



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA -FIL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALAN DAVID DOS SANTOS TÓRMA

SUBLIMAÇÃO E MODELO DE LIBERDADE: DEBATES ADORNIANOS

TESE DE DOUTORADO

BRASÍLIA
2024

ALAN DAVID DOS SANTOS TÓRMA

SUBLIMAÇÃO E MODELO DE LIBERDADE: DEBATES ADORNIANOS

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia, Programa de Pós Graduação em Filosofia Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima.

BRASÍLIA

2024

ALAN DAVID DOS SANTOS TÓRMA

SUBLIMAÇÃO E MODELO DE LIBERDADE: DEBATES ADORNIANOS

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia, Programa de Pós Graduação em Filosofia Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília.

Aprovado em 13 de dezembro de 2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Erick Calheiros De Lima

Instituição: UnB

Presidente

Prof. Dr. Alexandre Hahn

Instituição: UnB

Membro

Prof. Dr. Herivelto Pereira De Souza

Instituição: UnB

Membro

Prof. Dr. Sílvio Ricardo Gomes Carneiro

Instituição: UFABC

Membro

Prof^ª. Dra. Virgínia Helena Ferreira Da Costa

Instituição: USP

Membro

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Conceição, em primeiro lugar, pois sem ela nada na minha vida teria sido possível. Agradeço aos colegas e companheiros de curso pelo debate e pelo compartilhamento de ideias. Agradeço a todos os professores que contribuíram nesta trajetória, principalmente o orientador desta pesquisa, o professor Erick Calheiros de Lima, pela confiança, dedicação e orientação. Agradeço ao professor Herivelto Pereira de Souza pelas contribuições de grande valia e pela colaboração nesta pesquisa. Agradeço aos professores Sílvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC) e Virgínia Helena Ferreira Da Costa (USP) não apenas pela participação na banca de defesa, mas também pelas considerações que foram muito importantes para a finalização da tese.

Aquilo que poderia ser diverso ainda não começou.

ADORNO

RESUMO

TÓRMA, A. D. S. **Sublimação e Modelo de Liberdade: Debates Adornianos**. 2024. p. 244. Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação em Filosofia Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, Brasília, 2024.

A presente tese busca compreender como o conceito de sublimação pode elucidar o modelo de liberdade, através da exposição de debates que autores travaram com Adorno, direta ou indiretamente. Assim, verificamos em nossa pesquisa em que medida uma teoria da sublimação, por meio do modelo de liberdade em Adorno, poderia dar conta da mediação entre a dimensão sociocultural e a dimensão da vida intrapsíquica. No primeiro capítulo, tratamos da aproximação histórica da primeira geração da Teoria Crítica - principalmente Adorno, ao lado de Horkheimer e Marcuse -, ao elemento conceitual da sublimação. No segundo capítulo, voltamos-nos para a história do conceito de sublimação, tendo como objetivo visualizar possíveis desdobramentos entre Freud e Adorno. No terceiro capítulo, dedicamo-nos ao debate, ou à falta de debate, entre Marcuse e Adorno sobre o tema. Durante sua produção teórica, Adorno manteve um diálogo vívido com Marcuse sobre os temas de investigação do Instituto de Pesquisa Social e se refere à sublimação em momentos decisivos de sua crítica da cultura, mas há uma evidente lacuna quando se trata da proposta de Marcuse acerca da “sublimação não-repressiva”. Diante dessa falta, pensamos nas articulações possíveis entre Marcuse e Adorno em vista de um conceito modificado de sublimação. No quarto capítulo, expomos a conexão entre o modelo de liberdade em Adorno e o conceito de sublimação, esclarecendo sua reavaliação do conceito de sujeito, o que significa pensar em “modelos”, o sentido do primado do conteúdo material e objetivo da experiência e depois desdobrando o modelo adorniano de liberdade através da metacrítica da razão prática. Diante do debate com Marcuse, vimos que a especulação utópica esteve constantemente presente e que Adorno parecia não ter deixado claro sua aposta. Sendo assim, dedicamos uma seção a investigar a relação entre sublimação e utopia à luz do debate entre Ernst Bloch e Adorno. Como forma de excursão, percorremos um traçado que encaminha reflexões possíveis sobre um conceito de integração psíquica pós-convencional, através do que pensamos ser imprescindível a mediação da sublimação, no âmbito da discussão de um modelo de liberdade.

Palavras-Chave: Teoria Crítica, Psicanálise, Dialética, Adorno, Sublimação.

ABSTRACT

This thesis seeks to understand how the concept of sublimation can elucidate the model of freedom, through the presentation of debates that authors have had with Adorno, directly or indirectly. Thus, in our research we verify to what extent a theory of sublimation, through Adorno's model of freedom, could account for the mediation between the sociocultural dimension and the dimension of intrapsychic life. In the first chapter, we deal with the historical approach of the first generation of Critical Theory - mainly Adorno, alongside Horkheimer and Marcuse -, to the conceptual element of sublimation. In the second chapter, we turn to the history of the concept of sublimation, aiming to visualize possible developments between Freud and Adorno. In the third chapter, we dedicate ourselves to the debate (or the absence of it) between Marcuse and Adorno on the subject. During his theoretical production, Adorno maintained a lively dialogue with Marcuse on the research topics of the Institute for Social Research and refers to sublimation at decisive moments in his critique of culture, but there is an evident gap when it comes to Marcuse's proposal regarding "non-repressive sublimation". Given this lack, we consider the possible articulations between Marcuse and Adorno in view of a modified concept of sublimation. In the fourth chapter, we expose the connection between Adorno's model of freedom and the concept of sublimation, clarifying his reevaluation of the concept of subject, what it means to think through "models", the meaning of the primacy of the material and objective content of experience and then unfolding Adorno's model of freedom through the metacriticism of practical reason. In the debate with Marcuse, we saw that utopian speculation was constantly present and that Adorno seemed not to have made his bet clear. Therefore, we dedicate a section to investigate the relationship between sublimation and utopia in the light of the debate between Ernst Bloch and Adorno. As a form of excursion, we follow a path that leads to possible reflections on a concept of post-conventional psychic integration, through which we believe the mediation of sublimation to be essential, within the scope of the discussion of a model of freedom.

Keywords: Critical Theory, Psychoanalysis, Dialectics, Adorno, Sublimation.

Sumário

Nota ao Leitor	9
Introdução: apresentação do problema	10
1) Aproximação histórica da Teoria Crítica ao elemento da sublimação	12
1.1) A junção de Freud a Marx: precursores da sublimação como crítica	13
1.2) A sublimação como elemento da crítica sociocultural dos frankfurteanos	18
2) Sublimação: história do conceito entre Freud e Adorno	25
2.1) A (falta de uma) teoria da sublimação em Freud e suas consequências para a dialética adorniana	25
2.1.1) Esboço de uma teoria da sublimação em Freud	25
2.1.2) O conceito de sublimação na literatura psicanalítica	35
2.1.3) A relação da sublimação com o sexual e o não-sexual	38
2.1.3.1) A pulsão como conceito-limite	38
2.1.3.2) Dualismo entre autoconservação e sexualidade	42
2.1.3.3) A teoria do apoio e a subversão dos vetores dos destinos pulsionais	49
2.1.3.4) A teoria da sedução e a noção de apoio	57
2.1.3.5) A pulsão de saber e a dominação	67
2.1.3.6) A sublimação como neo-gênese da sexualidade	72
2.1.4) A sublimação na origem da cultura e das atividades socialmente valorizadas	79
2.2) Relação de Adorno com a psicanálise e com o conceito de sublimação	97
3) (A falta de) Debate entre Marcuse e Adorno sobre a sublimação	119
3.1) A Sublimação Não-Repressiva em Marcuse	120
3.1.1) Os limites históricos do princípio de realidade vigente: a hipótese de uma civilização não-repressiva	122
3.1.2) Forças psíquicas livres do princípio de realidade: a atividade cognitiva da fantasia	127
3.1.3) A transformação da sexualidade em Eros: o conceito de sublimação não-repressiva	130
3.2) Articulações possíveis do conceito de sublimação entre Marcuse e Adorno	133
4) Modelo de Liberdade e Sublimação em Adorno	138
4.1) Reavaliação do conceito de sujeito: crítica à identidade	140
4.1.1) Pensar em “modelos”	147
4.1.2) A primazia do conteúdo material da experiência: a sublimação entre o corpo e o espírito	155
4.2) Liberdade e sublimação: debate adorniano entre Kant e Freud	173
4.2.1) Liberdade “acima” da causalidade natural	174
4.2.2) A espontaneidade intramental do idealismo kantiano	186
4.2.3) O estado de liberdade e o estado falso	198
4.3) Sublimação e Utopia: debate entre Adorno e Bloch	205
4.3.1) Sublimação em Bloch e o imaginário utópico moderno	207

4.3.2) Aspirações do passado reunidas em torno da figura de uma promessa não-cumprida	210
4.3.3) O imaginário utópico a partir de prefigurações sociais do futuro ou da crítica do presente	219
5) Excurso: Integração psíquica pós-convencional e sublimação autêntica	222
Considerações finais	235
Referências Bibliográficas	239

Nota ao Leitor

Os capítulos foram organizados em seções e subseções, que serão mencionadas no texto apenas com a referência de sua numeração entre parêntesis. Exemplo: Como vimos (4.2.3).

As citações de obras em língua estrangeira, que ainda não têm tradução em português, foram traduzidas por nós.

Nas citações recuadas, as expressões em língua estrangeira ou adendos nossos estarão entre colchetes [*Trieb*], quando ocorrerem no texto, estarão entre parêntesis (*Trieb*). Os grifos textuais em itálico serão indicados pontualmente.

As traduções em português da obra de Freud foram cotejadas, no intuito de utilizarmos a melhor solução em cada caso. Ainda assim, consideramos indicar em alemão as ocorrências de conceitos importantes para a exposição - o que também se aplica aos outros autores. De resto, esperamos ter discorrido suficientemente no próprio corpo da tese, ou em notas, sobre os conceitos em destaque.

Introdução: apresentação do problema

É possível perceber nas últimas décadas um crescente interesse no debate sobre a relação entre a Teoria Crítica e a Psicanálise, sobretudo por via da recuperação de uma série de pressupostos teóricos considerados ultrapassados a partir da crítica realizada pela segunda geração à primeira geração dos frankfurtianos. Um dos responsáveis por levantar essa discussão, Joel Whitebook, procurou mostrar, desde a sua tese *Perversion and Utopia* (1995), como a psicanálise freudiana se vincula ao movimento de reapropriação das posições de Adorno, a exemplo de sua reavaliação do conceito de sujeito, por via da suspeita no que concerne ao conceito tradicional de síntese. Por sua vez, a suspeita de Freud acerca da síntese ou da psicossíntese que deveria acontecer após a análise da vida psíquica do paciente, praticamente uma vivissecção, que dividiria suas partes e traçaria suas origens, predominou em suas obras pré-estruturais, antes da concepção das instâncias psíquicas. Seria objetável que a arqueologia freudiana do sujeito, com a análise de seus componentes genéticos, pudesse dar conta da dimensão sociocultural, própria à investigação dos campos da antropologia ou da sociologia, dimensão que segue uma lógica própria e diferente do que se observa na vida intrapsíquica - um aprendizado que tivemos desde a dialética hegeliana. Tendo isso em vista, vamos verificar em nossa pesquisa em que medida uma teoria da sublimação, por meio do modelo de liberdade em Adorno, poderia dar conta da mediação entre essas duas dimensões.

No primeiro capítulo, abordaremos a aproximação histórica da primeira geração da Teoria Crítica - principalmente Adorno, ao lado de Horkheimer e Marcuse -, ao elemento conceitual da sublimação. Veremos como o contexto histórico do início do século XX proporcionou a junção da psicanálise freudiana ao marxismo e como alguns precursores já visualizavam o potencial do conceito de sublimação como crítica social (1.1). Em seguida, como relação da primeira geração da Teoria Crítica com a psicanálise não era apenas de interação em um contexto comum de discussão, mas era até mesmo institucional. Perceberemos, assim, de que maneira a sublimação é operacionalizada na crítica sociocultural dos frankfurtianos (1.2).

No segundo capítulo, pretendemos percorrer a história do conceito de sublimação, tendo como objetivo visualizar possíveis desdobramentos entre Freud e Adorno. Em um primeiro momento, tentaremos entender como a falta de uma teoria da sublimação em Freud pode ter refletido na dialética adorniana e em suas posições sobre a psicanálise, visto que Freud abordou esparsamente o conceito e apenas esboçou uma teoria (2.1). Veremos assim, o que em geral os

intérpretes consideram como o primeiro esboço de uma teoria da sublimação em Freud (2.1.1). Feito isso, passaremos a uma análise geral do conceito de sublimação a partir da literatura psicanalítica, sobretudo em Laplanche, autor de referência presente na generalidade dos estudos psicanalíticos que utilizamos sobre a sublimação, ligados ou não à Teoria Crítica (2.1.2). Assim, vamos enfrentar, em seis subseções, um dos dois pontos nevrálgicos do elemento da sublimação como operador da crítica social, isto é: como se dá a relação da sublimação com o sexual e o não-sexual (2.1.3). Após os desdobramentos desta seção, abordaremos o outro ponto central para a Teoria Crítica, que é a contribuição da sublimação na origem da cultura e das atividades socialmente valorizadas (2.1.4). Como fim desse percurso, analisaremos a importância da relação de Adorno com a psicanálise desde seus primeiros trabalhos filosóficos até a maturidade, para entender o motivo de sua suspeita em relação à sublimação (2.2).

No terceiro capítulo, vamos nos dedicar ao debate, ou à falta de debate, entre Marcuse e Adorno sobre o tema. Durante sua produção teórica, Adorno manteve um diálogo vívido com Marcuse sobre os temas de investigação do Instituto de Pesquisa Social, mas há uma evidente lacuna quando se trata da proposta de Marcuse acerca da “sublimação não-repressiva” (3.1). Diante dessa falta, vamos pensar nas articulações possíveis entre Marcuse e Adorno em vista de um conceito modificado de sublimação (3.2).

No quarto capítulo, nos dedicaremos a desdobrar o vínculo existente entre o modelo de liberdade em Adorno e o conceito de sublimação. Primeiro, entendendo como se deu sua reavaliação do conceito de sujeito, sobretudo, com a crítica à identidade (4.1). Segundo, por meio da argumentação presente no capítulo central da *Dialética Negativa*, que expõe seu modelo de liberdade através de uma metacrítica da razão prática (4.2). Por último, percorremos algumas observações sobre o vínculo entre sublimação e utopia no debate entre Adorno e Bloch (4.3).

Como forma de excursão, teceremos, antes das considerações finais, reflexões sobre um conceito de integração psíquica pós-convencional (5).

1) Aproximação histórica da Teoria Crítica ao elemento da sublimação

Dentre os acontecimentos marcantes da modernidade ocidental, encontra-se o momento em que pensadores burgueses autodeclarados “iluministas” ou esclarecidos, sob a égide das “luzes da razão”, defenderam a autonomia do sujeito contra a heteronomia e a antiga barbárie remanescente nas sociedades. No âmbito teórico de discussões contemporâneas sobre ética e filosofia sociopolítica, Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), herdeiro da filosofia esclarecida de Kant e dos pós-kantianos, bem como um dos principais representantes da chamada “Escola de Frankfurt”, revela-se crucial, ao lado de outros, para o desenvolvimento da Teoria Crítica e materialista da sociedade. Desde Kant, o projeto da crítica e do esclarecimento é o da *emancipação*, que visa para a humanidade a superação da minoridade em direção à maioria. Entretanto, diante das catástrofes e do terror administrado conjurados no século XX, marcado por sociedades totalitárias e por duas guerras mundiais, os autores da Teoria Crítica, principalmente Adorno e Max Horkheimer (1895-1973)¹, perceberam que o projeto do esclarecimento havia fracassado.

A relação da primeira geração da Teoria Crítica com a psicanálise não era apenas, na primeira metade do século XX, de interação em um contexto comum de discussão, mas era também institucional. O intuito também era corrigir os desvios teóricos e práticos do materialismo marxista e preencher as lacunas deixadas na interpretação do conceito de sujeito, “sua redução do âmbito psicológico a fatores socioeconômicos”, principalmente no que tange a sua *gênese* e desenvolvimento (WHITEBOOK, 2004, p. 74). A situação social e política pressionava para que a teoria se reorganizasse conceitualmente. Lisa Yun Lee, em seu trabalho sobre a dialética do corpo, comenta:

Quando Leo Lowenthal pediu para Horkheimer descrever o significado de Freud para o Instituto de Pesquisa Social, ele respondeu o seguinte: ‘Nós realmente somos profundamente devedores de Freud e de seus primeiros colaboradores. Seu pensamento é uma das *Bildungsmächte* sem a qual nossa própria filosofia não seria o que é’. (LEE, 2005, p. 17-18)².

Acontecimento que também mereceu destaque de Joel Whitebook,

O Instituto de Pesquisa Social e o Instituto Psicanalítico de Frankfurt compartilhavam do mesmo edifício e davam aulas nas mesmas salas. Eminentemente psicanalistas tais como Anna Freud, Paul Federn, Hans Sachs e

¹ Adorno e Horkheimer são autores da primeira geração e que estiveram à frente do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, mantendo uma longa parceria teórica e interesses comuns de pesquisa social. Publicaram em co-autoria a obra *Dialética do Esclarecimento* (1947), que é de importância crucial para a nossa pesquisa, mas naquilo que concerne à obra posterior de Adorno.

² Cf. também LEE, 2005, p. 17-25. A referência a essa carta também está em JAY, 2008, p. 150-151.

Siegfried Bernfeld, davam aulas para o público em geral, financiados pelos teóricos críticos. Max Horkheimer, o diretor do Instituto de Pesquisa Social, também fazia parte da direção do Instituto de Psicanálise. (WHITEBOOK, 2004, p. 75).

Por sua vez, Adorno lembra, em um de seus ensaios sobre psicologia social e psicanálise, que neste período importantes trabalhos foram elaborados, principalmente em torno da discussão sobre a psicologia das massas:

O texto de Freud deu origem a uma extensa discussão entre os psicanalistas. Já a partir do final dos anos 1920 a pesquisa social empírica empregou conceitos de sua psicologia de grupo. Permito-me aqui talvez recordar os trabalhos de nosso Instituto de Pesquisa Social, a que se filiou desde o início uma seção psicanalítica, sob a direção de Karl Landauer, morto no campo de concentração Belsen. Na coletânea de trabalhos *Estudo sobre autoridade e família* [de 1936], conjugou-se pela primeira vez, em uma vasta pesquisa, a análise da dinâmica social e os mecanismos da psicologia profunda relativos ao comportamento perante a autoridade. Os trabalhos norte-americanos de nosso instituto continuaram a seguir essa intenção: *A personalidade autoritária* pesquisou sistematicamente as correlações entre ideologias políticas e estruturas caracterológicas, e o livro, publicado em 1950 nos Estados Unidos, ensejou uma literatura já hoje bastante extensa. (ADORNO, 2015, p. 192-193).

Esse entrelaçamento teórico, que deu origem a vários trabalhos sobre autoridade, família, indivíduo e cultura, assim como sobre os próprios fenômenos políticos, no amplo espectro do processo civilizatório³, foi o terreno preparatório em que começou a aparecer o elemento conceitual da sublimação como operador da crítica.

1.1) A junção de Freud a Marx: precursores da sublimação como crítica

Uma das obras que nos tornam clara essa operacionalização é *Teoria Crítica e Psicanálise* (1983), de Sérgio Paulo Rouanet, principalmente em relação aos precursores da junção de Freud a Marx. Vamos usar um recorte dessa obra como ponto de partida e apresentação de teses que procuramos rejeitar ou reatualizar dentro do escopo de nossa pesquisa sobre a sublimação a partir de Adorno. Isso porque nesta obra, Adorno e a primeira teoria crítica ainda eram interpretados, sobretudo pela via habermasiana, como se se recolhessem ao destino de uma ciência melancólica que almejava a utopia, a organização

³ E foi o que mais tarde serviu de base para a “análise meta-histórica” contida na obra *Dialética do Esclarecimento* (WHITEBOOK, 1995, p. 2).

racional da felicidade na terra, mas somente “na medida em que permanece[ss]e] utópica: pois qualquer tentativa de concretizá-la seria infiel à radicalidade de sua visão” (ROUANET, 2001, p. 115)⁴. Para o debate atual, décadas depois, percebemos que a dialética adorniana dispõe de aspectos ainda pouco tematizados e que podem trazer novos elementos para a crítica analiticamente orientada, um desses pontos é justamente o conceito de sublimação⁵.

De início, Rouanet procura mostrar aspectos esquecidos dos primeiros esforços de conjugação conceitual entre Marx e Freud que vários autores realizaram nas décadas de 20 e 30 do século XX, sobretudo, para nós, Wilhelm Reich⁶, a quem chama de “freudo-marxistas”. Esses esforços teóricos eram resposta ao contexto de acirramento político, movimentos de massa e autoritarismo tanto na Rússia, após a morte de Lênin, em 1924, quanto na Alemanha, em meio à ascensão do nazismo. Tais pormenores, olvidados até então, e em grande parte nem mencionados pelos frankfurtianos, foram trazidos à tona através da biografia do Instituto elaborada por Martin Jay, nos anos 70:

Hoje, é difícil avaliar a audácia dos primeiros teóricos que propuseram o casamento antinatural de Freud e Marx. Com o ressurgimento do interesse em Wilhelm Reich e o impacto de *Eros e Civilização*, muitos setores da esquerda passaram a aceitar a ideia de que esses dois homens falavam de questões similares, ainda que a partir de pontos de vista diferentes. Entretanto, uma geração atrás, o absurdo dessa ideia raramente era questionado em qualquer lado do Atlântico. Embora Trotsky tivesse simpatizado com a psicanálise, sua voz já não era ouvida nos círculos comunistas ortodoxos desde 1923, quando um tabu caíra sobre Freud e seus seguidores, e o behaviorismo pavloviano se transformara na nova ortodoxia. (JAY, 2008, p. 133).

No início do século XX, vemos a dialética materialista ser transformada em materialismo dialético, uma ciência afeita à lógica das ciências naturais, e a psicanálise, que fora nos anos iniciais da Revolução bem aceita e utilizada em experimentos institucionais, ser

⁴ Segundo Bárbara Freitag, Sérgio Paulo Rouanet foi um dos autores responsáveis pela recepção da Teoria Crítica no Brasil. Bárbara Freitag também é uma eminente pensadora germano-brasileira que contribuiu na recepção e no debate sobre a Teoria Crítica no Brasil e na Alemanha, estudou com Adorno e Horkheimer e, em seu retorno ao Brasil, a convite de Florestan Fernandes, lecionou na Universidade de Brasília. Em *Teoria Crítica: ontem e hoje* (1986), na seção “A recepção da teoria crítica no Brasil”: “A discussão desse tópico já foi em verdade magistralmente realizada em recente ensaio de Carlos Nelson Coutinho[...]. Nesse ensaio Coutinho faz menção a duas etapas de assimilação do pensamento crítico de Frankfurt no Brasil. A primeira se teria dado no final da década de 60 via Marcuse (e portanto através dos Estados Unidos), assumindo entre nós uma coloração contracultural e irracionalista. A segunda, ocorrida no final da década de 70, mediatizada por Rouanet, assumiria uma conotação radicalmente racionalista, buscando recuperar na teoria crítica seu elemento iluminista original”. (FREITAG, 1988, p. 139). Cf. COUTINHO, Carlos Nelson, 1986, p. 100-112; CAMARGO, Sílvio. “Os Primeiros Anos Da ‘Escola De Frankfurt’ no Brasil”. In: Lua Nova, São Paulo, 91: 105-133, 2014.

⁵ Cf. WHITEBOOK, 2006, p. 70; SAFATLE, 2020, p. 186-187.

⁶ Outro autor citado desse período é Erich Fromm, que inclusive esteve ligado ao Instituto, mas não iremos abordar seus trabalhos. Cf. SAFATLE, 2020, p. 181.

banida como “idealismo burguês”. Em Prefácio à obra *Psicologia de Massas do Fascismo* (1933)⁷, Reich relata o seguinte:

Já em 1929-30, a social-democracia austríaca fechou as portas das suas organizações culturais aos conferencistas da nossa organização. As organizações socialistas e comunistas, não obstante os protestos dos seus militantes, proibiram a distribuição das publicações da ‘Editora para Política Sexual’, no ano de 1932, em Berlim. Ameaçaram me matar logo que o marxismo alcançasse o poder na Alemanha. Em 1932, as organizações comunistas da Alemanha vedaram os seus locais de reunião ao médico especialista em economia sexual, contra a vontade de seus membros. A minha expulsão de ambas as organizações baseou-se no fato de eu ter introduzido a sexologia na sociologia, e ter demonstrado como ela afeta a formação da estrutura humana. (REICH, 2001, p. XXIV).

Em resposta a essa situação, os freudo-marxistas começaram a empreender o esforço de defender a psicanálise como ciência materialista, ainda que seguindo o positivismo radical que havia sido ditado nas resoluções burocráticas do momento, nas palavras de ordem da III Internacional, a fim de conjugá-la com o marxismo como parte da crítica à ideologia⁸, o que, no que concerne a esta última, depois também faria o Instituto por outros meios. Segundo a tese de Reich, a questão naquele momento era entender *como a classe operária podia se submeter a situações contrárias a seus interesses de classe*. Ao trabalhar essa questão, contra o posicionamento mecanicista de correntes do que ele chama à época de “marxismo comum”, Reich inicialmente investiga qual a causa da clivagem, da contradição entre a “economia” e a “ideologia”, entre a “estrutura” e a “superestrutura”. Retornando a Marx, Reich toma a seguinte posição:

Os seres humanos estão duplamente sujeitos às condições da sua existência [...] O trabalhador, por exemplo, tanto sofre influência da sua própria situação de trabalho como a da ideologia geral da sociedade. Mas como o homem, seja qual for a classe social a que pertença, não é apenas objeto dessas influências, mas também as reproduz em suas atividades, o seu modo de pensar e de agir deve ser tão contraditório quanto a sociedade que lhe deu origem. (REICH, 2001, p. 17).

Em termos psicanalíticos, Reich então procura entender como a ideologia burguesa seria internalizada a ponto de ser o sustentáculo de sua dominação. Assim, o conceito de internalização seria o conceito-chave para entender processos de regressão social, mesmo quando a situação material permitiria a organização revolucionária do proletariado, como era o caso da Alemanha dos anos 30. Para Reich, através da teoria psicanalítica seria possível entender como a autoridade se internaliza durante o processo de socialização de cada indivíduo

⁷ No Prefácio à 3ª edição em língua inglesa, de 1942.

⁸ Cf. ROUANET, 2001, p. 18.

e como “a libido, quando não é recalcada, é sublimada” (ROUANET, 2001, p. 24). Nas poucas passagens em que aborda o conceito de sublimação, Freud o caracterizou de uma maneira ainda muito restrita⁹, principalmente do ponto de vista de sua diferença em relação ao recalque das pulsões sexuais e sua possível contribuição para a transformação social, o que os autores freudo-marxistas procuraram superar.

A pesquisa posterior sobre a sublimação buscará mostrar como esse conceito sofreu alterações significativas no percurso da obra freudiana, principalmente na mudança da teoria pulsional da primeira para a segunda tópica, sendo Adorno e Marcuse responsáveis por apontar isso em meados dos anos 50¹⁰. Não obstante, para os freudo-marxistas, ambos, recalque e sublimação, eram considerados processos complementares na sociedade burguesa, que reforçam a sustentação da opressão social da classe trabalhadora. Ambos servem para o enfraquecimento do eu e para sua vulnerabilidade à ideologia, ao canalizar e conter as energias pulsionais. Através da sublimação, os freudo-marxistas apontavam o processo pulsional que possibilita o surgimento da cultura e dos valores morais, que gratificam de maneira compensatória o recalque e a repressão social¹¹. Fica claro porque Adorno e Horkheimer irão seguir chave de leitura semelhante em sua crítica à ideologia, isto é, em sua crítica à indústria cultural.

De início, esse debate se cristalizou na obra de Wilhelm Reich dos anos 30, na fase da *Psicologia de Massas do Fascismo* (1933), sobretudo em sua teoria da genitalidade e em sua caractereologia. Em linhas gerais, Reich põe uma distinção na teoria do desenvolvimento psicosssexual deixada por Freud, que explica como a psique madura se organiza através da repressão de fases anteriores em que suas pulsões estavam dispersas nas zonas erógenas do corpo. Essas pulsões parciais não-genitais são unificadas durante o processo de amadurecimento na genitalidade, são reprimidas socialmente para os fins restritos da reprodução sexual. Nesse sentido, diferente de Freud, Reich defendeu que as neuroses e as patologias psíquicas resultam de uma perturbação não da libido em geral, mas de uma fixação excessiva da “libido genital”, a qual deveria ser liberada através do orgasmo. Por isso, a “única alternativa não-patológica à gratificação pulsional é a sublimação”. Ao fornecer um esquema da “vida psíquica sadia”, Reich também critica aquilo que ficou conhecido como o “pessimismo cultural de Freud”, que não deixara explícito alternativa alguma ao mal-estar gerado pela necessidade de renúncia pulsional para a existência da civilização (ROUANET,

⁹ Abordaremos à frente. Cf., por exemplo, entrada “sublimação” em LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 495.

¹⁰ Sobre as alterações ocorridas da primeira para a segunda tópica, conferir, por exemplo: LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas, III: a sublimação*. São Paulo: Martins Fontes, 1989; LOFFREDO, Ana Maria. *Figuras da Sublimação na Metapsicologia Freudiana*. São Paulo: Escuta, Fapesp, 2014.

¹¹ Sobre a principal fonte inicial acerca do conceito de repressão para Adorno: *Egoismus und Freiheitsbewegung: Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters* de Horkheimer (1936).

2001, p. 28). Levando à frente, com sua teoria da sublimação, uma espécie de “utopia genital”, Reich rejeitou a hipótese da pulsão de morte e defendeu uma análise histórica da agressividade pulsional, tomando-a como resultado da opressão sexual (ROUANET, 2001, p. 30). Esta é uma posição que precede em algumas décadas trabalhos da Teoria Crítica.

Adorno usará a expressão “utopia sexual”, mas em momento algum citará Reich. Isso porque o próprio “ideal da genitalidade” será apontado como o modelo de identificação do indivíduo burguês, resultado do processo civilizatório ocidental (ADORNO, 2015, p. 205-206). Em trabalho recente, Vladimir Safatle diz o seguinte: “Adorno não se interessará [...] por Reich, mesmo que este desenvolva uma análise da economia pulsional do fascismo, como o próprio Adorno fará nos anos 1950 [...]” (SAFATLE, 2020, p. 178-179). Marcuse, por seu turno, reconhecerá mais tarde Reich como precursor, em *Eros e Civilização*. Como veremos, a dificuldade de reconhecê-lo como tal se deu por um diagnóstico histórico-material diverso, além da diferença de abordagem metodológica, principalmente após as obras de maturidade de Reich se distanciarem problematicamente da psicanálise freudiana.

Por outro lado, Reich também antecipa com sua “caractereologia” os estudos sobre a personalidade autoritária do Instituto¹². Reich diferencia o caráter neurótico (ou apenas “caráter”) e o caráter genital, concepção que se direciona para o trabalho da sublimação nas bases por ele defendidas, “graças à qual as pulsões pré-genitais, em vez de serem reprimidas, são postas ao serviço de objetivos socialmente válidos”. Nesse sentido, o trabalho da sublimação pode ser entendido a serviço da crítica, tornando o indivíduo “genital” capaz do reconhecimento da inadequação entre suas demandas e as do mundo exterior (ROUANET, 2001, p. 34).

Assim, Reich vê a repressão sexual como instrumento do poder vigente e, ao distinguir em sua crítica à ideologia entre fator objetivo e fator subjetivo, chega à tese radical segundo a qual a opressão material produz revolta, mas a opressão sexual não apenas não produz revolta como é o empecilho interno à revolta contra a opressão material: “[...] *a inibição sexual altera de tal modo a estrutura do homem economicamente oprimido, que ele passa a agir, sentir e pensar contra os seus próprios interesses materiais.*” (REICH, 2001, p. 30). Como mais tarde fará Marcuse, ao historicizar as categorias psicanalíticas e defender uma sublimação não-repressiva, Reich, mesmo que de maneira incipiente, já formula sua crítica à ideologia rumo a uma crítica da política cultural burguesa e a seus aparelhos ideológicos. Em outras palavras, sua crítica se dirige às instituições mantenedoras da dominação objetiva e subjetiva, como a família, a escola e a Igreja, aparelhos cuja função central é a repressão da genitalidade

¹² Sua *Análise do Caráter [Charakteranalyse]* é de 1933, enquanto que o primeiro trabalho do Instituto sobre o tema, o *Estudo sobre autoridade e família*, é de 1936. Os estudos sobre personalidade autoritária, em que Adorno participa, foram realizados na década de 50, como comentado pelo próprio acima: ADORNO, 2015, p. 192-193.

(REICH, 2001, p. 18-30). Por isso, seria preciso vitalizar a política interna ao movimento socialista justamente através da politização da vida privada: “[...] *não há quaisquer perspectivas de êxito para um programa de liberdade, enquanto não for transformada a estrutura sexual biopática dos homens.*” (REICH, 2001, p. 231)¹³. Sendo variáveis historicamente os conteúdos tanto do princípio de realidade como do princípio do prazer, seria necessário então atacar o princípio regulatório intrapsíquico da sociedade capitalista para possibilitar uma nova organização social, uma sociedade liberada, o que se contrapõe ao determinismo das etapas históricas e da necessidade do advento prévio do socialismo¹⁴.

1.2) A sublimação como elemento da crítica sociocultural dos frankfurtianos

A primeira geração da Teoria Crítica utilizou como elemento estratégico o conceito de sublimação em sua crítica à ideologia, isto é, em sua crítica à indústria cultural¹⁵. Como caracteriza Fredric Jameson, em sua tese sobre o marxismo tardio: “a ‘indústria cultural’ não é uma teoria da cultura, mas a teoria de uma *indústria*, de um ramo dos inter-relacionados monopólios do capitalismo tardio que fazem dinheiro a partir do que se costumava chamar de cultura.” (JAMESON, 1997, p. 189).

Após os freudo-marxistas, a relação com a psicanálise travada pela Teoria Crítica tomou uma tonalidade diversa. Além de uma relação mais próxima, já que o Instituto de Pesquisa Social chegou a abrigar o Instituto Psicanalítico, a situação histórica havia mudado em relação aos anos 30, produzindo uma alteração significativa no próprio conceito de opressão. Em outras palavras, após a Segunda Guerra Mundial e a passagem do capitalismo monopolista ao capitalismo de Estado, o surgimento das políticas do Estado de Bem-estar social ocasionou uma virtualização da luta de classes através da assimilação ou integração cultural dos trabalhadores.

[...] o capitalismo em meados do século XX se transformara em um ‘capitalismo de Estado’ (em versões autoritárias e democráticas) que teria se imposto como modelo de gestão baseado na regulação e controle dos agentes econômicos pela capacidade de planificação própria a uma economia de comando. [...] nesse modelo de gestão, a força de transformação social ligada aos conflitos de classe e lutas estruturais contra a pauperização parecia ter sido em larga medida desativada devido aos processos de integração da classe

¹³ Lançando mão de um excerto do programa do 8º Congresso do Partido Comunista da União Soviética, de 1919, Reich sublinha alguns trechos em que se revela os passos cruciais, após a revolução, da transição do Estado proletário à autogestão social, defendida por Engels e detalhada por Lênin. Para a efetivação da transição, porém, seria necessário um “trabalho cultural e didático” (REICH, 2001, p. 233), uma “*elevação do nível cultural das massas trabalhadoras*” que conduza à “*supressão do poder do Estado*” (REICH, 2001, p. 235).

¹⁴ ROUANET, 2001, p. 49.

¹⁵ Cf. DUARTE, Rodrigo. “Sublimação ou expressão? Um debate sobre arte e psicanálise a partir de Theodor W. Adorno”. In: Revista Brasileira de Psicanálise. São Paulo: Associação Brasileira de Psicanálise, 1998, p. 319-336.

operária a redes de assistência e participação limitada na riqueza social. Essa dinâmica de capitalismo de Estado era o ponto de contato, utilizado pelos frankfurtianos, entre a democracia liberal e as experiências totalitárias do pré-guerra. (SAFATLE, 2020, p. 185).

Podemos dizer também que essa mudança parece ter ocorrido de maneira interna no modo de pensar da primeira geração dos frankfurteanos. Não seria demais lembrar que em 1937, quando lançou o texto fundador “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, Horkheimer ainda se referia à Teoria Crítica como “a face intelectual do processo histórico de emancipação do proletariado” (HORKHEIMER, 1980, p. 135). Textos como o de Bárbara Freitag refletem essa impressão:

Como se pode ver, Horkheimer se encontra, nessa argumentação, ainda muito próximo de Marx, como aliás todos os trabalhos do Instituto publicados na *Zeitschrift* nessa época. Essa proximidade vai sendo minada no decorrer dos anos subsequentes, nos quais Horkheimer perde toda e qualquer esperança em relação à possibilidade e necessidade de uma revolução proletária. (FREITAG, 1988, p. 40).

A questão é que, dos anos 40 e 50 em diante, o fenômeno da pauperização não seria mais o problema da contradição objetiva para a classe trabalhadora devido às políticas do Estado de bem-estar social. Como apontará Adorno, através desse processo de mudança da dinâmica interna do capitalismo a tensão entre realidade e ideologia seria escamoteada, impossibilitando mesmo a consolidação de uma consciência de classe.

[...] mesmo sem admitir a integralidade do diagnóstico de Friedrich Pollock a respeito da desativação do conflito social, Adorno lembrará mais de uma vez que o conceito de classe não seria mais operativo por não haver sequer mais condições de apelar a uma consciência de classe. Essa impossibilidade de consolidação de consciência de classe não era apenas um dado sociológico. Havia uma impossibilidade psicológica de sujeitos se verem como encarnações de uma mesma consciência de classe devido à anestesia em relação ao sofrimento social de alienação. (SAFATLE, 2020, p. 186).

Dessa forma, a tarefa da crítica teria de ser a de reavaliação de seus conceitos estratégicos, sobretudo porque conceitos cruciais para a crítica à ideologia acompanharam as mudanças histórico-materiais e também se alteraram qualitativamente. Para os freudo-marxistas, como Reich, bastava o fortalecimento do eu, como instância psíquica da prova de realidade, para que sua função epistemológica fosse restabelecida e sua posição diante do mundo fosse reorientada criticamente, a fim de resistir à opressão de poderes autoritários, do âmbito privado ao do Estado totalitário. Vejamos o que Marcuse escreve no Epílogo a *Eros e Civilização*, intitulado de “Crítica do Revisionismo Neofreudiano”:

[...] a noção de Reich de repressão sexual mantém-se indiferenciada; ele negligencia a dinâmica histórica dos instintos sexuais e sua fusão com os impulsos destrutivos. (Reich rejeita a hipótese de Freud do instinto de morte e toda a dimensão de profundidade revelada na ulterior metapsicologia freudiana.) Por consequência, a libertação sexual *per se* converte-se, para Reich, numa panacéia para as enfermidades individuais e sociais. O problema da sublimação é minimizado, não se efetua qualquer distinção essencial entre sublimação repressiva e não repressiva, e o progresso em liberdade parece constituir uma simples liberação de sexualidade. Os vislumbres crítico-sociológicos contidos nos primeiros escritos de Reich foram, assim, sustados; um primitivismo arrasador torna-se predominante, prenunciando os fantásticos e arrebatados devaneios dos últimos anos de Reich. (MARCUSE, 1982, p. 206).

Com os frankfurteanos, o problema se coloca de outra forma, pois se observa que a realidade sofre uma unidimensionalização, o caminho da dominação objetiva e subjetiva se torna total, e o mundo se transforma em um mundo totalmente administrado.

Nesse sentido, lembremos como a gestão social própria às sociedades do capitalismo de Estado havia aprofundado o que Adorno chamava de ‘expropriação do inconsciente pelo controle social’, ou seja, uma expropriação pulsional direta que se serve do enfraquecimento do Eu, da ascensão das patologias narcísicas e do declínio dos processos de identificação no interior do núcleo familiar para neutralizar o conflito entre princípio de prazer e princípio de realidade através de uma satisfação socialmente administrada. (SAFATLE, 2020, p. 186).

A experiência de pauperização e sua contradição objetiva, insustentável nas primeiras décadas do século XX, ainda se dava entre os termos realidade e ideologia, que advinha da existência ainda destacada das classes sociológicas contraditórias: proletariado e burguesia. Com sua virtualização, com a alteração qualitativa de ambas as classes em face do capitalismo de Estado emergente, as relações de dominação também se transformaram e as contradições se instauraram de outra forma.

De certa forma, Adorno de fato acredita que a expectativa de transformação depositada na classe sociológica dos trabalhadores proletários não pode ser mais posta. Ele chega a afirmar que a luta de classes estaria atualmente subjetivamente esquecida, o que traz consequências, mesmo que provisórias, para seu sentido objetivo: ‘Mas o antagonismo não desapareceu com a integração. Simplesmente sua manifestação como luta está neutralizada. Os processos econômicos fundamentais da sociedade que produzem as classes não se modificaram, apesar de toda integração dos sujeitos’ [ADORNO, *Soziologische Schriften I*, p. 184]. (SAFATLE, 2020, p. 140).

O que antes se instaurava à classe trabalhadora como repressivo, passa a aparecer como promessa de felicidade e como não-repressivo. Esse é o diagnóstico que começa a ficar cada

vez mais evidente, principalmente a partir da *Dialética do Esclarecimento* e dos anos 50. Para o pensamento esclarecido, o conceito do que é real e do que é racional acompanhou essas transformações históricas, movimento que a crítica também precisa fazer. Dito de outra maneira, se não há mais distinção para a falsa consciência entre as relações de produção material e de produção simbólica do mundo humano, o perigo de integração diante da síntese unidimensional da realidade deve ser reconhecido por uma teoria que pretenda ser crítica, através da crítica à ideologia que agora é também crítica da cultura¹⁶.

Nesse sentido, a psicanálise será tanto instrumento, aliada na construção conceitual, para dar conta desse diagnóstico, quanto se tornará ela mesma objeto de crítica. Poderíamos dizer o mesmo do conceito de sublimação. No campo da cultura, o conceito de sublimação atende à necessidade de operar em meio aos fenômenos atrelados à indústria cultural e a seus impactos psicossociais, ora sucumbindo a sua forma de instauração atual, ora possibilitando abertura para outras instaurações. Enquanto objeto de crítica, Adorno aponta que a psicanálise sofre dois “desvios” após a morte de Freud, principalmente em sua recepção nos Estados Unidos na década de 50¹⁷. Um é o *revisionismo psicanalítico*, que procura sociologizar as categorias psicanalíticas, levado a cabo, por exemplo, por Erich Fromm¹⁸, Karen Horney e Harry Sullivan. O outro é o funcionalismo de Talcott Parsons, em sua tentativa de integrar a psicanálise à sociologia. Adorno se debruça sobre esses desvios teóricos, sobretudo em dois ensaios, respectivamente: “A psicanálise revisada” (1952) e em “Sobre a relação entre sociologia e psicologia” (1955).

Para Adorno, o ponto principal a ser apontado no revisionismo psicanalítico é que ele rejeita a teoria das pulsões freudiana ao se orientar por uma dessexualização da psique, perdendo com isso a força negativa da psicanálise: “Em vez de analisar a sublimação, os revisionistas sublimam a própria análise. Isso a torna aceitável universalmente” (ADORNO, 2015, p. 53). O conformismo teórico que se apresenta nesta posição também se reflete na posição de Parsons¹⁹. Para Adorno, ambas se encaminham para um horizonte de integração e de adaptação do indivíduo à sociedade existente. No entanto, Adorno ressalta: “Nenhuma síntese

¹⁶ Cf. SAFATLE, 2020, p. 186-187.

¹⁷ Em *Teoria Crítica e Psicanálise*, Rouanet também se debruça sobre esse tema. Cf. ROUANET, 2001, p. 78-98.

¹⁸ Martin Jay nos dá notícia de que Adorno foi o primeiro a se pronunciar publicamente contra Fromm: “Em 26 de abril de 1946, ele apresentou em Los Angeles um artigo intitulado ‘Ciência social e as tendências sociológicas da psicanálise’.” (JAY, 2008, p. 152).

¹⁹ Adorno assim mostra a posição do funcionalismo: “O preço que Parsons tem que pagar pela harmonia conceitual é que seu conceito de integração, imagem positivista da identidade de sujeito e objeto, abriria espaço para um estado irracional da sociedade, bastando que este tivesse poder suficiente para modelar previamente seus participantes. A coincidência do supereu médio e das necessidades funcionais de um sistema social, a saber, de sua própria perpetuação, foi alcançada de forma triunfal no *Admirável mundo novo* de Huxley. Tal consequência certamente não é visada pela teoria de Parsons.” (ADORNO, 2015, p. 76).

científica futura pode colocar sob o mesmo teto o que está cindido de si mesmo por princípio” (ADORNO, 2015, p. 81).

E, de certa maneira, para Adorno, mesmo a psicanálise de Freud e de seus sucessores poderia conter alguma parcela de conformismo social. Em relação à última tópica freudiana, que trabalha a partir dos conceitos de eu, supereu e isso, essa consideração fica visível principalmente no tocante à questão dos mecanismos de defesa. Dispensada a hipótese de um “supereu consciente”, já que a gênese dessa instância psíquica era a autoridade externa e seu trabalho de repressão deveria permanecer inconsciente para ser eficaz, o eu passa a ser visto como agente do âmbito consciente e do inconsciente²⁰. Assim, para a clínica, o eu responde pela tarefa de ser aliado ou não do analista. O que depende diretamente de como é concebida a instância autoritária de repressão interna, o supereu, e de como sua gênese na repressão externa é avaliada. Pois, como Adorno aponta em “Sobre a relação entre sociologia e psicologia”, mesmo os sucessores da psicanálise freudiana, como Anna Freud, ao analisar as funções dos mecanismos de defesa e decidir pela segunda opção do dilema, isto é, da interrupção da análise em vista de seu perigo de elucidação, escolhem com isso aceitar sem mais o princípio de realidade vigente e renunciar ao trabalho do negativo que a psicanálise representava desde o início.

Mais profundamente ainda do que Freud, sua filha desiste de diferenciar recalque e sublimação, na medida em que ambos são subsumidos no conceito de defesa. O que em Freud ainda pode passar como ‘realização cultural’, ou seja, a realização psíquica não imediatamente útil à satisfação pulsional ou à autoconservação do indivíduo, é considerada por Anna Freud, e não apenas por ela, propriamente como patológica. Assim, a teoria psicanalítica atual pensa esgotar a música, com base em observações clínicas, através da tese da defesa perante a paranoia, e, se fosse consequente o bastante, deveria desprezar toda música. (ADORNO, 2015, p. 115).

Desse modo, como também enfatiza Joel Whitebook, a psicanálise se torna incapaz de distinguir corretamente o âmbito epistemológico da *gênese* e o âmbito da *validade*, com o que o horizonte da crítica social parece lhe ser fechado. Com efeito, considerar a psicanálise meramente como um produto da realização cultural possibilita a visualização de sua gênese histórica e social, mas corre-se o risco de reduzir ou mesmo afastar o âmbito de sua validade objetiva²¹.

Isso requer investigar como o material genético – seja ele econômico, psicosssexual, sociológico, político ou o que for –, com toda sua contingência histórica e particularidade, é transformado em objetos culturais que reivindicam o tipo de validade apropriada a seu domínio particular. De novo,

²⁰ Nesse sentido, ver como Ana Maria Loffredo mostra que, a partir da segunda tópica, a capacidade de sublimar passa a ser vinculada à libido do eu (LOFFREDO, 2014, p. 244). Também retornaremos a esse tema com Loewald (5.2.2).

²¹ Cf. WHITEBOOK, 2006, p. 52.

apesar de ser radicalmente pouco desenvolvido, o conceito de sublimação é um indicador para essa elucidação. (WHITEBOOK, 2006, p. 54).

Retomando o ensaio de Horkheimer de 1937, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, podemos perceber como a teoria crítica se alia à psicanálise, principalmente como crítica interna do positivismo científico e da racionalidade instrumental instaurada pelo processo de esclarecimento moderno. A psicanálise não pode ser vista nos moldes de uma teoria tradicional, pois é crítica de cada uma das características que definem a epistemologia positivista, como em relação ao critério de verificabilidade, de previsibilidade e principalmente no que tange à lógica que estrutura o método científico. Para dar conta dos processos inconscientes, a psicanálise necessita de uma interpretação que reelabore a compreensão acerca de conceitos centrais para a ciência moderna e para seu método.

No caso da psicanálise “revisada”, em um momento em que deveria desfazer a adesão imediata ao caráter unidimensional da realidade, a psicanálise fica aquém e adere ao existente, impossibilitando a distinção necessária entre os produtos das relações de produção material e a produção simbólica dos bens culturais. Por outro lado, Adorno considera que, ao contrário dos revisionistas, Freud não dissimula o que há de repressivo na realidade vigente. Seu impasse diante da possibilidade de outro princípio de realidade revela as contradições iminentes da sociedade burguesa e com isso a psicanálise é ao mesmo tempo denúncia do existente.

Poderíamos dizer, então, que a psicanálise contribui em pelo menos três aspectos para a autorreflexão da teoria crítica: para sua formação enquanto teoria analiticamente orientada; fornece elementos para a crítica da cultura e para a elaboração de uma teoria da personalidade, através do esclarecimento das mediações entre indivíduo e cultura o que, como enfatizamos, pode ser operacionalizado através do conceito de sublimação.

Assim, a Teoria Crítica partilha com a psicanálise a defesa do particular frente à dominação universal e a manutenção do direito à não-identidade com o todo. Além do mais, a Teoria Crítica, sobretudo a partir de Adorno, aprendeu com Freud a recusa às *falsas sínteses*, à concepção de uma cura integral e da normalidade, aceitando em parte o diagnóstico cético da impossibilidade de reconciliação atual entre os interesses do particular e as exigências civilizatórias de repressão pulsional para a existência da coesão social. É o que percebemos em passagens como as que se apresentam em *O Mal-estar na Civilização* (1930), em que Freud mostra sua suspeita em relação à revolução bolchevique, ao mesmo tempo que de maneira geral não descarta a possibilidade de outra forma de organização da vida interior e exterior, ou, poderíamos dizer, de sublimação.

