seu estudo para a forma como ela se insere na dinâmica psíquica do indivíduo e qual o principal recurso da cultura para contê-la. Se em *O futuro de uma ilusão* ele afirma que a evolução psíquica propiciou uma gradativa interiorização da coerção externa através do Super-eu, em *O mal-estar na civilização* sua ênfase recai sobre outro aspecto: sem negar a afirmativa anterior, ele diz agora que o Super-eu representa a interiorização da agressividade. Essa instância psíquica, enquanto uma parcela do Eu que se opõe ao restante, redireciona a agressividade para sua própria fonte: também o Eu. Assim, a agressão que o Eu teria gostado de satisfazer às custas dos objetos externos é voltada contra si mesmo, em uma relação onde o Super-eu assume o papel de sujeito, ao passo que o Eu, o de objeto.

No início da vida do infante, antes da inscrição psíquica da instância do Super-eu, a ameaça da perda do amor dos pais, os quais representam as figuras de proteção da criança, só

surge quando eles descobrem o “mal” realizado ou desejado por ela. É um medo social, diz Freud, pois tem como objeto a realidade externa. A partir, então, da interiorização da autoridade por meio do desenvolvimento psíquico do Super-eu, já não faz diferença o realizar ou o desejar, pois nada escapa à vigilância interna. Na tensão entre as exigências morais do Super-eu – as quais, em última análise, não visariam nada além da contenção da exteriorização da agressividade, ao passo que se nutrem dessa mesma agressividade, porém, autodirecionada – e o Eu, é justamente onde se encontra a origem do sentimento ou consciência de culpa. Em sua maior parte inconsciente, esse sentimento de culpa seria percebido pelo indivíduo somente como um “mal-estar”, uma insatisfação. O Super-eu compreenderia, então, o meio mais importante utilizado pela cultura para refrear a agressão dos indivíduos.

Uma propriedade que Freud atribui ao Super-eu vem aumentar a complexidade do quadro: a cada nova frustração, o Super-eu se fortalece. Ou seja, o surgimento dessa instância psíquica se dá a partir da renúncia aos impulsos, que, em decorrência, cria a consciência moral, a qual, então, exige mais renúncia. Na frustração do impulso, os elementos libidinais viram sintoma, e os agressivos são incorporados ao Super-eu. Conseqüentemente, com o desenvolvimento cultural e a extensão da família para uma comunidade maior, fora exigido uma intensificação do sentimento de culpa para que se mantivesse a unidade dos indivíduos. Por uma outra vertente interpretativa, mas que apresenta o mesmo significado objetivo, Enriquez (1999) diz que essa “evolução da família à humanidade, obra de Eros, fornece um novo alimento à pulsão de destruição. Quanto mais a vida se manifesta, mais as unidades se constroem e, correlativamente, mais a pulsão de destruição encontra objetos para agredir” (p. 115). Além do aumento do sentimento de culpa, as recorrentes frustrações dos impulsos acabam também por elevá-los a um nível tal que, em determinadas circunstâncias, os homens renunciam a própria renúncia dos impulsos destrutivos (Bocock, 1991). Este seria, a grosso modo, o diagnóstico freudiano da cultura, contendo ainda em sua teorização uma tentativa de identificar a etiologia do mal-estar.

Durante boa parte de *O fetichismo na música e a regressão da audição*, a descrição realizada por Adorno do estado de coisas parece se restringir a uma relação fetichizada do ouvinte regressivo com a música, onde ele não possui consciência da depravação da arte e não se percebe iludido por uma satisfação substituta. Essa caracterização do problema, no entanto, é apenas parcialmente verdadeira. Mais a frente, Adorno vem pontuar que essa situação de passividade aparentemente confortadora não consegue esconder completamente o incômodo de suas vítimas. Se, como dissemos anteriormente, é possível contemplarmos uma satisfação

fetichista por parte dos ouvintes regressivos nas falsas relações a que são submetidos, também é verdade que toda satisfação desse tipo é sempre incompleta, deixando pra trás um rastro de insatisfação, de “mal-estar”. Adorno afirma que o ouvinte regressivo não tem a consciência tranquila: ao mesmo tempo em que a renúncia de si mesmo pela identificação com o poder lhe é prazerosa, ele se percebe traidor de uma possibilidade melhor. E se o refúgio e a segurança pessoal lhe oferecem algum conforto perante o sofrimento, o comportamento conformista necessário para que isso aconteça lhe é desconfortavelmente reconhecido.

Posto isso, podemos dizer que, ao contrário de uma situação de estabilidade subjetiva e de harmonia social, o que se vê, para Adorno, são indivíduos que, se comportam como escravos dóceis e passivos quanto à autoridade, por um lado, por outro, sua agressividade reprimida se encontra sempre prestes a explodir. Por isso Adorno observa que a audição regressiva está a cada momento pronta a degenerar em furor. Tal constatação foi confirmada posteriormente em *Sobre a música popular* (1942), onde ele diz que há uma ambivalência de sentimentos dos ouvintes em relação à sua posição, pois ao mesmo tempo em que sucumbem à imposição externa, resta-lhes um *quantum* energético que representaria sua revolta à situação, uma fúria pronta para extravasar a qualquer relaxamento da pressão externa. O que Adorno vem afirmar nesse momento da discussão, então, é que o estado de submissão não é tão confortador quanto se imagina, e que os homens, ainda que vítimas da opressão, mantêm um potencial para a atividade, o qual, negligenciado, converte-se em angústia⁶³.

O aspecto da regressão auditiva que estamos tentando ressaltar talvez seja melhor elucidado em termos do que Adorno vem denominar de “masoquismo da audição”. Para além da resignação mediante o *status quo* como concebida em Marx, Adorno se espanta com o fato de o indivíduo se permitir encontrar alguma satisfação na situação mesma que o afasta das condições propiciadoras de se realizar no mundo, como uma espécie de “gozo do aprisionado”. Ele vê no comportamento do ouvinte regressivo uma ridicularização masoquista do próprio desejo de alcançar a felicidade que não se tem. Segundo o fetichismo freudiano, que, estruturalmente passa a representar todas as perversões – e dessa forma inclui o masoquismo –, o sujeito encontra prazer no fato de a mulher ser ao mesmo tempo castrada e não castrada, assim como na possibilidade de ele próprio vir a ser castrado – situação originariamente angustiante. O ouvinte regressivo, por sua vez, goza com sua própria

⁶³ Retomando a discussão sobre Fromm no *Capítulo 1*, podemos dizer que há um predomínio do sentimento de ambivalência em relação aos opressores, pois a submissão incondicional implica inveja e agressividade – o silêncio da inferioridade cobra seu preço.

resignação, isto é, com o aprisionamento a uma realidade em que o resultado da produção humana se encontra alienado do próprio homem. O mal-estar que decorre daí, contrariamente à absolutização desse gozo, talvez se deva ao fato de não haver uma anulação entre os dois opostos, o prazer e a dor, de modo que coexistam com certa autonomia.