Até aqui podemos muito bem imaginar uma comunidade cultural que consistisse de tais indivíduos duplos, que, libidinalmente saciados consigo mesmos, acham-se ligados pelo trabalho e os interesses em comum. Neste caso, a civilização não precisaria retirar energia à sexualidade. Esse desejável estado de coisas não existe e nunca existiu, porém. (FREUD, 2011b, p. 53-54).

Ao fim e ao cabo, a advertência cética cede lugar ao que Freud considera então a “questão decisiva”, isto é, “saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição.” (FREUD, 2011b, p. 93). Esse é o impasse de alcance civilizatório deixado por responder e que faz as vezes de ponto de partida para a Teoria Crítica vindoura.

Percebemos neste capítulo, como o elemento da sublimação foi percebido como instrumento potencial da crítica desde os primeiros marxistas que recepcionaram a psicanálise. Em um segundo momento, vimos como a primeira geração da Teoria Crítica - sobretudo, para nós, Adorno - incidiu neste debate, diante das mudanças sociopolíticas que instaram a teoria a se reatualizar em seus conceitos diretivos. Podemos observar também que as nuances de interpretação sobre a atuação da primeira geração foram consequência do impacto direto das críticas da segunda geração, cenário que tem sido revisitado em autores mais recentes, como é o caso das pesquisas que procuram outro paradigma de mediação social entre a subjetividade e as pulsões que se oriente pela transformação efetiva, como procuraremos mostrar nos próximos capítulos.

2) Sublimação: história do conceito entre Freud e Adorno

Neste capítulo abordaremos a história do conceito de sublimação e seu possível desenvolvimento na confrontação entre Freud e Adorno. Primeiramente analisaremos a possibilidade de uma teoria da sublimação, inclusive a partir da percepção de sua falta, o que se refletiu na maneira como Adorno interpretou o conceito (2.1). Em seguida, analisaremos a recepção da psicanálise na obra de Adorno, a fim de entendermos as críticas que giram em torno do conceito de sublimação (2.2).

2.1) A (falta de uma) teoria da sublimação em Freud e suas consequências para a dialética adorniana

Indented text: Não só a sublimação se mostra difícil de caracterizar em teoria, como também escapa, na maioria dos casos, à descrição clínica, notadamente na cura onde é mencionada como uma saída sem jamais ser mostrada em funcionamento, identificada como processo. O que leva a duvidar de que se trate realmente de um processo consciente que escapa ao recalque, como Freud quis sugerir em certas passagens. No estudo de Flournoy encontra-se esta expressão a propósito da sublimação na cura: ‘O psicanalista só pode pressenti-la por falta’. (LAPLANCHE, 1989, p. 10).

O conceito de sublimação aparece na obra de Freud desde a primeira parte de sua produção. Entretanto, até o final da obra, o conceito será mais citado do que tematizado, menos uma definição do que uma tarefa ainda por fazer. Essa é uma dificuldade que se mostra tanto em sua caracterização teórica quanto na descrição clínica. Ao que se sabe, o texto que pode ser citado como um esboço inicial de teoria da sublimação é o ensaio sobre Leonardo da Vinci, e mesmo assim apenas esboço²².

2.1.1) Esboço de uma teoria da sublimação em Freud

No ensaio intitulado “Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci” (1910), Freud começa por afirmar que para a investigação psicanalítica a “atividade normal e a patológica” se aplicam igualmente aos “grandes da espécie humana” (FREUD, 2013b, p. 114). A observação da vida de Leonardo da Vinci (1452-1519), através dos relatos e estudos biográficos, permite mostrar algo também perceptível na vida cotidiana de outras pessoas, isto é, que elas também conseguem reorientar boa parte das forças de sua pulsão sexual para sua atividade

²² Cf. WHITEBOOK, 1995, p. 226-229; p. 249.

profissional²³. Nesse sentido, Leonardo da Vinci era visto como exemplo de frivolidade sexual e, ao contrário, dotado de onipresente pulsão de investigação e ânsia pelo conhecimento.

Essa característica humana é possível porque a pulsão sexual mostra considerável plasticidade²⁴, visto que é capaz de “sublimação, ou seja, pode trocar seu objetivo imediato por outros, possivelmente mais valorizados e não sexuais”. Tal observação é confirmada pelo que revela a história da infância de cada pessoa. Há uma fase, a partir dos dois anos de idade, em que a criança expressa notável ânsia de saber e se torna questionadora, a ponto de suas questões parecerem não ter mais fim. Isso é assim porque essas questões substituem “uma só pergunta que a criança *não* faz” (FREUD, 2013b, p. 137). Esse período é caracterizado como “pesquisa sexual infantil” e é encerrado por um evento significativo de recalque sexual²⁵. Assim, a pulsão de investigação ou de saber (*Forschertrieb*)²⁶ tem três possíveis *destinos* (*Schicksale*):

No primeiro tipo, ocorre uma inibição intelectual, a investigação tem o mesmo destino da sexualidade.

[...] a ânsia de saber permanece inibida e a livre atividade da inteligência talvez fique limitada por toda a vida, especialmente quando, pouco depois, a poderosa inibição intelectual da religião é trazida pela educação. Esse é o tipo caracterizado pela inibição neurótica. (FREUD, 2013b, p. 139).

No segundo, o desenvolvimento intelectual é suficientemente resistente para fazer frente ao recalque sexual, mas se limita a uma interminável investigação e se transforma em uma compulsão neurótica intelectual.

Algum tempo após o fim da pesquisa sexual infantil, a inteligência, fortalecida, oferece sua ajuda para contornar a repressão sexual [*Sexualverdrängung*], recordando-se da velha associação, e a pesquisa sexual suprimida retorna do inconsciente como ruminância compulsiva, certamente em forma distorcida e constrita, mas forte o suficiente para sexualizar o pensamento mesmo e tingir as operações intelectuais com o prazer e a angústia dos processos sexuais propriamente ditos. (FREUD, 2013b, p. 139).

²³ Isto é, a investigação levará à inferência de que a sublimação não pode ser reservada apenas às atividades da cultura valoradas como mais elevadas. Cf. LOEWALD, 1988, p. 5-6.

²⁴ Para uma abordagem mais recente acerca desse tema, conferir o artigo de RODRIGUES, Alexandra Arnold e GONDAR, Jô. “Elementos para repensar a sublimação: pulsão de morte e plasticidade psíquica”. In: *Tempo psicanalítico*, 2018, vol.50, n.1, p. 236-257.

²⁵ É preciso dizer que há uma distinção entre recalque (*Verdrängung*) e repressão (*Unterdrückung*), que veremos mais adiante. Para simplificar, a repressão ocorre ao nível sociocultural e o recalque a nível individual.

²⁶ Essa expressão surge no seguinte contexto. Em uma carta a Wilhelm Fliess de 9 de outubro de 1898, entre outras do período, Freud destaca seu interesse por mais detalhes da vida desse gênio do Renascimento, pois para Fliess haveria relação entre bilateralidade e bissexualidade: “Leonardo - não se tem notícia de nenhum caso amoroso dele - talvez seja a mais célebre das pessoas canhotas. Você pode usá-lo?” (MASSON, 1986, p. 332). Anos depois, “[...] em 17 de outubro de 1909, mal retornara dos Estados Unidos, escreveu a Carl Gustav Jung para lhe comunicar uma descoberta: o enigma do caráter de Leonardo tornara-se transparente para ele, de uma hora para outra. A seu ver, Leonardo se tornara sexualmente inativo ou homossexual depois de haver convertido sua sexualidade inacabada (infantil) numa pulsão de saber. Freud acrescentou que acabara de encontrar a mesma problemática num neurótico desprovido de talento.” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 467).

O terceiro é o tipo mais raro, visto que consegue escapar à inibição intelectual e à compulsão neurótica intelectual. É no terceiro tipo que Freud aponta ocorrência de *sublimação*:

[...] a libido se furta ao destino da repressão [*Verdrängung*], ao sublimar-se em ânsia de saber desde o início e juntar-se ao vigoroso instinto de pesquisa [*Forschertrieb*], reforçando-o. Também aí a pesquisa se torna, em certa medida, compulsão e sucedâneo da atividade sexual, mas, devido à completa diferença entre os processos psíquicos subjacentes (sublimação em vez de irrupção desde o inconsciente), o caráter de neurose está ausente, não há mais vínculo com os originais complexos da pesquisa sexual infantil e o instinto [*der Trieb*] pode operar livremente a serviço do interesse intelectual. Ao evitar ocupar-se de temas sexuais, ele ainda leva em conta a repressão sexual [*Sexualverdrängung*], que tanto o fortaleceu mediante o acréscimo de libido sublimada. (FREUD, 2013b, p. 140).

Esse é o caso de Leonardo da Vinci. É possível observar nele uma persistente pulsão de investigação acompanhada de uma atrofia da vida sexual, que pode ser caracterizada, mais especificamente, como “homossexualidade ideal” (FREUD, 2013b, p. 140).

Para Freud, as recordações de infância ou as *fantasias* do indivíduo adulto podem ser comparadas às características da pré-história de um povo. Sendo assim, a história arcaica de um povo ou da psique individual pode ser vista como “[...] antes uma expressão dos desejos e opiniões do presente que um reflexo do passado [...]” (FREUD, 2013b, p. 144). Para a investigação psicanalítica da história de uma pessoa, esses materiais, no entanto, não são insignificantes, são antes “[...] testemunhos dos traços mais importantes de seu desenvolvimento psíquico.” (FREUD, 2013b, p. 146).

Posto isso, Freud baseia a investigação da vida psíquica de Leonardo no único relato que encontrou sobre a sua infância, presente em seus apontamentos científicos. Ele declarou em idade adulta que estava destinado a estudar o problema do vôo dos pássaros, pois tinha sido visitado por um “abutre” no berço²⁷.

Parece que estava em meu destino me ocupar assim do abutre, pois me vem uma recordação muito antiga, de quando eu ainda estava no berço, em que um abutre desceu até mim, abriu-me a boca com sua cauda e bateu muitas vezes a cauda contra meus lábios. (LEONARDO DA VINCI *apud* FREUD, 2013b, p. 142).

²⁷ Na tradução alemã usada por Freud, *nibbio* é traduzido por *Geier*; “abutre”, mas em italiano significa milhafre, uma ave de rapina semelhante aos falcões. Logo depois da publicação, o texto de Freud recebeu críticas que poderiam implodir a lógica interna de sua argumentação desde esse início. Além de outras, em 1956, um historiador da arte apontou para o fato de que esse tipo de relato não era uma recordação propriamente dita, mas um procedimento retórico da época, na forma de presságio. Entretanto, alguns psicanalistas defenderam o procedimento freudiano, como Jean-Bertrand Pontalis explica: “‘O erro é mínimo: substituir ‘milhafre’ por ‘abutre’ não altera a essência em si da fantasia nem sua significação sexual de afeição oral e passividade. [...] Que importa um erro factual, refira-se ele ao abutre ou aos acontecimentos infantis, se a lógica interna — da construção ou da fantasia, seu homólogo — e a lógica do texto que a registra funcionam? Felizes dos psicanalistas, que sempre caem de pé!’” (PONTALIS *apud* ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 469-470).

Na análise da fantasia infantil de Leonardo, Freud sugere que a cauda do “abutre” suscita a ideia de felação, o que ocorre em sonhos e na fantasia feminina ou na homossexualidade passiva. Essa ideia não é aleatória, ela é a reelaboração de outra situação, qual seja, da primeira experiência de prazer oriunda da amamentação ou do ato de mamar [*saugen*]. Entretanto, Freud precisa apontar qual seria a significação do abutre e qual seria sua relação com a homossexualidade de Leonardo. Em termos de representação pictórica, dentre o que poderia ser de conhecimento de Leonardo, o abutre está presente desde a mitologia egípcia, na antiga deusa materna Mut, palavra que significa “mãe”²⁸. Por outro lado, a imagem de um abutre foi o exemplo usado pelos Pais da Igreja para justificar o caso da Virgem Maria. Oriundo de lendas cristãs, acreditava-se que só existiam abutres fêmeas e sua fecundação ocorreria através do vento²⁹. Assim, Freud supõe que essa fantasia infantil de Leonardo demonstra uma possível identificação com sua mãe, pois, ao que se sabe, era filho ilegítimo e só conheceu o pai posteriormente.

Através das teorias sexuais infantis, recentemente desenvolvidas à época³⁰, Freud prosseguirá na análise da característica andrógina presente na representação da deusa materna Mut, o abutre-mãe. Essa divindade era também representada com um falo, assim como outras divindades associadas, como Ísis e Hátor. Segundo Freud, é possível que essa representação seja uma consequência das investigações sexuais infantis antes do complexo da castração³¹.

Realizando um procedimento teórico que será imprescindível para Adorno e a primeira geração da Teoria Crítica, antes de tentar compreender a psique infantil, Freud parte de um diagnóstico da sociedade burguesa e dos preconceitos advindos da repressão sexual, sobretudo aqui quanto aos órgãos genitais, visto que, diz ele, para nós “[...] desde muitas gerações os órgãos genitais são os *pudenda*, objetos de vergonha e, na repressão sexual [*Sexualverdrängung*] adiantada, até mesmo de nojo”, ao contrário do que ocorria em tempos antigos, em que eram objeto de adoração, orgulho e esperança (FREUD, 2013b, p. 162). Assim, se seguirmos a analogia biológica segundo a qual “[...] a evolução psíquica do indivíduo repete de forma abreviada o curso de evolução da humanidade” (FREUD, 2013, p. 163), seria possível defender que a criança atribui certo valor aos genitais, assim como os antigos e que, em certo momento de suas primeiras investigações sexuais, o menino levantaria a hipótese de que a mãe tem um pênis também.

²⁸ Para Freud, curiosamente próximo de *Mutter*, em alemão.

²⁹ Cf. FREUD, 2013b, p. 150-154.

³⁰ “[...] em perfeito acordo com as perspectivas teóricas desenvolvidas em 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, e em 1908, em seu artigo ‘Sobre as teorias sexuais das crianças’, e ilustradas durante a análise do Pequeno Hans (Herbert Graf).” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 468).

³¹ Cf. FREUD, 2013b, p. 161.

Dessa forma, a análise da homossexualidade de Leonardo também é feita através de casos clínicos. Nesses casos, Freud observou, nos primeiros anos de vida da criança, intensa ligação erótica com uma figura feminina e distanciamento do pai³². Depois, o menino reprime seu amor à mãe e sobrepõe sua própria imagem à imagem dela. Em outras palavras, “[...] encontra seu objeto amoroso pela via do *narcisismo*.” (FREUD, 2013, p. 167)³³. Em meio à novidade e à polêmica dessas teorias sobre a sexualidade, Freud pondera que esse é possivelmente apenas um dentre outros tipos de homossexualidade, derivadas do processo psicosssexual de inibição³⁴.

Partindo do que as biografias deixaram, permanece em aberto se Leonardo teria buscado satisfação sexual direta ou se a dispensou, apesar da “impressão” genérica de que fosse “um indivíduo assexual” (FREUD, 2013, p. 211). Entretanto, para Freud é preciso frisar que não há desenvolvimento psíquico sem o desejo sexual, assexualidade em sentido estrito. “[...] não podemos imaginar uma vida psíquica humana em cuja constituição não participe o desejo sexual no sentido mais amplo, a libido, ainda que tenha se distanciado bastante da meta original ou se furtado à realização”. Assim, em relação a Leonardo, podemos supor “traços de inclinação sexual não transformada”, que apontam, no entanto, apenas para uma direção, a homossexualidade (FREUD, 2013b, p. 169). Outros documentos da época, como os registros contidos em seu diário pessoal, por exemplo, de despesas com o funeral de sua mãe, Caterina, e de despesas especiais com alguns de seus discípulos, poderiam indicar somente traços comuns presentes da neurose obsessiva³⁵.

As palavras escolhidas por Leonardo na recordação de sua fantasia parecem descrever um ato sexual: “e bateu muitas vezes a cauda contra meus lábios” (LEONARDO DA VINCI *apud* FREUD, 2013b, p. 142). Essa descrição parece esconder uma recordação mais antiga, secundária, acerca da atividade da mãe-abutre ligada à zona da boca, podendo ser tanto em relação à amamentação quanto a outras carícias. Assim, Freud investiga se seria possível encontrar resquícios dessas fortes recordações de infância nas próprias obras do talentoso artista.

³² Loewald faz uma importante revisão de paradigma na interpretação do Complexo de Édipo, como veremos à frente (5), a partir da introdução do conceito de narcisismo, em “The waning of the Oedipus Complex” (LOEWALD, 1980b).

³³ Essa é a primeira vez que Freud usa o termo, que logo mais seria conceituado no trabalho “Introdução ao Narcisismo” (1914). Cf. ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 468.

³⁴ Cf. FREUD, 2013b, p. 168.

³⁵ “Nesse cálculo dos custos do sepultamento encontramos a exteriorização, deformada a ponto de ficar irreconhecível, do luto pelo passamento da mãe. Perguntamo-nos de que modo essa deformação pôde se realizar, e não podemos compreendê-la do ponto de vista dos processos psíquicos normais. Mas algo semelhante nos é familiar nas condições anormais da neurose, sobretudo da que é chamada *neurose obsessiva*. Nela vemos que a exteriorização de sentimentos fortes, mas tornados inconscientes mediante a repressão, é deslocada para ações triviais e até mesmo tolas.” (FREUD, 2013, p. 175).

Sabe-se que uma característica pela qual ficou bastante conhecido foi justamente o chamado “sorriso leonardesco”, representado nos lábios de suas figuras femininas, nos quadros de seu último período de produção. O exemplo mais emblemático disso é o retrato de *Mona Lisa* (1503-1507). Ao longo dos séculos, interpretações chegaram a dizer que seu sorriso enigmático parece ser a “consumada representação dos opostos que governam a vida amorosa das mulheres” (FREUD, 2013, p. 179).

Outro quadro do mesmo período, no qual também está presente o sorriso, é *A Virgem e o Menino com Santa Ana* (1508-1513). Nesta representação peculiar, apresenta-se uma cena que podemos remeter aos acontecimentos da infância de Leonardo. Santa Ana, mãe da Virgem Maria, é representada tão jovem quanto a própria filha e em uma posição em que as duas parecem se fundir. A filha está em seu colo, como em algumas representações da época, mas de modo que as duas parecem quase indissociáveis. Essa disposição permite a Freud associar a cena à infância de Leonardo, que teve duas mães, a mãe biológica e depois sua madrasta, quando foi morar na casa do pai, entre três e cinco anos de idade, além da avó paterna, provavelmente presente nesses tempos³⁶. Outra característica peculiar do quadro foi apontada por Oskar Pfister, colega de Freud, que levantou a hipótese de que haveria uma “imagem crítica inconsciente” do abutre no vestido da Virgem (FREUD, 2013b, p. 189). O abutre estaria posicionado de tal forma que sua cauda está direcionada justamente para a boca do Menino. Seja como for, outros quadros do período repetirão os sorrisos em figuras andróginas: *Leda e o Cisne* (1505-1507)³⁷, *São João Batista* (1508-1509) e *Baco* (1510-1515).

É possível que nessas figuras Leonardo tenha *negado e superado* artisticamente [*verleugnet und künstlerisch überwunden hat*] a infelicidade de sua vida amorosa, representando nessa venturosa união de natureza masculina e feminina a realização dos desejos do menino fascinado pela mãe. (FREUD, 2013b, p. 192, *grifo nosso*).

³⁶ Cf. FREUD, 2013b, p. 187.

³⁷ Essa obra sobreviveu apenas em rascunhos. Um detalhe peculiar sobre a história representada na cena - que retrata um tema erótico e é um de seus únicos temas nus e mitológicos - parece ter passado despercebido a Freud. Sabemos que Leonardo nasceu como filho “ilegítimo”, pois seu pai, nobre notário, não se casou com sua mãe. Apesar disso, teve vários irmãos, por parte de mãe e de pai, que nasceram quando ele já era adulto (ver nota 70, nota do tradutor em FREUD, 2013b, p. 195). Na história, Leda, a rainha de Esparta, tinha sido seduzida por Zeus, que, para realizar o intercuro com ela, havia se transfigurado em Cisne - novamente, uma ave como agente de um ato sexual, diga-se de passagem. No mito, dois ovos são chocados e dão origem a quatro bebês: Clitemnestra, Helena, Castor e Pólux. Na obra, apesar disso, os bebês são representados como meninos. Enfim, a questão a ser destacada é que Tíndaro, seu esposo, adotou Helena e Pólux, tratando-os como seus filhos. Ao tratar sobre o desejo de Leonardo de realizar a arte de voar, Freud cita as próprias palavras do artista: “O grande pássaro levantará seu primeiro voo do dorso de seu grande Cisne, enchendo o universo de assombro, enchendo de sua fama todas as escrituras, e glória eterna ao ninho onde nasceu” (LEONARDO DA VINCI *apud* FREUD, 2013b, p. 202).

Essa nos parece ser a maior aproximação de Freud até agora, com as devidas ressalvas, sobre o que poderemos mais à frente tematizar a partir de Adorno como o movimento dialético do ato de sublimar e sua forma de mediação³⁸.

Passemos agora a outra importante figura do desenvolvimento psicosssexual de Leonardo. Em outro registro de seu diário, temos a anotação a respeito do funeral de seu pai, que morreu em 1504. Sobre o que se sabe, o pai de Leonardo parece ter tido relevância tanto *negativamente*, por conta de sua ausência nos anos iniciais de sua vida, quanto no sentido do desejo de “identificar-se com ele na imaginação e depois fazer da *superação* [*Überwindung*] dele a tarefa de sua vida” (FREUD, 2013, p. 195, *grifo nosso*).

Assim, por volta dos cinco anos, foi morar na casa do pai, pois sua esposa à época, *donna* Albiera, era infértil³⁹. Supõe-se que a madrasta pode ter tomado o lugar afetivo da mãe e o menino ter entrado em uma relação normal de rivalidade com o pai. Desse modo, para a teoria da sexualidade de Freud, a “decisão pela homossexualidade” ocorreria apenas com a “vizinhança da puberdade” (FREUD, 2013, p. 195-196). A partir desse momento, a identificação com o pai perde significado para a vida sexual, mas permanece nos âmbitos da atividade não erótica. O que pode ser dito não apenas de sua predileção pelo belo e pelo fausto, mas em certo desejo de imitá-lo e superá-lo, pois seu pai era um senhor nobre, o que contrastava com a condição de sua mãe que, ao que parece, era uma camponesa.

Por outro lado, essa identificação poderia ser vista na relação do artista criador com suas obras: como o pai, que o abandonara na primeira infância, período em que o conteúdo reprimido permanece no inconsciente, Leonardo não se contentava com a imperfeição de suas obras e as abandonava antes de as completar⁴⁰. Curiosamente, Freud chama atenção para essa mesma repreensão, contida em seu diário, na declaração que Leonardo fez de seu patrono, Ludovico Sforza, quando de sua morte, em 1508⁴¹. Como, em meio à Renascença, a figura do benfeitor era algo comum, um provedor de quem o artista precisava, Sforza seguramente também foi outra pessoa de referência e alguém que para a vida psíquica de Leonardo pode ter feito as vezes de uma figura paterna.

³⁸ Apesar de Freud ter usado aqui o conceito nietzscheano de *superação* (*Überwindung*). Para uma confrontação entre o conceito hegeliano de *Aufhebung* e o conceito nietzscheano de *Selbstüberwindung* e *Sublimierung*: cf. HOULGATE, 1986, p. 2-4; 14-15; 80; 102; 166. Sobre a relação de Nietzsche com o hegelianismo e o contexto de surgimento do conceito de *Überwindung*: cf. LÖWITH, 2014, p. 233. Há de se notar que *Verleugnung* também pode ocorrer em psicanálise como “recusa”, como em recusa da castração (LAPLANCHE, 1989, p. 67-68) e “renegação”, inclusive com o sentido de “negar reconhecimento a” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 656; 585).

³⁹ Cf. FREUD, 2013b, p. 141-142.

⁴⁰ “Observamos [...] um aprofundamento extraordinário, uma abundância de possibilidades entre as quais a escolha é feita apenas com hesitação, exigências que dificilmente podem ser satisfeitas, e uma inibição na realização que nem mesmo a inevitável incapacidade de atingir seu ideal poderia explicar. A morosidade que sempre caracterizou os trabalhos de Leonardo se revela como um sintoma dessa inibição, como um prenúncio do abandono da pintura que depois ocorreria.” (FREUD, 2013b, p. 121).

⁴¹ Foi durante o período que Leonardo passou na corte de Ludovico Sforza que recebeu a encomenda da estátua equestre de Francesco Sforza e a *Última Ceia*, ambos não foram finalizados (FREUD, 2013b, p. 197).

No entanto, se a imitação do pai o prejudicou como artista, a revolta contra o pai foi a precondição infantil de suas realizações como pesquisador da ciência, talvez tão admiráveis quanto as artísticas. [...] Ele ousou fazer uma afirmação que contém a justificativa para toda pesquisa independente: *‘Quem disputa evocando a autoridade não emprega a inteligência, e sim a memória’*. (FREUD, 2013, p. 197-198).

Como o “primeiro pesquisador moderno da natureza”, Leonardo rejeitou a autoridade dos antigos - encarnada pela figura paterna em sua vida psíquica - e ressaltou o “*ingegno*”, o “julgamento próprio”, a inventividade da natureza - bela e bondosa assim como sua primeira nutriz, sua mãe. Assim fazendo, “ele apenas repetia, na mais alta sublimação alcançável pelos homens, a atitude que já era a do menino que olhava maravilhado para o mundo.” (FREUD, 2013, p. 198). Sua pesquisa científica, audaciosa e desafiadora da autoridade, pressupõe sua pesquisa sexual infantil não inibida pelo pai na primeira infância e explica seu distanciamento da sexualidade. O que nos faz retornar à classificação inicial do ensaio, ao terceiro tipo de destino da pulsão de investigação, aquele em que a pulsão sexual escapa ao recalque e é sublimada.

Por isso, fazem sentido para Freud as acusações de incredulidade que Leonardo recebeu em vida, visto que, pelo que a própria psicanálise havia mostrado até então⁴², o complexo parental e a origem da necessidade religiosa estavam intimamente ligados: “o Deus justo e todo-poderoso e a Natureza bondosa nos aparecem como sublimações majestosas do pai e da mãe, ou antes como revivescências e restaurações da ideia que a criança pequena fazia deles.” (FREUD, 2013, p. 199).

Outra particularidade da vida de Leonardo analisada por Freud foi quanto ao desejo de voar, expresso em sua lembrança, ao tratar do problema do vôo dos pássaros. Freud aponta que esse desejo surge nas crianças durante a pesquisa sexual infantil e é oriundo da frustração que sentem diante da maturidade sexual dos adultos⁴³. A forma de elaboração dessa frustração é o que impulsiona a inventividade das brincadeiras infantis, o que em Leonardo permaneceu como

⁴² *Totem e Tabu*, que trata especificamente desse tema, seria publicado apenas em 1913.

⁴³ FREUD, 2013, p. 203.

sua característica na vida adulta⁴⁴, a “pulsão de brincar” (*Spieltrieb*)⁴⁵, o impulso lúdico que sobreviveu em sua atividade investigadora⁴⁶.

Na última seção de seu ensaio, Freud se dedica a rebater possíveis objeções ao método psicanalítico. A primeira seria a recusa ao “exame patográfico” de grandes personalidades, isto é, a objeção à descrição das patologias de alguém a partir de sua biografia (FREUD, 2013, p. 207). Entretanto, Freud explica que em uma investigação como a presente no ensaio sobre Leonardo, não pretende compreender as obras do autor. Nem mesmo pretendeu, por outro lado, incluir o artista entre os neuróticos, isto é, diagnosticá-lo. Até porque, defende a posição importantíssima e inovadora da psicanálise:

Já não acreditamos que saúde e doença, normais e nervosos, devam ser diferenciados nitidamente [...] Hoje sabemos que os sintomas neuróticos são formações substitutivas para certas repressões [*Verdrängungsleistungen*] que tivemos de realizar no curso de nosso desenvolvimento de criança a adulto civilizado, que todos nós produzimos tais formações substitutivas, e que apenas o número, a intensidade e a distribuição delas justificam o conceito prático de doença [...]. (FREUD, 2013b, p. 209).

Dessa forma, Freud passa em revista as etapas realizadas no ensaio. Em síntese, podemos observar através da investigação sobre o curso do desenvolvimento psicosssexual de Leonardo da Vinci momentos de recalque, fixação e, por fim, de sublimação⁴⁷. Destaca-se dessa análise que “a criação do artista também dá vazão a seus desejos sexuais” (FREUD, 2013b, p. 211). Entretanto, no caso de Leonardo, “[...] a quase completa supressão da vida sexual real não proporciona as condições mais favoráveis para o exercício das tendências sexuais sublimadas.” (FREUD, 2013b, p. 212). O que poderia intrigar o investigador. Sendo assim, segundo os fatos investigados por Freud, é possível depreender de sua argumentação uma divisão de momentos, nos quais ocorreram “sublimação” na vida psíquica de Leonardo.

Em uma primeira sublimação, tornou-se um pesquisador a serviço de sua arte, através do primeiro recalque significativo de sua vida sexual. Com uma “segunda sublimação”,

⁴⁴ “O grande Leonardo permaneceu infantil em vários aspectos, durante toda a vida. Diz-se que todos os grandes homens têm de conservar algo infantil. [...] ele construía engenhosos brinquedos mecânicos para festividades da corte e recepções cerimoniais [...]” (FREUD, 2013b, p. 204).

⁴⁵ Conferir o que é dito sobre esse termo na entrada sobre Schiller e a Psicanálise: “As vinte e sete citações de Schiller na obra de Freud, [...] atestam o seu íntimo conhecimento do escritor, que também era um *Dichterphilosoph* (*sic*, filósofo-poeta) que articulou uma teoria das pulsões: ‘As pulsões animais [*Triebe*] despertam e desenvolvem as pulsões espirituais’; ele opôs a pulsão material (*Stofftrieb*) à pulsão formal (*Formtrieb*). A *Spieltrieb* (pulsão de brincar) - que expressa a brincadeira, a beleza, liberdade e o homem total - é posta como um nexos ideal entre as duas *Triebe*. Ela é também a força que impulsiona a criação: ‘Ela é a união do inconsciente e a reflexão que faz o artista poético’.” (MIJOLLA, 2005, p. 1539).

⁴⁶ Cf. FREUD, 2013b, p. 207.

⁴⁷ Cf. FREUD, 2013b, p. 211.

tornou-se um pesquisador distante de suas obras⁴⁸. Em uma terceira, um “último desenvolvimento”, que representa suas obras antes de morrer, ocorre através de uma nova regressão, que o reaproximou de sua arte, superando aquela inibição diante das obras:

[...] uma nova transformação sobreveio a Leonardo. [...] Ele encontrou a mulher que lhe despertou a recordação do sorriso feliz e sensualmente arrebatado de sua mãe, e influenciado por isso reconquistou o ímpeto que o guiara no começo de seus esforços artísticos, quando representou mulheres sorridentes. Então pintou a *Monna Lisa*, *Sant’Ana com a Virgem e o Menino* e a série de quadros caracterizados pelo sorriso misterioso. (FREUD, 2013, p. 214).

Em relação aos resultados dessa investigação psicanalítica, Freud declara que não superestima seu “grau de certeza” (FREUD, 2013, p. 215). É necessário fixar os limites de atuação da psicanálise na área da biografia, que depende do material a ser analisado, isto é, dos dados da história da pessoa, segundo um método de conhecimento dos mecanismos psíquicos. Caso os materiais coletados sejam insuficientes, os resultados também o serão. No caso desse ensaio, “[...] estas duas peculiaridades de Leonardo permanecem inexplicáveis mediante o exame psicanalítico: sua tendência muito especial para repressões instintuais [*Triebverdrängungen*] e sua extraordinária capacidade para a sublimação dos instintos primitivos [*primitiven Triebe*].” (FREUD, 2013, p. 217).

Mesmo contando com um vasto material, há limites para a psicanálise. Há aqui um importante momento de autorreflexão, que será crucial para Adorno e a Teoria Crítica: “Os instintos [*Die Triebe*] e suas transformações são o limite do que a psicanálise é capaz de discernir. Daí em diante ela dá lugar à investigação biológica.” (FREUD, 2013, p. 217). Assim, Freud ressalta que aquilo que remonta à constituição orgânica do caráter e seus traços - como a “tendência” e a “capacidade de recalçamento” de certo indivíduo -, não faz parte do campo de pesquisa da psicanálise. De modo semelhante acontece com o “talento artístico” e a “capacidade de realização”, que são, de certa maneira, provenientes da constituição física da pessoa, mas estão ligados ao processo da sublimação.

A pesquisa biológica moderna tende a explicar os traços principais da constituição orgânica de um indivíduo pela mistura de predisposições masculinas e femininas, com base em substâncias (químicas); a beleza física de Leonardo e o seu canhotismo poderiam dar algum apoio a essa abordagem. Mas não vamos abandonar o terreno da abordagem puramente psicológica. (FREUD, 2013, p. 217).

⁴⁸ “Com a perda do patrono que substituíra o pai e o crescente enobrecimento de sua vida, tal substituição regressiva ganhou espaço cada vez maior. Ele se tornou *‘impacientissimo al pennello’* (muito impaciente ao pintar).” (FREUD, 2013, p. 212).

Mesmo que incertos os limites entre os fatores determinantes, visto que Freud admite haver aí o que ele chama de certo “grau de liberdade” (FREUD, 2013, p. 216), entre a necessidade da constituição orgânica do caráter e as casualidades da infância, Freud defende a capacidade do método psicanalítico em decifrar o significado dos acontecimentos da primeira infância relevantes para a formação psíquica humana, e finaliza: “Todos nós ainda mostramos pouquíssimo respeito para com a natureza, que, na sibilina afirmação de Leonardo - que nos recorda a frase de Hamlet - ‘é plena de infinitas razões que jamais entraram na experiência’” (FREUD, 2013, p. 219).

Esses momentos finais, inclusive com requintes kantianos, nos remetem à discussão de Whitebook sobre a gênese da formação psíquica e a validade do método psicanalítico para desvendá-la, sobre o que iremos tratar na seção sobre o modelo de liberdade na *Dialética Negativa* (4.2): “Pode parecer estranho, mas o ‘Leonardo’ pode ser visto como o análogo em Freud a sua *Crítica da Razão Pura*, no sentido específico de que essa obra, ao menos por implicação, ele explica as condições de possibilidade da validade da psicanálise enquanto ‘ciência’.” (WHITEBOOK, 1995, p. 226).

2.1.2) O conceito de sublimação na literatura psicanalítica

A primeira referência do termo sublimação advém de “sublime” e incide metaforicamente tanto como categoria fundamental da Estética quanto como na química, denotando a mudança direta do estado sólido para o estado gasoso, sem a passagem pelo estado líquido. Vejamos como Roudinesco e Plon definem o termo psicanalítico:

Em vez de utilizar a noção hegeliana de *Aufhebung* (revezamento, substituição), que designa o próprio movimento da dialética em sua capacidade de converter o negativo em ser, Sigmund Freud adotou o termo sublimação, mais nietzschiano, oriundo do romantismo alemão, para definir um princípio de elevação estética comum a todos os homens, mas do qual, a seu ver, só eram plenamente dotados os criadores e os artistas. [...] Com a introdução da noção de narcisismo e a elaboração de sua segunda tópica, Freud acrescentou à ideia de sublimação a de dessexualização. (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 734)⁴⁹.

⁴⁹ Apesar disso, como vimos em algumas passagens do ensaio sobre Leonardo da Vinci, a caracterização do processo de sublimação sugere um movimento de negação e superação, característica da qual nos valem para interpretar esse processo como processo dialético, à luz da *Dialética Negativa*. Sobre o papel fundamental da introdução do conceito de narcisismo para o desenvolvimento do tema da sublimação: cf. também LOEWALD, 1988, p. 15-16.

O termo se apresenta desde 1895-1896, na correspondência de Freud a Fliess, em sua discussão sobre a relação da sexualidade e o surgimento da moralidade, no Rascunho K. Em 1897, o termo aparece em meio à discussão sobre a função das fantasias, na caracterização da histeria e do acesso às chamadas “cenas sexuais primitivas” (LOFFREDO, 2014, p. 21)⁵⁰. No contexto do primeiro uso do termo, a sublimação se refere ao conteúdo representativo da recordação, cujas fantasias agem contra os interditos e a censura moral em direção a um processo de enobrecimento. No Rascunho L, Freud fala de um “*desvio*, por meio das fantasias” que são “fachadas psíquicas produzidas com a finalidade de impedir o acesso a essas recordações” (MASSON, 1986, p. 241). Somente depois a sublimação passa a se referir à pulsão, como modificação da meta e, ainda, como modificação do objeto. Mesmo com esse recurso, desde esse início, a sublimação já está enredada com o mecanismo defensivo do recalque, por meio da investigação sobre a origem da moralidade.

Laplanche relata que Freud tinha intenção de escrever com mais detalhe sobre o tema em outros momentos, mas os escritos não sobreviveram:

[...] em 1915, Freud começa a elaborar um tratado de metapsicologia que deverá compreender uma dúzia de capítulos, entre os quais um texto, precisamente, sobre a sublimação. Esse texto, como alguns outros, aliás, nunca foi publicado, pois ele o destruiu; restaram apenas, escapando à vindita ou à insatisfação de Freud, aqueles que estão atualmente publicados na coletânea intitulada *Metapsicologia* [...] (LAPLANCHE, 1989, p. 10).

A título de recordação, geralmente a obra freudiana é caracterizada entre dois modelos ou *tópicas*, que têm por fim descrever a dinâmica e a estrutura do nosso “aparelho psíquico”. De Aristóteles a Kant, as *tópicas*, do grego τόπος, se referem a uma teoria dos lugares, ou seja, “das classes gerais em que podem ser incluídas todas as teses ou elaborações” (ROUDINESCO & PLON, 1997, p. 755). Em Freud, a primeira *tópica* se refere ao período da obra de 1900 a 1920 e promove a distinção conceitual entre *consciente*, *pré-consciente* e, o mais importante, acerca do *inconsciente*, que é a assimilação e reelaboração conceitual de um termo que já tinha certa carga semântica. A segunda *tópica*, de 1920 a 1939, reconceituará esses lugares ou instâncias psíquicas como *eu*, *supereu* e *isso*.

Por outro lado, em seu *Vocabulário da Psicanálise*, Laplanche e Pontalis descrevem a sublimação da seguinte maneira:

Processo postulado por Freud para explicar atividades humanas sem qualquer relação aparente com a sexualidade, mas que encontrariam o seu elemento

⁵⁰ Essa temática será posteriormente elaborada por Freud como parte de sua teoria da sedução. Voltaremos ao tema em 2.1.3.4.

propulsor na força da pulsão sexual. Freud descreveu como atividades de sublimação principalmente a atividade artística e a investigação intelectual. Diz-se que a pulsão é sublimada na medida em que é derivada para um novo objetivo não sexual e em que visa objetos socialmente valorizados. (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 495).

Sendo assim, podemos perguntar: qual, então, é a relação que o processo de sublimação mantém com o sexual e o não-sexual? (2.1.3) E qual a importância da “valorização social”, em outras palavras, do *reconhecimento*? Isto é, é necessário que a sublimação resulte em uma atividade culturalmente reconhecida? (2.1.4). O primeiro percurso nos ajudará a desvencilhar o conceito de sublimação de uma mera dessexualização. O segundo, poderá pavimentar nossa discussão sobre a sublimação na origem da cultura e na origem das atividades socialmente valorizadas e destacar a relevância do conceito para o modelo de liberdade adorniano.

É possível afirmar que esses sejam os eixos principais a serem trabalhados em uma teoria da sublimação, como também, em outras palavras, Whitebook propõe:

Irei defender uma teoria da sublimação que tente elucidar o processo através do qual o material genético, com toda a sua contingência, privacidade e particularidade, é transformado em objetos culturais - pinturas, constituições políticas, provas matemáticas, composições musicais, teorias científicas, o que for - que possam invocar legitimamente validade pública em seus respectivos domínios. Freud, devemos notar, incluía esse fenômeno de transformação dentre ‘os segredos mais fascinantes da natureza humana’. (WHITEBOOK, 1995, p. 226).”

Vejamos agora, como se dá a relação da sublimação com o sexual e o não sexual. Usaremos como base a obra de Laplanche, autor que se tornou referência para os estudos psicanalíticos posteriores sobre a sublimação, ligados ou não à Teoria Crítica. Voltaremos-nos para as investigações presentes, sobretudo, em seu curso dedicado à sublimação, realizado na Sorbonne em 1975, publicado no volume *Problemáticas, III: a sublimação* (1989), citado pela generalidade dos autores que estudam esse tema, mobilizados em nossa pesquisa.

2.1.3) A relação da sublimação com o sexual e o não-sexual

Segundo a caracterização de Freud, a sublimação é um dos quatro destinos da pulsão⁵¹, sendo os outros a inversão no contrário⁵², o retorno sobre a própria pessoa⁵³ e o recalque. Para sabermos o que está em jogo nesta afirmação, é preciso recuperar também como se deu a formulação desse conceito fundamental para a psicanálise: a pulsão.

2.1.3.1) A pulsão como conceito-limite

A partir da análise de casos, a certa altura, a teoria psicanalítica vai esclarecer que o inconsciente não mais se refere à noção de algo que não está presente, mas a um conjunto de representações retiradas do âmbito da consciência através de um mecanismo, o *recalque*, que opera desde a vida infantil, encobrando a ambivalência emocional com relação às pulsões sexuais, que são socioculturalmente reprimidas. O conceito de pulsão, em alemão *Trieb*, já tinha também certo histórico de uso, inclusive na psiquiatria nascente do século XIX, e mesmo ligado à sexualidade, quando Freud o adotou. É um termo que aparece pela primeira vez nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905.

Foi na versão inicial desse livro que Freud recorreu pela primeira vez à palavra pulsão. Num trecho acrescentado em 1910, ele forneceu uma definição geral que, em sua essência, não sofreria nenhuma modificação: ‘Por *pulsão*, antes de mais nada, não podemos designar outra coisa senão a representação psíquica de uma fonte endossomática de estimulações que fluem continuamente, em contraste com a estimulação produzida por excitações esporádicas e externas. *A pulsão, portanto, é um dos conceitos da demarcação entre o psíquico e o somático*’. (ROUDINESCO & PLON, 1997, p. 629; grifo nosso)⁵⁴.

⁵¹ É o que Freud diz em *As pulsões e seus destinos* (1915): “Como não penso em tratar aqui da sublimação, e a repressão exige um capítulo especial, resta-nos descrever e discutir os dois primeiros pontos. Considerando os motivos que se opõem a que os instintos [*Triebe*] sigam diretamente seu curso, podemos apresentar os seus destinos também como modalidades de *defesa* contra os instintos [*Trieb*].” (FREUD, 2010e, p. 47). O estudo *A Repressão* [*Die Verdrängung*] é do mesmo ano (1915). Sobre os destinos serem mecanismos de defesa, abordaremos mais à frente.

⁵² “Olhando mais atentamente, a *reversão no contrário* se divide em dois processos distintos, a *conversão da atividade em passividade* e a *inversão de conteúdo*. Por serem essencialmente distintos, os dois processos serão tratados separadamente. Exemplos do primeiro processo se acham nos pares de opostos, sadismo-masochismo e voyeurismo-exibicionismo. A reversão diz respeito apenas às metas do instinto [*Trieb*]; substitui-se a meta ativa: atormentar, olhar, pela passiva: ser atormentado, ser olhado. A inversão de conteúdo se encontra apenas no caso da transformação de amor em ódio.” (FREUD, 2010e, p. 47).

⁵³ “A *volta contra a própria pessoa* nos é sugerida pela consideração de que o masochismo, afinal, é um sadismo voltado contra o próprio Eu, e o exibicionismo inclui a contemplação do próprio corpo. A observação psicanalítica não deixa dúvidas quanto ao fato de que o masoquista também frui da fúria contra a sua pessoa, e o exibicionista, do seu desnudamento. O essencial no processo, portanto, é a mudança de *objeto* com a meta inalterada.” (FREUD, 2010e, p. 47).

⁵⁴ Como veremos adiante (4.1 e 4.2), esse tipo de definição é central para os temas da discussão feita por Adorno, sobretudo, na *Dialética Negativa*.

A pulsão difere da noção de “instinto”, em alemão *Instinkt*, reservada para o caráter de maior fixidez observado no comportamento animal em geral⁵⁵. Ela designa aquilo que, no psiquismo humano, impulsiona nossas ações, é “a carga energética que se encontra na origem da atividade motora do organismo e do funcionamento psíquico inconsciente [...]” (ROUDINESCO & PLON, 1997, p. 628). De importância cabal para a abordagem adorniana da liberdade, como veremos (4.2.2), desde os seus primeiros trabalhos, Freud apontou a ambivalência entre o caráter *espontâneo*, involuntário e irrefreável no surgimento interno desses impulsos e o caráter dos estímulos de origem externa ao indivíduo, dos quais este poderia fugir ou se proteger (ROUDINESCO & PLON, 1997, p. 628-630).

Em *As pulsões e seus destinos* (1915)⁵⁶, Freud aborda a pulsão de maneira geral como estímulo e certa “quantidade de trabalho”. Mas, para diferenciar, o estímulo (*Reiz*) seria uma “força momentânea de impacto” e a pulsão seria uma “força constante” (FREUD, 2010d, p. 40). Em suas palavras, a pulsão é: “um conceito-limite entre o somático e o psíquico [*Seelischem*], [...] o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma [*Seele*], como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo” (FREUD, 2010d, p. 42).

Essa quantidade de trabalho advém dos estímulos externos, da estimulação (*Reizung*) e dos internos, da excitação (*Erregung*). Sendo assim, mais especificamente, a origem da pulsão está em uma excitação interna, da qual o aparelho psíquico não consegue escapar, processo que ocasiona as chamadas “elaborações”. Quais sejam, aquelas que resultam em: descarga da tensão pulsional ou em *modificações* sobre a pulsão, os “destinos” da pulsão. Dentre esses destinos está, como dissemos, a sublimação. Nessa obra de Freud, os destinos (*Schicksale*) da pulsão são decompostos em quatro vetores: meta, objeto, fonte e impulso.

A meta (*Ziel*) deve ser distinguida do objeto da pulsão. Pois, segundo a lição de Laplanche, a meta é a ação da pulsão, é designada por um verbo; o objeto é algo a ser atingido e é descrito por um substantivo. A meta geral *imediate* da pulsão é a satisfação ou redução da tensão causada pela excitação interna. A essa meta geral subordinam-se outras. Por um lado, em registro biológico, há uma variedade de “disparadores” acionados na sequência de uma

⁵⁵ Seguiremos essa posição quanto à tradução do termo *Trieb* em Freud. Para uma justificação da tradução, conferir a definição do vocábulo, por exemplo: “*Termo surgido na França em 1625, derivado do latim pulsio, para designar o ato de impulsionar. [...] A escolha da palavra pulsão para traduzir o alemão *Trieb* correspondeu à preocupação de evitar qualquer confusão com instinto e tendência. Essa opção correspondia à de Sigmund Freud, que, querendo marcar a especificidade do psiquismo humano, preservou o termo *Trieb*, reservando *Instinkt* para qualificar os comportamentos animais.*” (ROUDINESCO & PLON, 1997, p. 628). Os psicanalistas Laplanche e Pontalis em seu *Vocabulário* também reforçam essa posição (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 394).

⁵⁶ Em alemão, *Triebe und Triebchicksale*. As traduções brasileiras optaram por seguir a tradução de James Strachey de *Trieb* por *instinct*, em vez de *drive*: *Os instintos e suas vicissitudes*, Imago, 1996 e *Os instintos e seus destinos*, Companhia das Letras, 2010d. Cotejamos ambas as edições, bem como a tradução de Laplanche.

efetuação instintiva, descritos em estudos de comportamento animal. Por outro, uma série de “roteiros”, usados como referência na psicanálise, como as fantasias inconscientes, sintomas e encenações perversas. Capital para uma teoria da sublimação, sobretudo para a linha de interpretação que seguiremos em Adorno (4.2), essa distinção da meta nos esclarece o que aconteceria então quando a meta é “sublimada”. Por sua vez, a sublimação pressupõe uma modificação da meta e age como uma *mediação*, uma etapa intermediária entre a satisfação direta sexual e a meta sublimada, caracterizada por Freud, entretanto, como “inibição quanto à meta”, pois sua sequência seria por ela interrompida (LAPLANCHE, 1989, p. 15).

Outro componente que pode ser posteriormente mobilizado para a dialética adorniana (4.2 e 5), o objeto (*Objekt*), nas palavras de Freud, é “aquilo em que e por meio do que a pulsão pode atingir a sua meta” (FREUD *apud* LAPLANCHE, 1989, p. 15). Assim, o objeto pode ser uma pessoa; pode ser um “objeto parcial”, algo exterior ou uma parte do próprio corpo; e pode ser fruto da fantasia ou real. Entre a pulsão e a meta, o objeto seria justamente o mais variável, característica que Freud denominaria como a “contingência do objeto”, o que não significa que o objeto não seja determinável ou específico, segundo cada caso clínico ou individual⁵⁷.

A fonte (*Quelle*) é uma exigência que surge do corpo para a vida psíquica, principalmente a partir das chamadas “zonas erógenas”. Nas palavras de Freud, temos que a fonte corporal é “o processo somático que se localiza num órgão ou numa parte do corpo, e cuja excitação [*Reiz*, estímulo] é representada, na vida psíquica, pela pulsão” (FREUD *apud* LAPLANCHE, 1989, p. 17). Sendo assim estimulado, o corpo fornece a fonte para os destinos da pulsão. É possível caracterizá-la em dois aspectos: fontes diretas e indiretas. As fontes diretas são aquelas com as quais se supõe ocorrer uma modificação somática, físico-química, isto é, localizável no corpo. Por outro lado, as fontes indiretas são aquelas que surgem de processos modificados ou mesmo de atividade psíquica.

O último vetor é o impulso de uma pulsão (*Drange eines Triebes*) ou o “modo de funcionamento”, que diz respeito ao regime econômico e ao modelo energético pulsional (LAPLANCHE, 1989, p. 49). Esse impulso é a própria pulsão, pois é ela que impele a uma atividade. Nas palavras de Freud, o impulso da pulsão é “o fator motor da pulsão, a soma de força ou a medida de exigência de trabalho que ela representa” (FREUD *apud* LAPLANCHE, 1989, p. 17). Notamos aqui que a concepção de Freud exhibe uma caracterização basicamente quantitativa. Se quisermos designar em termos qualitativos a energia da pulsão sexual, essa energia é caracterizada como *libido*. Dependendo de como se considera se essa energia é a

⁵⁷ “A ideia de uma contingência indicaria, portanto, que o objeto não é organicamente, biologicamente, determinado pela pulsão; mas isso não implica que ele não seja fixado pela história e não se torne, pelo contrário, extremamente especificado.” (LAPLANCHE, 1989, p. 16).

mesma em todas as pulsões, obtemos em psicanálise duas posições divergentes: o monismo ou o dualismo pulsional.

O monismo foi a posição defendida por Jung, mas rejeitada por Freud. Na primeira tópica, por volta de 1916, Freud defende um dualismo que opõe a pulsão sexual, cuja energia é a libido, e as pulsões de autoconservação, cuja energia é chamada de “interesse” (*Interesse*). Depois, na segunda teoria pulsional, que surge em *Além do princípio do prazer* (1920), a oposição e a simetria entre pulsão de vida, cuja energia é a libido, e pulsão de morte não ficam muito claras. Defendendo-se da recorrente acusação de pansexualismo, Freud explica que não há apenas o sexual, mas é preciso manter uma especificidade para o sexual. Entretanto, permanece o problema abstrato de se saber se podemos ou não designar com um único termo aquilo que só observamos por efeitos. Em *Introdução ao Narcisismo* (1914), chega a afirmar:

Pode ser que — em seu fundamento primeiro e em última instância — a energia sexual, a libido, seja apenas o produto de uma diferenciação da energia que atua normalmente na psique. Mas tal afirmação não tem muito alcance. Diz respeito a coisas já tão remotas dos problemas de nossa observação e de que possuímos tão escasso conhecimento, que é ocioso tanto combatê-la quanto utilizá-la; possivelmente essa identidade primeva tem tão pouco a ver com nossos interesses psicanalíticos quanto o parentesco primordial de todas as raças humanas tem a ver com a prova de que se é parente do testador, exigida para a transmissão legal da herança. (FREUD, 2010c, p. 15).

Nesse estudo, segundo defende Freud, a clínica ou mesmo a teoria das neuroses apontam para a necessidade de dualidade da pulsão, pois isso seria orientado em função de suas metas, objetos e fontes. Para Laplanche, esse é, não um problema abstrato, mas um problema de abstração. Como as referências de fundo, com as quais Freud está discutindo, são os conceitos da física clássica, sobretudo “massa e energia”, paira ainda o postulado “positivista” de que os conceitos científicos não poderiam ser observados diretamente, mas seriam apenas fruto de construção teórica. A física moderna trouxe novos avanços acerca desses conceitos e da possibilidade de a massa se transformar em energia e ainda da energia poder manifestar-se como partícula observável. Laplanche chega a trazer como ilustração dessa mudança de paradigma o exemplo ocorrido com Reich, que, em sua obra tardia e já afastado da psicanálise, pretendia observar a energia sexual na forma de partículas, os orgônios. Seja como for, essa discussão é válida como pano de fundo de uma teoria da sublimação.

[...] todo um importante segmento da teoria da sublimação consiste em admitir que a energia pulsional possa *abstrair-se* do seu contexto sexual. Dessexualizar-se seria separar-se da sua fonte, de seu objeto e de sua meta, trocá-lo por outros. (LAPLANCHE, 1989, p. 20).

Nesse caso, o que restaria da energia sexual e da pulsão, que seriam a base da atividade sublimada? No caso da sublimação, o que ocorre é, principalmente, a mudança de meta, de uma meta erótica para uma não-erótica. O exemplo colocado para ilustrar é o da “faca de Jeannot”. Assim, se alguém ao longo do tempo precisa trocar as peças de um instrumento, ele continuará sendo o mesmo, ainda que todas as suas peças sejam substituídas? Desse modo, precisamos saber o que resta da libido, visto que a pulsão pode mudar de fonte, de meta e de objeto. Seria apenas a sua denominação?

Três hipóteses epistemológicas são concebíveis: tratar-se-á de um julgamento de realidade, em cujo caso seríamos levados a admitir que a energia sexual, como queria Reich, é, em última instância, algo identificável e localizável, independentemente e à margem de suas manifestações? Será uma construção pura e simples, no sentido de um construtivismo neopositivista? Ou é uma apreciação histórica e genética: se dizemos que essa é a faca de Jeannot, será porque descrevemos e, sobretudo, *recapitulamos* a história dela? (LAPLANCHE, 1989, p. 21).

Essas dificuldades epistemológicas podem ser trabalhadas a partir do estudo de Freud sobre Leonardo da Vinci, que, como vimos, abordou os três destinos da curiosidade intelectual e sexual infantil. Sendo o primeiro, a inibição de ambas, o segundo a obsessão intelectual e o terceiro a sublimação: através do que a libido escapa ao destino do recalque e é sublimada em curiosidade intelectual. Qual seria, então, a diferença entre o segundo e o terceiro destino da *Forschertrieb*? No segundo, “a pesquisa sexual suprimida retorna do inconsciente como ruminação compulsiva” (FREUD, 2013, p. 139), o que promove uma sexualização do pensamento. No terceiro, supõe-se que ocorre uma *dessexualização* da investigação sexual, pois, através da sublimação, se diz que a pulsão “pode operar livremente a serviço do interesse intelectual [*im Dienste des intellektuellen Interesses*]” (FREUD, 2013, p. 140). Nesse sentido, a sublimação estaria, a princípio, do lado da autoconservação e do não-sexual.

2.1.3.2) Dualismo entre autoconservação e sexualidade

Segundo Laplanche, para dar conta dessa problemática, é preciso compreendermos o dualismo pulsional do período de 1910-1915, o dualismo entre a *autoconservação*, cuja energia viria do “interesse” e a *sexualidade*, cuja energia seria a libido. Para ilustrar o modo de interação entre ambas, articuladas por uma “charneira”, Laplanche lança mão da figura de um diedro, como uma ostra, que se precisa forçar com uma faca para abrir. Pensando a partir de *As pulsões e seus destinos*, abrir esse diedro pulsional seria “marcar a clivagem entre psíquico e somático, entre o espírito e o corpo” (LAPLANCHE, 1989, p. 24). De certa maneira, aqui já está em jogo a temática fronteiriça que propulsiona a *Dialética Negativa*, que diz na

Introdução: “O conceito é caracterizado por sua relação com o não-conceitual [...] Alterar essa direção da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a charneira [*das Scharnier*] da dialética negativa.” (ADORNO, 2009, p. 19).

É nesse sentido, que Freud descreve a pulsão como “conceito-limite” entre o psíquico e o somático, sendo ela o “representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo [...]” (FREUD, 2010, p. 42). Diferentemente da teoria kantiana do conhecimento, que usa o termo *Vorstellung*, representação, Freud lança mão do termo *Repräsentant*, representante, de forma peculiar, dando a entender uma noção de “representância”. Sendo assim, o representante exerce no psíquico uma função de delegação, de cumprimento de um mandato, de um representante comercial em nome de outrem no mundo das trocas. Dessa forma, do âmbito do somático para o pulsional haveria uma *relação de representância*, do mesmo modo que do pulsional para o psíquico. Apenas no âmbito psíquico é que haveria uma *relação de representação*, no sentido da teoria do conhecimento tradicional. No plano psíquico, há então o afeto (ou representante-afeto) e a própria representação (ou representante-representação).

Por essa via, seria importante perguntar qual o estatuto teórico da pulsão? Como a pulsão é um conceito-limite, sua característica é a de ser um conceito ambivalente, abrangendo tanto o âmbito psíquico quanto o somático⁵⁸. Em substituição à antiga problemática cartesiana da interação entre alma e corpo, Laplanche mostra que há aí uma “linha de apoio” entre os planos do diedro, cujos lados seriam a autoconservação e a sexualidade, ressaltando que não podem ser independentes e que haveria na espécie humana uma reprojeção da sexualidade sobre a autopreservação. Lembrando que, em várias passagens após 1920, Freud definiu a energia do “eu” como originada da sublimação, para compreender melhor o estatuto da pulsão da segunda tópica, Laplanche trata sobre o que significa essa cisão interna, clivagem ou dissociação, sobretudo a partir de *Introdução ao Narcisismo* (1914) e de *As pulsões e seus destinos* (1915). Podemos notar que esse passo será crucial para a mudança de paradigma proposta depois por psicanalistas como Loewald e Whitebook (5.2.2). Nesses estudos, é possível distinguir as pulsões de autoconservação, ou pulsões do eu, e as pulsões sexuais. Essa distinção é suscitada pela análise clínica das neuroses para explicar o que motivaria o conflito psíquico e a defesa contra a sexualidade. A questão a ser resolvida seria, então, explicar qual a função do recalque.

⁵⁸ Laplanche se detém aqui no que chama de “aporia” e de “perturbação epistemológica” da Metapsicologia freudiana, inclusive trabalhando através de um “enfoque ‘dialético’” (LAPLANCHE, 1989, p. 26-27). Nossa aposta é que essa discussão epistemológica da psicanálise é melhor desenvolvida, de maneira logicamente mais robusta, através da dialética adorniana.

Na obra inicial, sobretudo nos *Estudos sobre Histeria* (1895), o motivo do recalque ainda era vago e adviria de demandas morais, estéticas, sociais, naquilo que se refere ao ideal⁵⁹. Essas demandas seriam internalizadas através de imposição, durante a infância. Por volta de 1910, o conflito neurótico ou a interiorização de exigências externas durante a infância já era tido como conflito de adaptação, expressão que percorrerá toda a obra.

A tentativa mais nítida de explicitar a oposição e o valor explicativo entre autoconservação e sexualidade está no estudo de 1910: “A concepção da psicanálise da perturbação psicogênica da visão”. Esse estudo trata de um caso de cegueira histérica. Nesse caso, se observará o conflito em uma área específica, o olho, entre suas duas funções: a função adaptativa e a função erógena. Nos estudos sobre o narcisismo e sobre o destino das pulsões, Freud se apóia com mais cautela na teoria das neuroses para explicar o dualismo. Em uma dessas passagens, é possível notar que, na verdade, Freud opõe sexualidade e eu, mas, não, a sexualidade e as pulsões.

Outro argumento empregado para justificar o dualismo pulsional é o recurso à biologia. Esse recurso, ao longo da obra, não é feito de maneira estrita, pois, por vezes, Freud toma de inspiração certas noções populares, noções da história e da filosofia, e mesmo noções poéticas da biologia. É o caso do recurso a Schiller no estudo sobre o narcisismo e de Empédocles em *Além do Princípio do Prazer*. Entretanto, embora o uso metafórico, Freud também se vale da biologia especulativa de cientistas da época, como August Weissman (1834-1914), um dos evolucionistas do século XIX, para amparar, por exemplo, a segunda teoria das pulsões. Em *Introdução ao Narcisismo*, ao invocá-lo, entretanto, aparecerá a oposição entre autoconservação e sexualidade, à altura da obra sobre os destinos ainda opera a distinção. Mas, essa é uma posição que Freud abandonará aos poucos.

Para retornar, Laplanche investiga o dualismo sob o ponto de vista do objeto e da meta. O objeto da autoconservação pode ser, por exemplo, algo que seja indispensável à sobrevivência, um alimento, a respiração. Nesse ínterim, é mister discutir a ocorrência do termo “necessidade”. Na obra sobre os destinos, a necessidade é por vezes *oposta* à pulsão, por vezes é posta *no lugar* da pulsão. Em *As pulsões e seus destinos*, diz o seguinte sobre a noção de pulsão: “Uma denominação melhor para o estímulo instintual [*Triebreiz*] é ‘necessidade’ [*Bedürfnis*]; o que suprime essa necessidade é a ‘satisfação’. Ela pode ser alcançada por meio

⁵⁹ Cf. *Introdução ao Narcisismo*: “Isso nos leva a indagar sobre as relações entre a formação de ideal e a sublimação. A sublimação é um processo atinente à libido objetal e consiste em que o instinto [*Trieb*] se lança a outra meta, distante da satisfação sexual; a ênfase recai no afastamento ante o que é sexual. A idealização é um processo envolvendo o objeto, mediante o qual este é aumentado e psiquicamente elevado sem que haja transformação de sua natureza. A idealização é possível no âmbito da libido do Eu e no da libido objetal. De modo que a superestimção sexual do objeto, por exemplo, é uma idealização dele. Na medida, portanto, em que a sublimação descreve algo que sucede ao instinto [*Trieb*], e a idealização, algo que diz respeito ao objeto, devemos separá-las conceitualmente.” (FREUD, 2010d, p. 28).

de uma modificação pertinente (adequada) da fonte interior de estímulo.” (FREUD, 2010e, p. 40)⁶⁰.

Nota-se que a meta é uma finalidade que se direciona para a adaptação do objeto à necessidade, visando à satisfação (*Befriedigung*), ao apaziguamento de uma tensão e restabelecimento de um dado equilíbrio. Para que esse restabelecimento ocorra do ponto de vista da oposição autoconservação *versus* sexualidade, é de se supor que o objeto não seja muito variável, mas que seja “relativamente fixo” (LAPLANCHE, 1989, p. 33). Sendo assim, o que restaria da “contingência” do objeto? Isto é, o que poderia ser considerado, como Freud formula no estudo sobre os destinos, “o que existe de mais variável na pulsão” (FREUD *apud* LAPLANCHE, 1989, p. 33-34)? E, de outro lado, no caso da “ausência do objeto”, por exemplo, se pensarmos que no início, a sexualidade é auto-erótica, ou seja, não há objeto externo, a sexualidade se satisfaz no próprio corpo, é masturbatória. No entanto, não se pode inferir daí que não haja objeto, mas que é um objeto fantasístico. Caberia ainda analisar se o objeto da sexualidade auto-erótica é determinado como o objeto da autoconservação. Mas, para responder a isso, Laplanche ainda precisa explicar o que é a “teoria do apoio”. Vejamos essa passagem de *Introdução ao Narcisismo*:

As primeiras satisfações sexuais autoeróticas são experimentadas em conexão com funções vitais de autoconservação. Os instintos sexuais [*Sexualtriebe*] apoiam-se de início na satisfação dos instintos do Eu [*Ichtriebe*], apenas mais tarde tornam-se independentes deles; mas esse apoio mostra-se ainda no fato de as pessoas encarregadas da nutrição, cuidado e proteção da criança tornarem-se os primeiros objetos sexuais, ou seja, a mãe ou quem a substitui. (FREUD, 2010d, p. 22).

Desse modo, é preciso abordar o dualismo entre autoconservação e sexualidade quanto à meta. Para Freud, diferente das metas intermediárias, a “meta final” é o prazer. Laplanche propõe que exista uma distinção entre o prazer da autoconservação e o prazer da sexualidade. Na autoconservação, a finalidade é certo equilíbrio, o que desde o início da obra de Freud é conhecido como “princípio da constância”. Pode-se supor um nível normal de quantidade de excitação no organismo, que, se ultrapassado, requer uma redução por meio de uma “descarga”. O que se supõe também ocorrer no caso contrário, de baixa excitação, caso em que seria necessário um aumento de excitação.

Como Laplanche não explica aqui o que é o “princípio do prazer”, recorreremos a outro intérprete, Luiz Roberto Monzani, em *Freud: o movimento de um pensamento*, que trata especificamente da problemática do prazer, sob a perspectiva da reviravolta dos anos 20.

⁶⁰ Aqui “modificação pertinente” (*zielgerichte*) seria melhor traduzido por “meta visada”, como aparece na tradução de Laplanche.

Esclarece Monzani que, desde 1900, mais precisamente no capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos*, essa temática já era discutida abertamente, embora sob a inscrição da expressão do “princípio de desprazer”, e também elaborada de um ponto de vista econômico, conceito que pode ser sintetizado da seguinte maneira.

[...] todo acúmulo de excitação é sentido pelo aparato anímico como desprazer e sua tendência é livrar-se desse acúmulo, desse excesso, desse ‘a mais’ que está gerando o desprazer. Sua tendência é evacuar, fazer escoar esse adicional, o que é conseguido e sentido pelo aparelho psíquico como prazer. (MONZANI, 1989, p. 189).

Se essa tendência se confirma no aparelho psíquico, ela se torna tendência geral e o princípio regulador dos processos psíquicos, segundo certas condições de funcionamento, sendo principal o ato de vinculação ou ligação, a *Bindung*. Por conta dessa formulação, percebemos de antemão, aponta Monzani, que Freud está longe de ser um:

apologista e reabilitador dos direitos do prazer na sua plenitude. Desde o começo, a lição que Freud nos ensina é bem outra: não perseguimos o prazer, fugimos do desprazer. O desprazer é o grande motor que aciona e desenvolve o aparelho psíquico [...] (MONZANI, 1989, p. 190).

O funcionamento psíquico se liga, então, a essa tendência e mesmo a instauração do princípio de realidade não o afasta completamente. Quando a distinção entre esses dois princípios é feita primeiramente no artigo de 1911, “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”, Freud já tinha em conta essa ressalva, reafirmada pelo capítulo I de *Além do Princípio do Prazer*.

Assim como o Eu-de-prazer não pode senão desejar, trabalhar pela obtenção de prazer e evitar o desprazer, o Eu-realidade necessita apenas buscar o que é útil e proteger-se dos danos. Na verdade, a substituição do princípio do prazer pelo da realidade não significa a deposição do princípio do prazer, mas a sua salvaguarda. Abandona-se um prazer momentâneo, incerto quanto a seus resultados, para ganhar, no novo caminho, um prazer seguro, que virá depois. (FREUD, 2010a, p. 86).

Assim estabelecido, Monzani pergunta pelo *quid juris* dessa formulação, isto é, “o que legitima, o que dá a razão pela qual o princípio do prazer impera na vida mental?” (MONZANI, 1989, p. 191). Para tanto, nosso intérprete buscará mostrar o movimento teórico realizado do início da carreira, entre os anos de 1892 a 1895, ao período de maturidade. Nos anos iniciais, dos quais resultaram trabalhos em colaboração com Josef Breuer (1842-1925), Freud

desenvolveu um conceito fundamental para a explicação da tendência a certa predominância do princípio de prazer, o conceito de “princípio de constância”, que pode ser concebido como:

a ideia básica de que o aparato nervoso tende a manter constante o *quantum* de excitação nele presente e que esse *quantum* representa um nível ótimo de desempenho acima ou abaixo do qual essas condições são perturbadas. (MONZANI, 1989, p. 192).

Esse princípio, assim elaborado, aparece em obra de autoria de Breuer, *Considerações teóricas*, e é enunciado com menção explícita a Freud. Em breve incursão na obra em questão, Mozani retira a “elaboração primordial do conceito de ‘princípio de constância’”, qual seja, a

ideia de que um sistema tem um limite com relação à energia que está presente no seu interior; de que esse limite representa seu nível ótimo de funcionamento, acima do qual ou abaixo do qual ele não pode funcionar em condições ideais; e de que, portanto, esse nível ótimo deve ser constantemente reestabelecido (por descarga e recarga). (MONZANI, 1989, p. 195).

O que há para ser notado é que essa constância no aparelho psíquico pode ser desarticulada tanto por estímulos externos, dos quais se pode fugir ou se livrar através de descarga motora; como por estímulos internos, endógenos, que são mais problemáticos do ponto de vista das defesas⁶¹.

Segundo Monzani, apesar de Freud ter se utilizado do princípio de constância como algo suposto em suas elaborações teóricas, tal conceito só veio a ser formulado diretamente em *Além do Princípio do Prazer*, com certa semelhança, mas também diferença em relação à formulação inicial de Breuer. Por um lado, por se afastar da conceituação neurobiológica; por outro lado, por ser formulado de modo mais abstrato e, de certa maneira, mais ambíguo⁶². Como vemos no trecho seguinte:

Os fatos que nos levaram a crer que o princípio do prazer predomina na psique também acham expressão na hipótese de que o aparelho psíquico se empenha em conservar a quantidade de excitação nele existente o mais baixa possível, ou ao menos constante. É a mesma coisa, apenas em outra formulação, pois, se o trabalho do aparelho psíquico se dirige para manter baixa a quantidade de excitação, tudo o que tem a propriedade de aumentá-la será percebido como disfuncional, ou seja, como desprazeroso. O princípio do prazer deriva do princípio da constância; na realidade o princípio da constância foi deduzido dos fatos que nos impuseram a hipótese do princípio do prazer. (FREUD, 2010a, p. 122-123).

⁶¹ Cf. MONZANI, 1989, p. 195.

⁶² Cf. MONZANI, 1989, p. 196.

Na análise da sexualidade infantil freudiana, Laplanche aponta que esse modelo só considera a possibilidade de diminuição e que a meta se orienta para a descarga que tende a zero, isto é, o restabelecimento do equilíbrio se dá pelo esgotamento. Esse modelo primário do princípio do prazer se orienta por uma formulação quantitativa das excitações. Segundo sua posição, continuando com referenciais matemáticos, as funções de autoconservação poderiam fornecer por derivação o diagrama da pulsão sexual, relação que Laplanche chama de “apoio”. Não seria por acaso que, frequentemente, ao tratar da sublimação, Freud o faria através da teoria do apoio, por exemplo, no estudo sobre os destinos:

Para uma caracterização geral dos instintos sexuais [*Sexualtriebe*] podemos dizer o seguinte: eles são numerosos, originam-se de múltiplas fontes orgânicas, atuam de início independentemente uns dos outros, e apenas bem depois são reunidos numa síntese [*Synthese*] mais ou menos completa. A meta que cada um deles procura atingir é o prazer do órgão; somente após efetuada a síntese eles entram a serviço da função reprodutiva, tornando-se geralmente reconhecidos como instintos sexuais [*Sexualtriebe*]. Ao aparecer, apoiam-se inicialmente nos instintos de conservação [*Erhaltungstrieb*], dos quais se desligam apenas aos poucos, e seguem também na busca de objeto os caminhos que lhes mostram os instintos do Eu [*Ichtriebe*]. Uma parte deles permanece a vida inteira associada aos instintos do Eu [*Ichtriebe*], dotando-os de componentes libidinais, que na função normal são facilmente ignorados, e apenas quando há doença surgem claramente. Caracterizam-se pelo fato de poderem, em larga medida, agir vicariamente uns pelos outros, e trocar facilmente seus objetos. Devido a esses atributos, são capazes de realizações que se acham bem afastadas de suas originais ações dotadas de objetivo (sublimação). (FREUD, 2010e, p. 46).

Essa passagem resume o caminho que se fez até aqui, inclusive apontando o papel da *síntese* no desenvolvimento e formação da sexualidade e das pulsões sexuais. O que para nossa pesquisa será primordial quando tratarmos dessa temática em Adorno.

Por outro lado, a sexualidade também é função. A função sexual foi pensada por Freud desde 1895 e posta dentro do esquema do aparelho sexual e suas montagens, pensado fisiologicamente e composto de uma mecânica específica. Assim, outro dualismo a ser abordado é entre função e órgão. A distinção foi introduzida na teoria da sexualidade por volta dos anos 1915-1917, para validar a defesa de que a sexualidade não deveria ser limitada à genitalidade. A partir daí, a clivagem entre prazer de função (não-sexual) e prazer de órgão (sexual) precisaria ser disposta de modo a possibilitar posteriormente sua reunião na sexualidade efetiva.

Por isso, segundo Laplanche nota, é preciso esclarecer que a tradução de *Trieb* por “instinto” não é totalmente desprovida de razão, principalmente porque da perspectiva da autoconservação, podemos pensar que há uma “montagem instintiva” da sexualidade, que resulta em adaptação (LAPLANCHE, 1989, p. 37). Do ponto de vista do objeto, podemos dizer

que o *instinto* molda sua “tipicidade”. Do ponto de vista da meta, a “fixidez das sequências de ações” que visam à sobrevivência (LAPLANCHE, 1989, p. 38).

Apesar de Freud ter, no início da obra, interpretado a sexualidade para responder a uma teoria do instinto, essa proposta teve de ser abandonada, sobretudo sua descrição a partir de modelos mecânicos. Segundo a posição de Laplanche, essa problemática se encaminha para o seguinte:

[...] no homem, o problema é que o instinto é apenas fracasso. Tanto assim que Freud, quando levado a falar de *Instinkt* num termo diferente do de *Trieb*, o faz sempre a propósito dos animais. Eis, portanto, uma discordância que merece a nossa atenção: estávamos dispostos a opor a autoconservação à sexualidade, como se faria para instinto e pulsão, e apercebemo-nos de que, no homem, não podemos, em última instância, falar de instinto. Efetuamos assim, antecipadamente [...] a segunda reviravolta, a qual consiste em questionar a autonomia do plano da autoconservação, no qual se considera que a sexualidade se apóia, e em mostrar como mesmo esse plano não é auto-suficiente no homem. (LAPLANCHE, 1989, p. 38).

De certo modo, a partir da segunda teoria da sexualidade, com a qual estamos trabalhando, podemos, assim, nos perguntar: como a pulsão acaba por reencontrar o instinto? Para Laplanche é precisamente ao se “desligar” dele: “[...] movimento do pensamento que, uma vez mais, ajusta-se ao movimento do seu próprio objeto - a pulsão - ou, retomando uma expressão hegeliana, ao movimento da própria coisa” (LAPLANCHE, 1989, p. 39).

Observando a pulsão do ponto de vista das necessidades e funções de autoconservação, até aqui vimos sua oposição, quanto à sexualidade, primeiro em relação ao objeto e depois quanto à meta, sobretudo a partir do estudo sobre os destinos das pulsões. Sendo assim, tratamos de: I) objeto real, quando se trata de pulsões de autoconservação; II) objeto ausente ou fantasístico, no funcionamento primário da pulsão sexual, caso do auto-erotismo; III) objeto adaptativo, do ponto de vista da autoconservação; IV) objeto contingente, do ponto de vista da sexualidade e em relação à meta; V) Objetos quanto ao funcionamento econômico, segundo a constância e o princípio do zero; VI) Objetos quanto à fonte, do ponto de vista da autoconservação: a fonte é localizável em uma montagem fisiológica que funciona através de uma auto-regulagem; VII) Objetos quanto à fonte, do ponto de vista da sexualidade: há uma dificuldade em situar a fonte na sexualidade, principalmente, para observá-la originando-se de um órgão.

Assim, passamos a pensar sobre a diferença e apoio dos dois tipos de pulsões. A caracterização genérica da pulsão no estudo dos destinos, pensando no trecho que citamos acima, deixa vago de que pulsão se trata, pois na maior parte parece se orientar para a sexualidade, mas, de outro lado, também aborda características de *necessidade* (*Bedürfnis*) da pulsão. Essa é a que, de certo modo, será uma das principais preocupações na abordagem de

Marcuse em sua crítica a Freud, no tema da necessidade *versus* o princípio do desempenho, que veremos a seguir (3.1) - mas, em sentido não individual.

2.1.3.3) A teoria do apoio e a subversão dos vetores dos destinos pulsionais

Segundo a chamada “teoria do apoio”, as pulsões sexuais quando surgem se apóiam nas pulsões de autoconservação. Assim, desde os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), o modelo privilegiado do “apoio” é o da oralidade, que se constitui através da função alimentar do bebê.

[...] Freud definiu a função de apoio, ou, literalmente, de *apoiar-se em*, para esclarecer o processo de diferenciação que se efetua entre as pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação baseadas nas funções corporais. O primeiro exemplo observado é o da atividade oral do lactente. No próprio curso da satisfação orgânica da necessidade nutricional, obtida mediante a sucção do seio materno, o seio, objeto primário, torna-se fonte de prazer sexual, zona erógena. Efetua-se uma dissociação da qual nasce um prazer erótico, irreduzível àquele que é obtido unicamente pela satisfação da necessidade. Nesse momento aparece uma necessidade de repetir a atividade de sucção, apesar de a satisfação orgânica ter sido alcançada, necessidade esta que vai se tornando autonomamente pulsional. Esse processo se repete em relação a todas as funções corporais a que correspondem as pulsões de autoconservação, com a constituição de zonas erógenas correspondentes, anal, genital etc. No decorrer desse processo de diferenciação, a pulsão sexual abandona o objeto externo e passa progressivamente a funcionar de modo auto-erótico. (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 31)⁶³.

Segundo Freud, a oralidade se inicia no âmbito sexual por e é descrita pelo ato fisiológico do “chupar” (*Ludeln* ou *Lutschen*), não pelo simples ato de sucção, de sugar ou mamar (*saugen*). Como veremos, essa mudança acontece quando o bebê aprende a substituir os objetos primários, por exemplo, ao chupar o dedo polegar. Seria o caso também de ilustrarmos esse tema através da análise da fantasia de infância de Leonardo, desenvolvida, como vimos, como parte integrante da teoria da sexualidade infantil. Vejamos como Laplanche descreve as características gerais do ato de chupar:

o chupar é uma atividade rítmica repetitiva; do ponto de vista da meta, não se lhe pode atribuir uma finalidade vital; ela emprega montagens vitais, mas sem

⁶³ Assim, a partir de *Introdução ao Narcisismo*, serão distinguidos dois tipos de escolha de objeto: o primeiro e originário é a escolha objetal por apoio ou escolha anaclítica de objeto; o segundo é a escolha narcísica de objeto. Lembrando do caso de Leonardo, observemos como Freud continua o trecho já citado acima daquela obra: “De modo especialmente nítido em pessoas cujo desenvolvimento libidinal sofreu perturbação, como pervertidos e homossexuais, descobrimos que não escolhem seu posterior objeto de amor segundo o modelo da mãe, mas conforme o de sua própria pessoa. Claramente buscam a si mesmas como objeto amoroso, evidenciando o tipo de escolha de objeto que chamaremos de narcísico. Nessa observação se acha o mais forte motivo que nos levou à hipótese do narcisismo.” (FREUD, 2010d, p. 22).

finalidade alimentar. No que se refere ao *objeto*, o chupar, encontra-o no organismo e não no exterior: quer uma outra parte do corpo, o polegar por exemplo, quer no lugar onde o próprio chupar se efetua, sendo o seu ideal, segundo Freud, os lábios que beijam a si mesmos: satisfação em espelho que, pelo jogo de outro espelho perpendicular ao precedente, nos conduz ao beijo. Sua fonte é difícil de distinguir desse objeto, se se pensar que o objeto, em última instância, se reduz ele mesmo aos lábios. Ela é designada por Freud pelo termo de zona erógena [...] Enfim, essa atividade tem um aspecto econômico que evoca de maneira irresistível, diz-nos Freud, o orgasmo: manifestação vasomotora, congestão, ritmo frenético, e mesmo eventualmente espasmo e, por fim, adormecimento. (LAPLANCHE, 1989, p. 42).

Poderíamos perguntar, qual o motivo de apenas o ato de chupar ser considerado sexual. Pode-se apontar pelo menos duas razões. Em primeiro lugar, para Freud, porque é uma atividade condenada pelos pais da criança, indício de que seria um “mau hábito”. Em segundo, por conta de sua continuidade com outros fenômenos infantis, como a masturbação; e sua continuidade com a sexualidade adulta através da *síntese genital*, que realiza a integração das pulsões parciais, em especial, a sexualidade oral. Ora, esse tema já tinha sido tratado por Freud no caso de Leonardo⁶⁴, ao se referir à repressão da genitalidade na sociedade burguesa⁶⁵.

Laplanche chama atenção, porém, à constatação de que o chupar não é a atividade originária do apoio e a suposta anobjetividade, a ausência do objeto, não é o primeiro estágio da sexualidade: “A própria atividade de chupar nada mais é do que uma fase do retorno sobre si, ou para dentro de si ou ainda de reversão em relação a um movimento na direção do objeto, um momento de invaginação. O chupar não é a atividade original.” (LAPLANCHE, 1989, p. 43).

Assim, Laplanche esclarece que o apoio (*Anlehnung*) é o modo pelo qual dois tipos de pulsão ou dois modos de funcionamento se articulam mutuamente e em uma mesma atividade, como as duas articulações de uma charneira. Geralmente, o termo “Anlehnung” é traduzido por anáclise, por “anaclítico”⁶⁶. Mas, anáclise dá a entender uma relação de apoiar-se em outrem, como uma muleta, quando se trata aqui de uma relação de reciprocidade: “[...] o apoio de dois modos de funcionamento um sobre o outro, o modo de funcionamento sexual, em sua origem, baseado num funcionamento não-sexual.” (LAPLANCHE, 1989, p. 44).

⁶⁴ O tema aparece quando Freud analisa as fantasias orais que, na sexualidade adulta, se relacionam à ideia de felação [*Fellatio*]: “A inclinação a tomar na boca o membro do homem e chupá-lo [*saugen*], que na sociedade respeitável [*in der bürgerlichen Gesellschaft*] é incluída entre as perversões sexuais abomináveis, ocorre frequentemente nas mulheres de hoje - e, como demonstram antigas obras de arte, também de épocas passadas - e parece perder inteiramente o caráter repugnante para a pessoa apaixonada.” (FREUD, 2013b, p. 148).

⁶⁵ Em *Sobre a relação entre sociologia e psicologia*, Adorno aborda o tema criticando o ideal do caráter genital. Não é pouco dizer que esse é o cerne e o fim de nossa pesquisa, desvendar a possibilidade de outra integração psíquica através de uma sublimação não-repressiva: “A incisiva polêmica de Freud contra o conceito da psicossíntese [...] deveria ser estendida ao ideal de integração, à imagem insossa da velha e falida personalidade. [...] Já Walter Benjamin havia batizado como um louro Siegfried o ideal do caráter genital [...] assim se alcançaria a utopia abstrata de um sujeito realizado independentemente da sociedade [...]” (ADORNO, 2015, p. 102-103).

⁶⁶ Cf. ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 31-32; LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 30-32.

Assim, Laplanche se utiliza de um trecho dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, no qual Freud analisa o auto-erotismo e o primeiro estágio da sexualidade. Em geral, a primeira experiência sexual acontece através da sucção do seio materno, o primeiro objeto de desejo. Quando a criança, depois, chupa o dedo, por exemplo, procura substituir aquele prazer já experimentado, que se transforma em fase anterior memorizada. Ao alimentar-se no seio materno, os lábios do bebê se desenvolvem como zona erógena, lugar de obtenção de prazer, visto a excitação suscitada pelo afluxo de leite. O prazer resultante da alimentação é, portanto, um prazer “marginal” à autoconservação, “suplementar” surgido da borda dos lábios. O termo empregado por Freud para designar essa marginalidade é “*Nebenwirkung*”, “[...] exatamente como se fala de marginalidade em economia política.” (LAPLANCHE, 1989, p. 44). O que é um prato cheio para a *Dialética Negativa* que, em sua crítica da espontaneidade intramental do idealismo kantiano, trabalha a noção de um “impulso arcaico” como “elemento suplementar” (4.2.2)⁶⁷.

A atividade sexual se apoiou na sucção, uma atividade para conservação da vida, e posteriormente se torna autônoma através do ato de chupar. Vejamos, então, qual a interpretação de Laplanche sobre a temporalidade do apoio:

Assim, o próprio chupar só se concebe mediante esse tempo de apoio. Ou em outras palavras, o apoio comporta dois tempos: um tempo de apoio propriamente dito, que é um apoio da atividade sexual sobre a atividade de autoconservação, e um tempo de desligamento e de retrocesso em auto-erotismo. Pode-se tanto dizer que a sexualidade já está presente nessa relação de simbiose - ou de parasitagem - com a alimentação, ou então que só se torna verdadeiramente sexualidade no momento em que se desliga da autoconservação, interiorizando-se no indivíduo [...] (LAPLANCHE, 1989, p. 45).

Essa temporalidade em fases explica também, por outro lado, a insatisfação da busca sexual. Quanto ao objeto, já dissemos que no auto-erotismo, a pulsão sexual tem objeto e que, de início, ela descobrirá seus objetos orientada pela via da autoconservação. Essa via vai do objeto alimentar, o leite, para o objeto sexual, o seio. Dessa forma, o seio se torna algo simbólico, um substituto *metonímico*, que ocupa o lugar do objeto alimentar. Nessa defasagem do leite ao seio, é que se instaura a problemática da busca sexual incessante de um “objeto perdido”, pois o objeto perdido é, na verdade, originalmente o objeto alimentar que foi substituído. Nesse momento, de surgimento do auto-erotismo, além disso, é que se desenvolve a “interiorização do objeto na forma de fantasia” e o “recalque originário do objeto”

⁶⁷ Cf. a discussão sobre o “elemento suplementar” (*Das Hinzutretende*), o “adendo”, o “resíduo” (ADORNO, 2009, p. 193; 196; 215; 147; 161; 180; 212).

(LAPLANCHE, 1989, p. 46)⁶⁸. Entretanto, o objeto parcial da atividade auto-erótica também é tomado do próprio corpo, que deve ser considerado em conjunto com o seio fantasiado. Laplanche dá a entender que, nesse caso, mais precisamente, o objeto da atividade auto-erótica sofre uma duplicação, torna-se simultaneamente a fonte corpórea (o polegar e, idealmente, os lábios) e o “objeto” (o seio fantasiado).

Por outro lado, Laplanche também trata da derivação *metafórica* da meta da pulsão sexual. Na metonímia há uma relação de contiguidade com o referente, o leite é substituído por seio. Na metáfora há uma relação de semelhança, a ingestão é substituída por incorporação. Essa derivação ocorre quando a necessidade de se alimentar, de ingestão do leite, torna-se “incorporação oral”. Nessa fase, surge a exigência não apenas de suprir a alimentação, mas de assegurar que o objeto que fornece essa satisfação esteja à disposição.

No nível oral, a única forma de assegurar-se definitivamente do objeto amado e onipotente é incorporá-lo; essa incorporação comporta, como tem sido abundantemente mostrado, todas as espécies de dimensões fantasísticas, das quais as duas mais importantes são a de conservar em si, de apropriar-se, e, ao mesmo tempo, a de destruir (que designamos, por vezes, canibalismo). (LAPLANCHE, 1989, p. 46).

No registro da *Dialética Negativa* (4.1), Adorno alude a essa fase pré-egóica, e mesmo não-egóica, do desenvolvimento humano ao criticar posturas epistemológicas insuficientes em relação ao conceito⁶⁹, comparável também à crítica contida no momento da percepção da *Fenomenologia do Espírito*⁷⁰.

Outra questão a ser abordada é a do vínculo entre apoio e simbolização. No que concerne à meta e ao objeto, o apoio opera por uma “relação de emergência” ou, em outros termos, “simbolização”. Pensando neste conceito, Laplanche formula outra acepção para o que seja a sublimação. Concebida antes como “passagem de uma atividade sexual para uma atividade não-sexual”, agora a sublimação pode ser tida como “alimentação do não-sexual pelo sexual”. Essa expressão não foi usada aleatoriamente, visto que “Freud falou da ‘conquista do fogo’ como alimentada, precisamente, pelo desejo sexual” (LAPLANCHE, 1989, p. 47)⁷¹.

⁶⁸ Cf. o vocábulo “auto-erotismo”: “A introdução da noção de narcisismo vem esclarecer, *a posteriori*, a de auto-erotismo: no narcisismo é o ego, como imagem unificada do corpo, o objeto da libido narcísica, e o auto-erotismo é definido, por oposição, como a fase anárquica que precede essa convergência das pulsões parciais para um objeto comum [...]” (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 48).

⁶⁹ “No idealismo - mais expressamente em Fichte - vige inconscientemente a ideologia de que o não-eu, *l'autrui*, por fim tudo aquilo que evoca a natureza, é inferior; e isso para que a unidade do pensamento que conserva a si mesmo possa engoli-lo sem escrúpulos. Isso justifica o seu princípio, assim como aumenta a avidez. O sistema é a barriga que se tornou espírito [...]” (ADORNO, 2009, p. 28).

⁷⁰ Remeto aos parágrafos 110-111 (HEGEL, 2002, p. 94). Conferir também nossa abordagem do momento cognitivo da percepção como a pretensão de tomar posse da coisa individual e imediatamente (TORMA, 2022, p. 90-91).

⁷¹ Falaremos sobre as conquistas culturais mais à frente.

Sendo assim, a pergunta a ser respondida é se a sublimação é uma espécie de *simbolização*⁷². Estaria em questão se a atividade não-sexual simboliza a atividade sexual. Primeiro, isso exigiria a tomada de posição em uma teoria das pulsões, pela qual se admitisse a existência do registro “não-sexual” e de sua autonomia, ou não, do sexual. Depois, esses dois registros formariam um diedro articulando, assim, autoconservação e sexualidade.

Vimos que, no curso do desenvolvimento psicosexual, há uma transição e que a sexualidade é precedida pela autoconservação (2.1.3.2). Quando nos atentamos à categorização proposta por Freud para descrever a pulsão (2.1.3.1), sobretudo no estudo sobre os destinos pulsionais, percebemos que há uma subversão dessas categorias no processo do apoio, que é a transição da função para a pulsão, e notamos a existência de uma “heterogeneidade [...] irreduzível” entre autoconservação e sexualidade (LAPLANCHE, 1989, p. 48). Outra formulação que nos deixa muito próximos das concepções da *Dialética Negativa*, pois, está em seu programa pensar o que é “heterogêneo” aos conceitos e que lhes impõe dificuldade de conceituar abstratamente, subvertendo as categorias tradicionais e adaptativas do pensamento (ADORNO, 2009, p. 13).

Em primeiro lugar, quanto ao objeto, podemos dizer que o seio é a metonímia do objeto da autoconservação e, não é apenas um símbolo, há uma fusão entre seio e zona erótica. Em segundo, a meta na oralidade fica sob o regime de uma *permutabilidade*, o sujeito da ação pode agora trocar de lugar com o predicado. Com a metaforização da meta, não há mais simplesmente a contiguidade entre “ingerir” e “incorporar”, mas semelhança, entra em cena o par categórico “incorporar-ser incorporado” (LAPLANCHE, 1989, p. 49). Em terceiro lugar, no que concerne ao modo de funcionamento, em Freud o “impulso da pulsão”, Laplanche defende que há transição na oralidade de um modelo que tende ao equilíbrio para um modelo do zero, de esgotamento, chamado depois por Freud, em *Além do Princípio do Prazer*, de “princípio de Nirvana”.

Em *Totem e Tabu* (1913), ao comparar a psicologia dos povos à psicologia dos neuróticos, a fim de encontrar indícios do desenvolvimento psicosexual no desenvolvimento histórico-cultural, Freud analisa as fases psíquicas como as fases da evolução cultural⁷³. Como abordado no capítulo “Animismo, Magia e a Onipotência de Pensamentos”, na primeira dessas fases, é apontada a estratégia do sistema cosmológico animista para apoderar-se do mundo, a magia. Na *magia imitativa* opera o princípio da semelhança, e, em outro grupo de atos mágicos,

⁷² Loewald também se debruça sobre a questão da simbolização em *Sublimation: Inquiries into Theoretical Psychoanalysis*. New Haven/London: Yale University Press, 1988.

⁷³ É o que afirma Freud, seguindo, de certa forma, o antigo pensamento positivista: “No curso dos tempos a humanidade produziu três grandes visões de mundo, se dermos crédito às autoridades: a animista (mitológica), a religiosa e a científica.” (FREUD, 2013a, p. 76).

na *magia contagiosa*, a contiguidade. Curiosamente, Freud inclui o canibalismo no segundo grupo:

Querendo-se prejudicar um inimigo, pode-se utilizar um outro procedimento. Obtém-se uma amostra de seus cabelos, unhas, excreções, ou mesmo de sua roupa, e faz-se alguma coisa hostil com esses objetos. É como apoderar-se da pessoa mesma, e aquilo que se faz às coisas oriundas da pessoa acontecerá a ela mesma. [...] Nesses exemplos, a semelhança é claramente substituída pela afinidade. Os mais elevados motivos para o canibalismo dos primitivos têm origem semelhante. Ao assimilar partes do corpo de uma pessoa, devorando-as, o indivíduo se apropria também das características que a ela pertenceram. (FREUD, 2013, p. 81).

Seja como for, nessa fase da oralidade já está em operação um processo crucial para o desenvolvimento psicosssexual, a *identificação*. É o que percebemos a partir de outro trecho, no capítulo “O retorno do totemismo na infância”, em que se trata da refeição totêmica:

O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. 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, 2013, p. 147-148).

Com base nessa interpretação de Freud é que os autores da *Dialética do Esclarecimento* vão expor o processo civilizatório em estágios que interagem dialeticamente⁷⁴. Ao longo desses estágios, é destacada a intensificação do processo de identificação necessário ao esclarecimento:

Essa identidade constitui a unidade da natureza. [...] O feiticeiro torna-se semelhante aos demônios; para assustá-los ou suavizá-los, ele assume um ar assustadiço ou suave. Embora seu ofício seja a repetição, diferentemente do civilizado [...] ele ainda não se declarou à imagem e semelhança do poder invisível. É só enquanto tal imagem e semelhança que o homem alcança a identidade do eu que não pode se perder na identificação com o outro, mas toma definitivamente posse de si como máscara impenetrável. (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 21-22).

Por último, quanto à subversão dos vetores dos destinos pulsionais, a fonte põe em questão uma das maiores dificuldades no processo do apoio, pois deixa claro a *contradição interna* que parece haver na sexualidade. Nos *Três ensaios*, Freud propõe a existência de dois

⁷⁴ Sobre o estágio mágico, dirão, por exemplo, o seguinte: “O mundo da magia ainda continha distinções, cujos vestígios desapareceram até mesmo da forma linguística. As múltiplas afinidades entre os entes são recalçadas pela única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional do significado. No estágio mágico, sonho e imagem não eram tidos como meros sinais da coisa, mas como ligados a esta por semelhança ou pelo nome. A relação não é a da intenção, mas do parentesco.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 22).

tipos de fontes da sexualidade: as fontes diretas e as indiretas. Na sexualidade infantil, pré-genital e ainda fragmentada, as fontes diretas são as zonas erógenas, localidades do corpo. As fontes indiretas abrangem ocorrências variadas e processos generalizados no organismo, compreendido pelo âmbito somato-psíquico: “‘excitações de ordem mecânica’ (onde encontramos tanto o embalo do berço quanto o balanço das viagens em trem); ‘atividade muscular’ (com considerações sobre o papel dos esportes); ‘processos afetivos’ (toda emoção é suscetível de fazer nascer a excitação sexual); ‘trabalho intelectual’” (LAPLANCHE, 1989, p. 50).

Além dessas duas, Laplanche propõe outra concepção de fonte: o “objeto-fonte”. Pensando em estudos anteriores, como os *Estudos sobre Histeria* (1895), Laplanche relembra a noção de um “corpo estranho interno”, uma lembrança *não integrada*, originada do trauma nas históricas. Por outro lado, há uma certa dialética presente na determinação do objeto da pulsão. Na definição mais corrente, o objeto é o que há de mais contingente na pulsão, pois pode ser qualquer coisa capaz de satisfazê-la. Nos *Três ensaios*, há outra formulação, o objeto é “aquilo que exerce atração sexual” (FREUD *apud* LAPLANCHE, 1989, p. 51). Isto é, além de ser algo determinado, não contingente, é algo determinante para a sexualidade.

A fonte define-se, neste caso, como um ponto de excitação implantado como o seria um corpo estranho no organismo. Pense-se [...] nesses experimentos da fisiologia em que se implanta no cérebro de um animal um eletrodo suscetível de ser excitado por um emissor de rádio. Imagine-se assim esse objeto-fonte ativado desde que ressoe no exterior qualquer coisa que se encontre no mesmo comprimento de onda. (LAPLANCHE, 1989, p. 51).

Outra possibilidade é a noção de objeto-meta. Laplanche, então, propõe que essa terceira concepção de fonte seja chamada de “objeto-meta-fonte”. Isso mostra como essas categorias da psicanálise freudiana, os vetores dos destinos pulsionais, se sobrepõem ao tratarmos de sexualidade e que o objeto não pode ser separado da fantasia. Sobre a insuficiência da autoconservação, retornamos ao modelo do diedro. Em sua teoria das pulsões, Laplanche articula os dois planos através da linha do apoio ou “linha da fonte”.

Todos os nossos desenvolvimentos tendem a mostrar que essa noção de fonte perde sua coerência se procurarmos isolá-la do campo da fantasia que é próprio à psicanálise, se a interpretarmos, por exemplo, dizendo que a fonte seria a autoconservação, a partir da qual brotaria a sexualidade. (LAPLANCHE, 1989, p. 52).

Passemos agora à avaliação de outras hipóteses, que poderiam ampliar o esclarecimento acerca da autonomia das funções de autoconservação e da noção de apoio, tendo como pano

de fundo entender por que modo específico de interação entre sexual e não-sexual a sublimação opera.

2.1.3.4) A teoria da sedução e a noção de apoio

A autonomia das funções de autoconservação é uma hipótese a ser avaliada e, mesmo, considerada. De modo semelhante a Adorno, Laplanche se refere aos desdobramentos da “psicanálise americana” e, a mais recente, a “psicanálise britânica”, sobretudo de Donald W. Winnicott. A psicanálise americana - cujos representantes aqui são Ernst Kris, Heinz Hartmann e Rudolf Loewenstein -, considera que as funções de autoconservação são autônomas e não-sexuais, além de serem simplesmente atribuídas à instância psíquica do eu.

[...] em minha opinião, a noção do *self* proposta pela escola britânica (Winnicott) [...] só é compreensível em complementaridade com a de um ego adaptativo e autônomo. A noção de *self* como imagem identificatória de si mesmo serve [...] para reabilitar um ego adaptativo e autônomo, um ego isento de toda e qualquer distorção em sua relação com a realidade. Em Winnicott, a referência ao ego não é, de forma alguma, destronada pela do *self*, mas, pelo contrário, é reforçada, e a referência dos britânicos à teoria de Hartmann permanece constante. Dito isto, sem deixar de, por minha parte, manter uma postura muito crítica a respeito das ‘funções autônomas’ do ego, penso que está fora de questão negar a existência de certas montagens biológicas autoconservadoras. (LAPLANCHE, 1989, p. 52-53).