O estado regressivo dos indivíduos significa, acima de tudo, um estado regressivo do Eu, o qual, em linguagem freudiana, se tornaria impotente perante o Super-eu. Considerando a instância como condição para o surgimento da cultura, Freud concebe o Super-eu como o representante da interiorização da coerção, da autoridade. Tal função encontra seu correspondente, em Adorno, na internalização da ideologia do mundo mercantilizado, isto é, na aceitação do caráter natural das estruturas reificadas⁶⁴. Ainda, a interiorização da agressividade – que é o verdadeiro significado cultural dessa interiorização da autoridade, como citado acima – traduz perfeitamente a postura resignada do ouvinte regressivo. A insatisfação gerada pela realização substitutiva e apenas parcial do desejo, isto é, essa energética resultante da frustração do impulso, é direcionada para o próprio sujeito, de modo que, incorporada à subjetividade, prevalece enquanto sentimento de mal-estar ao invés de se exteriorizar em qualquer comportamento que vise alguma ação transformadora da realidade social. O mal-estar originado da tensão entre o Eu e o Super-eu encontra seu lugar, então, no seio da teoria da regressão auditiva adorniana. Ele é experimentado pelo ouvinte regressivo como o resto desprazeroso da satisfação masoquista, que, impedido de se calar devido à atualização a cada nova frustração, denuncia ao próprio sujeito a sua privação social. Nessa contradição permanente segue esse ouvinte, o qual, além de regressivo, é, ao mesmo tempo, fetichista e masoquista: “Ninguém acredita inteiramente no prazer dirigido. No entanto, mesmo aqui a audição permanece regressiva, na medida em que aceita este estado de coisas, a despeito de toda desconfiança e de toda a ambivalência possíveis” (Adorno, 1938/1999, p. 95).

Uma questão se faz surgir dessa discussão, e se apresenta a nós como uma confusão entre fatores supostamente responsáveis pela etiologia do mal-estar em Adorno: afinal, os ouvintes regressivos sofrem devido ao “reconhecimento” de seu estado de privação social, isto é, da identificação da situação de impotência perante o *status quo* e de alienação dos próprios produtos da ação humana, ou seu sofrimento é decorrente da “insuficiência” de satisfação advinda da substituição fetichista, a qual, inconscientemente, se manifestaria como a frustração de seus desejos? De outro modo, o sofrimento decorre de fatores etiológicos

⁶⁴ Para aprofundamento do tema, ver o conceito de “segunda natureza”, de Lukács, em Vandenberghe (2012) e Paddison (1997).

principalmente cognitivos ou afetivos (impulsivos)? A partir da leitura integral do ensaio de Adorno, vemos que, de fato, ele parece enfatizar um aspecto diferente desse mal-estar a cada momento em que aborda o tema, de modo a nos deixar confusos quanto ao que deveríamos priorizar. A impressão que sobressai, às vezes, é mesmo de uma contradição teórica em sua tentativa de explicação do problema, como Miyasaki (2002) chegou a pontuar, pois Adorno enfatiza a ignorância do ouvinte mediante os produtos fetichizados, em alguns momentos, como que desconhecesse a diferença entre as relações reais e ilusórias, mas também dá relevo, em outros, exatamente à “ridicularização masoquista” com que o ouvinte se entrega às relações por ele mesmo reconhecidas como falsas, desobrigando-se, propositadamente, a resistir e a buscar alternativas.

Bem, se há alguma coerência nesta alternância de análise, esta parece ser precisamente o que nos causa espanto: a procedência simultânea de fenômenos opostos. Se Adorno afirma a ocorrência de modos distintos de relação com os objetos, é porque, para o autor, eles não apenas coexistem, mas também se faz necessário abarcá-los, em suas acepções contraditórias, para a compreensão da realidade em sua totalidade. Seja ao se tratar de um mesmo ouvinte, que se comporta de maneiras diversas em momentos distintos ou com objetos variados, seja ao se tratar de ouvintes diferentes, os quais apresentariam modos também diferentes de percepção e comportamento. O fato é que, independentemente do caso, o ouvinte permanece regressivo, pois mesmo que reconheça seu estado de alienação, ainda que se dê conta do estado regressivo da música que lhe está disponível – pela estrutura formal da produção ou nos modos de reprodução e consumo –, não possui o desenvolvimento crítico próprio de um ouvinte estruturado, isto é, a maturidade do tipo ideal de Adorno. Afinal, optar “conscientemente” pelo desqualificado já se mostra sintomático, o que nos faz questionar o verdadeiro nível de conscientização. Toda a discussão estética adorniana se encontra embasada em uma discussão ética, de modo que o campo da avaliação musical perpassa também pela reflexão sobre a ação do homem no mundo. Como diz Freitas (2003), “cada linha dos textos estéticos de Adorno somente tem seu sentido assegurado na medida em que é lida com base em sua crítica da sociedade capitalista” (p. 10). Sob essa ótica, mesmo que aceitemos a incompatibilidade fundamental entre o polo do fetichismo e o polo da regressão auditiva, como quer Miyasaki (2002), não se configura absurdo, em sentido analítico, um sistema social que comporte ambos. Retomando a questão do parágrafo anterior, podemos respondê-la, então, com a constatação de que o mal-estar pode surgir tanto pelo reconhecimento do ouvinte de seu estado, como pelas emoções suscitadas por sua insatisfação. Além do mais, considerando a ação recíproca entre afeto e cognição, seria difícil

conceber uma completa autonomia entre um ou outro fator etiológico: a consciência do problema pode ser uma consequência reflexiva motivada pelo mal-estar, ao passo que este pode vir a se intensificar pela percepção do que a realidade comporta.

Da mesma forma que vemos a teoria social de Adorno se embrenhar pelo campo da psicologia, a psicanálise freudiana também se aventura na construção de uma teoria social. Se na *Dialética do esclarecimento* (1944), Adorno e Horkheimer se propõem a uma digressão pela história da racionalidade, traçando a evolução do mito para a filosofia e a ciência, no ensaio de 1938 Adorno toma por objeto de análise um período histórico bastante circunscrito, representado, sobretudo, pelas transformações ocorridas na Europa e nos Estados Unidos nas primeiras décadas do século XX. Freud, por outro lado, retoma sua teoria da origem da cultura contida em *Totem e tabu* e a desenvolve, no ensaio de 1930, sob o novo conceito de Super-eu, ainda não formulado em 1913. Assim, de acordo com suas especulações antropológicas, o surgimento desta instância foi um acontecimento sem precedentes: o Super-eu representou a internalização do pai assassinado pelo bando de irmãos, sendo o grande marco da renúncia impulsiva. Desse modo, o mal-estar vivenciado pelos homens modernos coincide mesmo com o surgimento da cultura, erigiu-se na experiência do que teria sido uma espécie de realização coletiva do complexo de Édipo: o crime do parricídio. Freud deixa claro, no entanto, o agravamento do sentimento de incômodo dos homens de seu tempo, devido, como já dissemos, à união deles em comunidades cada vez maiores.

De modo semelhante ao freudo-marxismo de Reich e aos escritos iniciais de Fromm – aliás, inspirados por eles –, Adorno, assim como Horkheimer e Marcuse, assimila elementos da psicanálise à sua própria teoria, mas situando-os sócio-historicamente. A crítica frankfurtiana comumente realizada ao trabalho de Freud é exatamente a da ambiguidade de sua obra: se ela pode ser considerada dialética e dinâmica, por um lado, por outro, pode ser tomada também em sua acepção a-histórica e de absolutização da família burguesa do século XIX. Inspirado por essa crítica, Mezan (1985) afirma que a tese freudiana sobre o sócio-histórico pode ser resumida pela coincidência entre o psíquico e o social, segundo a origem comum no assassinato do chefe da horda, o que, ao instituir o complexo de Édipo (e o Super-eu), fez surgir ao mesmo tempo e pelo mesmo movimento o desejo, a culpabilidade e a proibição do incesto, apresentando cada uma destas entidades uma face psíquica e uma face coletiva ou social. A cultura seria, no fundo, a elaboração em diferentes registros do mesmo evento fundador, e a decifração da história se daria como momentos sucessivos da trajetória deste conteúdo reprimido, que retorna. Com a filogênese freudiana, permitir-se-ia suspender a relevância da dimensão histórica propriamente dita, pois se a História é a epifania do

reprimido, tudo está dado desde o início e a possibilidade do novo é inconcebível, já que o conflito e a divisão inerentes à sociedade deixam de ser suas determinações essenciais.

Primeiramente, faz-se necessário ressaltar que quando Freud desenvolve sua teoria da cultura, ele está interessado justamente nos invariantes culturais, assim como Lévi-Strauss, posteriormente. Tanto um como o outro autor conceberam como objeto de estudo exatamente a transição efetuada pelo *Homo sapiens* da natureza para cultura (Bocock, 1991). Ora, o que decorre inevitavelmente da exploração de um objeto do tipo é o caráter especulativo de suas conclusões e, o mais importante para a discussão, seus elementos de universalidade. As marcas deixadas por um acontecimento de tamanha magnitude não poderiam, certamente, ser apagadas com o tempo, o que não significa dizer que não são suscetíveis, sob aspecto algum, à história. Há, sim, um núcleo rigidamente estruturado por Freud acerca da estrutura tripartite do psiquismo humano, composto pelas instâncias Isso, Eu e Super-eu. Mas, se o Isso foi sempre tratado por ele como uma estrutura “intemporal”, isto é, afetada somente por um sistema interno de funcionamento, insuscetível, sob esse aspecto, à realidade externa, o Eu e o Super-eu representam instâncias eminentemente históricas. Além do mais, a inflexibilidade do Isso mediante a dimensão sócio-histórica não pode ser condenada antes de uma prudente avaliação do conceito, já que, atribuída à instância a função de sede dos impulsos, evidencia-se a pretensão de uma tentativa de estabelecer um contato direto com aquilo que definitivamente nos escapa do controle: o organismo biológico que nos constitui. Historicizar os impulsos, de fato, é depravá-los da aceção que Freud lhes deu. Em relação ao Eu, independente se priorizado em seu aspecto de aparelho adaptativo, que se erige do Isso no contato com a realidade exterior, ou se definido, sobretudo, como produto de identificações que levam à formação, no seio da pessoa, de um objeto de amor investido pelo próprio Isso, a suscetibilidade constante às relações sociais ou com outros objetos é flagrante. Aliás, é condição para seu surgimento. O Super-eu, por sua vez, já encontra a própria origem filogenética nas interações humanas, característica que lhe insere – assim como o Eu – conceitualmente nas transformações sócio-históricas. Em *O futuro de uma ilusão*, Freud fala de uma diferença substantiva entre o Super-eu dos oprimidos e o Super-eu dos opressores, de modo que não se faz possível exigir-lhes a mesma resposta quanto às privações culturais. Em *O mal-estar na civilização* ele chega a considerar um Super-eu “cultural”, análogo ao individual, cujas rigorosas exigências são aquelas reconhecidas por “ética”. Assim, cada período histórico carregaria consigo traços peculiares de um sujeito ideal.

Ao longo de sua obra, Freud nos dá uma série de exemplos de seu reconhecimento da ação do mundo da necessidade e das relações sobre o psiquismo humano. Gostaríamos de

citar um, em especial, pela importância que lhe conferimos. Em *Totem e tabu*, Freud fala das “visões de mundo” pelas quais a sociedade ocidental passou, reconhecendo – com certa similitude à descrição comteana – a sucessão de três fases: a animista ou mitológica, a religiosa e a científica⁶⁵. Posteriormente, estabelece uma analogia entre elas e os estados de desenvolvimento da libido, afirmando haver correspondência entre a fase animista e o narcisismo – onde os impulsos se dirigem ao próprio Eu enquanto objeto –, a fase religiosa e o estágio das primeiras escolhas objetivas – caracterizado pela ligação aos pais – e a fase científica e a maturidade do indivíduo – quando este renuncia ao próprio prazer e busca seu objeto no mundo exterior, adequando-se à realidade. O que mais nos chama a atenção em sua descrição da organização histórica da racionalidade humana é que, ainda que Freud tenha em mente a aplicação de suas categorias psicológicas à sociedade – o que, em si, já é passível de interpretação histórica, visto que as substantivas transformações sociais implicariam a ocorrência anterior de significativas mudanças nas psiques dos sujeitos que por elas passaram –, ele dá margem para a exploração de uma teorização inversa, onde as transformações sociais é que fundamentariam o desenvolvimento do indivíduo, de modo que a forma de estabelecimento da libido em torno do Eu e seus caminhos e descaminhos mediante a influência do Super-eu representariam a interiorização do que ocorre no âmbito das relações sociais. Ou, ainda, uma interpretação que nos apresenta como mais interessante, nos moldes da dialética adorniana: não se faz possível uma clara distinção entre o que ocorre na interioridade ou exterioridade do sujeito, visto que, assim como narramos a dependência entre o fenômeno abstrato da regressão auditiva e sua concretização na experiência pessoal dos ouvintes regressivos, do desenvolvimento psicológico do sujeito é impossível subtrair aquilo que ele experimenta a partir de suas relações objetivas, sociais.