As montagens reguladoras e autoconservadoras da biologia humana precisam ser levadas em conta, mas no ser humano observa-se que esse lado do diédrio é mais debilitado e precário, basta lembrar do desamparo original que Freud atribui à condição humana. Em “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico” (1911), Freud chama atenção para o fato de que o bebê humano não seria capaz de sobreviver se fosse abandonado pela mãe, diferente de outras espécies. Assim, o conjunto autoconservador a ser postulado é o conjunto mãe-bebê, uma díade, não apenas o bebê⁷⁵. Seria um modelo mais plausível para descrever a “fase simbiótica” e que torna mais aceitável a noção de narcisismo primário. Entretanto, a mãe contribui qualitativamente bem mais para a díade do que o bebê para que se fale precisamente de “simbiose”. Dessa maneira, pode-se lançar mão da noção de *sedução*.

Assim, tampouco seria descabido falar de parasitagem não da mãe pela criança mas desta pela mãe, pela sexualidade da mãe. É aquilo a que chamamos sedução, intrusão da sexualidade materna, que rompe de início a díade e a própria validade de sua hipótese. A teoria da sedução é ainda mais importante do que a do apoio ou, se preferirem, é ela que proporciona a verdade da noção de apoio. (LAPLANCHE, 1989, p. 54).

⁷⁵ Sobre a “matriz mãe-bebê”, ver: WINNICOTT, D. W. “Transitional Objects and Transitional Phenomena” (1958). Voltaremos a essa discussão (5).

Para trabalhar a sublimação como um modo específico de interação entre sexual e não-sexual, Laplanche faz uso de um trecho dos *Três ensaios*, sobre as “Vias de influência recíproca”, em que Freud diz o seguinte:

Abandonemos agora a imagem de que nos servimos durante tanto tempo, quando falávamos sobre as ‘fontes’ da excitação sexual, e admitamos, por suposição, caminhos que levariam de uma função não-sexual a uma função sexual, e que poderiam ser percorridos nos dois sentidos. Se, por exemplo, o fato de a zona dos lábios pertencer às duas funções explica que a satisfação sexual se produz quando da ingestão de alimentos, isso nos ajudará a compreender o surgimento de perturbações anoréxicas quando as funções erógenas da zona comum são perturbadas. (FREUD *apud* LAPLANCHE, 1989, p. 55).

Nos estudos psicanalíticos e na clínica, o âmbito da sexualidade ocupa o primeiro plano, no sentido de análise da “circulação fantasística”. No entanto, com essa passagem, vemos as vias que levariam de uma função não-sexual a uma função sexual. De um lado, é o que ocorre quando perturbações alimentares, como a anorexia, surgem a partir de perturbações da sexualidade primária, com sede na oralidade, na zona erótica dos lábios. O que pode também ocorrer no sentido inverso. O destaque é que não é possível uma teoria das neuroses sem que sua sintomatologia distinga os dois planos, pois boa parte de sua teoria não é desenvolvida no âmbito da sexualidade.

Há igualmente, por certo, perturbações sexuais de origem neurótica, mas a maioria das perturbações neuróticas é de repercussão não-sexual, como aquelas que acabam de ser mencionadas: a anorexia ou os distúrbios da atividade intelectual. A teoria das neuroses supõe a distinção dos dois planos, mesmo que o essencial do conflito se situe no plano da sexualidade. Por outras palavras, a psicanálise é, inicialmente, motivada por perturbações neuróticas que são disfunções do não-sexual, da chamada esfera adaptativa, mas, de fato, ela ocupa-se apenas do conflito sexual, do distúrbio das funções erógenas. (LAPLANCHE, 1989, p. 55-56).

Na continuação daquela passagem, Freud observa que a concentração da atenção pode suscitar excitação sexual e, por outro lado, a excitação sexual pode perturbar a atenção ou, retornando à argumentação presente no *Leonardo*, desviar a quantidade de energia voltada ao processo intelectual. A sublimação, por sua vez, somente pode ser esclarecida através da articulação defendida com a teoria do apoio no não-sexual, mas essa interação não é apenas de reciprocidade entre os dois lados do diedro.

Assim, a sublimação só se compreende no âmbito dessa relação geral entre os dois planos, tal como foi desenvolvida pela teoria do apoio. Mas, na sublimação, não haveria somente influência recíproca, indução de um plano para o outro, mas uma verdadeira derivação, uma verdadeira drenagem inversa [...], drenagem ao revés da energia sexual para a não-sexual. (LAPLANCHE, 1989, p. 56).

Caberia à investigação questionar se o problema da sublimação é unívoco, como sugere o uso unitário do termo. Como sabemos, o estudo de referência para o tema é o *Leonardo* de Freud, considerado “o estudo mais completo sobre o assunto” (LAPLANCHE, 1989, p. 57). Esse estudo é um modelo de investigação psicanalítica de uma vida e obra e aborda, como vimos, a trajetória de Leonardo em relação a sua criatividade e as origens dela. Em outras palavras, é o estudo sobre seu processo de sublimação. Essa investigação também aborda as inibições da criatividade, contém o esclarecimento sobre a sublimação e certa *contradição interna* a esse conceito. Nesse sentido, é analisada a relação entre a criatividade, o processo de sublimação e a vida psicosexual do artista, se é uma relação complementar ou alternativa. Isto é, é investigada se uma teoria energética, econômica, da sexualidade se aplica ao tema, o que seguiria a hipótese de que aquilo derivado da sexualidade se transporia para a arte. Desse modo, foi abordado também o tema da homossexualidade de Leonardo e suas origens. Assim como, o estatuto de realidade da “recordação de infância”, se era real, uma reconstrução ou uma fantasia. Outras questões foram analisadas, como a questão da contribuição da psicanálise à ciência histórica e a análise de obras e pesquisas de Leonardo. Ao final, vimos uma conclusão sobre o tema e uma discussão sobre acaso e necessidade nos traços de caráter.

Segundo Laplanche, a recordação da infância é investigada através de tanto uma “via simbólica” quanto por uma “via mitológica”. Depois de 1900, a teoria do simbolismo entrou em ascensão e se tornou uma aquisição de destaque na arte da interpretação. Para tanto, Freud se baseou no conhecimento psicanalítico dos símbolos e nos estudos de casos infantis. Por outro lado, através de uma via mitológica, Freud investiga na recordação de Leonardo a referência ao “abutre”, suas origens na arte figurativa egípcia e sua possível transmissão a Leonardo através dos Pais da Igreja. Como sabemos, Freud incorreu em um equívoco, levado pela tradução de *Nibbio*, milhafre, por *Geier*, abutre. No entanto, para Laplanche, essa foi uma *felix culpa*, uma falta feliz, pois não importa na interpretação psicanalítica a “verdade histórica”, “ela é construção de uma verdade, que é criação pelo psicanalista ou talvez criação recíproca entre o psicanalista e o psicanalisado” (LAPLANCHE, 1989, p. 62). O próprio Freud descarta o conhecimento de Leonardo sobre o “abutre” egípcio, o importante aqui é o conteúdo comum das teorias sexuais infantis.

Nessa recordação, Leonardo encontra-se em uma posição de passividade, pois a atividade é realizada pela cauda do “abutre” em seus lábios. Ação contrária à que seria a sucção do seio pelo bebê. Ocorre aí uma inversão de atividade em passividade nesse primeiro tipo de homossexualidade que Freud detectou, estruturada pela identificação do menino com a mãe e pela escolha narcísica de objeto. Há aí uma troca de papéis do roteiro erótico, na qual ocorreria a transição de uma cena ativa em uma cena passiva, mas essa explicação não bastou para Freud.

Segundo Laplanche, falta a Freud a noção de ambivalência fundamental da oralidade, “comer - ser comido”. Indício disso está também na imagem de uma mãe meramente passiva durante a sucção e, por outro lado, na imagem da mãe dotada de pênis: um remanescente da “fase fálica” da investigação sexual, como também apresentado na análise do caso do “pequeno Hans”, de 1909.

De início a criança pequena suporia um único sexo para os dois gêneros e, no caso do menino, suporia como igualmente dotados de pênis. Ao perceber a falta do pênis, o menino supõe a ocorrência de uma castração nas meninas, o que o leva a temer que o mesmo ocorra com ele. Em outras palavras, é “o sentimento inconsciente de ameaça experimentado pela criança quando ela constata a diferença anatômica entre os sexos.” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 105). Os efeitos do complexo de castração apresentam uma diferença no menino e na menina: “O menino teme a castração como realização de uma ameaça paterna em resposta às suas atividades sexuais, surgindo daí uma intensa angústia de castração. Na menina, a ausência do pênis é sentida como um dano sofrido que ela procura negar, compensar ou reparar.” (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 73). E ainda:

O complexo de castração deve ser referido à ordem cultural em que o direito a um determinado uso é sempre correlativo de uma interdição. Na ‘ameaça de castração’ que sela a proibição do incesto vem encarnar-se a função da Lei enquanto institui a ordem humana, como, de forma mítica, ilustra em *Totem e tabu* [...] a ‘teoria’ do pai originário, que reserva para si, sob a ameaça de castrar os filhos, o uso sexual exclusivo das mulheres da horda. Precisamente por ser a condição *a priori* que regula a troca interhumana enquanto troca de objetos sexuais é que o complexo de castração pode apresentar-se na experiência concreta [...] (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 76).

Por outro lado, o complexo de castração também abre consequências para a perversão fetichista:

É através dessa relativa ineficácia do complexo de castração (percepção e ameaça) que poderíamos passar para o que será a teoria de Freud a respeito da perversão fetichista [...]; a perversão fetichista é concebida [...] como tendo seu alicerce, pelo menos num setor do psiquismo, no que chamamos a recusa da castração (*Verleugnung*). Mas, se Freud faz aqui alusão à perversão fetichista e à recusa da castração como seu fundamento, é interessante ver que, ao tratar diretamente de uma outra perversão, a perversão homossexual masculina de Leonardo, não estabelece explicitamente o vínculo entre sua explicação ao nível do objeto parcial no problema da diferença dos sexos - que está no centro da perversão fetichista - e a explicação por uma inversão das identificações na homossexualidade de Leonardo. Há aí, no mínimo, uma flagrante ausência de articulação. (LAPLANCHE, 1989, p. 67-68).

Para dar conta daquela insuficiência, do ponto de vista genético, seria preciso avaliar qual mudança ou sobreposição de significados - no caso, seio-pênis - teria ocorrido da fase do aleitamento à fase em que surgiria a imagem da mãe dotada de pênis. Nesse sentido, Freud

supõe outra camada naquela recordação de Leonardo, que esconderia a mudança de atividade da mãe em relação ao bebê e que o colocaria em uma perspectiva passiva. Como vimos, essa camada guardaria a lembrança das carícias e beijos da mãe, concentradas na zona bucal. Para confirmar essa hipótese, Freud se volta ao estudo das pinturas de Leonardo, no que se refere a uma de suas características mais marcantes: o “sorriso leonardesco”, presente em obras muito famosas como a *Gioconda*. Para Laplanche, seria possível vincular essa análise à teoria da sedução.

Vários críticos suspeitaram que dois elementos diversos se juntam no sorriso da Monna Lisa. Por isso enxergaram na expressão da bela florentina a consumada representação dos opostos que governam a vida amorosa das mulheres, a reserva e a sedução [*Verführung*], a devotada ternura e a sensualidade implacavelmente exigente, que devora o homem como algo estranho. (FREUD, 2013, p. 179).

Em busca de confirmar a atividade sexual da mãe concentrada na zona dos lábios do bebê, o conceito de sedução é aqui mobilizado. A sedução (*Verführung*), em sentido corrente, significa o poder da atração, do “encanto” feminino, bem como a estimulação (*Reizung*) que ela causaria. No sentido psicanalítico, a sedução significa *intrusão sexual*.

A palavra sedução remete, antes de mais nada, à ideia de uma cena sexual em que um sujeito, geralmente adulto, vale-se de seu poder real ou imaginário para abusar de outro sujeito, reduzido a uma posição passiva: uma criança ou uma mulher, de modo geral. Em essência, a palavra sedução é carregada de todo o peso de um ato baseado na violência moral e física que se acha no cerne da relação entre a vítima e o carrasco, o senhor e o escravo, o dominador e o dominado. (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 696).

A palavra *Verführung* tem uma etimologia paralela à etimologia do latim em sedução. Para nós, essa formação indica explicitamente - o que não ocorre no alemão - que a sedução impõe seus efeitos na própria estrutura do *si*⁷⁶.

Verführen é conduzir fora dos caminhos normais, desviar, como se fala de ‘desvio de menores’; neste caso, de um modo muito explícito, significa conduzir a criança fora dos caminhos do biológico, fora dos caminhos do ‘apego’, criar, por assim dizer, a sexualidade, o que nos leva ou nos devolve ao que já indiquei a respeito da teoria do objeto da pulsão: passamos do objeto da pulsão, ‘contingente’ (meio subordinado a um fim, ‘bricolado’ com vistas a um determinado fim), ao objeto que, pelo contrário, exerce o *Reiz*, que induz à estimulação da criança. (LAPLANCHE, 1989, p. 70).

Nesse sentido, a iniciação na sexualidade é realizada pela própria mãe ou pelas pessoas de referência, que propiciarão a saída da mera autoconservação para o mundo humano. Essa

⁷⁶ O verbo “seduzir” significa “tomar, chamar de parte” (SARAIVA, 1927, p. 1079). Vem da junção do pronome reflexivo “se”, de “sui”, e do verbo “duco”, que significa “1º conduzir, levar, transportar [...] 3º Conduzir (para casa uma mulher), tomar (por mulher), tomar (por marido); 4º Conduzir, guiar, capitanear, comandar (tropas)” (SARAIVA, 1927, p. 396-397).

temática também está presente na interpretação de certo momento do processo civilizatório, ilustrado pelo chamado “Episódio das Sereias”, na *Dialética do Esclarecimento*. Esse episódio, cena do Canto duodécimo da Odisseia, representa a formação do paradigma do indivíduo burguês⁷⁷. Diante disso, a “sedução” (*Lockung*) das sereias representa o perigo de “se deixar perder no que passou” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 38). É nesse sentido, que se lança mão do protótipo representado por Odisseu: para atingir sua *meta*, a segurança, o herói empreende um enorme esforço para estabelecer o *controle* de si e das situações, evitando assim os perigos. Essa necessidade de controle sobre os objetos confere uma atitude instrumental em relação ao mundo, exige, pelo menos, o surgimento de uma capacidade mental organizadora, de uma personalidade administradora e outra a ser por ela administrada. Em Hegel, essa é a figura do senhor de si, na dialética senhor-escravo. Entretanto, “o herói a quem se destina essa sedução” só se emancipa através do “sofrimento” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 38). Com isso, ele conferiu unidade a sua pessoa e a sua vida, ele conquistou, assim, sua “identidade”. Essa unidade se deu através de um processo de diferenciação: do indiferenciado exterior, as coisas e objetos no espaço e sua sequência no tempo; e, depois, dentro de si mesmo. O eu em seu si (*Selbst*) deixou para trás seu passado como um “outrora mítico”, mas isso significou para ele ter sido arrancado de seu seio (*Schoß*). As coisas se tornam disponíveis para o eu no presente com a fixação do ordenamento temporal. O perigo das sereias, que simbolizam as potências da dissolução do eu, mantém-se na civilização e tem sua repetição na infância. “O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 39).

Para passar sem o perigo da morte e da dissolução, Odisseu, o senhor de Ítaca, ordena que os remadores o amarrem ao mastro da embarcação de ouvidos destapados e que tampem os próprios ouvidos com cera de abelha. Desse modo, a pulsão dos remadores destinada ao prazer do canto das sereias é recalçada: “A tendência [*Trieb*] que impele à distração, eles têm de se encarniçar em sublimá-la num esforço suplementar. É assim que se tornam práticos.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 39). Enquanto Odisseu, por outro lado, também contém seus impulsos, pois assim não pode se lançar à água e imergir na música, impede-se de “perder-se de si” ou abandonar-se como na infância: obtém apenas uma experiência estética diluída (SHERRATT, 2002, p. 81). O preço que se paga é o empobrecimento na qualidade do prazer compreendida entre a perda do prazer sensorial e sensitivo e o atrofiamento da imaginação. O que acarreta, assim, a perda da capacidade de responder à beleza: uma ameaça à própria existência da beleza, pois com isso o próprio canto é desprezado: “Assim a fruição

⁷⁷ Cf. essa análise em TÓRMA, 2022, p. 141-142.

artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 40). O empobrecimento ocorre no próprio sujeito com o retraimento das pulsões do *isso* em relação à realidade, *regressão* no sentido freudiano⁷⁸. E, de outro lado, por conta disso, atinge a experiência do sujeito em relação à realidade: ela não é mais objeto de satisfação das pulsões do *isso*, porque enquanto objeto da experiência se tornou depreciada (SHERRATT, 2002, p. 82).

Outro episódio em que as poderosas figuras femininas aparecem com essa ambiguidade, é o episódio em que o herói e seus companheiros têm de escapar de Circe. Esse episódio se refere a um estágio civilizatório posterior ao que representa o episódio dos canibais ciclopes.

Diferentemente das lendas que narram a fuga do mito como a fuga da barbárie do canibalismo, a história mágica de Circe remete à fase mágica propriamente dita. A magia desintegra o eu que volta a cair em seu poder e assim se vê rebaixado a uma espécie biológica mais antiga. Mas a força dessa dissolução é, mais uma vez, a do esquecimento. Ela se apodera ao mesmo tempo da ordem fixa do tempo e da vontade fixa do sujeito que se orienta por essa ordem. Circe induz sedutoramente [*verführt*] os homens a se abandonarem à pulsão instintiva [*Trieb*]: a forma animal dos seduzidos [*Verführten*] foi sempre relacionada com isso [...] A marca distintiva de Circe é a ambiguidade, ao aparecer na ação, sucessivamente, como corruptora e benfeitora [...]. (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 64).

Nos trechos finais do capítulo IV de *Leonardo*, Freud abre o tópico de um tema a ser aprofundado por outros psicanalistas, dentro do estudo da perversão feminina, que é o tema da perversão materna.

Se Leonardo teve êxito em reproduzir no rosto da Monna Lisa o duplo significado que tinha esse sorriso, tanto a promessa de ilimitada ternura como a ameaça sinistra [...], também nisso, então, ele permaneceu fiel ao conteúdo de sua mais distante memória. Pois a ternura da mãe tornou-se para ele uma fatalidade, configurou seu destino e as privações que o aguardavam. (FREUD, 2013, p. 190).

Esse tema caracteriza as primeiras investidas da libido materna no bebê, quando a mãe mostra sua afeição, esse investimento tem o mesmo caráter de ambivalência que aparece no sorriso das figuras femininas, andróginas e afeminadas, a ambiguidade entre gozo e ameaça de destruição. No caso de Leonardo, a mãe tenta compensar a ausência de seu parceiro perdido no filho, que, por sua vez, ao carecer do carinho paterno, volta-se à mãe em seu processo sexual de identificação, pois, como defende Laplanche, “a respeito da heterossexualidade e da

⁷⁸ “A humanidade, cujas habilidades e conhecimentos se diferenciam com a divisão do trabalho, é a o mesmo tempo forçada a regredir a estágios antropológicamente mais primitivos, pois a persistência da dominação determina, com a facilitação técnica da existência, a fixação do instinto [*die Fixierung der Instinkte*] através de uma repressão [*Unterdrückung*] mais forte.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 40-41). Voltaremos a essa questão da repressão e da regressão mais à frente.

homossexualidade masculina: as carícias paternas são uma garantia do desenvolvimento heterossexual” (LAPLANCHE, 1989, p. 72).

Era apenas natural a veemência das carícias que a fantasia do abutre deixava transparecer; a pobre mãe abandonada teve de verter no amor materno suas recordações das carícias experimentadas e também o anseio por novas; era impelida a compensar não apenas a si mesma por não ter um marido, mas também ao filho por não ter um pai que o acarinhasse. Assim, como toda mãe insatisfeita, pôs o filho no lugar do marido e, pelo precoce amadurecimento de seu erotismo, roubou-lhe parte de sua masculinidade. (FREUD, 2013, p. 191).

O amor materno pelo bebê precede a afeição. No lado da criança, em desenvolvimento, a afeição será considerada posterior e é onde a libido infantil irá se apoiar, substituindo a relação de apego. Sendo assim, visto que, em sua relação com o bebê, a mãe pode satisfazer desejos recalcados, é possível pensar o papel da intrusão da perversão materna na gênese da perversão fetichista e da perversão homossexual, em relação ao complexo da castração e do falo⁷⁹. O caso de Leonardo auxiliou a elucidar este ponto, pois foi nesse estudo que Freud introduziu a noção de que o fetiche é um substituto do falo que falta na mulher: “A adoração fetichista do pé e do sapato da mulher parece tomar o pé como símbolo substitutivo do membro feminino que foi adorado e cuja falta é sentida desde então [...]” (FREUD, 2013b, p. 161). Pode-se dizer que o fetichismo se tornou o paradigma privilegiado para a análise das perversões, pois ocorre quando a sexualidade adulta permanece no registro da libido infantil e da parcialidade objetal⁸⁰.

O amor da mãe ao bebê de que cuida e amamenta é algo bem mais profundo que sua posterior afeição pela criança que cresce. É da natureza de uma relação amorosa plenamente satisfatória, que realiza não apenas todos os desejos psíquicos, mas também todas as exigências físicas, e, se representa *uma das formas da felicidade alcançável pelo ser humano*, isto se deve, em não pequena medida, à possibilidade de satisfazer sem recriminações desejos há muito reprimidos e que devem ser denominados perversos. (FREUD, 2013b, p. 191, *grifo nosso*)⁸¹.

⁷⁹ Sobre o fetichismo: “Já em 1905, Sigmund Freud atualizou o termo, primeiro para designar uma perversão sexual, caracterizada pelo fato de uma parte do corpo ou um objeto serem escolhidos como substitutos de uma pessoa, depois para definir uma escolha perversa, em virtude da qual o objeto amoroso (partes do corpo ou objetos relacionados com o corpo) funciona para o sujeito como substituto de um falo atribuído à mulher, e cuja ausência é recusada por uma renegação [*Verleugnung*].” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 235).

⁸⁰ O caso da perversão deixaremos para ser analisado a partir de Adorno e Marcuse, pois impõe algumas inflexões na teoria freudiana, principalmente quanto a ser considerada um desvio em relação à norma e a sua conexão com a sublimação: “Foi sempre em referência a um processo de negatividade e numa relação dialética com a neurose que Freud definiu a perversão. Com efeito, de início, numa carta a Wilhelm Fliess de 24 de janeiro de 1897 e, em seguida, nos *Três ensaios*, ele fez da neurose ‘o negativo da perversão’. Com isso, sublinhou o caráter selvagem, bárbaro, polimorfo e pulsional da sexualidade perversa: uma sexualidade infantil em estado bruto, cuja libido se restringe à pulsão parcial. Ao contrário da sexualidade dos neuróticos, essa sexualidade perversa não conhece nem a proibição do incesto, nem o recalque, nem a sublimação.” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 584-585).

⁸¹ Esse pode ser precisamente o ponto de virada para uma teoria da sublimação que aponte para uma vida melhor. Vejamos como vai se dar essa discussão na proposta de Marcuse (3.1).

Da mesma forma, como prossegue Freud, o Complexo de Édipo, deveria também possibilitar uma interpretação contrária, algo como um “Contra-Édipo” (LAPLANCHE, 1989, p. 73). Nesse sentido, o maior peso não estaria na criança que sente desejo de destronar o pai na relação com sua mãe, mas, é o pai que sente ciúme da posição privilegiada do bebê nesse período inicial de cuidado e amamentação, dando início a um “antagonismo profundamente enraizado no inconsciente” (FREUD, 2013b, p. 191)⁸².

Como vimos (2.1.1), a lembrança diz explicitamente sobre o “destino”: que Leonardo estava destinado a investigar o vôo das aves. Segundo Laplanche, esse desígnio abrange uma “figura simbólica da sedução”, que se divide entre a “implantação do desejo materno” na criança e seu destino como adulto (LAPLANCHE, 1989, p. 74). No estudo sobre Leonardo, retorna-se à teoria da sedução, sobre a qual Laplanche afirma que é a verdade do apoio. Essa fantasia de sedução presente na lembrança de Leonardo aproxima-se à temática do “objeto-fonte”.

Assim, indo talvez mais longe do que Freud, encontramos esse elemento essencial que faz dessa fantasia uma espécie de paradigma da sedução. O roteiro representa a sedução, mas ao mesmo tempo está próximo do que é testemunhado pela sedução, aquilo a que chamei o objeto-fonte. O que nos leva ao caráter auto-representativo da fantasia, *representando a fantasia não só o conteúdo de uma cena, mas o modo como ele próprio é produzido*. Pode-se dizer, embora este gênero de jogo de palavras esteja sujeito a exame, que *a fantasia da implantação representa a implantação da fantasia*. (LAPLANCHE, 1989, p. 75-76).

Nesse sentido, o estatuto de realidade desse roteiro, se é ou não uma mera reconstrução do adulto, exprime algo mais profundo, presente desde a infância. Se fosse apenas uma fantasia posterior, poderíamos considerá-la somente como o que foi dito, como uma predestinação e desprezar, para usar a expressão benjaminiana, o conteúdo histórico nela coagulado.

Mas com tal menosprezo cometeríamos uma injustiça que equivaleria àquela de levemente rejeitar o material das lendas, tradições e interpretações da pré-história de um povo. Apesar das deformações e incompreensões, a realidade do passado se acha nelas representada, elas são aquilo que o povo formulou a partir das vivências de seu tempo primevo, sob o império de motivos outrora poderosos e ainda hoje atuantes, e se pudéssemos, pelo conhecimento de todas as forças operantes, fazer essas deformações retrocederem, seríamos capazes de desvelar a verdade histórica por trás desse material fabuloso. (FREUD, 2013b, p. 145-146).

Do mesmo modo, uma história, seja lembrança ou fantasia reconstruída, é aplicada para contar as origens do interesse artístico ou científico e o processo de sublimação. Um ponto de estimulação externo ao sujeito que narra, algo que age como um “corpo estranho interno”. Com

⁸² Loewald também faz uma revisão da ambivalência existente na instauração do complexo de Édipo em “The waning of the Oedipus Complex” (1979). Retornaremos a esse ponto (5).

o recurso à teoria da sedução, Laplanche defende que podemos nos aproximar da problemática da sublimação, visto que:

[...] nos dois casos trata-se de uma relação sexual e não-sexual: a sedução pode, numa primeira formulação, ser descrita como irrupção do sexual no chamado não-sexual da criança, ou seja, irrupção na autoconservação; inversamente, a sublimação será concebida como passagem energética da pulsão sexual para atividades não-sexuais. (LAPLANCHE, 1989, p. 77).

Essa temática, como vimos no ensaio de Freud, não é unívoca e compreende algumas dificuldades. Em primeiro lugar, a dualidade entre “sublimação pulsional” e a “simbolização dos objetos ‘pelo alto’”. Assim, a sublimação é a conversão de uma atividade sexual em atividade não-sexual, um destino pulsional. Compreendida como simbolização, a sublimação é a gênese de objetos, mitos e ilusões como Deus e a Natureza (FREUD, 2013b, p. 199).

Em segundo lugar, e mais problemática, temos a dualidade entre duas “sublimações”: uma referente à atividade de criação pictórica e outra referente à atividade de investigação científica. Essas atividades parecem interligadas em Leonardo, mas segundo Laplanche, Freud insiste que a pesquisa intelectual acaba por inibir a atividade artística, “sem possibilidade de reconversão” (LAPLANCHE, 1989, p. 77). Discordamos, nesse ponto, da interpretação de Laplanche, pois vimos que, ao final do estudo, ao recapitular a análise, Freud dá a entender ter ocorrido três momentos de sublimação em Leonardo⁸³. Veremos mais à frente que Laplanche se verá compelido a supor, de maneira tímida, a hipótese de uma “neogênese” contínua da sexualidade. Seja como for, aqui, Laplanche defende a noção de impossibilidade de reconversão, mesmo em ambos os sentidos, tendo em vista, por exemplo, casos analisados na teoria da angústia⁸⁴.

Uma novidade que, segundo Laplanche, poderia ser acrescentada ao modelo energético mobilizado por Freud é um modelo que leve em conta a noção de entropia⁸⁵.

Sem dúvida, a psicanálise joga metaforicamente com quantidades de energia, mas caberia não só fazer intervir a lei da transformação da energia mas igualmente o segundo princípio da termodinâmica, ou seja, o fato de que certos tipos de energia representam uma degradação de outros tipos e não se pode retomar de onde se veio a não ser com um esforço suplementar e com uma perda considerável. Essa impossibilidade de reconversão foi precisamente detectada por Freud entre a atividade pictórica e a atividade de investigação intelectual de Leonardo. (LAPLANCHE, 1989, p. 78-79).

⁸³ Cf. FREUD, 2013b, p. 212-214.

⁸⁴ “[...] a conversão da libido em angústia é, senão em sentido único, pelo menos muito difícil de realizar no outro sentido; a reconversão da angústia em libido exige um esforço muito maior do que a passagem da libido para a angústia.” (LAPLANCHE, 1989, p. 78).

⁸⁵ “As conversões [*Umsetzungen*] da força instintual [*Triebkraft*] psíquica em diferentes formas de atividade talvez sejam tão impossíveis de se realizarem sem perda quanto a das forças físicas.” (FREUD, 2013b, p. 133).

A partir de dois trechos, Laplanche nota que há, na interpretação de Freud sobre a reconversão, dois pontos de vista sobre a questão. Em sua vida, Leonardo passou gradualmente a um conhecimento cada vez mais distanciado do sensível, como ocorre no “modo de pensar spinoziano”, diferente do que ocorre na tragédia de Fausto, que volta à alegria de viver (*Lebenslust*), às satisfações pulsionais diretas da juventude, aqui associadas à arte. Esse “retorno do sublimado ao pulsional” é tido como “impossível” ou extremamente difícil (LAPLANCHE, 1989, p. 79).

Devido a seu insaciável e incansável ímpeto de pesquisa, Leonardo foi chamado de Fausto italiano. Mas, sem considerar as dúvidas quanto à possível reconversão do instinto de pesquisa [*Rückverwandlung des Forschertriebs*] em prazer de viver [*Lebenslust*], que temos de ver como o pressuposto da tragédia de Fausto, pode-se arriscar a observação de que o desenvolvimento de Leonardo se aproxima do modo de pensar spinoziano. (FREUD, 2013, p. 133).

Mais à frente, Freud descreve as duas atividades com certa diferença. Segundo Laplanche, em alguns trechos as atividades sublimadas aparecem em luta entre si, em outros, mais frequentes, a sublimação só é considerada para a atividade intelectual e a luta estaria em “dessublimar”, em retornar à atividade artística, considerada mais próxima da sensibilidade e das pulsões sexuais, do “desejo de viver” (*Lebenslust*). Laplanche defende que a atividade de investigação se aplica melhor a esse modelo da sublimação do que a concebê-la em torno da “gênese da atividade plástica” (LAPLANCHE, 1989, p. 80). Para entender melhor, retorna ao conceito de “pulsão de saber” (*Wisstrieb*) e interroga em que quadro de referência ela poderia se encaixar, visto a proposta do modelo do apoio e da sedução e visto que Freud insistia ser desnecessária a multiplicação do número de pulsões.

2.1.3.5) A pulsão de saber e a dominação

Voltando aos *Três ensaios*, Laplanche coloca em relevo seu Capítulo V, que foi acrescentado em 1915, isto é, após o ensaio sobre Leonardo, o que mostra claramente o papel que este teve para o desenvolvimento do método psicanalítico.

Aproximadamente na mesma época em que a vida sexual da criança atinge sua primeira fase de expansão, entre os 3 e os 5 anos, estabelecem-se nela igualmente os primórdios dessa atividade que se atribui à pulsão de saber ou de investigação [*Wisstrieb* = pulsão de saber; *Forschertrieb* = pulsão do investigador]. (FREUD *apud* LAPLANCHE, 1989, p. 80).

Essa pulsão é derivada, passível de ser decomposta, pois seus componentes não são exclusivamente sexuais. De um lado, a atividade de investigação se caracteriza por um modo

sublimado da “dominação” (*Bemächtigung*)⁸⁶. De outro, ela opera através da energia do desejo de ver (*Schaulust*, por vezes, *Schautrieb*). Estas, são as duas noções que Freud adiciona à problemática da pulsão de ver, a pulsão escopofílica, que já aparece como uma inovação na análise do processo de sublimação, após o Leonardo⁸⁷. A “pulsão de dominação” foi introduzida, páginas antes, na análise do sadismo. A questão é que parece ser contraditório dizer que a pulsão de saber é originada de uma sublimação da pulsão de dominação, pois esta é não-sexual em sua origem e estaria no plano da autoconservação.

[...] o sadismo, como pulsão sexual, deriva de uma pulsão ou de uma atividade não-sexual que consiste, simplesmente, em domínio sobre o objeto. Haveria, portanto, no início, uma atividade de domínio em que não haveria prazer na destruição do outro e que só vai se transformar sexualmente em um movimento de apoio e retorno [...] A pulsão de domínio, no começo, não se detém diante da dor de outrem na criança, mas, fato essencial, ela tampouco busca essa dor: *piedade e sadismo andam juntos*, mas existiria uma atividade que consiste em estabelecer seu domínio sobre o mundo exterior, se necessário destruindo-o, atividade que, por si mesma, não seria sexual. (LAPLANCHE, 1989, p. 81).

Laplanche defende, assim, que há um vínculo originário entre pulsão de investigação e o sadismo ou sadomasoquismo⁸⁸. Leitura que se depreende, inclusive, do próprio ensaio sobre Leonardo, quando relaciona a neurose obsessiva e sua ligação com a investigação intelectual. Se há, desse modo, uma articulação de apoio entre dominação autoconservadora, que pretende a adaptação do mundo exterior a si, e o sadomasoquismo, então, a pulsão de saber adviria de um deslocamento do plano sexual, do sadomasoquismo, em retorno, em processo de sublimação da dominação, ao plano da autoconservação.

A pulsão de saber opera através da energia do “desejo de ver” (*Schaulust*) ou “pulsão de ver” (*Schautrieb*). Seria acréscimo de mais uma pulsão, ainda que uma pulsão parcial, para uma atividade específica? Enquanto que a dominação e o sadomasoquismo estão vinculados ao desenvolvimento da fase anal e do controle esfínteriano - tema associado por vezes à questão do controle financeiro, rechaçado como explicação do processo de acumulação capitalista pela Teoria Crítica⁸⁹ -, a pulsão de ver não tem referência específica a uma fase libidinal: oral, anal, fálico ou genital⁹⁰.

⁸⁶ Cf. “pulsão de dominação” no *Vocabulário da psicanálise* (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 398-399) e “*mastery*” no *International Dictionary Of Psychoanalysis* (MIJOLLA, 2005, p. 1023). Voltaremos a esse ponto (5.2.2).

⁸⁷ Cf. LOFFREDO, 2014, p. 68.

⁸⁸ Cf. o Excurso II: Juliette ou Esclarecimento e Moral, sobre a aproximação entre o imaginário de Sade e as concepções de Kant, na *Dialética do Esclarecimento*. Cf. FREITAS, 2010, p. 133-134; WHITEBOOK, 1995, p. 148-149.

⁸⁹ Adorno se refere a isso no início de *A psicanálise revisada*. Cf. ADORNO, 2015, p. 43.

⁹⁰ Cf. ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 772.

Por outro lado, no estudo sobre os destinos pulsionais, há uma caracterização do voyeurismo-exibicionismo, isto é, uma pulsão de ver sexual apoiada na atividade visual, bem como no artigo “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão” (1910).

A atividade de ver é concebida, portanto, como algo que comporta igualmente esses dois planos de um diedro. Um plano não-sexual, autoconservador: no fim de contas, a visão serve a todo ser dela dotado para orientar-se no mundo, fora de todo e qualquer problema de gozo sexual, e Freud, sob esse aspecto, ligou-a diretamente ao tocar: a atividade de ver é uma extensão da atividade de tatear. Isto prende-a a toda a teoria freudiana da percepção, segundo a qual esta deve ser compreendida como uma espécie de emissão, ritmada no tempo, de tentáculos perceptivos. Imaginem os tentáculos de um protozoário ou de um caracol que fossem dotados de uma espécie de movimento de saída e de retração; precisamente os dois tentáculos maiores do caracol contém os olhos. É essa a imagem do que Freud quer dizer quando liga a visão ao tato, comparando-a a uma tomada de amostras do mundo exterior. (LAPLANCHE, 1989, p. 83-84).

Essa teoria da percepção é aludida ao final da *Dialética do Esclarecimento*, na seção “Notas e esboços”, no fragmento intitulado “Sobre a gênese da burrice”. Além disso, assim se conclui:

As perguntas sem fim da criança já são sinais de uma dor secreta [...] A repetição lembra em parte a vontade lúdica [...] Se as repetições já se reduziram na criança, ou se a inibição foi excessivamente brutal, a atenção pode se voltar numa outra direção [...] no lugar onde o desejo foi atingido, fica uma cicatriz imperceptível [...] Como as espécies da série animal, assim também as etapas intelectuais no interior do gênero humano e até mesmo os pontos cegos no interior de um indivíduo designam as etapas em que a esperança se imobilizou e que são o testemunho petrificado do fato de que todo ser vivo se encontra sob uma força que domina. (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 211).

Sendo assim, a atividade visual se torna pulsão de ver sexual quando se torna *representativa*, em outras palavras, “interiorização de uma cena”. Dessa maneira, a pulsão de saber é composta por dominação e energia da visão, que se ligam através do processo de interiorização, visto que interiorizar é parte integrante do ato de dominar. Pode-se pensar no que Freud chama o “controle onipotente do objeto”. Eis, o que Freud diz nos *Três ensaios*: “A pulsão de saber das crianças encontra-se atraída pelos problemas sexuais com uma precocidade insuspeitada e uma intensidade inesperada, e... talvez essa pulsão de saber seja despertada unicamente por tais problemas.” (FREUD *apud* LAPLANCHE, 1989, p. 84). A pulsão de investigação sexual se apóia em uma atividade não-sexual, entretanto, esse plano da autoconservação parece ser tão frágil ou virtual na criança, a ponto de a sexualidade, no curso de seu desenvolvimento, ter de intervir para que ele passe a existir. Por isso, a noção de apoio não deve ser tomada apenas em um sentido.

Assim, a pulsão de saber tem seus dois componentes: pulsão de ver e sadomasoquismo, derivado da pulsão de dominação. O componente visual articula melhor os dois âmbitos da sublimação de Leonardo, tanto sua atividade intelectual quanto sua atividade artística. Os exemplos em sua obra são muitos, como vimos (2.1.1). O componente da dominação, relacionado ao sadomasoquismo, pode ser observado nos exemplos, utilizados por Freud, que relatam sobre seu caráter⁹¹. Assim, voltemos a outra formulação de Freud sobre a sublimação.

Quando vemos um único instinto [*Trieb*] excessivamente desenvolvido no caráter de uma pessoa, como a ânsia de saber [*Wißbegierde*] no caso de Leonardo, buscamos explicar isso por uma disposição especial, de provável condicionamento orgânico, acerca do qual pouco se sabe. Mas os estudos psicanalíticos de neuróticos nos levam a manter outras duas expectativas, que bem gostaríamos de ver comprovadas em cada caso individual. Achamos provável que esse instinto [*Trieb*] excessivamente forte já atuava na mais remota infância do indivíduo e que sua hegemonia foi firmada por impressões da vida da criança; e supomos também que ele adquiriu o reforço de energias instintuais originalmente sexuais [*ursprünglich sexuelle Triebkräfte*], de modo a mais tarde poder representar uma parte da vida sexual. (FREUD, 2013, p. 136).

Em um primeiro plano, há a hipótese de que a sublimação advém de uma tendência preponderante desde a primeira infância, cujas bases são não-sexuais. A partir dos *Três ensaios*, podemos inferir que não haveria uma investigação não-sexual prévia à pesquisa sexual infantil, mas que, a própria atividade de investigação começaria a partir da pesquisa sexual, o que em Leonardo também se percebe. Por outro lado, Laplanche diz ser preciso distinguir “inteligência”, uma função não específica do ser humano, atribuível aos outros animais, no que se refere a sua atividade adaptativa necessária à sobrevivência e que pode, no ser humano, estar eventualmente a serviço da sexualidade. O que é diferente da investigação, que parece ser desenvolvida através do sexual: é através da investigação sexual que a curiosidade infantil começa a buscar algo escondido e representável além das aparências.

[...] se trata de algo interiorizado, precisamente uma espécie de esquema representativo que já não é outra coisa senão a fantasia. Refiro-me aqui a um trabalho de Freud a que já fiz alusão: *Sobre as teorias sexuais das crianças*, de 1907. Essas ‘teorias’ são aquelas que a criança elabora para explicar, precisamente no âmbito de uma atividade *investigadora*, um certo número de enigmas. Seu momento desencadeante, seu espinho irritante, por assim dizer, é sempre um enigma formulado pelo mundo parental, um pequeno mistério, um segredo, um aparte, em suma, justamente alguma coisa que, de maneira realista,

⁹¹ “[...] esse homem doce, tão compassivo, acompanhava os condenados que eram conduzidos ao suplício, a fim de estudar melhor os traços de seus rostos e poder em seguida expor, em seus desenhos, as reações de angústia e de terror. Leonardo era um homem de extrema doçura, o que não o impedia de acompanhar os príncipes florentinos em suas guerras e de inventar para eles máquinas bélicas. Leonardo era vegetariano e de um modo compulsivo. Em suma, as origens sadomasoquistas da investigação e da maquinaria leonardescas seriam fáceis de reconstituir.” (LAPLANCHE, 1989, p. 85).

material, se supõe estar escondido por trás das aparências. (LAPLANCHE, 1989, p. 87).

De acordo com esses estudos freudianos sobre o desenvolvimento da sexualidade infantil, o primeiro enigma das crianças não é a diferença entre os gêneros, mas a origem dos bebês. Naquela época em que eram comuns núcleos familiares com muitos filhos, essa era uma indagação corrente quando a mãe estava à espera de outro bebê, situação considerada por Freud como o ponto de partida para a investigação infantil. Laplanche considera que essa situação ocasione uma estrutura de sedução, pois para a criança é um evento traumático, articulado com o plano da sobrevivência, de apoio, cogitar a possibilidade de que outra criança tome seu lugar.

O apoio na pulsão de saber (*Wissstrieb*) suscita dois paradoxos. Em primeiro lugar, a investigação sexual, que se apóia na autoconservação é, na verdade, o que vai fazer surgir e depois sustentar a autoconservação. Em segundo, na sublimação, a investigação sexual que se apóia não sucumbe, pelo menos não completamente, ao recalque. Como vimos no estudo sobre Leonardo, o conceito de sublimação aparece originalmente como o terceiro tipo de destino da pulsão de saber. Por esse destino, a pulsão escapa às duas saídas neuróticas e a libido sublima-se “desde a origem” (*von Anfang an*). Isto é, no início ela escapa ao recalque e se torna “desejo de saber” (*Wißbegierde*), reforçando a pulsão de investigação. De certa maneira, a pesquisa se torna outra compulsão (*Zwang*) e um substituto (*Ersatz*) da atividade sexual, mas como a sublimação se opõe à formação de sintoma à partir do recalque, escapa à neurose e às demandas sexuais, o que deixa livre o *interesse* intelectual (FREUD, 2013, p. 140). Entretanto, a libido sublimada tornou a pulsão mais forte, agora a serviço do interesse intelectual, o que faz com que o recalque ainda aja, desviando-a dos temas sexuais. Nesse sentido, há um recalque envolvendo o objeto sexual e, assim, há um substituto, mas não como formação de um sintoma neurótico⁹². O que não deixa de ser uma inferência problemática, dentro do que Freud deixou, mas é parte dos desafios impostos ao conceito de sublimação em uma teoria da sublimação - geralmente apontados pelos autores.

⁹² Para Laplanche, essa “evitação do objeto sexual” na investigação intelectual não fica clara no próprio caso de Leonardo, visto seus estudos em anatomia e fisiologia servirem de base para sua arte pictórica. Mas, Freud fornece base para sua posição e analisa, inclusive, o que se acredita ser um dos únicos desenhos, em rascunho, de uma cena de sexo: “Sabe-se que frequentemente os grandes artistas se deleitam em dar vazão a sua fantasia em imagens eróticas e até mesmo obscenas; mas de Leonardo possuímos apenas alguns desenhos anatômicos dos genitais internos da mulher, da posição do embrião no útero etc.” Conferir também a nota acrescentada em 1919, onde aparece o rascunho: “Um desenho de Leonardo representando o ato sexual em corte anatômico sagital, que certamente não pode ser qualificado de obsceno, permite reconhecer alguns erros notáveis [...]” (FREUD, 2013, p. 125).

2.1.3.6) A sublimação como *neo-gênese da sexualidade*

Laplanche esclarece que procurou seguir o esquema deixado por Freud, abordando a sublimação em relação ao apoio, mas o aponta como um esquema insuficiente se a sublimação for pensada como “apoio em sentido inverso, o retorno do sexual ao não-sexual” (LAPLANCHE, 1989, p. 90). Esse modelo de explicação é insuficiente, pois não leva em consideração o papel do recalque. A sublimação é um destino da pulsão, pelo menos de uma parte, que lhe possibilita escapar ao recalque. Mas, de certa forma - e esse é o problema que Marcuse procura resolver (3.1) -, ela responde pelo recalque do objeto sexual. Para Laplanche, a sublimação está próxima do apoio, de seu apoio no plano da autoconservação, e faz sentido conectar essa hipótese à interpretação da expressão “desde a origem”.

A sublimação não seria uma reversão, uma segunda reversão em relação ao primeiro tempo do nascimento do sexual: apoio e sublimação, de uma certa forma, andariam, ao contrário, emparelhados. Há, ‘desde a origem’, uma espécie de ajuntamento quando uma sublimação ocorre. As verdadeiras sublimações são ‘precoces’, como Freud nos deu a entender, especialmente a propósito dessa sublimação particularmente sólida que é a intelectualidade de Leonardo. (LAPLANCHE, 1989, p. 91).

Por um lado, Laplanche aposta, pensando no estudo sobre Leonardo, que a sublimação ocorre na fase de desenvolvimento das pulsões parciais, quando surge a excitação sexual. Por outro, isso seria limitar a ocorrência do processo de sublimação às primeiras experiências no início da infância. Assim, Laplanche se pergunta se não seriam possíveis sublimações “tardias” e também sobre a possibilidade de sua ocorrência na “cura analítica”. Segundo interpretamos, o próprio Freud dá a entender no Leonardo que existem sublimações tardias, como vimos⁹³. Mas, Laplanche formula uma solução que nos interessa, sobretudo quando falarmos de utopia (5.1).

É preciso admitir então a ideia de que a pulsão sexual não é dada de uma vez por todas mas, levando verdadeiramente essa teoria de Freud a sério, que há capacidade no ser humano [...] de criar sem cessar, perto da origem, o sexual, a partir de toda espécie de abalos exteriores, a partir do *novo*, em relação ao qual o trauma representa apenas o mais dramático paradigma. (LAPLANCHE, 1989, p. 91).

Analisando, por outro lado, se considerarmos do ponto de vista quantitativo, poderíamos investigar se a atividade sublimada pode ser concomitante à atividade sexual ou se elas não podem coexistir. Pois, se a quantidade de libido da pulsão sexual permanece inalterada

⁹³ Cf. FREUD, 2013b, p. 211-214. Ana Maria Loffredo também se questiona sobre essa interpretação: Cf. LOFFREDO, 2014, p. 96; p. 218.

durante a vida, exceto quanto às modificações fisiológicas provocadas pelo envelhecimento, e a sublimação desvia parte da energia sexual, seria o caso de se observar em um artista, por exemplo, a diminuição de sua atividade sexual. E essa é a hipótese averiguada no estudo sobre Leonardo. Por vezes são atividades que correm em sentido contrário e por vezes, elas se complementam⁹⁴. Por isso, Laplanche sugere que “a sublimação pode estar vinculada a uma espécie de *neo-gênese da sexualidade*” (LAPLANCHE, 1989, p. 93).

Laplanche admite que seu curso ainda deixa muitas interrogações. Por exemplo, o vínculo entre criação e perversão, o que veremos mais propriamente com Marcuse (3.1). Esse vínculo é tema de investigação porque se supõe geralmente que a sublimação age sobre as tendências pré-genitais, isto é, sobre a sexualidade ainda polimorfa e perversa, não sobre a sexualidade genital. Em segundo lugar, resta saber se só é possível haver elaboração da perversão polimorfa infantil ou se é possível também a reelaboração das experiências do Complexo de Édipo e o complexo de castração nas perversões adultas. Hipótese que pode ter sido trabalhada no *Leonardo* em relação ao quadro de Sant’Ana.

Segundo Loffredo, a sexualidade dita “normal” produz um “resto”, produto da polimorfia da pulsão sexual e de elementos perversos, que é utilizado para o trabalho cultural. É por conta da dispersão da sexualidade infantil que esse resto vem a existir e é a partir desse resto que pode haver a sublimação. Assim, a sublimação é a possibilidade de escoamento desse excesso libidinal, seja constitucional ou fruto do traumatismo, em outras palavras, da sedução (LOFFREDO, 2014, p. 221).

[...] a sublimação, se for admitida essa hipótese de que ela acompanha desde a origem o nascimento da pulsão sexual, apresenta-se-nos como ligada ao próprio movimento de sedução que caracteriza a neo-gênese da sexualidade, isto é, ao que nos vemos forçados a denominar um desvio da autoconservação. (LAPLANCHE, 1989, p. 93).

Outra questão, é o tema do *objeto* e do *eu* em torno da noção de *síntese*. Para essa discussão, pensa-se no trabalho de Melanie Klein.

Toda a sublimação, afirmou ela, é reparação, ligada à fase depressiva, ao perigo de ver o objeto e o sujeito recaírem correlativamente em pedaços, serem destruídos. Todo o amor, toda a relação de objeto verdadeira é reparação, criação do objeto como uma totalidade, garantia de totalidade do ego. (LAPLANCHE, 1989, p. 93).