A temática que envolve os conflitos entre indivíduo e sociedade se encontra no seio tanto da psicanálise como na sociologia adorniana. Se, em *O mal-estar na civilização*, Freud descreve o indivíduo como duplamente frustrado pela cultura, isto é, refreado tanto em seus impulsos eróticos como em seus impulsos agressivos, em *O fetichismo na música e a regressão da audição* Adorno concebe a luta entre o indivíduo autônomo e a sociedade massificada. Ainda que Freud não seja um entusiasta da cultura, também não aponta sua eliminação como a solução para os problemas do homem, afinal, a renúncia impulsiva realizada tão dolorosamente para sua construção não se manteve arbitrariamente, mas porque a união entre os indivíduos lhes propiciou proteção contra as intempéries da natureza e contra

⁶⁵ Ver Capítulo 2.

a violência de suas relações em estado bruto, pré-social. Já Adorno, em um diagnóstico mais circunscrito, pontua o avanço do capitalismo e sua conseqüente massificação como uma regressão das possibilidades individuais. Ao menos no referido ensaio, não busca as origens últimas para tal estado de coisas nem oferece um prognóstico abrangente, mas apenas exerce seu papel de promover uma negatividade crítica, isto é, de denunciar aquilo que se mostra ilusoriamente óbvio.

Em meio à disseminação da música, disfarçada de “bem cultural”, e dos outros bens em geral, desenvolve-se a falsa crença de acesso a uma diversidade de produtos. Porém, observa Adorno, tanto os produtos não são diversificados, quanto o acesso é questionável, já que o consumidor, regressivo, não compreende o que consome⁶⁶. O que se verifica é o domínio da massificação, onde o que é heterogêneo sucumbe à homogeneidade, e as individualidades se dissolvem em coletividades vazias. Presencia-se a passividade de escravos dóceis e a aniquilação dos indivíduos, e a decadência do gosto vem atestar o prejuízo subjetivo da restrição de liberdade – gosta-se do que tem sucesso, somente. O consumo exclusivo de produtos qualitativamente equiparados implica, também, a equiparação de seus consumidores. A descrição freudiana do comportamento do indivíduo em *Psicologia das massas e análise do Eu* se adequa perfeitamente à crítica de Adorno. Na referida obra, Freud descreve o contexto de massa como uma regressão à atividade anímica primitiva, uma revivescência da horda primeva. Com isso, as duas principais características desse indivíduo passam a ser a inibição da capacidade intelectual e a elevação da afetividade, esta última no sentido de ele se encontrar irrefletidamente motivado a qualquer ação conjunta, normalmente sob o comando de um líder. Assim, tais fragilidades acabam por submeter a massa à condição de um “rebanho dócil”, e seus membros, aprisionados e regressivos, perdem as características potenciais de indivíduos.

Freud chama atenção também para a função fundamental do líder nos fenômenos de massa. Ocupando o lugar de ideal do Eu⁶⁷, o líder – que pode tanto ser uma pessoa quanto uma ideia abstrata que ocupe o seu lugar – vem exercer a função integradora da massa, isto é, seu elemento de coesão. O fenômeno é explicado por Freud por duas razões básicas: o indivíduo realiza um relevante investimento libidinal na figura do líder, como uma espécie de enamoramento, e, conseqüentemente, acaba por se identificar com os outros indivíduos que se

⁶⁶ É importante observar aqui que as generalizações das afirmativas adornianas parecem se configurar mais como elemento retórico que como expressão última de sua compreensão da realidade. Ainda que uma análise crítica da obra de Adorno não consista no objetivo de nossa presente exposição, cabe pontuar que, mesmo com a intensa massificação cultural, é possível contemplarmos uma diferença qualitativa entre bens culturais. O problema parece se situar, então, na não escolha de bens “mais qualificados” como objetos de apreciação.

⁶⁷ Ver *Capítulo 2*.

encontram em situação equivalente à sua – também enamorados pelo líder. Desse modo, tornam-se todos submissos a um mesmo ideal do Eu, e se mantêm em uma intensa ligação decorrente da identificação de sua posição em comum. Ainda que em *O mal-estar na civilização* Freud não enfatize a coesão civilizatória sob esse aspecto específico da identificação, ressaltando diretamente a ação de Eros em sua vertente de sentimentos ternos, este elemento de coesão “erótica” se harmoniza com a explicação do texto anterior, tanto pelo fato de que o investimento libidinal realizado no líder se trata exatamente dessa mesma qualidade da libido, isto é, inibida em seu fim, quanto pelo fato de que, no ensaio de 1930, o Super-eu vem englobar a função do ideal do Eu.

Em Adorno, o prazer fetichista localizado no valor de troca das mercadorias assumiu a função específica de *coesão* na sociedade do consumo. Ainda que oculto à consciência dos homens, o exato momento do consumo, independente de sua finalidade, tornou-se o elo entre os mesmos, os quais encontram ali sua mais profunda identificação e acabam, logo, unidos sob um mesmo pretexto. A cultura de massa viria, dessa forma, a cumprir a função de estabelecer um vínculo coletivo, onde todos se inserem em uma totalidade sob a lei comum do consumo (Freitas, 2003). A consequência principal disso é o que encontramos tanto em Adorno quanto em Freud: a miséria psicológica das massas. Quando Adorno fala da impossibilidade da experiência concreta do gosto no ouvinte regressivo, ele se refere justamente à incapacidade do indivíduo de se subtrair ao jugo da opinião pública, esta que, cabe ressaltar, é regida por princípios mercadológicos, por meios que, fetichistamente, substituem os fins. Esse indivíduo se vê, assim, sob o reinado da heteronomia, e num contexto em que a ética perdera seu espaço. Freud, por sua vez, além de descrever o comportamento regressivo do indivíduo na massa, tanto sob o aspecto cognitivo quanto o afetivo, alerta-nos ainda de um outro risco: a ausência de um ideal do Eu. Isso aconteceria quando o vínculo social se estabelece exclusivamente pela identificação dos membros entre si, a despeito das individualidades que poderiam (deveriam) ocupar o papel de liderança – identificações motivadas por elementos em comum que não correspondam a um ideal do Eu. Ainda que a ocupação desse lugar por um líder ou uma ideia não garanta um norte ético valoroso à massa, em sua ausência, entretanto, a impossibilidade desse caminho se torna certa. Podemos considerar ser o caso da cultura do consumismo. Não há, de fato, um princípio moral que personalize o ideal do Eu, de modo que as identificações se dão somente pelo prazer vazio das relações de troca. Os homens se identificam uns com os outros exatamente devido à satisfação comum que encontram na posição de intermediários desse processo.

Caminhando para o encerramento do capítulo, faremos, primeiramente, alguns apontamentos gerais acerca do diagnóstico civilizacional realizado por Freud e Adorno, seguidos, então, de algumas considerações prognósticas, se assim nos permitirmos o emprego do termo.

A partir de uma leitura contextualizada de *O mal-estar na civilização*, fica-nos claro que o ensaio representa uma reviravolta naquilo que foi exposto por Freud apenas dois anos antes, em *O futuro de uma ilusão*⁶⁸. No ensaio de 1927, toda a discussão freudiana teve como objeto de crítica a religião, ainda que, certamente, ela possa ser estendida para outros âmbitos. A ênfase recai sobre a debilidade intelectual da humanidade vítima de uma educação religiosa, o que a deixava dependente de forças puramente afetivas para as renúncias impulsivas, aos modos de uma repressão, gerando, com isso, uma “humanidade neurótica”. Assim como no tratamento analítico do neurótico, os resultados da repressão, presentes nas ideias religiosas, deveriam dar lugar ao trabalho racional do intelecto. Dessa forma, como que em seu último rebento iluminista, afirma: “A voz do intelecto é baixa, mas não descansa até que seja ouvida. No fim, depois de incontáveis e repetidas rejeições, ela o consegue” (Freud, 1927/2014, p. 129).

No ensaio de 1930, porém, a crítica dirigida à religião é ampliada para toda a cultura, e a esperança de reconciliação do homem consigo mesmo, por intermédio da razão científica, é vista com olhar de pessimismo. Freud reconhece, nesse ensaio, que o avanço científico já era nítido, mas que, até então, não trouxera felicidade aos homens – com mesmo sentido em que afirmou, no ensaio anterior, que a religião dominou a sociedade por milênios e não foi bem sucedida em tornar a maioria dos homens felizes. Diferentemente da aposta no discurso racional, sua constatação agora é de que “paixões movidas por instintos [impulsos] são mais fortes que interesses ditados pela razão” (Freud, 1930/2010, p. 78). Assim, sem a intenção de trazer qualquer consolo para os homens – o que deixa claro –, Freud vem apenas explorar uma etiologia possível para o estado geral de mal-estar na civilização, o que, necessariamente, obriga-nos a pensar sobre o futuro.

Assim, como já foi exposto, o mal-estar concebido por Freud é a percepção do sentimento de culpa advindo da tensão entre o Super-eu e o Eu. Freud considera o Eu nesse conflito por consistir na sede de todas as percepções do organismo, pois, em última análise, as exigências do Super-eu se divergem das necessidades do Isso. O Super-eu é, para Freud, o recurso cultural mais valioso na tentativa de contenção da agressividade, representante maior

⁶⁸ Lembrando que Freud publica *O mal-estar na civilização* em 1930, mas o redige em 1929.

do impulso de morte. Mas, a sexualidade também encontra significativas barreiras sociais à satisfação, de modo que se Eros é contemplado em sua vertente de meta inibida – e, assim promove a união entre os homens –, é sempre frustrado – ainda que em grau variável – em sua meta desinibida, o que configura a civilização como um duplo obstáculo à felicidade humana. Entretanto, cabe a nós ressaltar que o problema não se finda aí, pois Freud observa que, estruturalmente, somos impossibilitados de atingir a completa satisfação, isto é, que o princípio de realidade está fadado ao fracasso desde o surgimento. Afinal, ainda que exija um adiamento “supostamente” provisório, que venha em salvaguarda do princípio do prazer, é um adiamento, o que, logo, implica a convivência com a frustração. E, por fim, o conflito subjacente a tudo o que foi falado: a irremediável dualidade entre impulso de vida e impulso de morte. Se Freud diagnostica o acréscimo do sentimento de culpa e a perda de felicidade como o preço pago pelo desenvolvimento da cultura, também não é um defensor da abolição desta, pois, como esperamos ter ficado claro, ela não é a última responsável pelos problemas de nosso convívio. Segundo afirma Enriquez (1999), mesmo que a razão possa domesticar os desejos de criar e destruir e tentar modificar suas relações de força, ela não poderá nunca fazê-los desaparecer ou torná-los inoperantes.

Se em *O mal-estar na civilização* Freud fala de um estado neurótico da humanidade, Adorno vem denunciar uma sociedade regressiva em *O fetichismo na música e a regressão da audição*. Em continuidade com o material de *Sobre a situação social da música*, o autor dá prosseguimento a suas incursões pela sociologia da música, mas agora sob influência explícita do marxismo. No ensaio de 1932, Adorno se preocupou com as profundas transformações que vinham ocorrendo no âmbito da própria música séria no continente europeu. Assim, chegou a dedicar uma extensa parte do ensaio para se referir somente à esfera da produção, desenvolvendo uma tipologia com quatro categorias de estruturação musical, segundo as características da própria linguagem formal empregada. Já em 1938, em solo estadunidense, o convívio com a expansão da indústria musical e a conseqüente massificação dos produtos artísticos o levou a rediscutir a situação social da música, esta já se encontrando em estado avançado de assimilação mercadológica.

Para os propósitos da nossa discussão, o maior valor da crítica musical de Adorno reside no fato de que ela representa um protótipo da crítica geral da cultura. O conflito apresentado pelo autor entre o caráter autônomo e o caráter mercadológico da música é o mesmo que prevalece na sociedade capitalista entre o indivíduo autônomo e o indivíduo “regressivo”, de modo que os conceitos utilizados para se referir ao comportamento musical dos indivíduos penetram as raízes mais profundas de sua subjetividade e de suas relações

sociais. Da mesma maneira, a dialética concebida por ele como integrante da música séria deve também estar presente entre a individualidade e a coletividade dos homens: a unidade sintética da música, composta pela tensão entre o todo e suas partes, deve ser a mesma da sociedade, a qual somente pode ser compreendida em sua totalidade quando considerada a partir da tensão entre o organismo social e seus indivíduos. Por isso a ênfase de Adorno na necessidade do caráter autônomo dos homens, os quais, sem essa qualidade, acabam por dar margem ao surgimento de uma sociedade totalitária, a qual, ilusoriamente, apregoa a paz advinda da eliminação dessa tensão entre o todo e as partes, quando, de fato, o que propicia é a dominação e o empobrecimento subjetivo. A dialética adorniana é claramente resumida no final de *O fetichismo na música e a regressão da audição*, com a afirmativa de que “somente os indivíduos autônomos são capazes de representar e defender, com conhecimento claro, o genuíno desejo de coletividade em face de tais poderes” (Adorno, 1938/1999, p. 108).

A sociedade regressiva de Adorno é composta de relações fetichistas, por um lado, e de indivíduos regressivos, por outro. Inspirado pelo fetichismo da mercadoria, em Marx, ele descreve um estado social onde as produções humanas são convertidas em grandezas quantitativas, as quais passam a exercer atração sobre os consumidores, que as consomem, dessa forma, por seu valor de troca, relegando a um plano inferior seu valor de uso. Ao mesmo tempo, sob os princípios ocultos de um fetichismo freudiano, Adorno descreve a satisfação do indivíduo no produto fetichizado, pois, regressivo, isto é, infantilizado cognitivo e afetivamente, ele permite que seus afetos sejam dirigidos para o valor de troca, sem, muitas vezes, nem ao menos compreender seu valor de uso. O exemplo dos “bens culturais”, especialmente da música, deixa tal estado de coisas em evidência. O ouvinte regressivo se relaciona com a música sem a compreender, isto é, sem a utilizar, prioritariamente, por seu valor estético, mas “utilizando-a” pelo valor que lhe é dado pelo mercado. Assim, a música é ouvida ou apreciada por fazer sucesso, por ser ouvida e apreciada também por todas as outras pessoas, e, cabe citar, por ser imposta, pela coação propagandística, como um bem de qualidade e necessário ao consumo. Entretanto, de toda essa satisfação fetichista, sempre resta um *quantum* energético de insatisfação, afinal, nenhuma relação substituta pode se equiparar àquela que se pretendeu substituir: as relações inautênticas nunca oferecerão a satisfação das relações autênticas. Ainda que o sujeito goze masoquisticamente com a sua ilusão, um mal-estar permanecerá.