⁹⁴ Nesse momento, é citado um trecho de “Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna” (1908): “Um artista abstinente é inteiramente impossível; um jovem cientista abstinente não é certamente raro. O segundo pode, por sua continência, libertar forças para seus estudos, enquanto o primeiro verá provavelmente sua eficiência criadora muito estimulada por sua experiência sexual. De um modo geral, não fiquei com a impressão de que a abstinência sexual ajude a formar homens de ação enérgicos e independentes, ou pensadores originais ou libertadores ou reformadores prudentes...” (FREUD *apud* LAPLANCHE, 1989, p. 92).

Nesse ponto, Laplanche toca no tema central de nossa pesquisa, mas não chega a explorar e leva a outra conclusão:

[...] se se fala de primado genital como forma de coordenar as pulsões parciais nessa espécie de unidade que é a relação sexual adulta, não se poderia também dizer da atividade sublimada que ela é uma espécie de substituto do primado genital, um modo, também, de coordenar as atividades pré-genitais sob uma espécie de primado, o de uma obra, de um trabalho, de um resultado a obter; mas uma síntese que, diferente da síntese genital, se produziria, talvez, sob o signo do recalque ou da recusa, precisamente sob o signo da recusa do genital? (LAPLANCHE, 1989, p. 93-94).

Aqui Laplanche se refere aos *Três ensaios*, mas o próprio Freud faz um diagnóstico sobre a “recusa do genital” na sociedade burguesa, como vimos no *Leonardo*, rejeitando essa saída, pois se funda em uma atitude repressora⁹⁵. Por outro lado, essa proposta faria sentido somente se entendêssemos essa afirmação como a crítica que Adorno e Marcuse fazem ao ideal da genitalidade. Seja como for, Freud sempre rejeitou tentativas de levar a psicanálise “às alturas”, de qualquer “interpretação anagógica” e que sugira uma possibilidade de ascensão da psique, em prol de uma interpretação materialista, que faz retornar os fenômenos do sublime para o âmbito do conflito sexual (LAPLANCHE, 1989, p. 100).

Nos *Três ensaios*, a sublimação se aproxima das chamadas “formações reativas”, próxima a uma formação de sintoma. Em outra formulação, a sublimação é considerada inibição quanto à meta. Mas, nesse caso, segundo Laplanche, na sublimação “não sobra *nem* a meta *nem* o objeto *nem* mesmo a fonte da pulsão” e se trataria apenas de analisar a energia sexual, entretanto, uma energia “dessexualizada”. Restaria então descrever a “gênese dos fenômenos sublimatórios” e sua transformação energética na análise de caso, como no *Leonardo* (LAPLANCHE, 1989, p. 101-102). De nossa parte, pensamos que, de certa maneira, a história do fenômeno tem a ver com a história do conceito. Não que não haja o fenômeno antes de sua concepção teórica, mas o conceito também orienta retroativamente a compreensão de tendências ou características humanas que se achavam dispersas ou simplesmente aleatórias⁹⁶.

Segundo Laplanche, há para a psicanálise, em termos de tratamento clínico, uma objeção, o “problema do novo”. Uma das recriminações ao trabalho psicanalítico é o de operar por uma “interpretação redutora” em relação à história e à trajetória de vida psíquica de uma pessoa, pois acaba limitando e determinando o destino pulsional individual a consequências dos primeiros anos de sua vida: “[...] a peça pode muito bem continuar a ser representada, sabemos que o ensaio geral foi feito nos cinco primeiros anos.” (LAPLANCHE, 1989, p. 102).

⁹⁵ Cf. FREUD, 2013b, p. 162.

⁹⁶ Na esteira do que veremos com Marcuse à frente (3.1).

Entretanto, também não é fácil negar o “aspecto criativo da evolução humana” e, apesar de seu “pessimismo”, Freud se aliava, a seu modo, a uma visão progressista, pelo menos quanto às ciências, ficando em dúvida sobre os fenômenos culturais. Laplanche declara que faz apenas menção da “dimensão coletiva da criatividade” e que não pretende trabalhar com essa questão metodológica, a qual deve considerar se “a psicanálise tem o direito de se interessar pelos fenômenos da evolução cultural” (LAPLANCHE, 1989, p. 103). E aqui temos nossa deixa, tema de investigação próprio à Teoria Crítica e a Adorno.

Laplanche se ocupa, assim, do âmbito do destino individual, que considera mais próprio da psicanálise. Ao trabalhar nessa esfera, a psicanálise se orienta por certo “determinismo”, “particularmente fechado”, ainda mais porque não considera em um mesmo plano as diversas etapas de uma trajetória de vida. Aqui não podemos deixar de apontar para Bloch, que faz exatamente isso em *Princípio Esperança*, para balizar o novo na fenomenologia da consciência utópica e fenomenologia dos afetos (5.1)⁹⁷.

Assim, a partir da perspectiva individual, a psicanálise coloca em relevância o período de constituição do inconsciente e do “originário” da pulsão sexual, o que parece nivelar esse “determinismo”, sendo as bases ou fases iniciais de desenvolvimento psicosexual “privilegiadas” em relação às determinações posteriores.

Subsequentemente, tudo não passa, em geral, de repetição, de combinação mais ou menos feliz de elementos daí em diante fixados em número limitado. O acaso - para retomarmos o par ‘acaso e necessidade’, o qual foi diretamente introduzido no estudo sobre Leonardo da Vinci - pode dar a ilusão do novo, ao favorecer simplesmente uma combinação inédita. (LAPLANCHE, 1989, p. 103).

Laplanche se interroga então qual seria o sentido de se admitir, se for assim, o novo na cura, uma modificação importante no tratamento através do encontro com o analista, um certo evento de reabertura através de “sedução” ou “traumatismo”. Voltando à noção do diedro e da charneira do apoio, linha de articulação com a autoconservação, que Laplanche defende ilustrar o momento da gênese da sexualidade, a questão a ser respondida é se seria possível em outros períodos da vida um evento transformador que ocasionasse uma “neogênese da sexualidade”, a partir de atividades não-sexuais. Nesse sentido, a verdade desse reapoiamento sexual da autoconservação se desvenda, segundo Laplanche, através do encontro, traumatismo ou sedução, quando se vinculam à criatividade. Por um lado, aquilo que origina os sintomas, o conflito neurótico ocorre internamente ao plano da sexualidade no diedro. Retornando ao esquema das “Vias de influência recíproca”, nos *Três ensaios*, Laplanche esclarece novamente a diferença da formação de sintoma neurótico em relação ao processo de sublimação.

⁹⁷ Abordaremos essa temática à frente, no que tange ao diálogo entre Bloch e Adorno (4.3).

Esse esquema das ‘vias’ é, evidentemente, um esquema provisório, de aparência quase neurológica. Conviria situar essas vias como que atravessando precisamente a nossa linha de articulação, a linha da charneira, e permitindo um tráfego em mão dupla; haveria assim vias nas quais o sexual se produz a partir do não-sexual: essas seriam as vias do apoio; e haveria as vias inversas, por meio das quais o sexual repercutiria no não-sexual: é o sintoma neurótico que se situa na esfera não-sexual, mas inteiramente determinado por um conflito no plano da direita; e, além disso, haveria algo, enfim, de misterioso, que já não seria uma influência recíproca, mas uma atração, uma espécie de drenagem das pulsões sexuais para metas não-sexuais, ou seja, a sublimação. (LAPLANCHE, 1989, p. 107).

Laplanche se pergunta qual seria o “valor”, supondo que há uma questão de valor nessa investigação, da distinção entre sintoma e sublimação, visto que ambos têm sua instanciação nas fantasias sexuais. Por exemplo, ao introduzir a instância do eu, Freud elabora uma terminologia que parece operar no quadro de uma oposição de valores: “conforme ao eu” (*ichgerecht*) e “oposto ao eu” (*ichwidrig*). Assim, é possível perguntar, no âmbito da sublimação, se existem tendências sexuais ou derivados pulsionais conformes ao eu e que se orientam para reforçar sua ação. Lançando mão de um artigo do início da obra de Melanie Klein, de 1923, nele, cita-se o trabalho de Sperber, de 1912, usado também por Freud, sobre a origem da linguagem a partir da influência de fatores sexuais. Nesse artigo, relacionam-se a sexualidade, surgimento da linguagem e o nascimento do trabalho e de seus instrumentos - do grito sexual ao grito que acompanha o trabalho rítmico. O artigo de Klein aponta uma sugestão para explicar o processo da gênese das atividades sublimadas.

[...] num primeiro tempo, identificação entre o objeto sexual e o objeto não-sexual e, provavelmente, também entre as duas atividades; num segundo tempo, desligamento do não-sexual no simbolismo: o trabalho da terra ou, mais perto de nós, atividades como o ‘atletismo’, tornam-se simbólicos pela atividade sexual; enfim, um terceiro tempo possível, o da fixação. (LAPLANCHE, 1989, p. 109).

Para responder, então, qual seria a diferença entre esse tipo de processo de atividade simbólica e o da formação de sintoma, Klein se volta para o ensaio sobre Leonardo. Através da análise desse caso, levanta a suposição de que o momento em que há divergência com a via da formação de sintoma, uma “conversão histérica”, é o momento da fixação. A via que levou à situação que suscitava prazer, de satisfação pela felação na “fantasia do abutre”, foi a mesma, mas não se fixou, foi “transferida” para as tendências do eu.

As vias da sublimação foram facilitadas por três fatores, segundo essa análise. Leonardo desde cedo pode ter tido facilidade de identificação com os objetos ao seu redor. Habilidade atribuída a uma “abertura [...] para o objeto”, relacionada a uma relevante passagem de energia da libido narcísica para a libido objetal, uma troca entre o investimento narcísico do eu e o

investimento dos objetos do mundo. E serão estes objetos que vão se transformar nos objetos da sublimação de Leonardo, o conteúdo do *interesse* da sua arte e de sua pesquisa científica⁹⁸. Essa faculdade será analisada por Laplanche através do conceito de “abertura para o traumatismo”, algo que seria de boa valia para a posição recognitiva defendida pela *Dialética Negativa* (4.1).

Outra importante capacidade para essa via é a de manter a estase da libido, habilidade para mantê-la em estado de não-descarga. Por último, a receptividade particular das tendências do eu no acolhimento de investimento libidinal e outras tendências. O que explicaria o que é conhecido comumente como “talento”. Em certos casos, relacionados aos sintomas histéricos, pode se falar em “complacência somática”, quando “determinada região do corpo - ou talvez o corpo todo do indivíduo histérico? - se veja apta a captar, em dado momento, o simbolismo ligado às fantasias sexuais”. Dessa forma, Laplanche sugere que haveria uma espécie de *complacência do eu*: uma “[...]faculdade de acolhimento de outras tendências além daquelas que são as próprias do ego. Assim, o elemento de conformidade ao ego explicar-se-ia pelo fato de que justamente certos ‘egos’ são particularmente receptivos às tendências e ao simbolismo sexuais.” (LAPLANCHE, 1989, p. 110-111).

A noção de conformidade ao eu (*ichgerecht*), ponto de partida da psicanálise norte-americana, é agora contraposta à noção de *conformismo*. Sabemos através das críticas a essa corrente ou momento da psicanálise, principalmente com Adorno, como a instância do eu foi considerada critério de realidade e índice de adaptação. Assim, Laplanche questiona:

A sublimação seria, em última instância, um problema de adaptação? E, se se trata de uma questão de valor, a propósito da sublimação, valor por valor será a mesma coisa falar de ‘conformidade ao ego’ ou, como Freud o fez em outros momentos, de ‘atividades socialmente valorizadas’? Com essa noção de conformidade ao ego, encontramos-nos simplesmente no domínio de adaptação ao real. Com a noção de atividade socialmente valorizada é todo um outro campo que se abre, é o problema do cultural. (LAPLANCHE, 1989, p. 111-112).

Para esclarecer esse questionamento, Laplanche reforça sua posição em relação à “teoria das pulsões”, acrescentando outros pontos. Em primeiro lugar, lembrando da articulação entre autoconservação e sexualidade no diédrio, defende que o trabalho da psicanálise e a possibilidade de cura estão basicamente voltados para o “plano S”, operando através de uma redução metodológica da realidade. Eventos e vicissitudes na vida do paciente, sua realidade social e econômica, e mesmo sua “realidade somática”, são, de certa forma, desconsiderados na análise, a não ser que sejam fruto de “metabolização em sexual”.

⁹⁸ “No caso de Leonardo, não só se estabeleceu uma identificação entre o mamilo, o pênis e a cauda da ave, mas essa identificação foi absorvida no interesse pelo movimento desse objeto, pela própria ave, seu vôo e espaço em que ela voava” (KLEIN *apud* LAPLANCHE, 1989, p. 111).

Laplanche, então, reintroduz a distinção freudiana entre “energia livre” e “energia ligada”, presente desde os *Estudos sobre Histeria* (1895). Esse modelo pode ser ilustrado por uma metáfora quase neurológica de uma rede de representações, ligadas entre si por vias, através das quais pode circular energia. São dois esses modos:

[...] por um lado, há a energia livre, aquela que circula ou tende a circular no inconsciente, entre os elementos fantasísticos, de acordo com as leis (se é que podemos chamar ‘leis’ a essas modalidades de circulação) do deslocamento, da condensação e, em última instância, segundo a lei do maior declive, ou seja, a tendência para zero, a tendência para a descarga. [...] Por outro lado, ao lado dessa energia livre, a energia ligada é aquela que está retida, fixada (reencontramos esse termo fixação) nos grupos de representações ou, um outro termo de Freud, submetida à estase (metáfora médica e fisiológica, evocando uma barragem que retém uma certa quantidade de energia num determinado nível). (LAPLANCHE, 1989, p. 113).

Dito de outro modo, essa ligação da energia libidinal significa vinculação a objetos, sendo que a energia não-ligada ou “livre” se orienta pelo princípio da descarga absoluta. Segundo a teoria das pulsões de Laplanche - com o auxílio da segunda teoria da sexualidade, após a virada dos anos 20 -, é possível relacionar então o conceito de energia livre ao de “pulsão de morte”, assim como, o de energia ligada ao de “pulsão de vida”, ambas situadas no plano S. O maior destaque nesse passo seria a caracterização da pulsão de vida como Eros, cuja finalidade é a *abertura objetiva e a síntese ampliada*.

[...] esse Eros cuja finalidade consiste, precisamente, em manter e criar objetos cada vez mais abrangentes, por sua tendência para a síntese e para a ligação, ao passo que a pulsão de morte é, por definição, a tendência para o desligamento e para a descarga. (LAPLANCHE, 1989, p. 113).

Por outro lado, o eu e as pulsões do eu estão também no plano da sexualidade e o estudo que sustenta essa posição é o da *Introdução ao Narcisismo* (1914)⁹⁹. Nele, Freud defende que, quando a instância do eu se desenvolve, ela se transforma no “grande reservatório” da libido e seu objeto central, pois foi constituído a partir do objeto originário de desejo. Desse modo, as pulsões do eu são primordialmente pulsões de vida. Assim, é preciso distinguir as pulsões do eu das funções de autoconservação, no outro plano do diedro. Laplanche defende ser melhor falar aqui de “função”, pois pulsão tem um significado preciso para a teoria da sexualidade em Freud, sendo gradualmente destacada, ao que parece, da autoconservação. Entretanto, por sua vez, é a instância do eu que tem a pretensão, no plano S, de retomar os *interesses* orgânicos de autoconservação.

⁹⁹ Loewald posteriormente parte dessa tese em *Sublimation: Inquiries into Theoretical Psychoanalysis* (1988). Retornaremos a essa discussão (5).

Sendo assim situado o eu, entendemos melhor por que o conflito psíquico não acontece diretamente entre autoconservação e sexualidade. O conflito, como dissemos antes, instaura-se no interior da sexualidade, entre vários âmbitos: entre sexualidade livre e sexualidade em estase; sexualidade livre e amor de objeto; sexualidade livre e o eu; pulsões de morte e pulsões de vida; objeto parcial e objeto total. Essa esquematização se deve à tentativa de entender o que é o “não-sexual” de que falamos na caracterização da sublimação. Através da seção sobre as “Vias de influência recíproca”, nos *Três ensaios*, é possível dizer que o “não-sexual” é o plano da autoconservação. Contudo, o não-sexual será tematizado posteriormente na teoria freudiana como o *domínio do eu*, âmbito que está, não obstante, no sexual, mas que se refere a “essa parte do sexual que está ligada, investida e como que sequestrada” (LAPLANCHE, 1989, p. 115). Assim, o registro da sublimação passa a ser o âmbito do *eu* e do *objeto total*.

A sublimação, em última análise, seria o triunfo das pulsões de vida sobre as pulsões de morte. Estamos no quadro dessa sistematização do conflito [...]: o triunfo do objeto total sobre os ataques por parte do objeto parcial que tendia, na primeira fase, chamada paranóide, a aniquilá-lo, a fragmentá-lo, a reduzi-lo a zero. Na minha conceituação do conflito psíquico, digamos que a sublimação assim entendida seria a vitória do amor em estase, investido em objetos estáveis, sobre a instabilidade e a tendência para a descarga absoluta que caracteriza a libido ao nível das fantasias inconscientes. (LAPLANCHE, 1989, p. 116).

Assim, para nossos propósitos metodológicos junto à *Dialética Negativa*, a sublimação aparece como a *mediação* psíquica possível, que opera segundo uma lógica recognitiva, isto é, opera para que o eu e suas pulsões se transformem, segundo uma abertura objetiva e uma síntese ampliada. Nesse momento, Laplanche defende que estamos “diante de uma dialética e de um movimento efetivos” (LAPLANCHE, 1989, p. 116). Em outras palavras, estamos diante do *movimento dialético da sublimação*. Todavia, para que esse movimento se complete, é preciso ainda analisar o âmbito cultural. Como vimos, Laplanche procura evitar essa análise, falta que, em nossa pesquisa, apenas será enfrentada na seção sobre Marcuse (3.1).

2.1.4) A sublimação na origem da cultura e das atividades socialmente valorizadas

Segundo Sissi Vigil Castiel, em sua caracterização dos quatro períodos da investigação freudiana sobre a sublimação, a questão da dessexualização tem um papel central e ocorre com a renúncia pulsional, devido às exigências civilizatórias¹⁰⁰. Loffredo descreve os quatro períodos da seguinte forma, tendo em vista os desenvolvimentos da teoria da sexualidade:

¹⁰⁰ Cf. CASTIEL, 2007, p. 15. Loffredo descreve os quatro períodos da seguinte forma, tendo em vista os desenvolvimentos da teoria da sexualidade: “[...] no período inicial, compreendido entre o ‘Manuscrito L’ e o estudo sobre ‘Leonardo’, em que opera a primeira concepção de Freud sobre a sexualidade, a sublimação se apresenta em função do modelo de dessexualização pulsional, do qual se derivam certos impasses vinculados justamente à restrição dessa concepção, embora seu enlace à criação artística abra perspectivas promissoras

[...] no período inicial, compreendido entre o ‘Manuscrito L’ e o estudo sobre ‘Leonardo’, em que opera a primeira concepção de Freud sobre a sexualidade, a sublimação se apresenta em função do modelo de dessexualização pulsional, do qual se derivam certos impasses vinculados justamente à restrição dessa concepção, embora seu enlace à criação artística abra perspectivas promissoras; no período compreendido entre 1914 e 1917, o estudo da sublimação recebe os novos elementos na leitura da sexualidade fornecidos pela teoria do narcisismo e pela tematização da pulsão; em 1920, a teoria da sublimação é inserida no bojo das repercussões da enunciação do segundo dualismo pulsional e de seus desdobramentos para o conceito de sexualidade; e, finalmente, em 1923, a teoria da sublimação é articulada às consequências da segunda tópica [...]. (LOFFREDO, 2014, p. 203, nota 3).

O texto de referência para a discussão sobre a sublimação na origem da cultura e das atividades socialmente valorizadas é, obviamente, *O mal-estar na civilização* (1930). Em relação à tradução do título, por vezes temos o termo *Kultur* vertido para “cultura”, mas por vezes para “civilização”. A oscilação faz sentido, pois, em alemão, *Kultur* realmente se aplica a um registro mais amplo¹⁰¹. É o que deixa claro a definição de Freud:

[...] a palavra ‘civilização’ [*Kultur*] designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si. (FREUD, 2011, p. 34).

Percebemos, assim, que a cultura tem duas funções. Uma função de autoconservação, de proteção contra a natureza e uma função de normatização das relações interpessoais. No que se refere à autoconservação, Freud elenca três aquisições culturais que foram primordiais ao ser humano e que estão conectadas ao sexual: “os primeiros atos culturais foram o uso de instrumentos, o domínio sobre o fogo, a construção de moradias. Entre eles sobressai o domínio do fogo [...]” (FREUD, 2011, p. 34).

Tendo como pano de fundo a segunda teoria da sexualidade, principalmente em *Além do Princípio do Prazer* (1920), Laplanche chama atenção para como o aspecto da *síntese* é tratado. A filosofia de Empédocles, por exemplo, segundo a qual os elementos que compõem o mundo são formados ou separados a partir da interação de duas forças, do conflito entre a “amizade” (*φιλία*) e a “discórdia” (*νεῖκος*)¹⁰², serviu de inspiração metafórica a Freud em sua caracterização da relação entre pulsões de vida e pulsões de morte, sobretudo, na noção de sua dinâmica estabelecer-se como uma *síntese* contra, segundo o termo de Laplanche, a *anti-síntese*. De um lado, um princípio de fusão e de outro, um de “defusão”.

¹⁰¹ Loewald afirma que Freud considerava a ambiguidade dos termos em alemão, cultura para as atividades elevadas, civilização para o desenvolvimento técnico, o motivo das suspeitas em relação ao conceito de sublimação. Cf. LOEWALD, 1988, p. 6, nota 3.

¹⁰² Cf. FREUD, 2010a, p. 161.

[...] quando se opõe síntese e anti-síntese *não se tem uma simetria*; as duas pulsões não estão no mesmo plano, visto que a pulsão de morte é não só a antipulsão de vida mas, ao mesmo tempo, é o *princípio que impede a união entre ela própria e a pulsão de vida*. Em outras palavras, se se fala somente de amor e de agressividade, pode-se conceber que os dois elementos pulsionais se associem num todo mais ou menos harmonioso. (LAPLANCHE, 1989, p. 122).

Nesse sentido, há uma *heterogeneidade radical* no funcionamento não-ligado da energia livre, o que pode significar que essa energia se orienta tanto para um desligamento (*Entbindung*) quanto para o desencadeamento, no sentido da disrupção e da desorganização.

O desligamento possui numerosas conotações mas aquela sobre que insisto hoje é esse elemento de heterogeneidade radical que faz com que o não-ligado seja não só o inimigo do ligado, se assim podemos dizer, mas igualmente o inimigo de sua própria fusão com o ligado. (LAPLANCHE, 1989, p. 123)¹⁰³.

Para Freud, a conquista do fogo é originariamente “anti-sexual”, pois o mais importante é seu controle e conservação (LAPLANCHE, 1989, p. 128). Diferentemente de Jung, Freud não fala sobre o fogo de um ponto de vista de um “simbolismo anagógico”, que impele para o alto e para o sublime. A redução freudiana “esconde algo de profundamente conflitante, senão de profundamente dialético.” (LAPLANCHE, 1989, p. 131). Isto é, em *O mal-estar na civilização*, o conflito pulsional se apresenta da seguinte maneira. A repressão das pulsões está atrelada ao surgimento e é o que drena energia para alimentar o processo civilizatório, cultural, movimento no qual Laplanche interpreta haver a dinâmica de um “duplo jogo”.

[...] por um lado, um jogo interior de Eros, ou da pulsão de vida, o que faz com que no próprio interior de Eros, força unitária, haja uma luta das grandes unidades contra as pequenas; mas o jogo situa-se, por outro lado, num conflito interpulsional, desta vez entre Eros e a pulsão de morte. Esses dois jogos são complementares. Para esquematizar, direi o seguinte: a agressividade (ou a pulsão de morte, que Freud situa do mesmo lado) deve ser reprimida ou expulsa para fora, e a fim de poder efetuar essa repressão Eros deve ser canalizado, inibido quanto à sua meta diretamente sexual, e sublimado. (LAPLANCHE, 1989, p. 131).

¹⁰³ Laplanche defende “a necessidade de manter um princípio de diferença contra toda síntese, ou o que eu chamava, invertendo uma fórmula de Hegel, no meu trabalho sobre Hölderlin, não ‘a identidade da identidade e da não-identidade’ mas, pelo contrário, ‘a diferença da diferença e da não-diferença’. O que eu tentava deixar claro com isso é que, precisamente, não bastava manter a diferença, era preciso manter um elemento ainda mais radical.” (LAPLANCHE, 1989, p. 123). Sabemos que Laplanche publicou sua tese de medicina, em 1961, sob o título “Hölderlin e a questão do pai”. Seria preciso analisar com mais cautela se essa noção de “diferença” se vincula às correntes filosóficas francesas da época, como em Deleuze. O caso é que alguns autores já se debruçaram sobre a questão de estabelecer o que os separa da *Dialética Negativa* de Adorno, como Safatle, em *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*.

A questão de que a energia que move a civilização provém da repressão dá ensejo à discussão de um texto posterior, “A Conquista do Fogo” (*Gewinnung des Feuers*), de 1932. A problemática se inicia com duas hipóteses. Em primeiro lugar, o fogo foi inicialmente produzido por manipulação ou é o “fogo do céu”, domesticado? Em segundo, trata-se de “aquisição” (*Gewinnung*) ou “domesticação” (*Zähmung*), controle, dominação (*Bemächtigung*)? Freud se concentra na segunda hipótese, inclusive através do recurso ao mito de Prometeu. Pois, não há interesse direto nas questões de técnica pré-histórica, mas naquilo que pode contribuir para a investigação psicanalítica e no que se refere à motivação psíquica. Por isso, parte de uma interdição contemporânea: a “proibição mongol de urinar sobre as cinzas” (LAPLANCHE, 1989, p. 134). Em *O mal-estar na civilização*, estava assim formulado, em nota:

É como se o homem primitivo estivesse habituado, ao se deparar com o fogo, a satisfazer nele um prazer infantil, apagando-o com seu jato de urina. Segundo as lendas que possuímos, não há dúvida quanto à concepção fálica original da flama que se ergue para o alto em labareda. Apagar o fogo urinando - algo a que também recorrem depois os gigantes Gulliver, em Liliput, e Gargântua, de Rabelais - era então como que um ato sexual com um homem, uma fruição da potência masculina numa disputa homossexual. Quem primeiro renunciou a este prazer, poupando o fogo, pôde levá-lo consigo e colocá-lo a seu serviço. (FREUD, 2011, p. 35).

Dentre essas narrativas mitológicas, Freud volta sua análise para o mito de Prometeu e três aspectos são destacados. O modo como o fogo é transportado; o caráter do ato e o sentido de sua punição. Por conta de seu ato, Prometeu pode aparecer, primeiramente, como “herói da transgressão”, da reapropriação de um “gozo sem freios” (LAPLANCHE, 1989, p. 137). Mas, para Freud, ele é o “herói da renúncia”, renúncia ao gozo de extinguir o fogo, como na hipótese da interdição em urinar nas cinzas. Os deuses enganados podem ser interpretados como sendo o próprio *isso* em nós, pois a conquista do fogo é uma façanha anti-sexual. Loffredo se pergunta qual seria a relação entre a renúncia pulsional - cujo mecanismo fundamental é a sublimação, em função das exigências civilizatórias -, seus efeitos nocivos e seus benefícios culturais. Para a autora, a sublimação tem uma posição de dupla face e uma função paradoxal, em vista do patrimônio de bens materiais e ideais e de vinculação ao sofrimento psíquico, entretanto, “deve conter teoricamente a possibilidade de humanização sem adoecimento.” (LOFFREDO, 2014, p. 57).

Assim, Prometeu será punido por onde *não* transgrediu: o fígado, que, para os antigos, era o órgão sede das pulsões e desejos. Pois, para Freud, o portador do fogo pratica com seu ato uma renúncia pulsional para atender a fins culturais. Com isso, Freud analisa o mecanismo da “inversão no contrário”, um dos destinos da pulsão. Na verdade, o motivo do castigo

expressa-se no ressentimento da humanidade de ter de renunciar às pulsões após o ato do herói cultural. Essa investigação dá base ao questionamento que estrutura o problema da sublimação, pois ela instaura a explicação acerca da fonte que proporciona a energia que sustenta o desenvolvimento cultural.

A “energia cultural” viria da “repressão pulsional”. Laplanche esclarece a diferença da terminologia psicanalítica entre repressão (*Unterdrückung*) e recalque (*Verdrängung*) e sustenta que, traduzir *Verdrängung* por repressão, veio da edição inglesa das obras de Freud¹⁰⁴. Entretanto, os termos se opõem em vários casos, pelo menos em três níveis, e a melhor obra para observar essa distinção é *O Recalque (Die Verdrängung)*, de 1915¹⁰⁵. Em primeiro lugar, no que se refere à tópica consciente-inconsciente, o recalque (*Verdrängung*) é caracterizado como um processo de rejeição no inconsciente, um processo ele próprio inconsciente. Em oposição, a repressão (*Unterdrückung*) é um modo *consciente* de rejeitar, evitar alguma representação ou algo desagradável. Em segundo, no cerne do mecanismo defensivo do recalque, há distinção, pois o recalque somente se aplica à *representação* e a repressão apenas ao *afeto*.

Imaginamos, com efeito, que a pulsão [...] só é apreendida no psiquismo por seus representantes [...], e que ela, precisamente, é representada de duas maneiras: por um lado, ao nível da *Vorstellung*, da representação, e é o que chamamos representante-representação; e, por outro lado, ao nível quantitativo, ao nível do processo propriamente energético, em que o modo como a pulsão se apresenta é o afeto ou, para estabelecer um paralelo, o representante-afeto. Ora, num estudo como *O recalque* (1915), os dois representantes da pulsão [...], têm um destino diferente no próprio mecanismo do recalque: somente a representação se encontra propriamente recalçada, enquanto o afeto não pode sofrer a vicissitude de ser recalçado no inconsciente. Diz-nos Freud que, no sentido exato, não existe afeto inconsciente. (LAPLANCHE, 1989, p. 141).

O afeto não pode sofrer mudança de tópica - do consciente para o inconsciente -, como acontece com a representação, mas pode ser modificado. O caso mais frequente é a sua modificação em angústia, mas o afeto pode ser reduzido, canalizado ou *reprimido*. Em terceiro lugar, e o mais importante à nossa pesquisa, a diferença entre os dois conceitos também se estabelece no que se refere a processos individuais e a processos socioculturais. No primeiro caso, o mecanismo defensivo é o recalque, enquanto que no segundo trata-se de repressão. Por isso, o termo repressão ocorre no âmbito das obras culturais e é empregado nas obras de interpretação socioeconômica, como as de Adorno e Marcuse, “[...] segundo as quais a repressão social precede o recalque individual.” (LAPLANCHE, 1989, p. 142).

¹⁰⁴ A edição *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 1953-1974, de James Strachey.

¹⁰⁵ Consultamos o volume “A Repressão”. In: *Obras Completas em 20 Volumes*. Vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

Nesse momento, Laplanche cita um artigo que escreveu sobre Marcuse¹⁰⁶. Entretanto, pelo menos no trecho em que alude à proposta de Marcuse, suas impressões são bem superficiais e imprecisas conceitualmente. Segundo sua interpretação, Marcuse distingue “[...] uma repressão que seria o mínimo de repressão exigível para a adaptação social, e depois aquilo a que ele chama ‘super-repressão’, vinculada, esta, ao sistema de dominação e de exploração.” Até aqui, tudo ia bem, a não ser pela tradução equivocada de *mais-repressão*, correlato subjetivo da *mais-valia*, no âmbito objetivo. O problemático vem a seguir: “O limite entre repressão e super-repressão é, de fato, muito arriscado; ele está eivado de subjetividade e normatividade, haveria uma ‘boa’ e uma ‘má’ repressão, sendo a boa - ou, pelo menos, a aceitável - aquela que, por exemplo, pretende fundar-se exclusivamente na razão e na realidade: não avançar o sinal vermelho, não tocar no fogo...” (LAPLANCHE, 1989, p. 142-143). Veremos que a proposta de Marcuse vai um pouco além disso.

Sabemos que *O mal-estar na civilização* foi uma obra que abriu espaço e possibilitou interpretações posteriores deduzirem o *recalque individual* a partir da *repressão social*, como é o caso da obra inicial de Wilhelm Reich, dos freudo-marxistas e da primeira geração da Teoria Crítica. Entretanto, o pessimismo de Freud não permitia ir muito longe com o ideal comunista, segundo sintetiza Laplanche, por dois fatores. Por um lado, a permanência da agressividade e da pulsão de morte, mesmo por outros meios. Por outro lado, a “inconciliabilidade absoluta”, “não-transitiva” da sexualidade. Esse é outro aspecto enfrentado por Marcuse. Apesar de comunista, Laplanche parece partilhar desse pessimismo e não levar em conta as consequências de seu próprio percurso, que acabamos de desenvolver, na exposição do movimento dialético da sublimação:

Quanto a mim, seria propenso [...] a considerar que essas *duas teses, a da permanência da pulsão de morte e a da inconciliabilidade do desejo sexual, são uma só, sendo a pulsão de morte, em última análise, a expressão teórica dos aspectos irreduzíveis, irrecuperáveis, não-dialetizáveis, da pulsão sexual.* (LAPLANCHE, 1989, p. 144).

Retornando à discussão sobre os mitos de origem do fogo, presente em “A Conquista do Fogo”, como o de Prometeu ou das aves como a Fênix, observamos que são representações do falo, ou melhor, são símbolos culturais da libido, que renasce após adormecer. Assim, esses mitos também são histórias tranquilizadoras. Versam sobre a indestrutibilidade e a reativação do desejo após sua aparente “extinção” pela saciedade. O herói cultural representa a renúncia pulsional e, por isso, é punido. No final, nada tinha feito, pois o fogo, o apetite libidinal, nasce novamente. Pensando no mecanismo de *inversão no contrário*, está em jogo a renúncia ao

¹⁰⁶ Cf “Notes sur Marcuse et la Psychanalyse”. In: *La Nef*, nº 36, p. 111-138, 1969.

prazer urinário, ou ejaculatório, o “prazer da água”, oposta ao fogo. Entretanto, a “extinção do fogo” é também a “extinção do desejo”. A hipótese levantada aqui é se essa renúncia, no curso do desenvolvimento psicosssexual, teria relação com o medo de castração (LAPLANCHE, 1989, p. 147).

Outro caso analisado é o mito de Hércules, quando destruiu a hidra de Lerna. A história dos dois heróis míticos se complementam, inclusive porque Freud vê nelas o significado de conquistas históricas e culturais sucessivas.

Na história do mito existe, certamente, uma sucessão: Prometeu, acorrentado ao rochedo, é libertado por Hércules, que mata o abutre. Portanto, segundo Freud, Hércules viria reparar e compensar a ação de Prometeu. Hércules, [...] seria, portanto, um herói libidinal, herói, talvez, de uma *sublimação não-repressiva*, em todo caso menos ligada à repressão. (LAPLANCHE, 1989, p. 148, *grifo nosso*).

Novamente percebemos que Laplanche entra em dificuldades, pois há pouco parecia rejeitar a proposta de Marcuse, agora infere do ensaio de Freud a possibilidade de se pensar um “herói libidinal”, o herói de uma “sublimação não-repressiva”. Seja como for, no tempo de Hércules, a extinção do fogo agora estaria autorizada, pois se teria aprendido a importância do fogo devastador e do incêndio. Assim, com os dois heróis temos paradigmas para momentos do desenvolvimento psíquico e sociocultural, e Laplanche levanta a seguinte hipótese:

Prometeu, herói antilibidinal, Hércules, talvez mais próximo de um herói libidinal; ambos, apesar de tudo, para o maior bem do progresso e dos fins culturais. Essa oposição significará que o próprio conceito de sublimação deveria ser desmantelado ou, em todo caso, desdobrado, colocando-se de *um lado uma sublimação ligada ao recalque, do outro uma sublimação mais próxima das fontes libidinais diretas?* (LAPLANCHE, 1989, p. 149).

De certa forma, há em Freud uma “teoria geral do mito”, que trabalha, como vimos, com os fatores “históricos”, os fatores “simbólico-fantásticos” e um terceiro: o fator “fisiológico”. O elemento que se alicerça na experiência corporal, expresso através da excitação (simbolizada pelo fogo) e pela detumescência (análoga à extinção do fogo pela água), mostra a dupla função da genitalidade (do “pênis”, tanto aparelho sexual quanto urinário) e envolve a questão do “erotismo uretral” (LAPLANCHE, 1989, p. 153).

A hipótese do erotismo uretral é aqui analisada, pois para Laplanche, representa um momento originário das “atividades culturalmente valorizadas”. Freud não considera o erotismo uretral infantil como um dos estágios de desenvolvimento psicosssexual, as fases descritas são as fases oral, anal e fálica. Nas poucas ocorrências em que trata do fenômeno, Freud aborda-o apenas como um momento em que o erotismo uretral estaria mais intenso. Sua interpretação está mais presente na análise de casos clínicos e na análise dos sonhos. Nessa

interpretação, alguns momentos se sobressaem. Nesse momento de início da sexualidade¹⁰⁷, não há distinção entre os sexos, masculino ou feminino, ainda que depois haja incidência da lógica da castração. Durante esse momento, há uma indiferenciação entre o genital e o urinário, como tratado em “A Conquista do Fogo”, o que acontece em meio ao desenvolvimento ainda rudimentar da genitalidade. Assim, o erotismo uretral desempenha o “papel de tutor”, algo que pode ser considerado como do âmbito de um apoio. É um erotismo do conduto urinário que envolve o ato de urinar (enurese noturna) e a emissão de fluidos sexuais (polução noturna). No caso infantil, há união dos dois prazeres, de excitação e de detumescência na emissão de urina. Para Laplanche, a teoria freudiana do prazer sexual é uma “*teoria hidráulica*, uma teoria da descarga” (LAPLANCHE, 1989, p. 155). Essa união entre o genital e o urinário aparece no conjunto de fantasias infantis e em suas investigações em meio à fase fálica. Há uma associação entre sêmen e urina, entre coito e urinação no corpo da mulher.

Laplanche indica ainda três elementos presentes na simbólica do sonho. A ligação entre água e fogo, opostos segundo o princípio da inversão, ora em equivalência ora em alternância. Como no caso de Hércules e da Hidra. Estão presentes também aspectos agressivos ligados ao ato urinário, sendo uma das bases para a equivalência água-fogo. Em estudos sobre o tema, como os de Melanie Klein, percebe-se que existem fantasias em torno do chamado “sadismo uretral no desenvolvimento da criança”. A explicação metapsicológica desse sadismo estaria na interconexão entre as pulsões de vida e pulsões de morte como base de todas as formas de erotismo. Laplanche ressalta que haveria um “caráter diretamente agressivo [...] da pulsão” em seu estado livre, sendo que “a agressão pulsional é, em primeiro lugar, uma auto-agressão que, num estágio ulterior, deve ser trasladada para o exterior” (LAPLANCHE, 1989, p. 156). Notamos que aqui estaria o ponto de divergência com a aposta de Marcuse. Pois, Laplanche, bem como outros psicanalistas, tomam essa característica como algo naturalmente dado ou incontornável.

Assim, o erotismo uretral parece ter conexão com a “ambição”. Pois, o fluxo de urina nas fantasias expressas em sonhos, mitos e outras narrativas é de ordem desmedida. Como nas narrativas de Hércules quando desvia o rio para limpar os estábulos em Augias; de Gulliver no país dos liliputianos ao apagar um incêndio com sua urina; de Gargântua inundando a cidade para se vingar dos parisienses.

¹⁰⁷ Nos *Três ensaios*, Freud fala acerca do “retorno da masturbação do bebê” e da “segunda fase de masturbação infantil”, por volta do quarto ano de idade: “A sintomatologia dessas manifestações sexuais é pobre. O aparelho sexual ainda está mal desenvolvido e, na maioria das vezes, o que se manifesta em seu lugar e como seu tutor [...] é o aparelho urinário. A maior parte das supostas afecções vesicais dessa idade são distúrbios sexuais; a enurese noturna corresponde a uma polução em todos os casos em que ela não decorre da epilepsia.” (FREUD *apud* LAPLANCHE, 1989, p. 153-154).

Em “A Conquista do Fogo”, Freud indica que a experiência fisiológica é como uma relação de apoio, pois a sexualidade infantil, no caso da conjunção genital-fálico, apoia-se inicialmente nesse “tutor” que é a função urinária. Nesse estudo, está presente a referência ao desenvolvimento humano individual e ao da espécie humana. Entretanto, segundo Laplanche, a análise mais detida do erotismo uretral auxiliaria a compor outra hipótese explicativa no quadro dos processos sublimatórios, sobretudo em relação às origens das atividades culturais: “[...] alimentado no caráter e no destino as realizações mais ambiciosas, o erotismo uretral representa certamente um ponto de origem privilegiado para essas atividades culturalmente valorizadas que foram reunidas sob o termo geral de sublimações [...]” (LAPLANCHE, 1989, p. 159).

Em resumo, sobre o simbolismo em torno do fogo e da sublimação, vimos que há um “avatar libidinal”, segundo Freud, um “tutor” ligado ao fogo, que é o erotismo uretral. Assim, parece estar no alicerce, isto é, como ponto de apoio do *simbolismo* e da *simbolização*, no tocante à sua fonte corporal, as zonas erógenas enquanto “zonas de passagem”: o apoio e a fonte da energia libidinal.

Outra questão a ser inferida a partir dessas interpretações, é o reexame do modelo segundo o qual “[...] a soma libidinal seria um dado definitivo não-modificável e como que naturalmente dado”, visto que somente assim se pode admitir a hipótese de que com a sublimação haveria a possibilidade de uma “neo-gênese contínua da sexualidade” (LAPLANCHE, 1989, p. 159). Essa hipótese nos interessa diretamente, pois perseguimos a proposta de Whitebook (5), de um conceito pós-convencional de integração psíquica e, segundo nos consta, sua proposta não analisa esse aspecto.

O que nos coloca, é claro, diante da questão de saber se, no fim de contas, no vazio da teoria, não poderemos ser levados a dizer: ‘para cada um sua sublimação’, ou seja, para cada um a sua maneira própria de conceber - e talvez de realizar para si mesmo - esse destino pulsional, essa derivação da energia pulsional no sentido do não-diretamente sexual, no sentido cultural. (LAPLANCHE, 1989, p. 159-160).

Entretanto, há diferentes interpretações possíveis a essa hipótese. Em primeiro lugar, é preciso saber se todo destino pulsional, no que se refere ao eu, pode ser tratado como uma defesa. Essa é a posição que está presente no estudo sobre os destinos pulsionais. Sendo assim, a sublimação também seria uma espécie de defesa. Em Freud, é assim que o tema se apresenta, mas foi Anna Freud, quem expôs essa interpretação mais abertamente, como Adorno ressaltou, citando-a, em *Sobre a relação entre sociologia e psicologia*.

O conceito de defesa, já ressaltado por Freud nos *Estudos sobre histeria*, é então aplicado a toda a psicologia do eu, produzindo-se uma lista que reúne nove dos mecanismos de defesa conhecidos na prática, que devem apresentar em conjunto

as medidas inconscientes do eu contra o isso: ‘recalque, regressão, formação reativa, isolamento, anulação retroativa, projeção, introjeção, retorno à própria pessoa, inversão em seu contrário’. A eles ‘se soma então uma décima, que pertence mais ao estudo da normalidade do que da neurose, a saber, a sublimação ou o deslocamento da meta pulsional’. (ADORNO, 2015, p. 114).

Apesar de, segundo essa caracterização de Anna Freud, a sublimação figurar entre os dez mecanismos de defesa do eu, ainda que melhor localizável no âmbito da “normalidade” do que da neurose, diferente dos outros nove, para Laplanche seria preciso analisar se essa caracterização é apenas exterior e relativa à utilidade ou valorização social.

Em segundo lugar, as outras possibilidades de interpretar aquela hipótese foram tratadas primeiro através do caso de Leonardo, em que se expôs as diferenças da teoria freudiana em caracterizar um “processo de derivação da energia libidinal que não tivesse por correlativo um recalque” (LAPLANCHE, 1989, p. 160). No *Leonardo*, ainda se fala de um *recalque* que incide sobre a libido genital, no âmbito inconsciente. Por outro lado, com a interpretação dos “heróis culturais”, tratamos sobre a *repressão*, isto é, sobre a renúncia consciente ou imposta para aquisições do desenvolvimento sociocultural.

Observamos que a abordagem de Laplanche vai se restringir ao âmbito individual. Sua aposta se limitará à “busca de uma via sublimatória não ligada ao recalque”. Nesse sentido, a discussão está em se pensar uma maneira de reconquistar uma “melhor comunicação” entre as instâncias psíquicas - o eu, o superego e o isso -, o que significa um “trabalho cultural”. Em *Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise* (1932-1936), ao fim da 31ª, Freud fala sobre a questão da separação das instâncias, consequência teórica observada nas doenças psíquicas, justamente na passagem em que ocorre a famosa formulação, que deve orientar a finalidade do processo analítico em direção à cura do paciente: *Wo Es war, soll Ich werden*.

[...] cumpre-nos admitir que os esforços terapêuticos da psicanálise escolheram um ponto de ataque análogo. Seu intuito é, com efeito, reforçar o ego, torná-lo mais independente do superego, ampliar seu campo de percepção e elaborar sua organização, de modo que se possa apropriar de novas parcelas do id. Onde era o id, ego deve devir [...]: é um trabalho cultural semelhante à secagem do *Zuydersee*. (FREUD *apud* LAPLANCHE, 1989, p. 163).

Para dar conta de sua aposta, Laplanche investiga a relação entre trauma e sublimação, a partir da interpretação do possível surgimento da *criatividade* no simbolismo do fogo. A base de discussão é a teoria freudiana do traumatismo psíquico, segundo a qual não há ataque externo sem ataque interno. Ao longo da obra, Freud trabalhará em várias frentes para explicar o fenômeno do traumatismo. Em certo momento, analisa as “neuroses de guerra” e levanta a hipótese da existência de neuroses não-sexuais. Em *Além do Princípio do Prazer*, o

traumatismo é tratado como parte das neuroses traumáticas, mas também como evento fundador, quase cosmológico.

[...] é o próprio nascimento da pulsão no ser vivo que estará vinculado a momentos traumáticos, no transcurso, portanto, da evolução da vida. E aí aparece (ou reaparece) uma problemática talvez mais fundamental que a da defesa, e que é a seguinte: antes de se defender, é preciso começar por ligar a libido, é preciso começar por torná-la, diria eu, tratável, captável. Antes de se poder sequer pensar em descarregá-la ou reprimi-la - o que constitui precisamente o mecanismo de defesa - é preciso começar por introduzir a libido na máquina, no aparelho psíquico. (LAPLANCHE, 1989, p. 167).

Para Laplanche, a teoria do traumatismo precisa de um modelo tópico, isto é, que conceba espacialmente a relação do eu com o aparelho psíquico e do aparelho psíquico com o corpo a partir da noção de “derivação”. Loffredo explica a diferença entre deslocamento, desvio e derivação. O deslocamento aponta a característica de endereçamento, seja a objeto, lugar ou tempo, e seu modo de funcionamento está sujeito ao recalque. O desvio consiste na mudança de orientação em certo no tempo ou no espaço, pode ser considerado um primeiro tempo do deslocamento. A derivação destaca o que ocorre no processo e no movimento pulsional, como na navegação em um rio, que também muda. No deslocamento e no desvio há a ideia de um início e uma chegada a metas e objetos diferentes. Na derivação, a meta se confunde com esse fluxo, por isso, a autora defende ser a noção mais adequada para expressar o movimento da sublimação¹⁰⁸.

[...] emprego o termo metaforização, mas uma metaforização que não é adquirida de uma vez por todas, que se faz e se desfaz incessantemente. Quero dizer que o ego, metáfora do corpo ou representante do aparelho psíquico, ora se confunde com este, sendo mesmo coextensivo ao corpo, ora se lhe opõe como uma parte. Podemos eventualmente figurar isso como uma espécie de relação de tangência entre essas diferentes instâncias (instâncias que, alíás, cumpre conceber em três dimensões, como bolhas, como vesículas, encerradas num invólucro) mas, ao mesmo tempo, relação que faz com que, em certos momentos, o ego, a instância mais interna, chegue a coincidir com o corpo (pensemos, por exemplo, no sono). (LAPLANCHE, 1989, p. 168).

Esses pontos de tangência seriam os pontos de acesso do trauma. O que relembra a frase de Leonardo sobre a “janela da alma”: “Sendo o olho a janela da alma, esta vive no constante temor de ser privada dele”. Por outro lado, há além da coordenada espacial a temporal. A coordenada temporal do traumatismo se baseia no modelo freudiano segundo o qual sucessivos traumas somam seus efeitos.

¹⁰⁸ Cf. LOFFREDO, 2014, p. 237.

Ora, a relação temporal de que falo só se concebe verdadeiramente como dialética do efeito *a posteriori*, movimento de retomada e de simbolização. São precisos pelo menos dois traumatismos para se produzir um; é a isso que se dá o nome, após o *Projeto para uma psicologia científica*, de teoria da sedução, ficando entendido que essa teoria da sedução foi, ao mesmo tempo, bem e mal denominada; mal denominada no sentido de que sua denominação reduz a um certo aspecto histórico, apesar de tudo contingente, algo que é, na verdade, uma descoberta estrutural de Freud. (LAPLANCHE, 1989, p. 170).