Vimos, então, que tanto Freud como Adorno reconhecem um mal-estar fundamental no estado da cultura e na intimidade das pessoas. Priorizando, inicialmente, o que poderíamos

chamar de dimensão objetiva⁶⁹ do problema, lemos em Freud a constatação da não realização da promessa iluminista que ele esperava em *O futuro de uma ilusão*, a elevação ética baseada no espírito da razão científica, somada, ainda, a uma ascensão do impulso de morte evidenciada pela transformação da dominação técnica da natureza em aumento do potencial autodestrutivo dos homens. Em Adorno, por sua vez, a depravação da arte musical é indício de uma depravação social, de modo que o significado da perda do valor estético da música e sua conversão em mercadoria fetichizada revela a perda do protagonismo dos homens no processo de produção, onde eles passam a ocupar o lugar de intermediários: as coisas vêm a ocupar o lugar das pessoas. Enfatizando agora, por outro lado, uma dimensão de maior subjetividade, Freud fala em um acréscimo de sentimento de culpa nos indivíduos, percebido por eles como um mal-estar, decorrente, em parte, do desenvolvimento cultural, mas que consiste também, e principalmente, no resultado do conflito irremediável entre impulso de vida e impulso de morte. Já Adorno, ao falar do ouvinte regressivo, pontua a insatisfação sempre presente em suas relações fetichistas e em seu masoquismo perante o estado de privação social. O que encontramos em comum na análise de ambos, portanto, é um indivíduo insatisfeito, e uma cultura em crise.

Freud ressalva, no entanto, que considera legítimo supor que futuramente consigamos impor mudanças à cultura que satisfaçam melhor nossas necessidades, apesar de também reconhecer a possibilidade de que nenhuma tentativa de reforma será capaz de resolver definitivamente o problema. De forma semelhante, Adorno observa que talvez esse estado de decadência ajude um dia a levar a uma inesperada modificação da situação, onde a arte venha a caminhar de mãos dadas com a sociedade, abandonando a rotina do sempre igual. Essas assertivas consistem, porém, no máximo de esperança reconciliadora que foram capazes de expor. Dada a gravidade do diagnóstico, certamente o prognóstico não é dos melhores, mas, cabe ressaltar, tomar a condenação do futuro como certa é negar as possibilidades históricas. Absolutizar a soberania dos impulsos de morte é ignorar o poder de Eros, isto é, a capacidade de criação e construção do homem. E se a audição moderna regrediu, é porque já esteve em posição melhor, o que talvez seja possível retomar. A marcante citação freudiana de Goethe, onde este escreveria que “Nada é mais difícil de suportar do que uma série de dias bonitos”, somada à tensão oriunda da dissonância que compõe essencialmente a música de

⁶⁹ A utilização dos termos “objetivo” e “subjetivo” não intenciona uma reflexão maior sobre a precisão conceitual dos mesmos, mas somente enriquecer a concepção admitida aqui de que há uma diferença qualitativa entre indivíduo e sociedade, de modo que me refiro à “subjetividade” para me aproximar do que considero ser o âmbito dos processos afetivos e cognitivos em sua individuação, em sua corporeidade, ao passo que emprego “objetividade” para designar os aspectos mais gerais e comuns a todos, o que nos configura como uma espécie de organismo social.

Schoenberg, herói de Adorno, constituem exemplos ímpares de como a angústia pode se converter em criação e transformação, desde que não caia, claro, na resignação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acredito ter sido possível demonstrar como o ensaio de Adorno de 1938 é permeado pela discussão freudiana de 1930. A proximidade histórica e cultural talvez tenha sido um fator importante para o teor social de ambos. Anteriormente a Adorno, vimos que tanto o freudo-marxismo de Reich quanto, já no contexto da Escola de Frankfurt, a psicologia social de Fromm representaram uma tentativa de aproximação, cada um a sua maneira, entre as tradições marxista e psicanalítica de pensamento. Se o ambicioso projeto acabou resultando em teorias frágeis, recebendo críticas do próprio Adorno, as questões iniciais levantadas pelos autores certamente tiveram relevância, de modo que foram essencialmente assimiladas pelos outros frankfurtianos, sob a liderança de Horkheimer. As críticas de Adorno ao intento sempre recaíram sobre os mesmos aspectos: a tentativa de fundir marxismo e freudismo, no caso de Reich, e a precipitada releitura sociológica da psicanálise, no caso de Fromm. Para ele, o valor da consideração conjunta das duas correntes de pensamento era justamente o reconhecimento de suas diferenças, onde cada uma deveria ser considerada a partir do seu local de origem, isto é, segundo a finalidade específica que motivara seu desenvolvimento. Trata-se, em última instância, de projetos fundamentalmente distintos, de modo que sua equiparação corresponderia a uma traição tanto a Marx quanto a Freud.

Adorno, por sua vez, não tenta reconstruir ou revisar a psicanálise, mas apenas identificar nela, a partir de seus próprios pressupostos teóricos e metodológicos, a presença de categorias sociais. É o que ele deixa claro em *Introdução à sociologia* (1968), sua última conferência, proferida um ano antes de seu falecimento. Utilizando-se ilustrativamente de alguns conceitos freudianos, tais como o de “necessidade vital” (refere-se aqui ao conceito de *Ananke*), contido nas *Conferências introdutórias à psicanálise*, o de “imagens arcaicas”, presente em *Moisés e o monoteísmo*, e o de “Super-eu”, ele assevera que a todos eles se faz necessário o acréscimo de uma realidade exterior ao núcleo monádico da mente. A própria noção de filogênese, apontando para a insuficiência da ontogênese, confirmaria seu argumento. Consequentemente, um dos grandes méritos que Adorno atribui à psicanálise é a presença de um forte conteúdo dialético, pois além da insistência na divisão do sujeito e em sua dinâmica psíquica essencialmente conflitiva, a dialética do particular e do universal sob a

forma em que foi apresentada por Hegel, em que o particular é o universal e o universal é o particular, foi fundamentalmente redescoberta por Freud. Escreve:

O tema dialético repousa no fato de Freud haver descoberto na elaboração de seu próprio material, genuinamente, que quanto mais profundamente se mergulha nos fenômenos da individuação dos seres humanos, quanto mais irrestritamente se apreende o indivíduo em sua dinâmica e seu resguardo, tanto mais perto se chega àquilo que, no indivíduo, já não é propriamente indivíduo (Adorno, 1968/2008, p. 269).

Dessa forma, o núcleo em que se baseia a psicologia do indivíduo seria ele próprio um universal, ou seja, constituído por estruturas gerais que promovem o nexos social em que se situam os seres individuais. Ainda que Freud não tenha dado conta do significado social de seus achados – opinião de Adorno –, a despeito disso, eles vieram a integrar fundamentalmente o mundo da teoria social.

O valor maior da psicanálise para o campo sociológico repousaria, para Bocock (1991), no fato de ela nunca ter expropriado da discussão a dimensão biológico-corporal dos homens, diferentemente do que muitos sociólogos fizeram antes e depois dela. O trabalho freudiano passaria a ser considerado, então, de extrema relevância para a sociologia – e para o âmbito das ciências sociais, em geral, do qual ele também faz parte – por obrigá-la a uma reavaliação da noção de instinto e de sua reinserção na disciplina, já que, segundo a acepção psicanalítica, esse impulso inerente à vida se encontraria no limite entre o mental e o físico, o psíquico e o corpóreo, estabelecendo, assim, uma ligação entre os organismos e as representações simbólicas. Posteriormente, ele reconhece também o caráter flagrantemente sociológico da psicanálise, embasando seu argumento com dois elementos fundamentais. O primeiro seria o de que, na tentativa de compreender os processos intrapsíquicos de uma pessoa, Freud se esbarra em uma microssociologia das relações familiares nas quais essa pessoa está envolvida, e que reflete, por sua vez, as circunstâncias políticas e econômicas dos processos macrosociológicos. O segundo elemento, que se relaciona com o primeiro, é o reconhecimento da busca freudiana por uma autocompreensão que não parta primariamente da perspectiva dos indivíduos em seu mundo privado, mas sim, de um grupo social que integra a espécie *Homo sapiens*. Em ambos os casos, dessa forma, as relações sociais ocupariam função estrutural.

Se em outras obras de Adorno percebemos nitidamente a presença da psicanálise⁷⁰, em *O fetichismo na música e a regressão da audição* podemos notá-la explicitamente apenas

⁷⁰ Ver Capítulo 1.

sob um referencial negativo, isto é, quando, brevemente, ele contrasta seus próprios conceitos com as definições da “psicologia” – como o faz em relação a “fetichismo” e a “regressão”. Uma exceção, talvez, seja quanto ao termo “masoquismo”, pois, ainda que não mencione a psicanálise, tampouco se preocupa em diferenciá-lo quanto à aplicação em seu ensaio, ressaltando a analogia. O que representou a maior motivação para a discussão da temática aqui proposta, portanto, foi exatamente o conteúdo freudiano implícito ao longo do ensaio. Enquanto em *Filosofia da nova música* (1949) – outra obra em que o teórico desenvolve o conceito de “regressão auditiva” – as referências a “neurose” e “esquizofrenia” são abundantes, enfatizadas sob o aspecto da fragilidade ou mesmo dissolução do Eu, no ensaio de 1938 a sombra da psicanálise se manifesta tacitamente no conflito entre indivíduo e sociedade, no mal-estar resultante da relação desarmoniosa entre os dois, e no comportamento regressivo do indivíduo massificado. Ainda que, nessa dimensão, Adorno se situe também sob outras influências teóricas, o encontro objetivo com a obra freudiana é inegável. Além do mais, a admiração de Horkheimer pelo conteúdo crítico intrínseco à psicanálise e por seu correto diagnóstico social, somado à proposta da Teoria Crítica de construção de um conhecimento que abarcasse os mais diversos campos do saber, certamente acabaram por incentivar à utilização, por seus colegas frankfurtianos, dos recursos psicanalíticos disponíveis.

Na Conferência 35 de suas *Novas conferências introdutórias à psicanálise* (1933), intitulada “Acerca de uma visão de mundo”, Freud faz algumas observações sobre o marxismo. Dentre elas, destaca-se uma, em especial, onde ele pontua que a força do marxismo não estaria em sua visão da história ou nas profecias do futuro baseadas nela, mas sim, na arguta indicação da influência decisiva que as circunstâncias econômicas dos homens têm sobre as suas atitudes intelectuais, éticas e artísticas. Ora, parece-nos sugestivo que a interpretação de Adorno da obra de Freud se dê por uma via similar a essa, em que a força da psicanálise não se encontraria na absolutização de suas categorias psíquicas, nem na a-historicidade de seu conflito impulsivo, mas sim, na acepção de um indivíduo, paradoxalmente, dividido; na crítica da ilusão do protagonismo de um Eu racional; e na denúncia da dominação de uma sociedade totalitária sobre o indivíduo, o que lhe retorna – na verdade, tanto a um como ao outro – como agressividade e mal-estar.

Em uma carta de Horkheimer a Löwenthal, redigida em 1942, o autor descreve de maneira um tanto esclarecedora a sua interpretação da obra freudiana, o que, muito provavelmente, corresponde também à leitura de Adorno:

A psicologia propriamente dita é sempre psicologia do indivíduo. Onde ela é necessária, temos de nos referir de maneira ortodoxa aos primeiros escritos de Freud. O conjunto de conceitos ligados à *Todestrieb* [impulso de morte] são categorias antropológicas (no sentido alemão da palavra). Mesmo nos pontos em que não concordamos com a interpretação e o uso delas por Freud, constatamos que sua intenção objetiva é profundamente correta; elas deixam transparecer a grande perspicácia de Freud acerca da situação. O desenvolvimento dele levou-o a conclusões não muito distantes das do outro grande pensador do mesmo período, Bergson. Freud retirou-se objetivamente da psicanálise, ao passo que Fromm e Horney voltaram à psicologia do senso comum e chegam até a psicologizar a cultura e a sociedade (Carta de Horkheimer para Löwenthal, 1942, citado por Jay, 1976, p.102).

Posto isso, podemos afirmar, enfim, que a psicanálise representou uma pedra angular da formulação teórica de Adorno – assim como dos outros frankfurtianos –, mas, desde que esteja claro, nesse processo, o caráter eminentemente crítico da apropriação, do mesmo modo que, sobretudo a partir da década de 40, ele viria fazer com o marxismo.