Desse modo, Laplanche procura destrinchar quais seriam as conexões feitas pelo traumatismo tanto na relação do físico ao psíquico quanto na relação do não-sexual ao sexual. A teoria do traumatismo traz uma mudança de paradigma nas considerações teóricas acerca da interação do âmbito físico e psíquico, assim como a teoria do apoio o fez em respeito ao problema da conexão entre alma e corpo da metafísica tradicional¹⁰⁹. Com a teoria do traumatismo:

[...] o velho par metafísico físico-psíquico esgota-se com o aparecimento do trauma psíquico, e isto segundo duas vias: uma a que chamo a via metonímica, no sentido de que se procura passar do trauma físico para o trauma psíquico por uma espécie de extenuação de um traumatismo rudimentar, corporal, pela *transição* insensível para um traumatismo cada vez mais refinado mas que, por direito, seria sempre localizável em alguma parte das fibras do sistema nervoso, e mesmo no interior das células, até nas moléculas; e, por outro lado, uma via metafórica, onde um modelo fisicalista (precisamente o da vesícula) encontra-se *transposto* para um modelo do aparelho psíquico. (LAPLANCHE, 1989, p. 170).

O modelo inaugurado por Freud concebe o aparelho psíquico como coextensivo em relação ao aparelho do corpo. Em suas últimas notas, publicadas sob o título de “Ideias e problemas”, Freud declara: “A psique é extensa, ela nada sabe disso” (FREUD *apud* LAPLANCHE, 1989, p. 171). Assim, o traumatismo será concebido não mais como um impacto físico sobre o psíquico, mas como a passagem de uma energia a outra, justamente a produção da energia sexual. A energia sexual funciona por outro regime e é caracterizada por seu *modo de circulação*.

Para Freud, a energia sexual é um “x”, isto é, uma incógnita transposta e instanciada a cada equação. A fim de evitar a chamada “tentação monista”, ou seja, a interpretação de Jung de que haja apenas uma pulsão, derivada de uma única energia, a “libido”, seria preciso fazer como Freud, a partir de *Introdução ao Narcisismo*, e analisar a questão da unidade dessa energia. A principal distinção, segundo Laplanche, é que a aposta no dualismo pulsional de Freud advém de uma posição materialista, e mesmo biologicista, da pulsão - o que faz a adesão de Adorno ao pensamento de Freud -, ao contrário da tendência metafísica e religiosa do

¹⁰⁹ Veremos como Adorno o aborda em sua tese de Habilitação e na *Dialética Negativa* (2.2).

monismo em Jung. O argumento que melhor justifica a posição de Freud advém de sua interpretação acerca da sexualidade em psicanálise, qual seja:

[...] a pulsão sexual que circula na fantasia inconsciente, a pulsão sexual que se revela nas formações do inconsciente e, por exemplo, no trabalho do sonho. A originalidade dessa pulsão, o que a define, é, como diz Freud, o fato de ser no começo *auto-erótica*, o que só pode ter este sentido: *ela circula originariamente não entre os objetos mas entre representações* e, por conseguinte, é *indissociável da fantasia*. O que a define, por outro lado, é que ela circula segundo leis muito particulares, que são as do *processo primário* ou da energia livre. (LAPLANCHE, 1989, p. 174).

Entretanto, segundo Laplanche, é preciso analisar a contradição entre a noção ampliada da sexualidade defendida pela teoria freudiana e como ela pode proporcionar também uma noção de especificidade do sexual, sem reduzi-lo à genitalidade e incorrer na tendência à dessexualização na análise, como fez a “psicanálise revisada” norte-americana - motivo, inclusive, para a desconfiança a respeito do conceito de sublimação em Adorno.

Nesse sentido, qual seria a importância do traumatismo para a teoria da sublimação? Em estudos sobre a gênese da criatividade artística, através da análise de certos casos clínicos, como o de um pintor, pode-se investigar não propriamente o que seria a “origem do talento”, mas a “*origem das forças* que impelem à sublimação” (LAPLANCHE, 1989, p. 177). Assim, consideram-se para essa gênese quatro elementos formadores: a suscetibilidade ao traumatismo, chamada aqui “traumatofilia”; a tendência para a *identificação*; o narcisismo específico e a bissexualidade, sendo esta, considerada a base para outros fatores.

Da bissexualidade passamos, portanto, a um tipo de relação identificatória, narcísica, um narcisismo que é necessário para conceber, simultaneamente, como aumentado e como fragilizado, o que representa um perigo permanente em face do objeto, quando a possibilidade de identificação com o objeto, sempre presente, adquire proporções traumáticas, a menos que o indivíduo se desfaça incessantemente dessa identificação mediante a criação. O artista, em suma, [...] joga com o traumatismo: se a defesa é excessivamente fraca, ele sucumbe-lhe; se a defesa é excessivamente rígida, não há liberdade na identificação, a angústia é muito grande e a produtividade é inibida [...] (LAPLANCHE, 1989, p. 177).

Essa posição permite que se pense o traumatismo em termos econômicos e que se postule uma forma de elaboração da energia sexual que seja uma terceira alternativa aos perigos já vistos do destino da pulsão de investigação em Leonardo, isto é, justamente a alternativa da sublimação. Nesse sentido, seria preciso avaliar a hipótese segundo a qual a “criação” seria “criação de energia”. Como vimos, na teoria freudiana das pulsões serviram de base várias noções de energia, principalmente as concepções de energia retiradas da física e da biologia. Para a fisiologia de Freud, a tendência é para que haja um *aumento* de energia física,

não uma evacuação. Por exemplo, no caso da fome, o restabelecimento do equilíbrio no organismo se dá através de aumento de calorías. No modelo freudiano, a energia fisiológica seria metafórica em relação ao modelo físico-químico, pois a energia é considerada como “a medida de uma distância entre o nível efetivo e um nível considerado como a norma”. A energia sexual ou propriamente pulsional é “a energia que circula entre representações”, uma energia que não tende para a homeostase, para o equilíbrio orgânico, e por isso, defende Laplanche, “ela talvez esteja mais próxima, apesar das aparências, *da energia física do que da chamada energia biológica* ou fisiológica.” (LAPLANCHE, 1989, p. 179-180).

Assim, a partir de *Além do Princípio do Prazer*, Laplanche defende a seguinte interpretação sobre a pulsão de morte e a pulsão de vida. A pulsão de morte seria aquilo que há de mais “pulsional” da pulsão, uma pulsão que conduz ao inanimado, a *pulsão das representações* e não dos objetos. Mas, por outro lado, seria a pulsão dos objetos parciais, isto é, que seriam “representantes-representação”. É a sexualidade das representações. A pulsão de vida é o que mantém a vida, sendo também do âmbito das pulsões do eu e, assim, das *pulsões do objeto*, não do objeto parcial, mas do objeto total. É a sexualidade do objeto. Quanto essas “relações de objeto”, cuja interpretação pautará as posições divergentes das correntes da psicanálise após Freud, principalmente a anglófona, podemos assim resumir:

Desta oposição entre objeto parcial - objeto da pulsão e essencialmente objeto pré-genital - e objeto total - objeto de amor e essencialmente objeto genital - podemos ser levados a inferir, numa perspectiva genética do desenvolvimento psicosssexual, a ideia de que o sujeito passaria de um para o outro por uma integração progressiva das suas pulsões parciais no seio da organização genital, sendo esta correlativa de uma tomada em consideração intensificada do objeto na diversidade e na riqueza das suas qualidades, na sua independência. O objeto de amor já não é apenas o correlato da pulsão, destinado a ser consumido. (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 324).

Passemos agora ao significado energético do trauma e ao exame da somação do traumatismo, através do caso de Leonardo. Laplanche analisa a hipótese de que ele seria muito suscetível ao trauma e vulnerável ao que se chama em psicanálise de “susto” ou “terror súbito”. Essa hipótese advém da distinção freudiana entre “neurose de susto”, ou terror¹¹⁰, e angústia no

¹¹⁰ Freud inicia o capítulo II, de *Além do Princípio do Prazer* (1920), abordando as neuroses traumáticas, o estado que advém após “sérias comoções mecânicas, desastres ferroviários e outros acidentes com risco de vida”. Nelas se incluem as neuroses de guerra, que passaram a ser observadas naquela época, já que a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) havia acabado recentemente. Assim, Freud distingue as neuroses traumáticas: “No caso das neuroses de guerra, o fato de o mesmo quadro clínico surgir ocasionalmente sem o concurso de uma dura força mecânica teve efeito esclarecedor e, ao mesmo tempo, desconcertante; nas neuroses traumáticas comuns ressaltam duas características, que podem ser pontos de partida para a reflexão; em primeiro lugar, pareciam causadas principalmente pelo fator da surpresa, do terror; em segundo, uma ferida ou contusão sofrida simultaneamente atuava, em geral, contra o surgimento da neurose. ‘Terror’, ‘medo’ e ‘angústia’ são empregados erradamente como sinônimos; mas podem se diferenciar de modo claro na sua relação com o perigo. ‘Angústia’ designa um estado como de expectativa do perigo e preparação para ele, ainda que seja desconhecido; ‘medo’ requer um determinado

quadro da neurose traumática. No estudo sobre Leonardo, são dados exemplos de quando esse artista buscava com seus inventos “assustar” os espectadores; supõe-se que haveria com isso uma identificação com o agressor para lidar e dominar o traumatismo. Laplanche usa um estudo de Eissler - um representante da *ego psychology*¹¹¹ - sobre Leonardo, que defende que, nesse caso: “O traumatismo é apresentado de maneira muito ambígua como traumatismo externo, no sentido físico, pois que se trata do que é traumatizando sobretudo na percepção, mas ao mesmo tempo como traumatismo sexual”. Formula-se a hipótese de um superinvestimento da visão e de formação de um “sistema quase mecânico de evacuação: olho-mão” (LAPLANCHE, 1989, p. 186). Desse modo, o modelo do traumatismo inclui um modelo de defesa contra o traumatismo.

Entretanto, para Laplanche, em vez de defesa, ocorre um processo de simbolização, não incidindo nesse processo a função de realidade do eu. Outra hipótese criticada é a da “fraqueza do eu”: “[...] aqueles que têm um ‘ego fraco’, que não são capazes de utilizar, por exemplo, o recalçamento, são levados a utilizar com esse propósito defensivo funções que estão em relação com a realidade.” (LAPLANCHE, 1989, p. 188). A questão é saber para onde a fortaleza do eu está voltada, que é para onde a ameaça é maior, no caso de Leonardo, na “janela da alma”, no lado do traumatismo visual. Para compreender a diferença entre traumatismo externo e interno, é preciso diferenciar os tipos de defesa. O primeiro modo de defesa seria a escolha da visão como lugar de fuga, de projeção do perigo interno. O segundo, a elaboração da visão do desenho, do perigo interno como âmbito de introjeção de uma fantasia visual. A elaboração artística seria, então, uma elaboração do ataque interno, a excitação interna (*Erregung*) e também do ataque externo, o estímulo (*Reiz*). Assim, defende Laplanche: “Pois bem, poder-se-ia dizer que a simbolização na obra de arte desfaz essa distinção, desfaz até a relação metafórica entre o externo e o interno. Ela *reúne o externo e o interno para retomá-los num outro nível de símbolo.*” No que se refere à criatividade artística de Leonardo, sua atividade é um meio de se livrar do que o ameaça, isto é, de se tornar “independente dos desejos, portanto da morte”, das forças de desorganização (LAPLANCHE, 1989, p. 190).

Em Leonardo haveria uma distinção entre desenho e pintura, visto que, com os desenhos, Leonardo não apresentava a dificuldade de *síntese* que ocorria em suas pinturas. Se observarmos as bases filosóficas do período, principalmente Nicolau de Cusa e o neoplatonismo, veremos que essa tradição procurava distinguir o conhecimento finito do conhecimento do infinito. Para Leonardo, seria colocado na pintura o problema da tentativa de superar o interdito neoplatônico da representação do infinito e do ser divino. Há ainda a análise

objeto, ante o qual nos amedrontamos; mas ‘terror’ se denomina o estado em que ficamos ao correr um perigo sem estarmos para ele preparados, enfatiza o fator da surpresa.” (FREUD, 2010a, p. 125-126).

¹¹¹ Falaremos da psicanálise norte-americana através da crítica de Adorno (2.2).

dos últimos desenhos de Leonardo, que representam o apocalipse como um dilúvio, e que servem de material para completar a análise do traumatismo no artista.

Poderíamos dizer que existe nessa apresentação leonardesca uma espécie de materialização da metapsicologia com seus níveis, o da relação do ego e da pulsão, em seguida a relação da pulsão com o objeto parcial, com o seu representante como objeto parcial e, finalmente, o próprio aspecto da desintegração em que o objeto parcial estaria como que ausente, como se houvesse a sugestão, nesses desenhos do dilúvio, de um nível pulsional puro, de uma pura força anterior à fixação dos representantes, anterior (se isso é imaginável) a qualquer simbolização e a qualquer ligação. Portanto, toda grande obra seria uma espécie de ‘projeção narcísica da destruição do narcisismo’, e mesmo da força destrutiva do narcisismo, e a obra de Leonardo, em todo caso, estaria constantemente em relação com essa fonte pulsional que o momento traumático representa. (LAPLANCHE, 1989, p. 195).

A teoria da neurose postula que seu traumatismo seja especificado ao mesmo tempo como sexual. Para a neurose traumática, advinda de um acidente traumático, supõe-se um traumatismo no sentido não-sexual. No capítulo IV, de *Além do Princípio do Prazer*, inicia-se a especulação de Freud sobre o “nascimento da energia sexual sob o efeito de todo e qualquer abalo”. Em *O problema econômico do masoquismo*, essa especulação aparece através da teoria da “co-excitação” (*Miterregung*), que defende que “não pode haver excitação, abalo físico, sem que haja, concomitantemente, abalo sexual” (LAPLANCHE, 1989, p. 198).

Sobre o modelo do aparelho psíquico e as metáforas envolvidas nessa caracterização, o ponto mais comum, de reunificação dessas metáforas, é a descrição segundo a qual diante das excitações internas o organismo não possui proteção, diferente das externas, contra as quais se forma uma *proteção contra estímulos*, uma barreira “para-excitações” (*Reizschutz*). Para lidar com esse problema, surge o mecanismo da *projeção*, como constituição de uma barreira interna: “Seria necessário, portanto, imaginar algo como uma barreira do recalque e a nossa camada perceptiva localizada entre duas barreiras: uma primitiva, o pára-excitações, e a outra, a barreira de recalque, que nada mais é, em momento algum, senão a reintrojeção do pára-excitações [*Reizschutz*].” Laplanche propõe, assim, que haja um modo de funcionamento semelhante entre a “pulsão em estado puro” e o funcionamento mecânico das forças físicas externas (LAPLANCHE, 1989, p. 203-204). Por outro lado, o modo de funcionamento do eu e do organismo, no ponto em que se vinculam, é biológico e não mecânico.

É esse modelo freudiano que procuro igualmente apresentar, por vezes [...], sob a forma de uma espécie de tangência parcial entre as duas vesículas, mas seria preciso conceber a existência de múltiplos pontos de tangência e não de um único. A zona de tangência (zona erógena?) também poderia ser concebida como o lugar onde se efetua a passagem de um tipo de energia para o outro, zona de

derivação em todas as acepções do termo, inclusive o sentido matemático. (LAPLANCHE, 1989, p. 204-205).

Nesse sentido, a pulsão seria um “externo-interno”, interpretação corroborada pela dupla acepção da noção freudiana de excitação. Como vimos, *Erregung* é uma excitação de fonte interna, e *Reiz* é um estímulo vindo do que é externo ao corpo, bem como é a atração sexual, isto é, a atração por um *objeto*. Assim, o *objeto sedutor* é também criador de pulsão e, dessa forma, não é contingente. Esse modelo freudiano não-unívoco, assim como o esquema do aparelho psíquico, é desenvolvido para expor a teoria do trauma, concebida como a ruptura de um limite do organismo ou do *eu*.

Em *Além do Princípio do Prazer*, Freud assim descreve o traumatismo: “Às excitações externas que são fortes o suficiente para romper a proteção [*Reizschutz*] nós denominamos traumáticas” (FREUD, 2010a, p. 141). Com essa descrição, é possível dizer que todo traumatismo é de fonte externa ao eu. Laplanche, então, faz uma diferenciação entre *dor* e *traumatismo* - o que poderia servir de base para a interpretação adorniana da vida danificada e do sofrimento.

[...] a dor seria uma efração limitada sobre uma pequena extensão da superfície envolvente; o traumatismo, uma destruição do pára-excitações em grande extensão, com reação catastrófica. O que se passa com a dor? Pois bem, ocorre uma espécie de ‘mobilização’; o pára-excitações, digamos, a pele, ou os receptores sensoriais, ao ser destruído numa pequena extensão, provoca de imediato um contra-vestimento, mobilização e acúmulo de energia, de modo a recriar uma espécie de defesa mas, agora, uma defesa funcional que detém o inimigo. (LAPLANCHE, 1989, p. 206).

Ao nível da dor física, para Freud, a dor seria uma pseudo-pulsão (*pseudo-Trieb*), no sentido em que mobiliza as energias do organismo, que não pode fugir a ela, para um contra-vestimento. Se o organismo for pouco capaz de reagir à dor, essa dor se transformará em traumatismo. Em sua teoria do traumatismo, Freud alia a antiga teoria do choque, que reduzia o trauma ao choque, à uma teoria psicológica.

Creio que podemos nos arriscar a ver a neurose traumática ordinária como a consequência de uma vasta ruptura da proteção contra estímulos [*Reizschutz*]. Assim estaria reabilitada a velha e ingênua teoria do choque, em aparente contraste com uma posterior e psicologicamente mais ambiciosa, que não atribui significação etiológica ao efeito da violência mecânica, mas ao terror e à ameaça para a vida. (FREUD, 2010b, p. 142-143).

Laplanche tenta investigar a relação entre traumatismo físico e traumatismo psíquico, bem como a possibilidade de derivação do físico para o psíquico, pois nem sempre isso ocorre, como é o caso em que não ocorre neurose traumática quando há ferimento físico. O mais

importante é saber que “o traumatismo apresenta-se como o paradigma de uma criação de excitação psíquica” e, assim, como “criador de pulsão”¹¹². O que nos devolve à questão da sublimação e da criação:

[...] será que, no fim de contas, mais do que como criação de novos conteúdos, de novas formas ou de novos objetos, o problema da criação deveria ser concebido, desde o começo, como uma neocriação de energia psíquica ou como uma utilização do traumatismo ou de traumatismos repetidos, para criar incessantemente uma espécie de neopulsão? (LAPLANCHE, 1989, p. 209).

Para concluir esta seção, podemos resumir a trajetória feita por Laplanche. Sendo assim, nesse registro, o conceito de “sublimação” só encontra referência se situado na relação entre o sexual e o não-sexual. A maior questão é se existe realmente o “não-sexual, visto que a noção ampliada de sexualidade da psicanálise freudiana dissolveria essa fronteira. Para Laplanche, a “sublimação nos é proposta como o modelo [...] de um destino não-defensivo da pulsão, um destino, em todo caso, sem recalque.” Entretanto, ao que parece, “a maioria” dos modelos de sublimação analisados por ele, por exemplo o de Prometeu, seriam modelos ligados a um recalque e seria “ilusório” procurar por uma sublimação que não esteja sujeita a esse mecanismo. De qualquer modo, Laplanche ainda questiona, mesmo que não se trate de sublimação, se “existiria um destino não-defensivo da pulsão, um destino que não seja diretamente sexual, mas conserve algo do sexual numa atividade como, por exemplo, a criação artística [...]” (LAPLANCHE, 1989, p. 210).

A intenção de Laplanche seria “derivar” a noção de sublimação, com base nas seguintes hipóteses. Em primeiro lugar, se existe um destino da pulsão que não “esquece” de sua origem sexual, deve ser interpretado como um entrelaçamento entre o não-sexual e a fonte permanente do sexual. No tocante a essa fonte permanente do sexual, presente especificamente nos processos criativos, infere-se desse destino possível da pulsão a noção de uma “neocriação repetida, continuada, de energia sexual, portanto uma *reabertura contínua de uma excitação e não de uma canalização de energia preexistente*.” (LAPLANCHE, 1989, p. 211). Essa neocriação de uma espécie de “sexualidade extemporânea” parece ligada ao traumatismo. Com o paradigma da neurose traumática, notou-se a relação entre a energia física e a energia sexual ou pulsional no momento da fonte. No momento traumático de Leonardo, percebeu-se a abertura para a simbolização, não para a compulsão de repetição da neurose traumática. Por

¹¹² Poderemos pensar agora a partir do âmbito da dialética materialista. Se há objetos que criam pulsão, objetos sedutores, objetos de desejo, se há uma parte da objetividade que estimula e atrai, precisamos pensá-la enquanto gerando a atração para um futuro melhor, tanto psíquico quanto coletivo, sem que esta materialidade ofereça apenas resistência e resignação, e que se possibilite uma sublimação com essa finalidade, é o que veremos no debate entre Adorno e Bloch sobre utopia (4.3). Cf. BLOCH, 2005, p. 131; 137.

último, Laplanche confessa que esse é um percurso inacabado sobre a sublimação e sua derivação, que acabou parecendo uma destruição do conceito de sublimação.

[...] a psicanálise não é uma técnica limitada, ainda que seja uma técnica deveras apreciável de ‘mudança’ individual, mas que talvez ela própria introduza um elemento de derivação, de deriva, algo que mexe não somente com a nossa concepção de sublimação, mas com a própria sublimação no movimento cultural. (LAPLANCHE, 1989, p. 212).

Apesar disso, o curso de Laplanche se mostrou muito limitado no que concerne à interpretação crítica da psicanálise, com poucas reflexões acerca das consequências sociais e culturais da teoria psicanalítica. Não obstante, podemos inferir que estão ligadas à sublimação não apenas a atividade artística e intelectual, mas também as atividades socioculturais em geral, que desenvolvem o ser humano no mundo da vida, em meio à linguagem e ao trabalho, como a arte culinária, a gastronomia, os esportes, etc¹¹³. Seu recurso rápido a Marcuse pareceu não ter prestado atenção aos argumentos por ele defendidos, sobretudo através de uma dialética materialista. Por isso, abordaremos a sublimação em seu âmbito sociocultural a partir do diálogo, ou de sua falta, entre Adorno e Marcuse. Antes deste capítulo, precisamos saber qual a relação de Adorno com a psicanálise desde seus primeiros escritos.

2.2) Relação de Adorno com a psicanálise e com o conceito de sublimação

Segundo a interpretação de Vladimir Safatle, em *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*, é através da experiência psicanalítica que Adorno obtém as coordenadas do que propõe como a “vida correta” e que confere, em sua reflexão ética, a constatação de que há uma latência na vida moderna, na medida em que há “*uma instauração sensível da inexistência da vida correta em nossos corpos e desejos*” (SAFATLE, 2020, p. 177). É por esse motivo que a psicanálise poderá fornecer a orientação conceitual para uma teoria crítica da forma de vida capitalista, perspectiva que ainda é pouco destacada. Embora a psicanálise seja um importante instrumento metodológico, não é sem crítica que Adorno lança mão de seus desenvolvimentos conceituais, sobretudo os que orientam a clínica: “Mesmo a cura bem-sucedida carrega o estigma do danificado, da vã adaptação pateticamente exagerada” (ADORNO, 2015, p. 90).

A crítica adorniana à prática psicanalítica se volta em grande parte à dificuldade desta em recusar o reforço de um modelo de interiorização de normas e de estruturas disciplinares, que o próprio diagnóstico propiciado pela psicanálise aponta como a fonte de sofrimento

¹¹³ Cf. LAPLANCHE, 1989, p. 94; p. 109.

social¹¹⁴. Nesse sentido, Adorno volta sua crítica à clínica da chamada psicanálise revisada, também conhecida como *ego psychology*¹¹⁵, e mesmo quando trata de Freud, confere menos importância à avaliação de seus casos clínicos.

Adorno não se interessará ainda por Reich, mesmo que este desenvolva uma análise da economia pulsional do fascismo, como o próprio Adorno fará nos anos 1950, a partir de uma leitura original de *Psicologia das Massas e análise do eu*. Ele também ficará à parte do desenvolvimento da psicanálise na Inglaterra (Klein e a teoria das relações de objeto) e na França, o que deve ter mudado em seus últimos anos, já que, em seu último curso, *Introdução à Sociologia*, encontramos a promessa de ministrar um curso sobre o estruturalismo, em especial a partir de Claude Lévi-Strauss e Jacques Lacan. (SAFATLE, 2020, p. 178-179).

Em boa parte da obra adorniana, as interpretações ou construções teóricas a partir da psicanálise se voltam para a metapsicologia, sobretudo no que se refere à teoria do desenvolvimento psicosexual, e para os textos socioculturais de Freud. A apropriação crítica da psicanálise freudiana em Adorno tem o intuito de operar os desdobramentos da metapsicologia, de modo a estabelecer outro critério para reavaliar o conceito de sujeito, através da análise de sua gênese em uma psicossíntese¹¹⁶.

Quando Adorno travou contato com a psicanálise pela primeira vez, ainda nos anos 20, apresentando em 1927 uma *Habilitationsschrift* sobre “O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma”, esses propósitos da teoria crítica com a psicanálise ainda não se enunciavam em sua obra¹¹⁷. Nesse período, havia um espírito de revolta, expresso na filosofia e

¹¹⁴ Adorno deixa isso claro em *Minima Moralia*, no aforismo 37, “Aquém do princípio do prazer”: “[Freud] oscila, desprovido de teoria e conformando-se aos preconceitos, entre negar a renúncia às pulsões como um recalçamento contrário à realidade, ou enaltece-la como sublimação que fomenta a cultura. Nesta contradição existe objetivamente algo do caráter bifronte da própria cultura, e nenhum elogio da sensualidade sadia seria capaz de suavizá-lo. [...] A verdade fica entregue à relatividade, e os homens, ao poder. Somente aquele que fosse capaz de determinar a utopia no cego prazer somático, que não possui nenhuma intenção e aplaca qualquer uma, seria capaz de uma ideia inabalável da verdade. Na obra de Freud reproduz-se, porém, involuntariamente a dupla hostilidade ao espírito e ao prazer, cuja raiz comum pôde ser conhecida graças precisamente ao meio que a psicanálise forneceu para isso.” (ADORNO, 1993, p. 52).

¹¹⁵ “Ao lado do neofreudismo culturalista (Karen Horney, Abram Kardiner etc.), do annafreudismo, da Escola de Chicago (Franz Alexander) e também da *Self Psychology*, mais tardia, a *Ego Psychology*, representada por emigrados como Rudolph Loewenstein, Ernst Kris, Erik Erikson, David Rapaport (1911-1960) e, acima de tudo, Heinz Hartmann, é uma das grandes correntes da história do freudismo norte-americano e a principal componente da chamada Escola de Nova York, a poderosa New York Psychoanalytic Society (NYPS), que lhe serviu de esteio. [...] A *Ego Psychology* tem em comum com todas as outras correntes do freudismo norte-americano o fato de ter sido fundamentada na idéia de uma possível integração do homem numa sociedade, numa ‘comunidade’, ou até, a partir de 1970, numa identidade sexual, numa diferença (loucura, marginalidade), numa cor ou numa etnia.” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 169-170).

¹¹⁶ O que aparece em suas críticas, por exemplo, ao caráter genital, em passagens como a seguinte: “um louro Siegfried o ideal do caráter genital [...] assim se alcançaria a utopia abstrata de um sujeito realizado independentemente da sociedade [...]” (ADORNO, 2015, p. 102-103).

¹¹⁷ Como conta Martin Jay, em sua biografia do Instituto, no capítulo “Integração da Psicanálise”: “Já em 1927, com o incentivo de Horkheimer, Adorno escreveu um longo artigo em que relacionou a psicanálise com a fenomenologia transcendental de Cornelius. Destacou que ambas enfatizavam a estrutura relacionada e simbolicamente interligada do inconsciente, e compartilhavam uma tentativa comum de partir das experiências contemporâneas para chegar às do passado.” (JAY, 2008, p. 134).

na arte, sobretudo contra o que Weber havia caracterizado como o “desencantamento” (*Entzauberung*) do mundo, causado pela racionalização das esferas do mundo da vida, o que era visto, inclusive, como causa da alienação social. Sendo assim, nessa atmosfera intelectual e política, houve quem argumentasse por um retorno ao mítico, à imediatidade primeva e às forças instintivas ou mesmo inconscientes. Mais tarde, esse contexto será exposto na *Dialética do Esclarecimento*, sobretudo, por conta das consequências sociopolíticas desse antirracionalismo. Mas, nesse período, já aparece uma reação de Adorno que perdurará ao longo de sua carreira: “Tal antirracionalismo foi aquilo que Adorno escolheu atacar em seu *Habilitationsschrift* (o pré-requisito para uma posição professoral), e seu método seguiu de perto o neokantismo de seu mentor Hans Cornelius.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 17).

Sendo, como diz Safatle, “um dos primeiros trabalhos filosóficos sobre a psicanálise que se tem notícia”, não foi bem recebido por seu orientador, Hans Cornelius, um neokantiano, e foi recusada (SAFATLE, 2020, p. 177). Para ser aprovado, Adorno precisou escrever sobre outro tema¹¹⁸. Seja como for, naquela tese sua atenção estava voltada para as bases epistemológicas da psicanálise.

Adorno esperava demonstrar a compatibilidade entre filosofia transcendental e teoria psicanalítica do inconsciente, a partir sobretudo dos problemas do estatuto da coisa-em-si, do caráter inteligível, da espontaneidade e da teleologia em Kant. (SAFATLE, 2020, p. 179).

Entretanto, essa aproximação entre a doutrina transcendental da alma e a teoria psicanalítica do inconsciente faria com que o jovem Adorno concebesse o inconsciente como “todos os fatos e complexos de nossa vida consciente que nos são dados de forma indeterminada de algum ponto de vista” (ADORNO, 2019, p. 345). Sua interpretação compreendia o inconsciente não em sua condição de instância, a qual mantém certa incompatibilidade entre sua estrutura de experiência e a do consciente, mas chegou a defender a possibilidade de “redução do inconsciente ao consciente”, por considerá-lo como um estado, cujos conteúdos poderiam ser acessados através da rememoração¹¹⁹. Ao tratar dessa aproximação entre Kant e Freud na *Dialética Negativa*, no capítulo sobre o modelo de

¹¹⁸ “Em 1924, sob a orientação de Cornelius, Adorno redigira sua tese de doutorado sobre a fenomenologia de Husserl. Ao retornar de Viena, porém, Cornelius se havia aposentado e fora substituído na cátedra de filosofia por Paul Tillich [...] Adorno, ao voltar para Frankfurt, foi bem recebido [...] Com a ajuda de Tillich, tornou-se *Privatdozent* em 1931 e escreveu um estudo sobre a estética de Kierkegaard como sua *Habilitationsschrift*.” (JAY, 2008, p. 62). Cf. BUCK-MORSS, 1977, p. 17-20.

¹¹⁹ “E era com a teoria, não com a prática da psicanálise, que ele estava familiarizado. O estudo Kant-Freud dependia quase que exclusivamente de uma única fonte da teoria freudiana, as Conferências Introdutórias de 1916-1917. Adorno estava impressionado com a psicanálise enquanto modelo cognitivo: ‘A terapia se empenha em ser nada mais do que conhecimento’ seu objetivo seria o ‘desencantamento’ do inconsciente através da exposição da lógica interna de suas manifestações - os atos falhos freudianos, sonhos, sintomas neuróticos - e de torná-los acessíveis ao entendimento consciente e racional.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 18).

liberdade, Adorno delimitará uma maior distância, mostrando as insuficiências de cada projeto, a exemplo de como:

[...] a estrutura da espontaneidade resultante da aceitação da hipótese do inconsciente não tem compatibilidade possível com o que podemos derivar da filosofia kantiana. A inflexão de rota na relação entre psicanálise e filosofia transcendental marca a emergência de um conceito de sujeito não-idêntico cuja necessidade o jovem Adorno não sentira. Conceito de sujeito que não se reduz à subjetividade constituinte kantiana. Ela ainda inscreve a psicanálise no interior de um processo de reconstrução da dialética que não se colocava como tarefa para o jovem Adorno. (SAFATLE, 2020, p. 180).

A necessidade de reconstrução da dialética, passando pela reavaliação do conceito de sujeito, com o aporte da psicanálise, ficaria mais nítida na *Dialética do Esclarecimento*, que se constrói a partir dos pressupostos de uma “antropogênese negativa”, na expressão de Whitebook, orientada, como vimos na seção anterior, pelas concepções freudianas acerca do processo civilizatório (WHITEBOOK, 1995, p. 2). Para Safatle, a obra de Freud proporciona a Adorno “a possibilidade de *ampliar a reflexão sobre as formas de instauração sensível da sujeição social*, ou seja, a maneira com que a sujeição social se impõe através das múltiplas formas disciplinares de constituição da sensibilidade e da vida sensível.” (SAFATLE, 2020, p. 180). Em Marx, o processo de dominação é pensado a partir das relações de exploração do trabalho. Segundo aponta Safatle, Adorno destaca, através da psicanálise, um momento da dialética hegeliana que é estruturante dessas relações.

Adorno, à sua maneira, dá um passo que em muito se assemelha aos pressupostos operatórios da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, ao fazer derivar as dinâmicas sociais do trabalho de uma reflexão prévia sobre a estrutura do desejo. É a instauração sensível da sujeição social através do desejo que se tornará pensável a Adorno graças a Freud. (SAFATLE, 2020, p. 181).

Como vimos em nosso primeiro capítulo, a junção de Freud a Marx, sobretudo como pedra de toque do Instituto¹²⁰, já estava em curso com as pesquisas iniciais sobre autoridade e família de 1936, visando esclarecer a mudança brusca de adesão do operariado alemão do espectro da esquerda comunista ao nazismo¹²¹. Essa incorporação da psicanálise realizada pela primeira geração dos frankfurtianos, como recurso à crítica social, à investigação sobre o processo de socialização e seus malogros, considerou em alta conta os resultados do que Freud atribuía à:

¹²⁰ Cf. LEE, 2005, p. 17-18.

¹²¹ Voltaremos a isso no último capítulo. Adorno comenta sobre essas pesquisas em “Observações sobre política e neurose” (ADORNO, 2015, p. 192-193).

[...] ontogênese das capacidades prático-cognitivas dos sujeitos. Ontogênese esta que é, para Freud, indissociável da reflexão sobre a dinâmica conflitual dos processos de socialização das pulsões e do desejo no interior de esferas de interação como a família, as instituições sociais e o Estado. (SAFATLE, 2020, p. 182).

Nesse sentido, a psicanálise oferecia um método para compreender a socialização das pulsões, justamente o processo aqui entendido por nossa pesquisa como o processo de sublimação. Com essa compreensão, a teoria crítica tinha à sua disposição um arsenal para associar a estrutura da economia libidinal dos “indivíduos” à crítica da economia política do capitalismo, que mostrava mudanças significativas em sua fase tardia. Através de Freud, Adorno obteve a distinção entre psicologia individual e psicologia social, realizada ainda no fim do século XIX. Freud reuniu esses estudos em *Psicologia das massas e análise do eu*.

A oposição entre *indivíduo* e *sociedade* faz parte do espectro mais geral de discussão teórica, que pelo menos desde o século XIX, por um lado, é parte do esforço em conceber a dignidade epistêmica de uma “ciência social” com relação a um objeto que lhe é próprio, a “sociedade”, restando à psicologia, por seu turno, tratar do indivíduo. Como diversas vezes Adorno aponta, Freud se negou a hipostasiar e substancializar o âmbito a que se referem esses termos, pois sua separação, isto é, tentar isolar o indivíduo de seu meio social, e vice-versa, é fadada ao fracasso: à exceção da condição patológica do narcisismo, qualquer escolha objetal implicará relação à sociedade; desde a infância, inclusive, o meio familiar ou parental já é social. Dito de outro modo, essa separação incorre, principalmente, em uma hipóstase do indivíduo em relação a seu meio social, como se houvesse um resquício do indivíduo que não estivesse em interação com o contexto em que vive¹²².

Em Freud, essa discussão se insere nas obras de cunho social, dentre elas, *Totem e Tabu*, de 1913 e, especialmente, *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, de 1921. Esta é uma obra dedicada ao estudo do “fenômeno de massas”, uma espécie de produto anômalo da *civilização* e seu processo de normatização da esfera da ação social. O termo “massa”, que teve origem nas ciências naturais modernas, foi incorporado pela psicologia do século XIX para a análise de certos fenômenos sociais em seu sentido material. A “psicologia das massas” de Freud, que retoma Gustave Le Bon, Scipio Sighele, William McDougall e outros, é um campo de investigação e de indagação psicológica que, através da contribuição da teoria psicanalítica, inovou ao se orientar pela “análise do eu”, a partir de seu conteúdo teórico e clínico.

¹²² Cf., por exemplo, em “Teses sobre a necessidade” (1942): “Toda pulsão é tão mediada socialmente que sua dimensão natural jamais aparece de imediato, mas sempre como produzida pela sociedade. A invocação da natureza perante qualquer necessidade [*Berdürfnis*] é sempre meramente a máscara de frustração e dominação.” (ADORNO, 2015, p. 229-230).

A separação entre sociedade e psique é falsa consciência; ela eterniza categorialmente a clivagem entre sujeito vivo e a objetividade que impera sobre os sujeitos mas que provém deles. Não se pode, entretanto, retirar a base dessa falsa consciência através de um decreto metodológico. Os seres humanos não conseguem *reconhecer-se* na sociedade, e esta não *se reconhece* em si mesma, porque eles são alienados entre si e em relação ao todo. (ADORNO, 2015, p. 74-75, *grifo nosso*).

Em “Sobre a relação entre sociologia e psicologia” (1955), Adorno parte da dificuldade de se elaborar um diagnóstico das patologias sociais geradas no âmbito da sociedade burguesa tardia, em meio, inclusive, à divisão setorial do trabalho do conhecimento. Essa situação social corresponde ao estágio de desenvolvimento do capitalismo avançado, a partir do século XX, uma forma de socialização que chega ao extremo de apelar a “desejos latentes de morte” (ADORNO, 2015, p. 71). Nesse sentido, a demonstração das condições objetivas dos movimentos de massa na sociedade contemporânea corre o risco de se enredar na “sugestão” de que não vigoram leis objetivas. De outro lado, é insuficiente constatar a existência do controle e monopólio dos meios da opinião pública, pois observamos que é próprio da formação de massa, portanto, da forma de socialização contemporânea, algo que corresponde às mensagens de sacrifício e vida perigosa - não é algo que lhes seja imposto “de fora”. Por esse motivo, segundo Adorno, para que a análise da sociedade totalmente administrada seja efetiva, é preciso complementar a teoria social com a psicologia social, isto é, sobretudo com a psicanálise, que foi pioneira em revelar as estruturas pulsionais predominantes nas massas (ADORNO, 2015, p. 72).

Entretanto, embora os conceitos de psicologia das massas e de narcisismo estejam sendo revistos¹²³, a teoria analiticamente orientada surgida da obra adorniana teve como fito consolidar o materialismo crítico¹²⁴ necessário à reconstrução da dialética, sobretudo através do conceito de *sujeito não-idêntico*. A concepção de não-identidade, como contraposição aos processos identificatórios próprios à formação do individualismo moderno, passa incontornavelmente pela psicanálise, sob pena de se tornar algo incompreensível, principalmente à altura da *Dialética Negativa*.

A insistência na totalidade como o oposto do impulso único e fragmentário implica uma crença harmônica na unidade da pessoa, que na sociedade subsistente é impossível, talvez nem sequer desejável. O fato de Freud ter destruído o mito da estrutura orgânica da psique conta como um de seus maiores méritos. (ADORNO, 2015, p. 49).

¹²³ Esse é o contexto do recente debate entre Whitebook e Honneth. Cf. Whitebook em “Mutual Recognition and the Work of the Negative”, 2001 e a resposta de Honneth em *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*, “IV. Psychoanalytische Weiterungen” (2010).

¹²⁴ Expressão de Brian O’Connor, em *Adorno’s Negative Dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*. (O’CONNOR, 2004, p. 20).

Assim, o conceito de indivíduo moderno é mostrado em sua insuficiência, como desde os procedimentos da dialética hegeliana. Entretanto, através da metapsicologia freudiana torna-se possível perceber como a noção de indivíduo está se desvanecendo, inclusive como ideal burguês, por este ideal culminar em exigências que o sustentam apenas como uma estrutura de cicatrizes, feridas, danos (*Beschädigungen*), clivagens, visto que o processo de socialização da forma de vida capitalista é *mediado* pela repressão, não por sublimação¹²⁵, orientado pelo interesse (*Interesse*) particular e a autoconservação, como Adorno dirá em entrevista, intitulada “Educação — para quê?”, em *Educação e Emancipação*:

[...] é preciso lembrar também que o próprio indivíduo, e, portanto, a pessoa individualizada que insiste estritamente no interesse próprio, último, também é bastante problemática. Se hoje o indivíduo desaparece - não tem jeito, sou um velho hegeliano -, então também é verdade que o indivíduo colhe o que ele mesmo semeou. (ADORNO, 2003, p. 153)¹²⁶.

Embora essa seja a forma de socialização atualmente existente, a teoria freudiana das pulsões permite observar uma profunda capacidade de resistência ao sofrimento e à repressão social por parte das pessoas¹²⁷. Freud manteve a posição do dualismo pulsional até o fim da obra, em outras palavras, manteve a posição que se baseia no conflito entre forças psíquicas que são fruto da totalidade desarmônica. Freud inclusive temia o que aconteceria com a psicanálise, quando viu as primeiras recepções entre os psicólogos anglófonos, visto que, de acordo com sua experiência:

[...] tais clivagens não são deficiências a serem sanadas por um processo mais bem-sucedido de adaptação social e de fortalecimento da autonomia individual, como acreditavam os defensores da *ego psychology*. Elas são a expressão do caráter violento, mutilador das dinâmicas de socialização e de constituição de estruturas de sínteses psíquicas às quais os sujeitos estão submetidos. (SAFATLE, 2020, p. 183).

¹²⁵ Cf. LEE, 2005, p. 38. Logo abaixo voltaremos a essa tese, através dos trabalhos de Verlaïne Freitas e Rodrigo Duarte.

¹²⁶ Cf. também na *Dialética do Esclarecimento*, como vimos, a análise do protótipo do indivíduo burguês, ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 38-44. Ou ainda: “A psicologia [...] percebe o interesse do sujeito, mas igualmente de forma isolada, ‘abstrata’. Ela abstrai do processo social de produção e, por sua vez, estabelece como absoluto algo produzido: o indivíduo em sua forma burguesa.” (ADORNO, 2015, p. 91).

¹²⁷ Nesse sentido, é possível considerar a sublimação como defesa? Quando Adorno analisa os estudos de Anna Freud a esse respeito, diz o seguinte: “Fica em aberto se a pausa para respiro do espírito, que a existência burguesa garante pelo menos aos mais bem situados que se colocam à disposição da psicanálise como material de prova, é tão valiosa e incapaz de agir quanto parece nos pacientes que fazem associações livres no divã; mas com certeza não haveria nem amizade nem fidelidade, nem pensamento sobre qualquer coisa essencial sem esta pausa. A sociedade atual, no mesmo sentido e com a ajuda da psicanálise integrada, dispõe-se a eliminá-la. O balanço da economia psíquica contabiliza necessariamente como defesa, ilusão e neurose aquilo com que o eu ataca as condições que o forçam à defesa, ilusão e neurose; o psicologismo consequente, que substitui a verdade pela gênese do pensamento, torna-se sabotagem da verdade e apoia o estado negativo, cujos reflexos subjetivos são também condenados pelo psicologismo.” (ADORNO, 2015, p. 120).

A posição de Adorno, no entanto, busca mostrar que essa estrutura psíquica não é um dado natural, em sua expressão, uma “invariante antropológica” (ADORNO, 2015, p. 98), mas consequência de uma socialização que se baseia na ameaça contínua ao corpo, por isso não é possível para a sociedade atual a socialização do desejo sem passar pelo complexo de castração¹²⁸: “[...] a sociedade é mantida em conjunto através da ameaça de violência corporal, mesmo que mediada de várias formas” (ADORNO, 2015, p. 58).

Mas, este é um ponto fundamental e muitas vezes negligenciado, tais conflitos psíquicos mostram ainda como sujeitos aspiram não exatamente uma unidade reinstaurada no seio de uma vida social reconciliada, mas a emergência de novas formas de síntese capazes de lhes liberarem do primado da identidade e da unidade [...]. (SAFATLE, 2020, p. 183).

Como veremos com mais detalhe no terceiro capítulo da *Dialética Negativa*, identidade de si e a alienação de si estão em relação de contiguidade¹²⁹, pensando na teoria pulsional de Laplanche, algo da ordem de um “apoio”. Ao mover-se através da contradição¹³⁰, a *Dialética Negativa*, cujo propósito é a reatualização da dialética, busca abertura ao que não se integra pela forma da identidade, que se torna uma latência após o diagnóstico de que a pretensa totalidade do mundo atual é falsa. Como veremos, a crítica à identidade será a espinha dorsal da crítica adorniana à ideologia. É nessa via que a psicanálise freudiana lhe abre o horizonte da concepção de uma vida correta¹³¹.

Freud fornecerá as bases materiais para a existência de um desejo de não-identidade capaz de impulsionar sujeitos ao reconhecimento de alteridades efetivas; ele fornecerá a base pulsional para tal conceito, que será decisivo à reorientação da *dialética e de sua potência crítica*. Há uma existência pulsional da não-identidade, mesmo que Adorno não compreenda como tal conceito poderia estar em operação na clínica analítica. No entanto, se a realização de tal horizonte dessa vida correta não está simplesmente vinculada a uma crítica da

¹²⁸ Nesse sentido, já foi matéria de discussão entre os psicanalistas a surpresa para alguns de que ele seja algo “universal”: “O complexo de castração é constantemente encontrado na experiência analítica. Como explicar a sua presença quase invariável em todos os seres humanos, uma vez que as ameaças reais a que deveria a sua origem estão longe de ser sempre encontradas (e ainda mais raramente seguidas de execução!), uma vez que é mais do que evidente que a menina não poderia sentir-se ameaçada efetivamente de ser privada daquilo que não tem?” (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 74).

¹²⁹ Cf. ADORNO, 2009, p. 183. Cf. também a crítica à topologia eu-supereu, ADORNO, 2009, p. 228.

¹³⁰ Em “Sobre a relação entre sociologia e psicologia”, Adorno declara: “O conhecimento não pode se assenhorear de nenhuma outra totalidade que não a antagonica, e somente em virtude da contradição pode alcançar a totalidade.” (ADORNO, 2015, p. 83).

¹³¹ Aqui começa a se desfazer o equívoco de leituras já canônicas sobre essa relação, como, por exemplo, a de Martin Jay: “Não foi à toa que um pessimismo maior quanto à possibilidade de revolução caminhou de mãos dadas com o reconhecimento crescente da importância de Freud.” (JAY, 2008, p. 154). Em resposta, Safatle declara: “O aumento do interesse na psicanálise não é apenas fruto de uma equação compensatória à decepção política, mas da consciência da necessidade de a política revolucionária levar em conta a força de descentramento do inconsciente na constituição de um horizonte social capaz de responder às exigências de uma vida correta.” (SAFATLE, 2020, p. 184, nota 373).

repressão exigida pela vida social, mas à constituição de novas formas de síntese psíquica que não sejam simplesmente decalcadas de um Eu, então deveremos admitir consequências maiores para conceitos de forte potencial emancipatório, como liberdade e autonomia. Não é possível falar de liberdade e de autonomia da mesma forma antes e depois da psicanálise. (SAFATLE, 2020, p. 184).

Segundo a crítica de Whitebook, a princípio, Adorno parece limitar a possibilidade de novas formas de síntese apenas ao campo da estética. Essa é a posição de intérpretes de Adorno, como Verlaine Freitas e Rodrigo Duarte, para os quais a sublimação se restringe a sua realização estética, através da atividade artística.

Adorno afirmou que novas formas de síntese, que consistissem em relações não-reificadas entre particular e universal, parte e todo, já teriam sido atingidas por obras exemplares da arte avançada, especialmente na música de Schoenberg e no teatro de Beckett. Ele sugeriu, além disso, que o tipo de integração *estética* manifestada nessas obras poderia prefigurar um modo pós-reificado de síntese *social*, que possivelmente poderia ser realizado em uma sociedade futura. Mas, por alguma razão - talvez devido a um persistente preconceito marxista contra a psicologia - Adorno nunca se permitiu a mesma liberdade especulativa a respeito da síntese do eu [*self*]. (WHITEBOOK, 2004, p. 80).

Em artigo sobre a relação entre a mimese e a sublimação, Verlaine defende que esta pode desempenhar uma função de “ruptura da inércia mimética do desejo”. Isto porque, mimese e sublimação são ambas movimentos que provocam em sua instauração, ao mesmo tempo, vínculos de “identificação” e “alteridade” (FREITAS, 2008, p. 1). São antes formas de *mediação* mais amplas, pois abrangem a experiência tanto em seu âmbito qualitativo quanto quantitativo, tanto cognitivo, em sua posição de reconhecimento da sensibilidade, quanto desiderativo, enquanto adesão afetiva do sujeito à objetividade, em sua dimensão consciente e inconsciente. Verlaine propõe uma concepção peculiar para o inconsciente, visando delimitar:

[...] o espaço do inconsciente, não simplesmente como algo descritivo, adjetivo, que apenas qualifica o que não é consciente, mas como algo substantivo, o inconsciente, como sendo dotado de uma dinâmica, uma espécie de localização e intensidade próprios, capazes de determinar os fenômenos conscientes. Junto com isso, precisamos indicar que a origem do inconsciente é de cunho mimético. (FREITAS, 2008, p. 3).

Essa afirmação se explica através da perspectiva psicanalítica do desenvolvimento psicosexual desde a primeira infância e aponta que a primeira forma de identificação é mimética. Em Adorno, é o que ocorre tanto enquanto estágio civilizatório, em vistas de uma “pré-história da subjetividade” (ADORNO, 2009, p. 159), como se refere ao que foi esboçado na *Dialética do Esclarecimento*, como enquanto estágio inicial da psique. Nesse estágio primário de desenvolvimento, como vimos na seção sobre Laplanche, a psique e o corpo do

bebê estão ainda muito suscetíveis aos estímulos e excitações, o que permite as primeiras inscrições psíquicas e traços mnésicos. Essas experiências iniciais ameaçadoras permanecerão como um núcleo refratário, um “corpo estranho interno”, que constituirá o fundo antinômico do desejo¹³², atraente e repulsor, em vistas do perigo da dissolução de si.

Antes de colidir com a sociedade, com a natureza e com a cultura, o ser humano colide com aquilo que ele mesmo deseja ardentemente. O homem não é apenas o mais mimético dos animais. Ele é intransponível e vertiginosamente mimético em relação a si mesmo, pois não se reconhece naquilo do qual ele é uma espécie de projeção. A ponta do iceberg [...], que é aquilo de que temos ou podemos ter consciência, é sempre uma espécie de já-realizado, já-consumado. (FREITAS, 2008, p. 4).

Dessa maneira, a estruturação específica do aparelho psíquico que se dá na primeira infância e norteia a vida pulsional adulta, sobretudo, representando quais fontes de estímulo vão gerar prazer e desprazer, forma o que Verlaine denomina “inércia mimética”. Sendo assim, segundo Verlaine, a sublimação é justamente a forma de experiência que rompe com a “inércia mimética da constituição do real a partir do desejo inconsciente”. De certa forma, seguindo uma suspeita de Laplanche, Verlaine critica o uso do conceito de sublimação em Freud, pois em várias ocorrências poderia ser simplesmente substituído por “simbolização” (FREITAS, 2008, p. 5)¹³³. Nesse sentido, Verlaine propõe uso mais específico para a ocorrência de sublimação. Esse processo acontece “quando essa inércia associativa mimética do desejo é rompida, e nossa posição é categórica: só existe este tipo de ruptura na arte, e mais particularmente na modernidade” (FREITAS, 2008, p. 7). Essa é justamente a posição acerca do conceito de sublimação que queremos combater, e quem oferece arsenal para isso é o próprio Adorno.

¹³² É necessário delimitar o campo semântico do conceito de desejo, para que se saiba como o termo é trabalhado por Freud: “1º Note-se, em primeiro lugar, que o termo desejo não tem, na sua utilização, o mesmo valor que o termo alemão *Wunsch* ou que o termo inglês *wish*. *Wunsch* designa sobretudo a aspiração, o voto formulado, enquanto o desejo evoca um movimento de concupiscência ou de cobiça, em alemão traduzido por *Begierde* ou ainda por *Lust*. [...] Freud não identifica a necessidade com o desejo; a necessidade, nascida de um estado de tensão interna, encontra a sua satisfação (*Befriedigung*) pela ação específica que fornece o objeto adequado (alimentação, por exemplo); o desejo está indissolúvelmente ligado a ‘traços mnésicos’ e encontra a sua realização (*Erfüllung*) na reprodução alucinatória das percepções que se tornaram sinais dessa satisfação [...] A procura do objeto no real é inteiramente orientada por esta relação com sinais. É a articulação destes sinais que constitui aquele correlativo do desejo que é a fantasia [...] A concepção freudiana do desejo refere-se especialmente ao desejo inconsciente, ligado a signos infantis indestrutíveis.” (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 113-114).

¹³³ Verlaine chega a declarar o seguinte, o que, de alguma maneira, não se aplica igualmente, como vimos, às várias formulações pontuais de Freud, ao longo da obra: “Rastreamento todas as ocorrências desse termo e de seus correlatos na obra de Freud, chegamos à conclusão de que o autor considera que, em relação ao caráter particular, efêmero, infantil, de excitação corporal, qualquer desvio concretizado em algum produto, ideia ou ação capaz de fornecer algum vínculo sociocultural mais significativo já é suficiente para caracterizar a sublimação, o que faz com que ela seja um qualificativo de produções bastante diversas, desde rituais obsessivos até teorias científicas mais refinadas.” (FREITAS, 2008, p. 6-7).

No âmbito da estética, Adorno manteve uma posição de suspeita em relação à sublimação¹³⁴, principalmente por conta de sua situação em meio ao contexto de integração e adaptação sociais, bem como por esse conceito também ter sido cooptado pela intervenção do revisionismo teórico com o intuito de reforçar a dominação. No entanto, Adorno faz sublimação e liberdade coincidirem na *Teoria Estética*, e isso faz com que tenhamos que reavaliar retroativamente as ocorrências desse conceito nas obras anteriores, inclusive porque Adorno não o rejeitou, apropriou-se criticamente, isto mostra que sua negação determinada aponta para outro horizonte de possibilidade¹³⁵. Esse é o caso da expressão truncada que aparece no aforismo 136 de *Minima Moralia*: “Os artistas não sublimam. Crer que eles não satisfazem nem reprimem [*verdrängen*] seus desejos, mas transformam-nos em realizações socialmente desejáveis, suas obras, é uma ilusão psicanalítica [...]”. Até aqui a passagem seria praticamente incompreensível, porque simplesmente negaria o significado psicanalítico mais geral do conceito de sublimação. Mas, o que se segue, torna a primeira sentença concreta e a corrige retrospectivamente: “aliás, nos dias de hoje, obras de arte legítimas são, sem exceção, socialmente indesejadas.” (ADORNO, 1993, p. 186). Está em operação a negação determinada da sublimação disponível socialmente e da própria atividade artística em meio à indústria cultural. Porém, essa crítica aponta para outra possibilidade de sublimação e para as “obras de arte legítimas”. Assim, na *Teoria Estética*, Adorno vai propor outra função para a mediação sublimatória, mais especificamente para a arte.

Permanece inalterável para a refração estética [*ästhetischen Brechung*] o que é alterado [*was gebrochen wird*]; para a imaginação o que ela concebe. Isto vale sobretudo para a finalidade imanente. Na relação com a realidade empírica, a arte sublima o princípio, ali actuante do *sese conservare*, em ideal do ser-para-si dos seus testemunhos; segundo as palavras de Schönberg, pinta-se um quadro, e não o que ele representa. (ADORNO, 1970, p. 15).

¹³⁴ “[...] por conta do contexto polêmico em que estava escrevendo, ele [Adorno] nunca tentou desenvolver um conceito mais adequado de sublimação”. (WHITEBOOK, 1995, p. 259). Cf. também GOEBEL, Eckart. “On Being Shaken: Theodor W. Adorno on Sublimation”. In: *Cultural Critique*, nº 70, 2008, p. 158.

¹³⁵ Sobre a sublimação estética, declara: “Até à fase da administração total, o sujeito que contemplava, ouvia ou lia uma obra, devia esquecer-se de si, tornar-se indiferente, desaparecer nela. A identificação que ele realizava era, segundo o ideal, não a de tornar a obra semelhante a si mesmo, mas, antes a de se assemelhar à obra. Nisso consistia a sublimação estética; Hegel chamava geralmente a este comportamento a liberdade perante o objecto [*Objekt*].” (ADORNO, 1970, p. 29). Mais à frente, Adorno acrescenta, inclusive quanto à função utópica que a sublimação revela, como o movimento de uma negação determinada: “As grandes obras de arte não podem mentir. Mesmo quando o seu conteúdo é aparência, possui necessariamente uma verdade de que dão testemunho as obras de arte; só as obras não conseguidas são falsas [*mißlungenen*]. Ao repetir o sortilégio da realidade e ao sublimá-la em *imago*, a arte tende ao mesmo tempo a dele libertar-se; a sublimação e a liberdade são mutuamente coniventes [*sind im Einverständnis*]. O sortilégio com que a arte, por meio da unidade, envolve os *membra disiecta* da realidade, é tirado desta e transforma-os na aparição negativa da utopia.” (ADORNO, 1970, p. 151).

Através da sublimação, a arte pode transformar o princípio de realidade, que lhe imputa de fora a autoconservação burguesa, inclusive o interesse da produção industrial e do consumo, mantendo sua autonomia como resistência.

Em outro artigo, Verlaïne Freitas se debruça na análise sobre a relação entre sublimação e pornografia na *Dialética do Esclarecimento*. A pornografia é um dos produtos relacionados ao desejo, produzidos pela indústria cultural e que se conectam profundamente à estrutura de sua falsa promessa de felicidade. O critério para detectar essa falsidade é fornecido, na perspectiva do âmbito subjetivo, pela apropriação filosófica da psicanálise, visto que através desse procedimento é possível apontar o mecanismo psíquico que está em operação na indústria cultural e em seus produtos.

A reprodução mecânica do objeto sexual produz o recalçamento do desejo por criar uma espécie de campo gravitacional tão mais forte quanto falso, devido ao fato de ‘antecipar-se’ àquilo que pode ser vivido de forma questionada por parte do sujeito. Em vez das contradições, incertezas e ambivalências do desejo, tem-se uma manipulação técnica grandiosa que escolhe fragmentos e porções da sexualidade para elevá-los a ícones essenciais do desejo. (FREITAS, 2014, p. 93).

Forma-se um vínculo precário com o objeto de desejo, pois a fruição é postergada indefinidamente, isto é, a satisfação se torna parcial e se limita a girar em torno do prazer preliminar. Diante do desejo, que continua a ser incontornável, inesgotável, o si é colocado em uma condição de masoquismo, ou de sofrimento, como no castigo de Tântalo. O castigo é justificado ideologicamente com a desculpa da escassez natural dos insumos disponíveis, que impõe o refreamento e mesmo, renúncia, do desejo. Em contraste com os produtos da indústria cultural, a arte legítima proporciona a reflexão sobre o estado de coisas atual, inclusive sobre até onde é possível não apenas a determinação, mas a *mediação* material e libidinal entre sujeito e objeto. Nesse sentido preciso, a arte legítima ou autêntica busca elevar o ser humano a sua *maioridade*, à maturidade desenvolvida de suas pulsões, enquanto que a indústria cultural procura mantê-lo na *menoridade*, na imaturidade de suas pulsões parciais¹³⁶.

Não se trata de fornecer uma espécie de consolo, de satisfação vicária pelo objeto perdido. A imagem estética não consola o desejo que renuncia a seu objeto; insiste-se, ao contrário, na insuficiência de todo acesso positivo ao objeto em uma

¹³⁶ Whitebook contrapõe a pornografia à arte erótica, destacando a limitação da pornografia através do conceito psicanalítico de perversão, cujas fantasias circulam dentro de uma cena fixa, visto que seus ritos preparatórios e instrumentais precisam se repetir teatral e tediosamente: “O fracasso da simbolização se torna aparente quando se considera o modo que a fantasia perversa se expressa na pornografia. Ao contrário da crença popular de que o mundo da fantasia perversa é extraordinariamente rico e imaginativo, na verdade, ele pode ser marcadamente constricto, concreto e empobrecido, porque ele precisa servir a uma função altamente *defensiva*. As fantasias perversas, como aparecem na pornografia, em oposição às da arte erótica, por exemplo, são desenhadas precisamente para *constringir a fantasia* de modo a prevenir certos pensamentos emergirem [...]” (WHITEBOOK, 1995, p. 54).

figuração imagética do que subjaz ao movimento de apropriação do objeto como objeto-de-desejo. Nesse sentido, sublimar seria propriamente a negação do objeto de desejo e sua assunção em uma negatividade inerente ao próprio vínculo do sujeito com todo objeto de desejo possível. (FREITAS, 2014, p. 95).

Como também podemos perceber em *Eros e Civilização*, na *Dialética do Esclarecimento* há uma apropriação filosófica, uma transposição de conceitos da metapsicologia freudiana para revelar a sedimentação de processos sociais na racionalidade vigente, assim como um deslocamento da análise do âmbito da psicologia individual para a análise das relações entre particular e a objetividade social. Nesse sentido, Verlaine Freitas aponta a diferença entre a abordagem descritiva do conceito de inconsciente na *Dialética do Esclarecimento* e a abordagem sistemática, própria da psicanálise, como inaugurada em *O Inconsciente* de Freud: “ou seja, não no sentido de apontar para instâncias psíquicas em sua lógica própria de funcionamento, mas sim por sua relação com a consciência (ser ou não ser consciente).” (FREITAS, 2014, p. 98).

Naquela obra, pornografia e sublimação se apresentam como meios, isto é, formas de *mediação* com as quais o desejo atinge ou não seu objeto. Nesse escopo, Verlaine Freitas propõe uma diferenciação entre os conceitos de renúncia (*Entsagung*) e abdicação (*Verzicht*) e, por outro lado, frustração (*Versagung*), pois os autores usam esses conceitos de maneira indistinta. É o que vemos na importante passagem: “A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou, por outra, a história da renúncia [*Entsagung*]” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 54). Diferente do que aparece no seguinte trecho, que ocorre no capítulo sobre a indústria cultural:

A indústria cultural não sublima, mas reprime. Expondo repetidamente o objeto do desejo, o busto no suéter e o torso nu do herói desportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia [*Versagung*] há muito mutilou e reduziu ao masoquismo. (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 115).

Segundo Freitas, renúncia (*Entsagung*) e abdicação (*Verzicht*) derivam da condição de negação consciente dos objetos de desejo, situada no âmbito da relação entre o indivíduo e a objetividade, devido à falta, indisponibilidade e escassez *dos objetos*.

Essa é uma determinação propriamente objetiva do conflito entre sujeito e objeto, e pode ser vista com clareza em outros textos de Adorno, como no §136, ‘O exibicionista’, das *Minima Moralia*, em que se leem expressões como: ‘impulsos neuróticos que fluem livremente e colidem com a realidade’, que indicam com especial clareza que o conflito psíquico interno, íntimo e inconsciente entre instâncias psíquicas (que se traduzem na vivência de sintomas) e exteriorizado, posto no vínculo entre indivíduo e realidade. (FREITAS, 2014, p. 99-100).

Por outro lado, a frustração (*Versagung*)¹³⁷, que ocorre em meio à circulação dos bens da indústria cultural e ajuda a impedir a sublimação, deriva da impossibilidade estrutural de vinculação satisfatória do desejo diante do seu objeto. Nesse caso, a satisfação é sempre parcial e indica a precariedade desiderativa *do sujeito*, quando da sua relação com o objeto.

Se tais hipóteses são adequadas, então podemos dizer que o sofrimento e a insatisfação estão *universalmente* presentes nos seres humanos em virtude de *Versagung*, que indica muito mais uma insuficiência e fraqueza desiderativa do sujeito na relação com objeto, do que uma ausência e limitação deste. Segue-se que poderia haver *Versagung* diante do excesso do objeto - que corresponde, na verdade, a um excesso de investimento afetivo -, em virtude da incapacidade de assimilar a realidade como adequada ao desejo. (FREITAS, 2014, p. 101).

Nossa interpretação se afasta ligeiramente de Verlainne Freitas, que parece defender uma posição aquém de Adorno e mais próxima a Freud. Para Verlainne Freitas, o argumento defendido no trecho acima soa como a defesa de uma “invariante antropológica” (ADORNO, 2015, p. 87)¹³⁸. Para nós, seguindo a posição adorniana, a insuficiência desiderativa dos sujeitos se deve à situação em que estão atualmente inseridos na forma de vida capitalista, diagnóstico que prepara outro horizonte de possibilidades para a constituição do desejo frente a outro mundo.

A sublimação aparece na *Dialética do Esclarecimento* como promessa rompida de felicidade. Ao contrário do que ocorre sob o invólucro da indústria cultural, a arte sublima ao resgatar a “dignidade” da pulsão, “humilhada” por conta da renúncia a seu objeto. Para Verlainne, a pulsão está no registro do inconsciente e é o que estrutura nossos desejos, não cabendo então vinculá-la a conceitos como dignidade e humilhação, sendo, na verdade, anterior a essa ação proveniente da forma atual de socialização (FREITAS, 2014, p. 101). Esse é outro ponto em que devemos discordar. Como já analisamos, a pulsão é um conceito-limite entre o psíquico e o somático e é na medida de sua materialidade que podemos indicar o sofrimento psicossocial. Em meio ao estado de falseabilidade social, o intérprete continua e considera a abordagem da *Dialética do Esclarecimento* em relação às pulsões muito “otimista”.

¹³⁷ É o que vemos no verbete sobre a frustração: “[...] segundo Freud, o que está em jogo é menos a falta de um objeto real do que a resposta a uma exigência que implica um determinado modo de satisfação ou que não pode receber satisfação de nenhuma maneira.” (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 204).

¹³⁸ Visto que defende que: “Segundo nossa perspectiva, isso se daria em virtude do fato de que o desejo é substancialmente contraditório em sua raiz mais íntima, de tal forma que não existe apenas uma multiplicidade de objetos a serem desejados, mas sim diversas contradições dos desejos entre si e para com o eu, na medida em que se estruturam intimamente a partir de uma rede de fantasias inconscientes incompatíveis entre si e que ameaçam a integridade egóica, ao se esforçarem por ocupar um mesmo espaço no âmbito psíquico consciente. Nessa perspectiva, uma satisfação será sempre parcial, não apenas no sentido de precária e insuficiente, mas sim devido ao fato de que a satisfação de uma face significa contrariar e, portanto, negar não apenas outras faces do desejo, mas fundamentalmente a afirmação do próprio eu.” (FREITAS, 2014, p. 100-101).

Desse modo, situar a sublimação entre uma pulsão humilhada por renunciar a um objeto e o resgate de sua dignidade através de uma imagem que é um índice de promessa de felicidade que não se cumpre - tudo isso aponta para um conceito por demais otimista e, por assim dizer, ‘positivo’ do ímpeto pulsional, derivado de uma projeção de certa concepção filosófica da dignidade e valor do ser humano em um âmbito refratário a esta apropriação. (FREITAS, 2014, p. 102).

Retornando à ideia já defendida no outro artigo, Verlaine Freitas afirma que a sublimação precisa ser interpretada como “uma *transformação substantiva* perante a *lógica de constituição inercial* dos desejos inconscientes” e de suas associações fantasísticas (FREITAS, 2014, p. 103). Partindo da constatação de que o princípio orientador da interpretação freudiana do inconsciente é a compulsão à repetição, a partir de Laplanche vemos que isso tem base na observação das primeiras fixações psíquicas, com o detalhe de que a dimensão sexual será metabolizada *a posteriori*, de maneira retrospectiva. Segundo Verlaine Freitas, é nesse núcleo inconsciente dos desejos que a atividade sublimatória deverá agir.

O prazer de sublimar consistiria, entre outras coisas, nessa *determinação negativa* perante a imposição de uma lógica inercial de associações nutridas por cargas de afeto sexuais arcaicas. Muito das dificuldades inerentes a uma teoria da sublimação reside em localizar conceitualmente o vínculo entre este núcleo arcaico do psiquismo (fundado no recalque da energia fixada no inconsciente) e o mecanismo que lhe deve contrastar, ou seja, a atividade sublimada. (FREITAS, 2014, p. 104).

Por outro lado, Verlaine Freitas discorda do entendimento de Freud, apresentado no ensaio sobre Leonardo, de que ao ser sublimada a pulsão escapa ao recalque desde o início. Segundo Freitas, a pulsão não precisa ser contraposta ao recalque por ser composta pela energia psíquica proveniente do núcleo contraditório do psiquismo, que surge, ele próprio, a partir do recalque.

Lida a partir deste prisma, a *compulsão à repetição* significa o fato inalienável de que o sujeito está condenado a responder a um princípio de gozo incompreensível em suas articulações mais substancialmente decisivas. [...] Tal como Freud coloca de forma enfática no texto *O inconsciente*, tanto os ideais mais nobres elevados da cultura, suas realizações mais valiosas, quanto as formas mais degradadas e violentas de barbárie provêm de uma mesma fonte, a saber, do núcleo incompreensível porque contraditório do psiquismo. Em virtude disso, não faz sentido contrapor sublimação ao recalque neste âmbito mais decisivamente fundador da subjetividade. A tarefa teórica que se nos impõe é a de conceber a sublimação como um destino de uma energia psíquica que somente existe porque pulsa ao redor de nós e [de] cruzamentos irresolvíveis como mola propulsora de toda a atividade psíquica. (FREITAS, 2014, p. 105).

Seja como for, apesar dessa concepção de que “o sujeito está condenado”, Verlaine Freitas admite que a sublimação aponta para outra característica do psiquismo que é justamente

a sua “plasticidade pulsional” (FREITAS, 2014, p. 105), sem o que a sua transformação não seria possível. Sendo assim, a concepção da sublimação gira em torno de se pensar mecanismos psíquicos de *mediação* entre a objetividade social e a constituição psíquica individual.

Dentre outras coisas, é imprescindível delinear o quanto cada indivíduo assimila os princípios de constituição cultural como apoios para sua própria subjetivação, de modo a *aprender a desejar a cultura em virtude da necessidade de digerir conflitos inconscientes*. (FREITAS, 2014, p. 106).

Se consideramos por demais otimista as considerações da *Dialética do Esclarecimento* para a dissolução do que o processo de esclarecimento aprontou para a subjetivação e o que consolidou para tanto em termos de racionalidade social, é preciso ter cuidado para não se ter uma posição oposta, “pessimista”, em relação às pulsões e a sua inscrição do desenvolvimento psicossocial. É preciso não esquecer que o aporte psicanalítico de Freud baseou suas descobertas em hipóteses advindas da observação clínica do psiquismo patológico, o que poderia depois possibilitar a visualização da psique “normal”, essa é justamente a ideia das linhas de clivagem¹³⁹. Verlaine continua:

Sem essa última necessidade, sem uma compulsão intra-subjetiva de modo a metabolizar o caráter explosivo de seu gozo, não se concebe essa necessária ponte entre o âmbito psíquico e os planos de inércia social e de constituição/instituição das grandes formas culturais, como os sistemas econômicos, políticos e religiosos etc. É preciso fazer trabalhar os conceitos relativos a este processo de mediação, pois *a sublimação opera precisamente neste campo*. Este movimento pendular entre a exterioridade da objetividade sócio-empírica e o núcleo do psiquismo ocorre neste plano intermediário, de mediação entre o individual e o coletivo. (FREITAS, 2014, p. 106).

Esse “caráter explosivo” não seria já consequência, na linha de Marcuse, de uma contenção, isto é, a repressão? E, assim, indício do patológico? Transpô-la para toda a psique parece injustificado. Freitas considera que o sujeito é constituído por uma dimensão que é prévia a sua capacidade de autocompreensão e de simbolização reflexiva, o que faz com que uma teoria da sublimação tenha que ter o cuidado de responder por essas instâncias de formação psicossocial.

¹³⁹ É o que esclarece nas *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*, na Conferência XXXI, “A dissecação da personalidade psíquica”: “Por outro lado, bem conhecemos a noção de que a patologia, tornando as coisas maiores e mais toscas, pode atrair nossa atenção para *condições normais* que de outro modo nos escaparíamos. Onde ela mostra uma brecha ou uma rachadura, ali pode normalmente estar presente uma articulação. Se atiramos ao chão um cristal, ele se parte, mas não em pedaços ao acaso. Ele se desfaz, segundo linhas de clivagem, em fragmentos cujos limites, embora fossem invisíveis, estavam predeterminados pela estrutura do cristal. Os doentes mentais são estruturas divididas e partidas do mesmo tipo.” (FREUD, 1996b, p. 41-42, *grifo nosso*). Cf. também MONZANI, 1989, p. 100; p. 314, nota 141.

Na medida em que esse vínculo inercial do sujeito consigo mesmo se alastra por tudo aquilo com que se defronta, a teoria da sublimação corre o risco de ter que dizer de *todas* as formas possíveis de sedimentação desse princípio de instituição do sujeito, incluindo a cultura de massa, acomodação aos exemplos de atitude familiar, religião, organização jurídica, princípios de correção política, exigência de engajamento em projetos sociais, etc., uma vez que *a sublimação se define pela ultrapassagem desses planos inerciais*. Agrupar a todos sob os conceitos de ‘racionalidade instrumental’, ‘reificação’, ‘relações de poder’ etc. pode ser bastante enganoso, pois estes tendem a ser definidos para além do espelhamento cultural dos princípios desiderativos, intra-subjetivos. (FREITAS, 2014, p. 106).

Entretanto, é o que observamos ter sido realizado, de alguma maneira ou de outra, pelos freudo-marxistas e pela primeira geração da teoria crítica. Além disso, principalmente em Adorno, vemos a ênfase na interpretação de que há precedência no desenvolvimento psicosssexual do caráter coercitivo da socialização e, no atual processo civilizatório, da repressão social¹⁴⁰, sobretudo porque esse processo é orientado por uma lógica interna, cujo princípio é a compulsão à identidade. Nesse sentido, não iremos seguir a tese de interpretação de Verlaine Freitas que, apesar de propor uma contraposição peculiar à tese de Whitebook, em *Perversion and Utopia*, isto é, sobre a possibilidade de uma “síntese não-violenta do disperso” em vistas de outro desenvolvimento psicosssexual, que estamos investigando, chega no referido artigo a conclusões¹⁴¹ as quais se confessam ainda insuficientes.

Outro intérprete de Adorno que podemos mobilizar para essa discussão é Rodrigo Duarte. Em artigo, Duarte nos lembra da função do conceito de sublimação como um elemento crucial para a crítica da cultura, em lugar de analisá-lo como conceito que tem apenas um potencial clínico. Essa função pode ser observada nos textos culturais de Freud e na obra de Adorno, sobretudo na crítica à indústria cultural. Entretanto, a intenção do autor é “ajudar a descortinar um novo horizonte de possibilidades interpretativas das obras de arte em geral” (DUARTE, 1998, p. 320).

¹⁴⁰ Por exemplo, é o esclarece Adorno, em outra discussão, “O que significa elaborar o passado?”: “Nessa medida, o esquecimento do nazismo pode ser explicado muito mais a partir da situação social geral do que a partir da psicopatologia. Até mesmo os mecanismos psicológicos que operam na recusa de lembranças desagradáveis e inescrupulosas servem a objetivos extremamente realistas. [...] Apagar a memória seria muito mais um resultado da consciência vigilante do que resultado da fraqueza da consciência frente à superioridade de processos inconscientes. [...] Por certo as motivações e os comportamentos assumidos não são diretamente racionais, na medida em que deturpam os fatos a que se referem. Porém eles são racionais no sentido em que se apoiam em tendências sociais, e que quem reage deste modo se sabe identificado ao espírito da época.” (ADORNO, 2000, p. 33-34).

¹⁴¹ “Para nossos propósitos, salientemos o princípio geral de que o psiquismo surge devido à aglutinação multifacetada, plural, heteróclita, de elementos muito díspares entre si. Ele surge como que em redemoinho, tendo que metabolizar muitas divergências, o que não se dá apenas em função de uma síntese de elementos dispersos. Há *vários planos de contradição*, desde o da síntese cognitiva da multiplicidade sensível em imagens, até o da contradição desiderativa de um narcisismo que é, ao mesmo tempo, defensivo e masoquista, pois se situa no limiar da dor e do prazer. Tudo isso aponta para o fato de que o núcleo pulsional do sujeito é essencialmente *contraditório de forma múltipla*, ou seja, se constitui em virtude da necessidade de aglutinação de planos de contradição e diferenças bastante distintos, as quais não são resolvíveis por uma mesma ação psíquica, associada ao princípio geral de síntese.” (FREITAS, 2014, p. 108-109).

Em Freud, a sublimação como elemento para a crítica cultural pode ser vista, por exemplo, na investigação presente em *O Mal-estar na Civilização*. A hipótese central desta obra é aquela que destaca a incompatibilidade entre a realização da “felicidade”, do ponto de vista “egoístico” do indivíduo, e a realização da cultura, para fins “altruísticos”, pelos indivíduos inseridos e demandados em uma coletividade, com o objetivo de manter a coesão social. O “mal-estar” surge, digamos, porque essa incompatibilidade não é resolvida, não há reconciliação entre o âmbito individual e o coletivo, visto que a tendência à *unidade* e a manutenção da coesão social se tornaram preponderantes (FREUD, 2011, p. 87-88). Entretanto, Freud destaca a sublimação como uma dentre as “técnicas” de resistência contra o sofrimento que, ao transpor os destinos da pulsão, possibilita que não sejam atingidos pela repressão externa, além de proporcionar ao aparelho psíquico “flexibilidade” (FREUD, 2011, p. 23). Assim, a sublimação tem uma função privilegiada no desenvolvimento da cultura, aqui tomada por Duarte em sentido estrito, como as “grandes realizações espirituais humanas” (DUARTE, 1998, p. 321). Outra característica da sublimação observada por Freud é a de que não apenas o artista ou o inventor pode se satisfazer com a sublimidade de uma obra, mas também o espectador¹⁴².

Como essa análise já faz parte da obra tardia de Freud, Duarte se dedica aos textos da década de 1910, como “Moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno” (1915), que já caracterizam a sublimação como a capacidade de transpor o alvo da pulsão sexual para outro aparentado, ao menos psiquicamente, entretanto, visto e valorado socialmente como mais “elevado”, cujos produtos darão origem às obras e componentes da cultura. Dentre esses textos, também se destaca o *Leonardo*, cuja abordagem da sublimação não se atina apenas a seu processo específico, mas permite a detecção de elementos formais da arte associados à vida afetiva do artista, com o detalhe de que se inicia pela afirmação sobre a sublimação como processo determinante para as mais variadas atividades profissionais.

Em Adorno é possível ver a apropriação da sublimação como elemento à crítica da indústria cultural. A repressão social e o recalque pulsional, que para Freud eram consequências do rumo que a cultura ocidental havia tomado, mas que, por outro lado, sem as quais a coesão social e a civilização atuais não seriam possíveis, são reconduzidos pelos aparelhos de controle social tecnicamente especializados da indústria cultural, que inclusive, se

¹⁴² Cf. FREUD, 2011, p. 25. Incide aqui novamente a crítica de Adorno, visto que no atual estágio civilizatório, a mera situação de espectador faz com que a subjetividade regrida e o corpo defina, como exposto no Episódio das Sereias. Cf. ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 39-40. Cf. O ensaio “O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição”, em que se 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. [...] Se ninguém mais é capaz de falar realmente, é óbvio também que já ninguém é capaz de ouvir.” (ADORNO, 1980, p. 166, *grifo nosso*).

vale das tendências masoquistas, núcleo da psicologia de massas, acelerando o processo de exploração e de expropriação até o nível intrapsíquico¹⁴³.

A essência da indústria cultural é, portanto, segundo Adorno e Horkheimer, uma espécie de usurpação da capacidade de ajuizamento com meios próprios que qualquer pessoa, em princípio, teria, em benefício de padrões impostos por poderes de fato, constituídos no seio da sociedade. Os autores traduzem aquela capacidade em termos do conceito kantiano de ‘esquematismo’, à medida que até mesmo o que se percebe sensivelmente já é condicionado por uma potencialidade subjetiva que se refere ultimamente à autoconsciência do sujeito enquanto tal. (DUARTE, 1998, p. 326)¹⁴⁴.

A diferença que os produtos da indústria cultural apresentam não se refere simplesmente a seu caráter de serem produtos de troca, de venda, mas por apresentarem um caráter “sintético” e dirigido por fins exteriores à obra, no caso o lucro e a autovalorização infinita da totalidade.

O caráter de montagem da indústria cultural, a fabricação sintética e dirigida de seus produtos, que é industrial não apenas no estúdio cinematográfico, mas também (pelo menos virtualmente) na compilação das biografias baratas, romances-reportagem e canções de sucesso, já estão adaptados de antemão à publicidade: na medida em que cada elemento se torna separável, fungível, e também tecnicamente alienado à totalidade significativa, ele se presta a finalidades exteriores à obra. (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 135).

Nesse sentido, por contraposição, a obra de arte autêntica, ainda que possa posteriormente adquirir valor de troca, não é produzida desde o início com essa intenção, podendo, inclusive, provocar uma autorreflexão sobre esse estado de coisas em que será introduzida. A concepção que orienta essa interpretação adorniana tem suas bases na estética kantiana, concentrada principalmente na *Crítica da faculdade de julgar*. Sendo assim,

[...] o juízo que fazemos sobre o objeto belo é desprovido de qualquer interesse, embora seja universal e necessário. Esse ajuizamento não se dá através de um juízo lógico, portanto, não atribui um predicado a um sujeito, mas ocorre a partir de um sentimento de prazer desinteressado, que pode ser comungado por todos quantos se puserem na presença do referido objeto. Tais características fazem com que o juízo estético seja um juízo paradoxalmente *sem conceito*, oriundo

¹⁴³ “Atualmente em fase de desagregação na esfera da produção material, o mecanismo da oferta e da procura continua atuante na superestrutura como mecanismo de controle a favor dos dominantes. Os consumidores são os trabalhadores e os empregados, os lavradores e os pequenos burgueses. A produção capitalista os mantém tão bem presos em corpo e alma que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido. [...] Eles têm os desejos deles. Obstinadamente, insistem na ideologia que as escraviza. O amor funesto do povo pelo mal que a ele se faz chega a se antecipar à astúcia das instâncias de controle.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 110).

¹⁴⁴ “A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 103).

apenas do ‘livre logo da imaginação e do entendimento’, o que, por sua vez, remete a uma finalidade apenas formal delineada a partir de características da própria coisa avaliada, seja uma obra da bela arte ou um objeto da bela natureza. (DUARTE, 1998, p. 327-328).

Segundo essa argumentação, Duarte aproxima a formulação kantiana da “finalidade sem fim”, a característica de desvinculação do interesse prático e material do objeto belo, ao mecanismo psíquico da sublimação, que desvincula, no caso, a pulsão de sua meta imediatamente sexual¹⁴⁵.

[...] em ambas, há a transposição de algo físico, matérico — pulsão em Freud, ‘interesse’ em Kant — para algo espiritual, abstrato. Embora Adorno e Horkheimer abordem a ‘finalidade sem fim’ kantiana nesse texto, eles não a associam diretamente à sublimação, mas ao conceito marxiano de fetichismo, no sentido de mostrar em que medida o valor de troca se apodera das mercadorias culturais sobre a base da insinuação de uma ausência de valor de uso que se torna, ela própria, valor de uso. (DUARTE, 1998, p. 328).

Embora não apareça na *Dialética do Esclarecimento*, a formulação da “finalidade sem fim” como próxima da interpretação da obra de arte como produto da sublimação está presente na *Teoria Estética*: “No entanto, o motivo kantiano não é totalmente estranho à teoria psicológica da arte: também para Freud as obras de arte não são imediatamente realizações de desejos, mas transformam a libido em realização socialmente produtiva, em que o valor social da arte persiste às claras incontestado no respeito acrítico da sua validade pública.” (ADORNO, 1970, p. 21-22). Entretanto, naquela obra, quando os autores abordam explicitamente a sublimação, interpretam seu impedimento através da repressão, que advém do âmbito socioeconômico, mas é operacionalizada psiquicamente em meio à cultura administrada. Por outro lado, indicam uma possibilidade de libertação cultural através da obra de arte autêntica.

[...] maldosamente, a promessa a que se reduz o espetáculo significa que jamais chegaremos à coisa mesma, que o convidado deve se contentar com a leitura do cardápio. Ao desejo, excitado por nomes e imagens cheios de brilho, o que enfim se serve é o simples encômio do cotidiano cinzento ao qual ele queria escapar. De seu lado, as obras de arte tampouco consistiam em exibições sexuais. Todavia, apresentando a renúncia como algo de negativo, elas revogavam por assim dizer a humilhação da pulsão e salvavam aquilo a que se renunciara como algo mediatizado. Eis aí o segredo da sublimação estética: apresentar a satisfação

¹⁴⁵ O que pode fazer algum sentido para o objeto belo em Kant, mas também vimos com Laplanche que a sublimação ocorre justamente em vista do interesse prático (*Interesse*, no lado da autoconservação), “não-sexual”, no deslocamento da energia libidinal para as atividades socioculturalmente valorizadas. Adorno, por sua vez, ainda considera a sublimação em seu sentido tradicional, pelo menos ao criticar como ela é considerada pelos psicanalistas, como nos trabalhos de Anna Freud: Cf. ADORNO, 2015, p. 115.

como uma promessa rompida. A indústria cultural não sublima, mas reprime. (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 115).

Nesse trecho fica ainda mais clara a importância da sublimação, mas agora enquanto sublimação estética, como forma de crítica da cultura. Assim, segundo Duarte, talvez seja esse o motivo dos autores se preocuparem mais com as mudanças trazidas pela forma social e os produtos culturais do capitalismo avançado do que em investigar o próprio processo de sublimação, fruto da metapsicologia de Freud, localizada no contexto de uma fase econômica e política anterior. Dessa maneira, na *Teoria Estética* Adorno considera mais frutífero o uso do conceito de sublimação do ponto de vista psicológico do que na abordagem estética.

E de fato, na *Teoria estética*, Adorno submete o conceito freudiano de sublimação a uma dura crítica, sob a alegação de que ele seria mais frutífero do ponto de vista psicológico do que sob o aspecto estético propriamente dito. Ele acusa não apenas Freud, mas seus seguidores que escreveram ensaios psicanalíticos biográficos sobre artistas, de um filistinismo que se expressa principalmente em abstrair totalmente da qualidade efetivamente estética de suas obras em benefício de um diagnóstico — mesmo que às vezes bastante preciso — do seu estado psíquico. (DUARTE, 1998, p. 330).

Mas, a investigação psicanalítica da sublimação, no que concerne à relação entre as obras artísticas relevantes e o grande público, mereceu especial atenção de Adorno, desde *Minima Moralia*, para demonstrar o crescente distanciamento entre aquelas esferas e a submissão atual ao propósito do “desempenho socialmente desejável”, como vimos com o aforismo 136. Segundo Duarte, para a interpretação da arte e da dimensão dos fenômenos estéticos, em vez de usar o conceito de sublimação, Adorno opta pelo conceito de *expressão*, por considerar a interpretação dos psicanalistas acerca da arte, através do conceito de sublimação, insuficiente mesmo do ponto de vista simbólico, reduzido à dinâmica pulsional subjetiva. Nesse aforismo, Adorno declara que os artistas não “se encaixam na teoria freudiana, porque falta a esta um conceito adequado de expressão, não obstante seu discernimento do modo de funcionamento do simbolismo do sonho e da neurose.” (ADORNO, 1993, p. 187). Na expressão, o conflito é exteriorizado de modo imagético, diferente do sintoma que o escamoteia e o falsifica sensivelmente como imitação, movimento que não seria alcançado para o conceito convencional de sublimação.

O que a expressão tem em comum com a repressão [*Verdrängung*] é que nela a moção [*die Regung*] se encontra bloqueada pela realidade. A essa moção, bem como ao complexo inteiro da experiência do qual faz parte, está vedada a comunicação direta com o objeto. Enquanto expressão, ela chega a uma manifestação não-falsificada de si mesma e, deste modo, da resistência, na imitação sensível. Ela é tão forte, que lhe sucede modificar-se em uma mera

imagem - o preço da sobrevivência -, sem sofrer mutilação ao passar para o exterior. Ela substitui seu objetivo [... *des Zieles*], assim como sua própria “elaboração” pela censura subjetiva, por uma elaboração objetiva: sua revelação polêmica. Isto distingue-a da sublimação: toda expressão bem-sucedida do sujeito é, por assim dizer, um pequeno trunfo sobre o jogo de forças da sua própria psicologia. (ADORNO, 1993, p. 187).

Entretanto, segundo Duarte, Adorno não voltou a tratar do conceito de expressão “enquanto possível conceito-chave para a psicanálise aplicada à compreensão das obras de arte” (DUARTE, 1998, p. 333).

Na organização social, nenhuma obra de arte pode se subtrair a seu pertencimento à cultura, mas não existe nenhuma que, sendo mais que mero produto industrial, deixe de voltar para a cultura o gesto de recusa: o fato de ter-se tornado uma obra de arte. A arte é tão hostil à arte quanto o são os artistas. Na renúncia [*Verzicht*] ao objetivo pulsional [*Triebziel*] a arte continua fiel a este, com uma fidelidade que desmascara o que é socialmente desejado, ingenuamente glorificado por Freud como a sublimação que, provavelmente, não existe [*die es wahrscheinlich gar nicht gibt*]. (ADORNO, 1993, p. 187).

Realmente não é algo simples interpretar as passagens truncadas desse aforismo, muito citado, quando se trata do conceito de sublimação em Adorno. Todavia, como interpretamos até aqui, o conceito de sublimação é crucial à crítica da cultura, principalmente, não para negar apenas abstratamente os produtos culturais da civilização vigente, as obras da “arte industrial”, mas, em sua negação determinada, para apontar em direção a sua superação. Nesse sentido, a expressão da pulsão em linguagem artística desmascara que o socialmente desejado no capitalismo industrial não permite que a sublimação exista. Ou, como seria melhor traduzido o trecho final: “a sublimação que, provavelmente, não está dada”.

Vejamos como essa temática foi exposta pelo debate, ou pela falta dele, entre Adorno e Marcuse.

3) (A falta de) Debate entre Marcuse e Adorno sobre a sublimação

No Brasil, a recepção da teoria crítica e do debate entre psicanálise e marxismo se deu no fim dos anos 60 e foi amplamente centralizada na figura de Marcuse. Sua notoriedade nos Estados Unidos como pensador privilegiado dos movimentos estudantis e da chamada “nova esquerda”¹⁴⁶ reverberou no interesse das primeiras publicações por aqui¹⁴⁷. Com o tempo, seja como for, começou a ser confundido, em meio ao amálgama da contracultura irracionalista da época, como seu representante e mesmo, como aconteceu a Adorno, como precursor do pós-modernismo. Essa impressão, causada pela dispersão ou vulgarização das ideias do autor, deve ser desfeita quando da interpretação mais atenta da obra, o que faremos aqui com *Eros e Civilização* (1955).

A primeira parte dele – publicada separadamente na revista *Dissent*, no verão de 1955 – foi um ataque aos revisionistas. Marcuse retomou o fio da meada onde Adorno deixara, dez anos antes. Começou por reconhecer a obra de Wilhelm Reich como precursora da sua, mas assinalou prontamente as deficiências dela. (JAY, 2008, p. 156).

Nesta obra, Marcuse desejava dar uma resposta à situação paradoxal deixada na teoria pela *Dialética do Esclarecimento* (1947), desenvolvendo uma interpretação marxiana do pensamento de Freud. Segundo a leitura de Joel Whitebook, “fazendo a aposta utópica que Adorno e Horkheimer se recusaram a fazer” (WHITEBOOK, 1995, p. 24). Mas, é no mínimo estranho que Adorno não faça alusão a essa obra de Marcuse, nem nos ensaios sobre a psicanálise nem na *Dialética Negativa*¹⁴⁸. Apesar de Martin Jay oferecer, em sua obra já clássica sobre a história do Instituto, uma leitura de certo modo muito restrita em relação à recepção das posições de Marcuse por Adorno, sobretudo em relação à “perversão polimorfa” e do processo de reificação que conduz à personalidade integrada, seu testemunho pode nos auxiliar a compor esse quebra-cabeça: “Como se poderia esperar, a ousada tentativa de Marcuse de ler Freud como um utopista revolucionário não foi bem aceita por seus ex-colegas.

¹⁴⁶ Sobre isso cf. JAY, 2008, p. 12.

¹⁴⁷ Quem nos dá notícia dessas publicações, da recepção das obras da Escola de Frankfurt e do debate que se seguiu é Carlos Nelson Coutinho, em artigo, na Revista *Presença*, nº 7, 1986, p. 100-112.

¹⁴⁸ Poucas são as alusões a Marcuse: “O agora unidimensional e fictício [...]” (ADORNO, 2009, p. 53). “Como pura forma da legalidade, a causalidade reduz-se à unidimensionalidade.” (ADORNO, 2009, p. 223). A única citação indireta é de seu artigo, publicado ainda em 1939, “Para a crítica do hedonismo”, na seguinte passagem: “Para os cidadãos de um mundo falso, um mundo justo seria bem provavelmente insuportável: ele seria por demais mutilado para eles. [...] A felicidade não é nada invariante, apenas a felicidade o é, a infelicidade que possui sua essência na perpetuação do igual. Aquilo que o todo existente ora tolera, ora consente na felicidade porta de antemão as marcas da própria particularidade.” (ADORNO, 2009, p. 292).

Adorno e Horkheimer mantiveram um silêncio diplomático, mas Fromm tentou refutá-lo nas edições posteriores de *Dissent*.” (JAY, 2008, p. 160). Em nota a esse trecho, acrescenta: “Tanto Horkheimer quanto Adorno expressaram dúvidas sobre alguns aspectos da leitura de Freud por Marcuse, quando conversei com eles no inverno de 1968-1969.” (JAY, 2008, p. 390).

Outra obra mais recente, *Dialectics of the Body: Corporeality in the Philosophy of Theodor Adorno* (2005), de Lisa Yun Lee, pode nos revelar mais detalhes dos bastidores acerca da reação de Adorno à publicação da obra de Marcuse e das diferenças entre ambos: “As tensões entre os dois atingiram o ponto em que Marcuse se recusou inclusive a se mudar para Frankfurt. Adorno sentia que Marcuse tivesse roubado, de certo modo, a tese da *Dialética do Esclarecimento*, sem o devido reconhecimento”. (LEE, 2005, p. 159, nota 40)¹⁴⁹. Em carta endereçada a Horkheimer, sobre a versão abreviada de *Eros e Civilização*, Adorno se queixa da postura de Marcuse:

Na *Dissent* há um longo artigo de Herbert contra os psicanalistas revisionistas, que contém basicamente as ideias que defendemos sobre o tema, embora não sejamos mencionados em parte alguma, o que eu acho muito estranho. Sou decisivamente contra solidariedade unilateral e, quanto a seu livro, do qual esse artigo compõe um capítulo, eu gostaria mesmo de dizer que não façamos absolutamente nada. (ADORNO *apud* LEE, 2005, p. 159, nota 40).

Apesar desse silêncio, podemos perceber as intersecções e continuidades entre as duas obras. Marcuse traz à tona certa característica que tende a ficar oculta nos empreendimentos teóricos da psicanálise. Com esse intuito, começa pela observação de que o conceito de ser humano na teoria freudiana das pulsões é tanto uma elaborada acusação quanto uma defesa da civilização ocidental. Em princípio, porque segundo seus desenvolvimentos teóricos a história do ser humano é a história de sua repressão. Partindo daquele que em geral é considerado o último desenvolvimento da teoria freudiana das pulsões, Marcuse nota primeiramente o quanto os principais conceitos psicanalíticos implicam a mutabilidade das pulsões: sublimação, identificação, repressão, etc.

3.1) A Sublimação Não-Repressiva em Marcuse

¹⁴⁹ Cf. a seção “Marcuse’s Own *Dialectic Of Enlightenment*”, LEE, 2005, p. 25-28. Entretanto, Marcuse declara o seguinte, nas últimas linhas do Prefácio da Primeira Edição: “Quanto à minha posição teórica, sou devedor ao meu amigo Professor Max Horkheimer e seus colaboradores do Institute of Social Research, agora em Frankfurt.” (MARCUSE, 1982, p. 26, *grifo nosso*). Marcuse cita os seguintes trabalhos de Adorno: “Psychoanalyse und Soziologie” em *Sociologica* (Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1955). *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Vol I. (MARCUSE, 1982, p. 104); “Die gegängelte Musik”, em *Der Monat*, V (1953), p. 182 (MARCUSE, 1982, p. 135); *Philosophie der neuen Musik* (MARCUSE, 1982, p. 136); *Versuch über Wagner* (MARCUSE, 1982, p. 139). E, sim, cita explicitamente a *Dialética do Esclarecimento* (MARCUSE, 1982, p. 197).

Marcuse observa que após técnica e ciência se tornarem a ideologia, e a tecnologia mesma ter se tornado agente principal do processo de unidimensionalização, no âmbito objetivo e subjetivo, o aumento da produtividade resultado da automação das forças produtivas ocasionou uma mudança qualitativa no processo civilizatório de dominação¹⁵⁰, fazendo surgir uma forma de exploração desnecessária da força de trabalho, a contraparte psíquica da mais-valia no capitalismo tardio: a mais-repressão. O que, sob a lógica da dominação e de seu princípio de realidade, o princípio de desempenho, precisava de legitimação através da ideologia, elaborada por aparelhos sociais definíveis, com a justificativa de que a repressão seria inevitável por conta da escassez de recursos e, por isso, seria quase impossível a gratificação. Sob a forma da racionalidade administrativa, a dominação universalizada até o âmbito intrapsíquico constitui sua própria legitimação e sob o véu tecnológico, com a abundância de mercadorias, a gratificação se torna legitimadora. Surgem duas modalidades de *dessublimação repressiva*: a *unidimensionalização da cultura*, sua assimilação a serviço da repressão, e a *liberalização sexual*, através da qual o corpo, antes apenas instrumento de trabalho, é transformado em mercadoria sexual e as mercadorias adquirem atributos sexuais. O que, por seu turno, significa administração da libido, redução de Eros ou da sexualidade à genitalidade, que continua a servir aos propósitos civilizatórios da dominação, não eliminando a repressão, mas colocando as energias pulsionais resultantes a seu serviço, mesmo as agressivas e destrutivas, as quais são consideradas, inclusive, ontologicamente por Freud¹⁵¹. A dessublimação administrada ocasiona uma unidimensionalização pulsional. A possibilidade de protesto é reduzida, pois a instância de repressão, antes representada pela autoridade do pai na família burguesa tradicional, é dissolvida e despersonalizada pelas instâncias de poder no capitalismo avançado e se confunde com as instâncias que proporcionam gratificação e a possibilidade de liberdade. Dessa forma, no capitalismo tardio, a socialização é realizada por agências extrafamiliares.

Sendo assim, nesta seção, pretendemos abordar o conceito de “sublimação não-repressiva” a partir da obra *Eros e Civilização*. Nesta obra, Herbert Marcuse se debruça sobre as condições de possibilidade de realização de uma civilização não-repressiva, tarefa que necessita da validação de algumas hipóteses e da rejeição de algumas objeções. Em primeiro

¹⁵⁰ “Essa interpretação encontra apoio no famoso trecho dos *Grundrisse* em que Marx diz que o progresso científico e técnico acabaria por deslocar a força de trabalho como fator preponderante na determinação do valor do produto.” (ROUANET, 2001, p. 214).

¹⁵¹ “[...] enquanto Reich desvaloriza a pulsão de morte, reduzindo-a a um impulso agressivo que pode e deve ser absorvido por uma sublimação socialmente útil, Marcuse insiste na importância e na realidade dessa impulsão. Ela exprime, em toda a sua intensidade, as tensões de uma realidade antagonística. Ao mesmo tempo, aponta o caminho para a superação desses antagonismos: na medida em que seu objetivo é a cessação do sofrimento (o princípio de Nirvana), longe de se opor a Eros, pode ser mobilizada, juntamente com a libido, para fundar uma civilização não-antagonística.” (ROUANET, 2001, p. 246).

lugar, verificaremos a hipótese de uma civilização não-repressiva sob outro princípio de realidade, mostrando os limites históricos do princípio de realidade vigente (3.1.1). Depois, procuraremos mostrar a hipótese da existência de forças psíquicas livres do princípio de realidade, através da atividade cognitiva da fantasia que proporciona o conceito de uma nova racionalidade (3.1.2). Por último, analisaremos a hipótese da transformação da sexualidade em Eros, através do conceito de sublimação não-repressiva (3.1.3).