REFERÊNCIAS

- Adorno, Theodor W. (1974). *Filosofia da nova música*. São Paulo: Editora Perspectiva. (Obra original publicada em 1949).
- Adorno, Theodor W. (1986). Sobre a Música Popular. In: *Sociologia*. Org: Cohn, Gabriel. São Paulo: Ática. (Obra original publicada em 1942).
- Adorno, Theodor W. (1999). O fetichismo na música e a regressão da audição. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural. (Obra original publicada em 1938).
- Adorno, Theodor W. (2004). El psicoanálisis revisado. In: *Escritos sociológicos I, Obra completa, vol. 8*. Madrid: Akal. (Obra original publicada em 1946).
- Adorno, Theodor W. (2004). Sobre la relación entre sociología y psicología. In: *Escritos sociológicos I, Obra completa, vol. 8*. Madrid: Akal. (Obra original publicada em 1955).
- Adorno, Theodor W. (2008). *Introdução à sociologia*. São Paulo: Editora Unesp. (Obra original publicada em 1968).
- Adorno, Theodor W. (2009). *Introdução à sociologia da música*. São Paulo: Editora Unesp. (Obra original publicada em 1962).
- Adorno, Theodor W. (2011). Sobre la situación social de la música. In: *Escritos musicales V, Obra completa, vol. 18*. Madrid: Akal. (Obra original publicada em 1932).
- Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max (1998). *Dialéctica del ilustración – Fragmentos filosóficos*. Tercera Edición. Madri: Trotta. (Obra original publicada em 1944).
- Adorno, Theodor W.; Frenkel-Brunswik, Else; Levinson, Daniel J.; Sanford, R. Nevitt. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row.
- Almeida, Jorge de (2007). *Crítica dialética em Theodor Adorno: Música e verdade nos anos vinte*. Cotia: Ateliê Editorial.
- Assoun, Paul-Laurent (1991). *A escola de Frankfurt*. São Paulo: Ática.
- Bocock, Robert (1991). *Freud and modern society: An outline and analysis of Freud's sociology*. Dordrecht: Springer Science + Business Media Dordrecht. (Obra original publicada em 1976).
- Bottomore, Tom (2002). *The Frankfurt school and its critics*. London: Routledge.
- Caropreso, F. e Simanke, R. T. (2011). *Entre o corpo e a consciência: Ensaio de interpretação da metapsicologia freudiana*. São Carlos: EDUSFSCar.
- Drassinower, Abraham (2003). *Freud's theory of culture: Eros, Loss, and politics*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Duarte, Rodrigo (2011). *Adorno/Horkheimer & a Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.

Enriquez, Eugène (1999). *Da horda ao estado: Psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1983).

Freitas, Verlaine (2003). *Adorno & a arte contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.

Freitas, Verlaine (2010). Adorno e Horkheimer leitores de Freud. *Remate de Males*, v. 30, n. 1, pp. 123-146, Jan/Jun.

Freud, Sigmund (1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: Edição standard brasileira. Vol VII*. Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1905).

Freud, Sigmund (2010). Além do princípio do prazer. In: *Obras completas, vol. 14*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1920).

Freud, Sigmund (2010). Novas conferências introdutórias à psicanálise. Conferência 35: Acerca de uma visão de mundo. In: *Obras completas, vol. 18*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1933).

Freud, Sigmund (2010). O mal-estar na civilização. In: *Obras completas, vol. 18*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1930).

Freud, Sigmund (2011). O eu e o id. In: *Obras Completas, vol. 16*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1923).

Freud, Sigmund (2011). O problema econômico do masoquismo. In: *Obras Completas, vol. 16*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1924).

Freud, Sigmund (2011). Psicologia das massas e análise do eu. In: *Obras Completas, vol. 15*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1921).

Freud, Sigmund (2012). Totem e tabu. In: *Obras Completas, vol. 11*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1913).

Freud, Sigmund (2014). Conferências introdutórias à psicanálise. Conferência 22: Considerações sobre desenvolvimento e regressão: Etiologia. In: *Obras completas, vol. 13*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1916-7).

Freud, Sigmund (2014). O fetichismo. In: *Obras completas, vol. 17*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1927).

Freud, Sigmund (2014). O futuro de uma ilusão. *Coleção L&PM POCKET, vol. 849*. Porto Alegre: L&PM. (Obra original publicada em 1927).

Freud, Sigmund (2014). O mal-estar na cultura. *Coleção L&PM POCKET, vol. 850*. Porto Alegre: L&PM. (Obra original publicada em 1930).

Fromm, Erich (1965). *O dogma de Cristo e outros ensaios sobre religião, psicologia e cultura*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar.

Jay, Martin (1976). *The dialectical imagination: A history of the Frankfurt school and the institute of social research 1923-1950*. London: Heinemann.

Laplanche, J. e Pontalis, J. B. (2001). *Vocabulário da Psicanálise*. 4ª Edição. São Paulo: Martins Fontes. (Obra original publicada em 1982).

Marcuse, Herbert (1975). *Eros e civilização: Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 6ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1955).

Marx, Karl (1996). *O capital: crítica da economia política. Volume 1: O processo de produção do capital*. São Paulo: Nova Cultural. (Obra original publicada em 1867).

Matos, Olgária C. F. (2001). *A escola de Frankfurt: Luzes e sombras do iluminismo*. São Paulo: Moderna.

Mezan, Renato (1985). *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense.

Miyasaki, Donovan (2002). The confusion of marxian and freudian fetishism in Adorno and Benjamin. In: *Philosophy today*. Vol 46, n. 4, pp. 429-443.

Paddison, Max (1997). *Adorno's aesthetics of music*. Cambridge: Cambridge University Press.

Petry, Franciele Bete (2014). A relação dialética entre arte e sociedade em Theodor Adorno. In: *Veritas*, V. 59, n. 2, maio/ago, pp. 388-406.

Robinson, Paul A. (1971). *A esquerda freudiana: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Rose, Gillian (2014). The dispute over positivism. In: Autor. *The melancholy science: An introduction to the thought of Theodor W. Adorno* (pp. 99-140). London: Verso. (Obra original publicada em 1978).

Rouanet, Sérgio Paulo (1998). *Teoria crítica e psicanálise*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Roudinesco, Elisabeth e Plon, Michel (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

Safatle, Vladimir (2007). Fetichismo e mimesis na filosofia da música adorniana. In: *Discurso*, n. 37, pp. 365-406.

Souza, Jessé (1998). De Goethe a Habermas: Auto formação e esfera pública. In: *Lua Nova* [online], n.43, pp. 25-57. ISSN 0102-6445. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451998000100003>. (acesso em 05 ago. 2014).

Souza, Jessé (2008). Freud, Fromm e Adorno: Acerca da recepção da psicanálise nos trabalhos empíricos da escola de Frankfurt. In: Ribeiro, Adélia Maria Miglievich et al (Orgs.). *A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão* (pp. 259-272). Porto Alegre: EDIPUCRS.

Vandenbergh, Frédéric (2012). *Uma história da sociologia alemã: Alienação e reificação. Volume 1: Marx, Simmel, Weber e Lukács*. São Paulo: Annablume.

Whitebook, Joel (2004). The marriage of Marx and Freud: Critical theory and psychoanalysis. In: Rush, Fred (Ed.). *The Cambridge companion to critical theory* (pp. 74-102). Cambridge: Cambridge University Press.

Wiggershaus, Rolf (2006). *A escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico e significação política*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Difel. (Obra original publicada em 1986).