3.1.1) Os limites históricos do princípio de realidade vigente: a hipótese de uma civilização não-repressiva

Ao longo do amadurecimento psicosexual, percebemos a transformação do assim chamado “princípio de prazer” em “princípio de realidade”. No pequeno ensaio intitulado “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico” (1911), o que Freud chama de “princípio do prazer-desprazer”, ou simplesmente princípio de prazer, se relaciona com os processos anímicos inconscientes e primários, que são o modo em que a atividade psíquica se manifesta em suas fases iniciais de desenvolvimento. Desse modo: “Tais processos se empenham em ganhar prazer; daqueles atos que podem suscitar desprazer a atividade psíquica se retira (repressão) [*Verdrängung*]” (FREUD, 2010c, p. 82).

Com o amadurecimento e a conseqüente organização do eu, os processos psíquicos começam a se orientar pelo “princípio de realidade”, a partir do que o bebê lactante precisa aprender a se dissociar do invólucro da mãe e da satisfação imediata, de um estado inicial em que “o pensado (desejado)” é “simplesmente colocado de modo alucinatório, tal como ainda hoje acontece a cada noite com nossos pensamentos oníricos”¹⁵². Com o aprendizado experienciado a partir das primeiras frustrações, ocorre o abandono da “tentativa de satisfação por meio alucinatório” e, assim, “o aparelho psíquico tem que se decidir a formar uma ideia das reais circunstâncias do mundo exterior e se empenhar em sua real transformação”. Nesse sentido é que se introduz um novo modo de funcionamento psíquico, o princípio de realidade: pelo que “já não se imaginava o que era agradável, mas sim o que era real, ainda que fosse desagradável” (FREUD, 2010c, p. 83)¹⁵³.

Nesse ensaio, Freud também se debruça sobre a existência de forças mentais opostas ao princípio de realidade. A função de “descarga motora” do princípio de prazer é agora empregada na mudança da realidade e convertida em “ação” (FREUD, 2010c, p. 84). Apenas

¹⁵² Em nota, Freud esclarece sua retomada das conclusões retiradas de seu estudo na *Interpretação dos Sonhos* (1900): “O estado de sono pode oferecer a imagem fiel da vida psíquica antes do reconhecimento da realidade, pois tem como pressuposto a negação intencional da realidade (o desejo de dormir).” (FREUD, 2010c, p. 89, nota 3).

¹⁵³ Cf. nota 4, p. 89-90.

um modo de atividade psíquica se mantém “separada” ou “livre” do princípio de realidade e vinculada somente ao princípio de prazer: a *fantasia*. Assim, a substituição do princípio de prazer é o grande evento traumático do desenvolvimento humano, tanto ao nível individual (ontogênese) quanto do gênero (filogênese). Para Freud, a luta pela existência e pela garantia de necessidades vitais (*Lebensnot, Ananke*) impede que se pense em outro princípio de realidade e que possa haver livre gratificação das pulsões no contexto de uma *civilização não-repressiva*. Como aponta Marcuse:

Esta concepção é tão antiga quanto a própria civilização e forneceu sempre a mais efetiva racionalização para a repressão. [...] Freud considera ‘eterna’ a ‘luta primordial pela existência’ e, portanto, acredita que o princípio de prazer e o princípio de realidade são ‘eternamente’ antagônicos. A noção de que uma civilização não-repressiva é impossível constitui um dos pilares fundamentais da teoria freudiana. (MARCUSE, 1982, p. 37).

Entretanto, Marcuse defende que, por outro lado, a teoria freudiana, colocando no centro da psicanálise a *memória*, faz com que esse modo de cognição seja o meio de conservar as promessas e potencialidades restringidas pelo princípio de realidade vigente, visto que sua vinculação à experiência de felicidade passada impulsiona o desejo de sua recriação consciente.

A libertação psicanalítica da memória faz explodir a racionalidade do indivíduo reprimido. À medida que a cognição cede lugar à recongnição, as imagens e impulsos proibidos da infância começam a contar a verdade que a razão nega. A regressão assume uma função progressiva. O passado redescoberto produz e apresenta padrões críticos que são tabus para o presente. Além disso, a restauração da memória é acompanhada pela recuperação do conteúdo cognitivo da fantasia. (MARCUSE, 1982, p. 39).

Dessa forma, na primeira parte de *Eros e Civilização*, Marcuse procurará mostrar essa “tendência oculta” da teoria pulsional freudiana, seguindo as consequências de sua análise da repressão do aparelho psíquico tanto no nível individual quanto do gênero humano ao longo do processo civilizatório. Fazendo uma caracterização do quadro geral da teoria psicanalítica das pulsões, Marcuse esquematiza seus estágios de análise do aparelho psíquico como união dinâmica de opostos. Poderíamos resumir essas oposições dentre as descrições topológicas sobre as instâncias psíquicas ou dentre os processos dinâmicos. Em um primeiro estágio, a teoria “ergueu-se em torno do antagonismo entre os instintos do sexo (libidinais) e do ego (autopreservação); no derradeiro estágio, concentrou-se no conflito entre os *instintos de vida* (Eros) e o *instinto de morte*”. Mas, interessa a Marcuse, sobretudo esta última teoria das pulsões que se apresenta em *Além do Princípio do Prazer*. Nesse escrito, as pulsões de autopreservação se dissolvem em pulsões sexuais genéricas e em atividade das pulsões destrutivas, usadas como agressão socialmente útil. Freud enfatiza a natureza comum das

pulsões, antes de sua diferenciação, revelando uma tendência regressiva ou “conservadora” na vida pulsional, que forneceria justamente o conteúdo básico dos “processos primários”, na sua luta pela completa gratificação (MARCUSE, 1982, p. 42-43).

Um instinto [Trieb] seria um impulso [Drang], 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, 2010a, p. 147-148).

Segundo Freud, o modo primário de funcionamento do aparelho psíquico é ineficaz e mesmo perigoso para a autopreservação do organismo no mundo externo. Por isso, é substituído pelo princípio de realidade que, apesar de não abandonar a obtenção do prazer, requer o adiamento da satisfação e a tolerância temporal do desprazer. A persistência do princípio de prazer se dá no modo de funcionamento das pulsões sexuais, sobretudo, em sua recusa e resistência à “educação”. Com o desenvolvimento do eu, surge o conflito que termina com a repressão: as pulsões parciais primárias são expelidas da unidade do eu por um processo de repressão, são mantidas em níveis inferiores de desenvolvimento psíquico e afastadas da possibilidade de satisfação. Se conseguem por outros meios a satisfação direta ou substitutiva, o eu sente essa satisfação como desprazer (FREUD, 2010a, p. 123-124).

Marcuse nota que uma organização repressiva das pulsões existiu em todas as formas históricas do princípio de realidade na civilização. Entretanto, defende ser necessário distinguir entre uma forma mais básica de repressão¹⁵⁴, que se refere às “modificações” pulsionais, a organização da sexualidade, inerentes à perpetuação humana em sociedade e entre o que ele conceitua como *mais-repressão*, isto é, “as restrições referentes à dominação social”. Por outro lado, outro conceito crucial a sua crítica é o do *princípio de desempenho*, que expressa a forma histórica predominante do princípio de realidade. Segundo o princípio de realidade vigente na história da civilização, subentende-se a existência do fato de Ananke ou da carência, necessidade vital (*Lebensnot*), através do que qualquer satisfação possível estará submetida ao trabalho penoso, que ocupa toda a existência do indivíduo maduro e durante o qual o prazer é suspenso e o sofrimento físico prevalece. Nesse sentido, o argumento da metapsicologia de Freud pode ser mostrado como falacioso se aplicado ao fato concreto da carência que, em

¹⁵⁴ É preciso enfatizar que nos dois estudos, o de 1911 e o de 1920, Freud fala de *Verdrängung*, do recalque. Marcuse não faz diferenciação aqui entre *Verdrängung* e *Unterdrückung*, visto que a obra foi escrita originalmente em inglês, usando apenas *repression*. O mesmo ocorre com o uso de “instinto”, *instinct*. Na introdução de *Eros e Civilização*, Marcuse faz a seguinte observação: “São necessárias algumas explicações preliminares de termos: [...] ‘Repressão’ [*Repression*] e ‘repressivo’ [*repressive*] são empregados na acepção não-técnica para designar os processos conscientes e inconscientes, externos e internos, de restrição, coerção e supressão. ‘Instinto’ [*Instinct*], de acordo com a noção freudiana de *Trieb*, refere-se aos ‘impulsos’ [*drives*] primários do organismo humano que estão sujeitos a modificação *histórica*; encontram representação tanto somática como mental.” (MARCUSE, 1982, p. 30).

suma, é consequência de uma organização específica das carências. Ora, qualquer forma do princípio de realidade deve estar em vigor através de um sistema de instituições e relações sociais, leis e valores que impõem a “modificação” das pulsões e se impõem diferentemente ao longo dos diversos estágios civilizatórios. Quaisquer de suas formas exigem certo controle repressivo sobre as pulsões. Percebemos que essas instituições históricas e os interesses de dominação introduziram *controles adicionais* sobre as pulsões, ou seja, a “mais-repressão”. No caso desse particular princípio de realidade, temos como exemplo dessas instituições, a família patriarcal-monogâmica, a divisão hierárquica do trabalho, o controle público da vida privada do indivíduo (MARCUSE, 1982, p. 51-53).

Por isso, o questionamento de Marcuse é pensar se o princípio de desempenho é o único princípio de realidade possível. Para isso, será preciso analisar se a própria teoria freudiana não oferece uma objeção irrefutável acerca do “caráter relativo (histórico) do princípio de realidade”. Dito de outro modo, é preciso derrubar a hipótese de que “a sexualidade é, em sua própria essência, antissocial e associal” e a hipótese de que “a destrutividade é a manifestação de um instinto primário”, sem o que “a ideia de um princípio de realidade não-repressivo não passaria de especulação ociosa” (MARCUSE, 1982, p. 124).

Segundo a teoria freudiana, a organização repressiva das pulsões se deveu a fatores exógenos, sob condições históricas específicas: em um nível filogenético-biológico; e, posteriormente, em um nível sociológico.

Portanto, se todos os instintos orgânicos são conservadores, historicamente adquiridos e orientados para a regressão, o restabelecimento de algo anterior, temos de pôr os êxitos do desenvolvimento orgânico na conta de influências externas, perturbadoras e desviantes. O ser vivo elementar não pretenderia mudar desde o seu início; permanecendo iguais as condições, ele repetiria sempre o mesmo curso de vida. Mas, em última instância, a história do desenvolvimento da terra e de sua relação com o sol é que deixaria sua marca no desenvolvimento dos organismos. (FREUD, 2010a, p. 149).

Em decorrência dessa hipótese de que a pulsão seria expressão da inércia da vida orgânica, Freud defende agora que o objetivo do ser vivo é a morte, ou seja, retornar ao estado inorgânico e, nesse sentido, é essa a pulsão primária. As pulsões de autoconservação são vistas agora como derivadas, e sua função é garantir que o organismo siga seu próprio (e interno) caminho para a morte. Da mesma maneira, as pulsões sexuais também são interpretadas como conservadoras, embora, operem contra as pulsões de morte: são as verdadeiras pulsões de vida. Assim, as pulsões do eu fazem pressão no sentido da morte, revelam um caráter retrógrado e uma compulsão à repetição, as pulsões sexuais, por seu turno, fazem pressão para o

prolongamento da vida e para a aparência da imortalidade pela união¹⁵⁵. Entretanto, aponta Marcuse:

o desenvolvimento do homem animal não permanece encerrado na história geológica; o homem torna-se, na base da história natural, o sujeito e o objeto de sua própria história. Se, originalmente, a diferença real entre o instinto de vida e o instinto de morte era muito pequena, na história do homem animal desenvolve-se até passar a constituir uma característica essencial do próprio processo histórico. (MARCUSE, 1982, p. 128).

Marcuse expressa um panorama de modo a esclarecer a constituição da dinâmica pulsional básica. Sua trajetória vai do surgimento da vida a partir da matéria inorgânica, em que há uma inicial criação de tensão, até o limiar da civilização. Destacam-se dois pontos culminantes nesses estágios, causados por fatores exógenos. Por um lado, o evento geo-biológico causador do “trauma da frustração primária”: com a origem da vida, há o surgimento de uma “tensão não-aliviada” e, em resposta, uma pulsão de morte, como tendência de regressão ao inorgânico. Por outro lado, temos o evento sociológico do início do processo civilizatório, em que se instaura uma luta *consciente* pela existência, conjugada à repressão sexual: primeiro, segundo a hipótese de Freud, com a tirania do pai primordial; segundo, com a institucionalização e internalização da autoridade e conseqüente transformação da pulsão de morte em agressão e moralidade socialmente úteis. Neste segundo momento, ocorre o gradual desenvolvimento da divisão social do trabalho e, com isso, o progressivo enfraquecimento de Eros, visto que se torna necessária a ampliação da agressividade e do sentimento de culpa. Então, e esse é o ponto de Marcuse, os fatores externos provocadores de tensão orgânica trazidos pelos eventos civilizatórios não são inerentes à luta pela existência, mas à sua organização repressiva dentro do quadro da *escassez* e da *dominação*. Assim, a hipótese de que existam na estrutura pulsional “forças associadas que necessitam de uma coerção repressiva” deve ser descartada, em decorrência da análise da própria teoria freudiana¹⁵⁶.

Nas condições biológico-geológicas que Freud pressupôs para a substância viva como tal, nenhuma mudança pode ser considerada; o nascimento da vida continua a ser um trauma e, assim, o reino do princípio do Nirvana parece ser inabalável. Contudo, os derivativos do instinto de morte só operam em fusão com os instintos do sexo; enquanto a vida evolui, os primeiros mantêm-se subordinados aos últimos; o destino do *destrudo* (a ‘energia’ dos instintos de destruição) depende do da libido. (MARCUSE, 1982, p. 130-131).

Ao esclarecer esse ponto, poderemos perseguir a tese central de Marcuse, cuja intenção é o potencial de liberar, nas palavras de Whitebook, a “lógica auto-viciante da civilização” (WHITEBOOK, 1995, p. 26), qual seja: a tese de que “uma mudança qualitativa no

¹⁵⁵ Cf. FREUD, 2010a, p. 154.

¹⁵⁶ Cf. MARCUSE, 1982, p. 128-130.

desenvolvimento da sexualidade deve alterar, necessariamente, as manifestações do instinto de morte” (MARCUSE, 1982, p. 131). Nesse sentido, a hipótese de uma civilização não-repressiva deverá ser validada através da demonstração da possibilidade de um desenvolvimento não-repressivo da libido, em meio às condições proporcionadas pela civilização amadurecida, cuja orientação é conferida por aquelas forças psíquicas que permanecem livres do princípio de realidade, mesmo no âmbito da consciência adulta.

3.1.2) Forças psíquicas livres do princípio de realidade: a atividade cognitiva da *fantasia*

Permanece no inconsciente certo domínio do princípio de prazer “não modificado”, mais “arcaico” e profundo que, entretanto, segundo Marcuse, não ofereceria padrões para uma mentalidade não-repressiva, mas poderia indicar um novo conceito de racionalidade. Por outro lado, a contribuição da psicanálise freudiana estaria não apenas no reconhecimento, mas, sobretudo na análise da gênese do modo de pensamento da fantasia e sua relação com o princípio de prazer. A fantasia é uma atividade psíquica que tem certo grau de liberdade quanto ao princípio de realidade, mesmo na consciência desenvolvida, porque permanece subordinada exclusivamente ao princípio de prazer. Sua importância é ter uma função decisiva na estrutura psíquica: ela liga as mais profundas camadas do inconsciente às mais elevadas produções da consciência, como é o caso da arte, o âmbito dos sonhos e a realidade (MARCUSE, 1982, p. 133).

Como vemos no ensaio “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico” (1911), no desenvolvimento psicosexual, temos uma cisão entre o eu-de-prazer, que se torna impotente, irreal e inútil perante o eu-de-realidade, que começa a deter o monopólio sobre a interpretação da realidade, sobre as normas e valores do eu, sobre a racionalidade. Nesse sentido, anterior à formação e organização sexual da estrutura da psique, em que o indivíduo não se opunha a outros indivíduos, antes da destruição de sua unidade original, a imaginação enquanto fantasia preserva a “memória” do passado sub-histórico, em que a vida do indivíduo era a vida do gênero, ela proporciona a imagem da unidade imediata entre universal e particular, em meio ao domínio do princípio de prazer. A imaginação é a atividade cognitiva que sustenta a reivindicação do “indivíduo total”: na união do gênero e do passado “arcaico”. Freud reinveste a imaginação de seus direitos, isto é, porque é um processo mental fundamentalmente independente, cuja *experiência* própria é a superação da realidade humana antagônica (MARCUSE, 1982, p. 134).

A imaginação é capaz de propor a reconciliação, removida para a utopia pelo princípio de realidade vigente, entre o indivíduo, seu desejo e felicidade e o todo, realização e razão. A

imaginação insiste que deve e pode se realizar, o conhecimento está subentendido da ilusão. Suas verdades são encontradas na arte, que tem um universal próprio, subjetivo e objetivo, sendo que a análise da função cognitiva da fantasia é feita pela estética, a ciência do belo. Assim, na forma estética está contido o protesto contra a organização da vida pela lógica da dominação e crítica do princípio de desempenho. A arte é o domínio no qual fica mais visível o tema do “retorno do reprimido”, tanto ao nível individual quanto histórico-genérico, a arte é o que modela a “memória inconsciente” da libertação que fracassou (MARCUSE, 1982, p. 135).

Se quisermos rumar em direção a uma forma menos sublimada, teremos que perceber as raízes da vinculação da fantasia ao Eros primário na sexualidade, que revela a conexão do indivíduo à espécie. Na medida em que a sexualidade é organizada e controlada pelo princípio de realidade, a fantasia aparece como elemento contrário à sexualidade normal, como perversão. Entretanto, seu elemento erótico vai além das expressões pervertidas, já que desempenha um papel único da dinâmica mental¹⁵⁷. A obra de Freud, assim, oferece a imagem de uma forma diferente de realidade, a imagem de um passado sub-histórico do gênero e do indivíduo, que é anterior à civilização. Nesse sentido, a ideia de um princípio de realidade não-repressivo teria conseqüentemente um sentido de *retrocesso*. O que para Freud seria no máximo parte de uma “bela utopia”, para Marcuse, entretanto, as imagens da fantasia devem permitir fazer referência a um *futuro* da humanidade e não ao passado. O valor de verdade da imaginação se dá enquanto ele se direciona para o futuro, possibilitando a invocação de formas de liberdade e felicidade que objetivem emancipar a realidade histórica. Dessa maneira, vem à tona a *função crítica da fantasia*: a recusa em esquecer o que pode ser. A ideologia do princípio de desempenho tem por finalidade reconduzir as possibilidades reais para a “terra de ninguém da utopia”. A hipótese de Marcuse é investigar a construção do desenvolvimento pulsional não-repressivo, a partir da orientação do presente histórico e da ideia de uma civilização madura, não de um passado sub-histórico, pelo que a noção de utopia perderia seu significado (MARCUSE, 1982, p. 139).

Assim, dentre os pontos culminantes na história das pulsões estariam: 1) evento geobiológico; 2) o começo da civilização e, acrescenta Marcuse, 3) o nível supremo atingido pela civilização. Poder-se-ia pensar no argumento contrário, da impossibilidade de um princípio de realidade não-repressivo pelo motivo da escassez e da imaturidade. Entretanto, Marcuse mostra que a reconciliação entre o princípio de prazer e o de realidade não depende da existência da abundância, pois a questão é se o estado de civilização pode prover que as necessidades humanas sejam satisfeitas e que a mais-repressão seja eliminada. Poderíamos imaginar esse estado hipotético observando polos opostos da história das pulsões. Nos

¹⁵⁷ Cf. MARCUSE, 1982, p. 137.

primórdios da história primitiva, em fases matriarcais, haveria uma distribuição não-opressiva da escassez. No pólo contrário, em um estágio de maior maturidade da civilização, haveria uma organização racional da sociedade industrial plenamente desenvolvida, após a conquista da escassez¹⁵⁸.

O que há de comum nos dois polos é que a mais-repressão não é imposta às pulsões e que há a satisfação das necessidades humanas básicas como alimentação, alojamento, vestuário, lazer, sem *labuta*, isto é, sem o domínio do trabalho alienado. Nas condições primitivas, o trabalho alienado ainda não tinha se desenvolvido. Nas condições “ideais” da civilização industrial madura a alienação seria completada por uma automação geral do trabalho, gerando a redução do tempo de trabalho a um mínimo e a permutabilidade de funções. Como assente Marcuse, em um primeiro momento da argumentação, isso poderia até causar, como acusariam, uma “regressão a um nível de vida inferior” em relação ao padrão de vida dos países industrialmente avançados, mas isso não seria contrário ao progresso da civilização. O argumento que condiciona a libertação a um nível de vida superior serve para a justificação da perpetuação da dominação, pois essa particular definição do nível de vida é submissa a critérios do princípio de desempenho, a despeito da gratificação universal das necessidades básicas e da libertação contra a culpa e o medo. Contra os pressupostos da argumentação de Freud, de que a civilização se compõe de repressão pulsional e do labor socialmente útil, orientados pelo valor moderno da produtividade, para Marcuse o conceito de civilização madura tem que envolver a libertação pulsional e trabalho socialmente útil (MARCUSE, 1982, p. 142-143).

Marcuse admite que uma organização justa e racional da produção material, “jamais será o domínio da liberdade e gratificação”, mas ela pode liberar tempo para o livre jogo das faculdades humanas fora dos domínios do trabalho alienado. Sua tese defende que quanto mais completa for a alienação do trabalho, na qual a automação seria o ponto ótimo, maior será o potencial de liberdade na esfera exterior ao trabalho. Em um estado para além do princípio de desempenho, a produtividade e seus valores culturais tornar-se-iam inválidos. A luta pela existência iria adquirir um novo sentido, ela se transformaria em “luta coordenada contra qualquer restrição ao livre jogo das faculdades humanas, contra a *labuta*, a doença e a morte”. Essa nova experiência básica de ser alteraria o equilíbrio entre Eros e Thanatos, alteraria a própria estrutura da psique (MARCUSE, 1982, p. 144-145).

¹⁵⁸ Cf. MARCUSE, 1982, p. 140.

3.1.3) A transformação da sexualidade em Eros: o conceito de *sublimação não-repressiva*

Tendo em vista a transformação da sexualidade no intuito de uma atitude erótica não-repressiva sem perda de relação com a realidade, Marcuse percebe que a introdução do conceito de “narcisismo primário” na psicanálise deixa ver “o arquétipo de outra relação existencial com a realidade” (MARCUSE, 1982, p. 153). Ela é um marco na teoria pulsional, pois abandona a hipótese de pulsões separadas do eu, relacionadas à autoconservação, e dá lugar à hipótese da teoria unificada da libido, existente antes da cisão entre eu e objetividade externa. Mais tarde, em *O Mal-estar na Civilização*, Freud faz uma análise desse momento de mediação.

[...] no início o Eu abarca tudo, depois separa de si um mundo externo. Nosso atual sentimento do Eu é, portanto, apenas o vestígio atrofiado de um sentimento muito mais abrangente – sim, todo-abrangente –, que correspondia a uma mais íntima ligação do Eu com o mundo em torno. (FREUD, 2011b, p. 11).

Mas, como nota Marcuse, o narcisismo não sobrevive apenas como sintoma neurótico na vida adulta, ele se torna elemento constitutivo da própria elaboração da realidade e continua a coexistir com o eu-de-realidade maduro. Por esse motivo, o conceito de narcisismo pode conter a indicação para a condição de possibilidade de um novo princípio de realidade:

[...] a catexe libidinal do ego (o próprio corpo do indivíduo) poder-se-á converter na fonte e reservatório para uma nova catexe libidinal do mundo objetivo – transformando esse mundo em um novo modo de ser. Essa interpretação é corroborada pelo papel decisivo que a libido narcisista desempenha, segundo Freud, na sublimação. Em *The Ego and the Id*, ele indaga ‘se toda a sublimação não terá lugar por intermédio do ego, que comece por converter a libido do objeto sexual em libido narcisista e então passe, talvez, a dar-lhe outra finalidade’. (MARCUSE, 1982, p. 154).

Nesse sentido, o conceito de sublimação deve ser repensado, pois segundo essa interpretação a sublimação teria início com a reativação da libido narcísica, “que de algum modo extravasa e se estende aos objetos”, o que possibilita sugerir a hipótese, então, de um *modo não-repressivo de sublimação* que resulte de uma ampliação da libido e não de um desvio coercitivo de suas metas (MARCUSE, 1982, p. 154).

Vimos que para ser possível um princípio de realidade não-repressivo seria necessário a libertação das pulsões, o que, em uma primeira impressão, pareceria uma simples “regressão”. No entanto, essa libertação deve ser um processo orientado sob as condições de uma consciência madura e de uma nova racionalidade. Outra condição que não deve ser abandonada é que essa libertação das pulsões sexuais precisa ter o intuito de gerar relações eróticas

duradouras entre indivíduos maduros, sendo que após a eliminação da mais-repressão, supõe-se que devam ser capazes de desenvolver uma “racionalidade libidinal”.

Para Freud, o decréscimo nos controles sociais sobre as pulsões ocasionaria a inversão da organização da sexualidade e regressão a estágios pré-civilizados¹⁵⁹. Segundo sua interpretação, as relações interpessoais duradouras pressupõem que a pulsão sexual seja inibida em seus fins, o que levou a certo refinamento cultural da sexualidade, em outras palavras à “sublimação do amor”, no contexto de um processo civilizatório fundado em relações possessivas particulares no âmbito privado “e, num aspecto decisivo, conflitantes com as relações sociais de posse” (MARCUSE, 1982, p. 176).

Em oposição direta a esse contexto institucional e normativo, com a instauração de um princípio de realidade não-repressivo, a coisificação do corpo se reduziria e a divisão do trabalho seria orientada para a gratificação das necessidades individuais. O corpo, ao deixar de ser mero instrumento de trabalho em tempo integral, seria *ressexualizado*. Seus pressupostos conduzem ao que poderia parecer antecipadamente como “regressão”, não fosse certas condições orientadoras posteriores. Assim, a ressexualização do corpo necessita: da propagação da libido; da reativação das zonas erotogênicas; da ressurgência da sexualidade polimórfica pré-genital e do declínio da supremacia genital. Esses pressupostos podem levar à reação, como reconhece Marcuse, de que sua realização resultaria no surgimento de uma sociedade de maníacos sexuais que se autodestruiria com o tempo. Entretanto, esse processo não envolve uma simples descarga – a exemplo de orgias sádicas, etc. –, que, na verdade, só é necessária como liberação da sexualidade reprimida dentro das instituições vigentes. Esse processo exige uma *transformação* da libido, da sexualidade refreada e conduzida pelo ideal da supremacia genital à “erotização da personalidade total”, dentro de instituições transformadas, erotizando zonas parciais do corpo, relações temporais e sociais antes tabus, o que reduziria ao mínimo as manifestações de mera sexualidade, no caso de sua integração em uma ordem mais ampla, incluída a esfera do trabalho. Nesse caso, a sexualidade tende a sua própria *sublimação*: a libido não reativaria simplesmente estágios pré-civilizados e infantis, mas transformaria seu conteúdo pervertido. É por essa razão que esse processo não significa necessariamente regressão, mas possibilita o oposto, “a proximidade de uma felicidade que sempre foi a promessa reprimida de um futuro melhor” (MARCUSE, 1982, p. 177-178).

¹⁵⁹ É que Freud declara em *Psicologia das Massas e análise do eu*: “Conforme o testemunho da psicanálise, quase toda relação sentimental íntima e prolongada entre duas pessoas – matrimônio, amizade, o vínculo entre pais e filhos – contém um sedimento de afetos de aversão e hostilidade, que apenas devido à repressão não é percebido”. Em nota, ele continua: “Com a única exceção, talvez, da relação entre a mãe e o filho, que, sendo baseada no narcisismo, não é perturbada por uma rivalidade posterior, e é reforçada por um esboço de escolha do objeto sexual.” (FREUD, 2011, p. 56).

Desse modo, Marcuse defende a noção de uma “auto-sублиmação da sexualidade”, que pressupõe o progresso histórico em direção à superação do princípio de desempenho e a restauração da estrutura primária da sexualidade, pela qual o organismo em sua totalidade se torna o *substratum* da sexualidade, bem como, a meta e objetivo da pulsão deixa de ter uma função isolada, reservada a fins reprodutivos. A lógica desse processo sugere, então, a transformação do conceito de sexualidade em Eros. Segundo Marcuse, o uso desse termo nos últimos escritos de Freud implica em uma ampliação do significado de sexualidade, quantitativa e qualitativamente, o que também exige um conceito modificado de *sublimação*.

3.2) Articulações possíveis do conceito de sublimação entre Marcuse e Adorno

Afora sua tese de habilitação, a *Dialética do Esclarecimento* (1944) e *Minima Moralia* (1951) - escrita entre 1944 e 1949, justamente a obra cujo subtítulo é “reflexões sobre a vida danificada [*Beschädigten Leben*]” e na qual se afirma que “não há vida correta na falsa” -, é possível perceber um período de intensificação do recurso de Adorno à psicanálise, em textos específicos sobre o tema.

É entre 1945 e 1955 que são publicados seus principais textos nos quais o recurso à psicanálise se faz sentir. Os *Estudos sobre a personalidade autoritária*, de Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson e Nevitt Sanford serão publicados em 1950. ‘Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista’ é de 1951. ‘A psicanálise revisada’, com sua crítica canônica ao culturalismo de Karen Horney e Erich Fromm, sairá em 1952. Já ‘Sobre a relação entre psicologia e sociologia’ aparecerá em 1955. Depois, o recurso mais explícito à psicanálise aparecerá apenas no referido capítulo sobre a liberdade, na *Dialética Negativa*, de 1966. (SAFATLE, 2020, p. 185).

O intuito desse recurso segue a pesquisa iniciada no Instituto nos anos 1930, para compreensão dos fenômenos psicossociais em torno da regressão movida pelo nazifascismo, mas que, na verdade, fazia parte de um *continuum* e da própria forma de socialização no capitalismo tardio. Por exemplo, Marcuse foi um dos primeiros a afirmar que o fascismo era um fenômeno decorrente dos próprios pressupostos econômicos do liberalismo¹⁶⁰. Apropriando-se criticamente do diagnóstico de Friedrich Pollock da transformação do capitalismo mercantil do século XIX para o capitalismo com intervencionismo do Estado, no qual o Estado se torna o principal agente econômico para contenção das crises¹⁶¹, Adorno segue a leitura de que há versões autoritárias e democráticas. Além de essa nova fase do capitalismo ter surgido como adaptação a suas crises - sendo a principal, a crise do monopólio imperialista e neocolonial que culminou nas duas Guerras Mundiais -, ela também responde a uma forma de administração, ou mais recentemente, gestão, do potencial disruptivo dos conflitos de classe. O sistema de compensações do Estado de bem-estar social, como abertura de crédito e financiamento de bens de consumo, virtualiza a luta de classes e, mesmo, o que é o mais grave para Adorno, dissolveu o próprio conceito de *classe*¹⁶². A classe operária passou de um estado anterior de pauperização, exclusão e violência direta, a um processo de integração psicossocial

¹⁶⁰ Cf. SAFATLE, 2020, p. 28; JAY, 2008, p. 209.

¹⁶¹ Cf. “Técnica e Ciência como ideologia” (HABERMAS, 1980) e o capítulo “Por volta de 1968, ou: Variações sobre o terna ‘Filosofia, que pareceu uma vez ultrapassada, mantém-se em vida porque o seu instante de realização foi perdido’.” (NOBRE, 1998).

¹⁶² Cf. SAFATLE, 2020, p. 186; p. 27-28.

e interiorização da dominação, distanciando-se gradualmente, sobretudo nos países de industrialização avançada, não-colonizados, da homogeneidade do período inicial do século XIX, em direção a uma virtualização, em vista da maior ou menor participação do produto da riqueza social.

De fato, as regulações e integrações socioeconômicas não poderiam se impor sem regulações e integrações psicológico-culturais. A atenção à imbricação entre estes dois modos de regulação será uma característica da crítica social frankfurtiana. Nesse contexto, há de se falar em ‘expropriação pulsional’ porque não se trata apenas de uma dinâmica social de socialização do desejo, de sua inscrição no interior de uma rede simbólica. O capitalismo saberá, paulatinamente, expropriar o excesso pulsional (tópico maior do que os frankfurtianos chamarão de dessublimação repressiva), dar uma medida ao que antes alimentava as transgressões da pulsão, mesmo que se trate da contabilidade da desmedida, ou antes, da submissão da desmedida à contabilidade. Ele saberá fazê-lo através dos mecanismos libidinais presentes na indústria cultural, e não será um acaso se encontrarmos uma pletera de conceitos psicanalíticos mobilizados nos estudos adornianos sobre a indústria cultural, a começar pelo conceito de ‘fetichismo’ aplicado ao campo da cultura: resultado de uma costura entre temáticas marxistas e psicanalíticas. A ponto de Adorno afirmar que a indústria cultural seria uma espécie de ‘psicanálise ao avesso’. (SAFATLE, 2020, p. 186-187).

Ou ainda, como vimos anteriormente, podemos dizer que não há sublimação em meio à indústria cultural, pois seu mecanismo principal é a repressão. Por isso, Adorno dirá provocativamente em *Minima Moralia*, que “artistas não sublimam”. Segundo Safatle, a *dessublimação repressiva* seria tratada por Adorno em momentos, por exemplo, quando se refere a uma “dessexualização do próprio sexo”, agindo sobre seu caráter disruptivo, sobretudo por meio de sua “pasteurização como *sex*, por assim dizer, como uma variante do esporte” (ADORNO, 2015, p. 202), em outras passagens, como promoção de uma “*healthy sex life*” (ADORNO, 2015, p. 94; p. 200; p. 205), isto é, do reforço da integração do caráter genital da sexualidade burguesa, disfarçado por um discurso pretensamente não-repressivo: “Dessexualização da sexualidade deveria ser compreendida psicodinamicamente como a forma do sexo genital, em que este mesmo se transforma em poder de impor tabus e inibie as pulsões parciais ou as elimina”. (ADORNO, 2015, p. 205).

Inferimos através dos estudos de Laplanche, que a sublimação está na origem das atividades socioculturais em geral, não apenas nas atividades artísticas e intelectuais, mas, pensamos, faz parte da interação simbiótica do ser humano com o mundo que, ao elaborar seu desejo, consegue produzir o mundo da cultura através do trabalho e da linguagem. Então, outras atividades como a gastronomia, os esportes, as artes marciais, o lúdico em geral¹⁶³,

¹⁶³ Marcuse desenvolve essa tese no capítulo a estética, em *Eros e Civilização*, inclusive lançando mão dos conceitos de Schiller. (MARCUSE, 1982, p. 164). Através de Freud, vimos também que Schiller já pensava em

poderiam entrar nessa consideração, sobretudo naquilo em que orientam a educação do corpo¹⁶⁴, em vez de atuar em seu detrimento ou em sua abstração, como a noção romântica que sublimação, em atuação ainda em Freud, sugere. O problema para Adorno, apontado no estudo sobre o “Tempo livre”, é que o tempo fora do ambiente de trabalho também tem sido gerido para que seja uma mera continuação do trabalho¹⁶⁵, convertido nas atividades de diversão e lazer¹⁶⁶. Poderíamos dizer que, como continuação do ritmo e estruturados em conceitos próprios do mundo da exploração e de sua administração, essas atividades não apenas não proporcionam, mas impedem a sublimação.

Como se a sexualidade em circulação na retórica do consumo e na indústria cultural, constituída por uma articulação entre discurso médico e imaginário cultural, se transformasse em um mecanismo de defesa contra o próprio sexual. Dessa forma, as bases motivacionais da recusa e da revolta poderão ser solapadas através da adaptação de sujeitos a uma vida mutilada. Mas para entender tal colapso das bases motivacionais da revolta, há de se perguntar sobre a estrutura pulsional no interior do capitalismo, o que implicará modificações substanciais no que devemos entender por crítica. (SAFATLE, 2020, p. 187).

Essa é a razão pela qual, não somente Adorno, mas grande parte dos teóricos críticos, de posse desse diagnóstico, irão se voltar para a investigação de lutas de resistência que prescindam da espera pela formação da consciência de classe, visto que a própria concepção de uma “consciência” passa por uma estruturação que se compõe ou se *integra* através de categorias identificatórias. Desmascarar o funcionamento lógico dessa pretensão é o mote inicial da *Dialética Negativa*, que analisaremos em seguida. Mas, a *Dialética Negativa* não se detém no diagnóstico do bloqueio dos horizontes de possibilidade de uma vida correta. A

uma teoria dos impulsos em que os impulsos materiais e espirituais seria mediada pela *Spieltrieb*, em Freud a “pulsão de brincar”, analisada no *Leonardo*. (FREUD, 2013, p. 207; MIJOLLA, 2005, p. 1539).

¹⁶⁴ Por outro lado, há, por parte de Adorno, certa preocupação em tratar especificamente da “educação” ou mesmo do “cuidado” com o corpo, pois essa temática tinha outra sonoridade na primeira metade do século XX: “Morando em Los Angeles - o coração artificial da indústria cultural -, com os fisiculturistas de Venice Beach apenas a alguns quilômetros de seu bangalô em Holly Hills, a obsessão californiana com o corpo perfeito se tornou para Adorno a experiência *ersatz* [substituta] da preocupação nazista com a forma perfeita. [...] Adorno escreveu sobre elas como um conjunto de fenômenos gêmeos que são ambos produtos do processo de reificação”. (LEE, 2005, p. 57-58).

¹⁶⁵ Essa tese já aparecia em *Dialética do Esclarecimento*: “A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 113).

¹⁶⁶ Nesse texto, Adorno faz importantes observações sobre a determinação do trabalho sobre as atividades corporais, auxiliada pela função atualmente repressiva da sublimação: “Tempo livre, entretanto, não está em oposição somente com trabalho. Em um sistema, no qual o pleno emprego tornou-se um ideal em si mesmo, o tempo livre segue diretamente o trabalho como sua sombra. Ainda faz falta uma penetrante sociologia do esporte, sobretudo do espectador esportivo. Todavia, parece evidente a hipótese, entre outras, de que, mediante os esforços requeridos pelo esporte, mediante a funcionalização do corpo no ‘*team*’, que se realiza precisamente nos esportes prediletos, as pessoas adestram-se sem sabê-lo para as formas de comportamento mais ou menos sublimadas que delas se espera no processo do trabalho. A velha argumentação de que se pratica esporte para permanecer ‘*fit*’ é falso só pelo fato de colocar a ‘*fitness*’ como fim em si; ‘*fitness*’ para o trabalho é contudo uma das finalidades secretas do esporte. De muitas maneiras, no esporte, nós nos obrigaremos a fazer certas coisas — e então gozaremos como sendo triunfo da própria liberdade — que, sob a pressão social, nós temos que obrigar-nos a fazer e ainda temos que achar palatável.” (ADORNO, 1995, p. 79).

Dialética Negativa visa a condições de possibilidade que não podem se dar e se originar da sociedade atualmente existente, para a forma de vida capitalista há somente vida falsa. Como indicar o que é o falso lógico e objetivamente veremos na próxima seção (4.1); mas, na esfera do sujeito, é em seu inconsciente e em seus sintomas que obtemos o índice:

Isso colocará problemas a respeito das formas políticas de organização do conflito social, os quais Adorno não se verá obrigado a responder (ou que, se quisermos, precisarão ficar temporariamente sem resposta para que possam ser efetivamente respondidos). De toda forma, há de se insistir que *a psicanálise demonstra para Adorno como, em um horizonte de gestão social de máxima integração, a verdade tem necessariamente a forma de sintoma*. Cabe à crítica não apenas saber ouvir o conteúdo social do que se expressa nos sujeitos sob a forma de sintoma. Cabe a ela compreender que é apenas lá onde encontramos a dimensão do sintoma que haverá sujeito. (SAFATLE, 2020, p. 187-188).

Nesse sentido, é assim que Adorno perceberá as dinâmicas de resistência à integração, inclusive conceituais, como aparecem na psicanálise revisionista, negando a positivação, a imposição da imagem do sujeito, pois “Toda imagem de ser humano é ideologia, exceto a negativa” (ADORNO, 2015, p. 103).

O sujeito, em que a psicologia prepondera como algo subtraído à racionalidade social, valeu desde sempre como anomalia, como um excêntrico; na época totalitária, seus lugares são o campo de trabalho ou de concentração, onde ele é ‘aprontado’, bem integrado. (ADORNO, 2015, p. 87).

É preciso lembrar, como defende Safatle, que o âmbito teórico em Adorno não prega resignadamente pelo abandono da ação coletiva, mas aponta a necessidade da reatualização dos conceitos prioritários à crítica da dominação objetiva e subjetiva com vistas precisamente à reorientação da práxis. É o que Adorno declarou a seus estudantes, em curso sobre a *Dialética Negativa*, ministrado entre 1965-1966, em resposta aos seus anseios¹⁶⁷. Como fica claro, no terceiro capítulo da *Dialética Negativa*, o componente central a ser investigado com fito na prática efetivamente transformadora, olvidado por Freud, também por conta de sua insuficiência já em Kant, é o *potencial da espontaneidade*.

A teoria analítica denuncia a não-liberdade e a humilhação dos seres humanos na sociedade não livre de forma semelhante a como a crítica materialista o fez em relação a um estado de coisas cegamente dominado pela economia. Sob seu olhar médico conjurado com a morte, entretanto, a não-liberdade se coagula transformando-se em invariante antropológica, e assim o aparelho conceitual afim ao das ciências naturais deixa escapar em seu objeto aquilo que não é apenas objeto: o potencial da espontaneidade. (ADORNO, 2015, p. 87).

¹⁶⁷ Cf. a Lição 5, “Teoria e Prática” (ADORNO, 2008, p. 45-54).

Essa passagem mostra que, na obra de Adorno, há uma convergência entre crítica da economia política e crítica da economia libidinal. Esse se tornou um marco incontornável para quem quer que posteriormente desejasse fazer crítica à forma de vida capitalista, apesar dos pesares e das acusações das próprias gerações seguintes da Teoria Crítica. Em Adorno, o modelo de liberdade é pensado a partir da espontaneidade, pois é o elemento que tem potencial para a ruptura do círculo vicioso da alienação, formada na conjugação da expropriação das duas economias, a economia objetiva e a economia subjetiva no mundo da vida existente, isso porque a espontaneidade, desde Kant, é a “capacidade do sujeito em produzir sínteses para além das relações mecânico-causais da natureza” (SAFATLE, 2020, p. 189). É por essa via que apontaremos como essa capacidade é estruturada pelo processo da sublimação (4.2).

Através da psicanálise, a *Dialética Negativa* provocará uma modificação vertiginosa nos conceitos orientadores do mundo da vida, o que fica claro em seu capítulo central, o capítulo sobre o modelo de liberdade.

4) Modelo de Liberdade e Sublimação em Adorno

Aquilo que poderia ser diverso ainda não começou. (ADORNO, 2009, p. 127).

Nas últimas décadas, percebemos a ascensão do debate acerca da relação entre a Teoria Crítica e a Psicanálise, sobretudo no que concerne à reavaliação adorniana do conceito de sujeito, por via de sua suspeita em relação ao conceito tradicional de síntese. Um dos responsáveis por levantar essa discussão, Joel Whitebook, procura mostrar desde a sua tese *Perversion and Utopia* (1995) como se deu a relação com a psicanálise freudiana, inclusive a nível institucional. Em primeiro lugar, Whitebook destaca como devedora dessa relação, dentre os trabalhos do Instituto, a *Dialética do Esclarecimento*, sobretudo, porque esta obra apresenta o que ele chama de uma “teoria da antropogênese negativa” (WHITEBOOK, 1995, p. 3)¹⁶⁸.

Dito de outro modo, uma teoria acerca da gênese humana, herdeira do materialismo histórico e da psicanálise, cuja abordagem leva em consideração o âmbito civilizatório de formação da humanidade assim como o âmbito do desenvolvimento psicosssexual de cada pessoa. Entretanto, essa antropogênese é “negativa”, pois sua análise revela um dilema, sua análise mostra tanto que a reconciliação entre a natureza interna e a externa é estruturalmente impossível nos termos dados pela sociedade existente, quanto que somente uma *solução utópica* pode romper com a dialética do esclarecimento.

Exatamente por isso, a virada da Teoria Crítica em relação à psicanálise e o tema motivador da utopia ou “redenção” estão intimamente conectados. Anos após a publicação da *Dialética do Esclarecimento*, surgem respostas conflitantes ao dilema deixado pelos autores da primeira geração, principalmente Adorno, que seguiu com sua defesa até a *Dialética Negativa*. Duas obras se destacam: *Eros e Civilização*, de Marcuse e *Conhecimento e Interesse*, de Habermas.

Como vimos (3.1), Marcuse formula uma saída radical, utópica, ao dilema deixado, através da interpretação da teoria freudiana das perversões como parte de um conteúdo da natureza interior, que poderia apontar para uma forma de vida utópica, para além do princípio de realidade repressivo atual. A obra de Freud proporcionaria assim o esquema para nos assenhorearmos dos problemas decorrentes da onipotência infantil e encarar a finitude¹⁶⁹. A

¹⁶⁸ A expressão já aparece em JAY, 2008, p. 199. “Horkheimer e Adorno foram fiéis à recusa de definir uma antropologia positiva, recusa que havia caracterizado a teoria crítica desde o começo.” (JAY, 2008, p. 331).

¹⁶⁹ Cf. WHITEBOOK, 1995, p. 4.

tese de Marcuse recebeu várias críticas após sua publicação, sendo a mais destacada a crítica de Habermas, que inicia com sua obra a segunda geração da Teoria Crítica.

Desse modo, Whitebook se dedica a pensar qual o destino do impulso utópico depois de sua crítica, principalmente através da reconsideração de um conceito psicanalítico central à formação da psique, que fora rejeitado desde a primeira geração: o conceito de sublimação. Isso porque, desde Habermas, houve uma transição da psicanálise para a psicologia cognitiva, principalmente de Piaget e de Kohlberg, e uma consequente descorporalização da Teoria Crítica.

A transição da psicanálise para a psicologia cognitiva teve outra consequência semelhante, qual seja, a descorporalização da Teoria Crítica. A mudança implicou em um abandono da história ‘subterrânea’ da Europa, nomeadamente, a história do corpo e ‘o destino dos instintos e paixões humanas recalçados e desfigurados pela civilização’, que foram tão cruciais para Adorno e Horkheimer. Honneth observa: ‘A investigação [...] é dirigida exclusivamente a uma análise de regras [...] de modo que a dimensão corporal e física da ação social não mais vem à tona. Como resultado, o corpo humano, cujo destino histórico [...] Adorno [...] arrastou para o centro da investigação [...] perde todo valor dentro de uma teoria social crítica. (WHITEBOOK, 1995, p. 83-84)¹⁷⁰.

O retorno do impulso utópico em Habermas está na linguisticidade da natureza interior¹⁷¹. Contra a posição “biologizante” de Habermas¹⁷², Whitebook procura defender que a teoria das pulsões em Freud é uma teoria de fronteira entre soma e psique e reincorporar o corpo na Teoria Crítica, o que é realizado principalmente através de uma reavaliação das posições de Adorno. Lançando mão da constatação de Martin Jay, para Whitebook a primeira geração interpretou “a psicanálise como uma concretização empírica da filosofia prática de Kant”, pois delineia as estruturas psíquicas que são condição necessária para a autonomia e os respectivos estágios de desenvolvimento (WHITEBOOK, 1995, p. 86)¹⁷³. Assim, a revolução copernicana de Freud está no descentramento do sujeito como momento necessário à formação da autonomia individual¹⁷⁴.

Para melhor situar o debate acerca dessas intersecções entre Adorno e a psicanálise, desde sua tese de Habilitação e que culmina, para nossa análise, na *Dialética Negativa*, seria necessário esclarecer como sua filosofia se dedicou a criticar a lógica do pensamento identificador, as “filosofias da identidade” e o próprio conceito de identidade.

¹⁷⁰ O primeiro trecho citado está em Notas e Esboços, ao final da *Dialética do Esclarecimento*, no texto intitulado “Interesse pelo corpo”. Cf. ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 190. A segunda citação é de Honneth, em *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991, p. 281.

¹⁷¹ Cf. WHITEBOOK, 1995, p. 88.

¹⁷² Cf. WHITEBOOK, 1995, p. 84.

¹⁷³ Cf. JAY, 2008, Cap. 5. Cf. ADORNO, 2009, p. 292.

¹⁷⁴ Cf. WHITEBOOK, 1995, p. 92.

4.1) Reavaliação do conceito de sujeito: crítica à identidade

Desde a *Dialética do Esclarecimento*, o processo de desencantamento ou de esclarecimento do mundo tem sido provocado por um certo tipo de pensamento identificador, especificamente, uma racionalidade crescentemente abstrata, técnica e instrumental, guiada pela lógica da dominação da natureza, que ocasionou tanto o racionalismo científico quanto a racionalização das instituições sociais¹⁷⁵. Esse pensamento identificador foi encarnado ao longo da história ocidental em filosofias da identidade, isto é, filosofias que defendiam o conceito de identidade, explícita ou implicitamente - desde a metafísica tradicional até as fenomenologias do século XX¹⁷⁶. É por essa perspectiva que Adorno dedica sua atenção à crítica do próprio conceito de identidade e ao processo de identificação, tanto em referência aos sistemas filosóficos quanto a nível psíquico e social, ao qual nos deteremos em nossa análise. Frederic Jameson destaca, assim, quatro níveis de ocorrência do termo “identidade”, três dos quais o próprio Adorno explicita:

A palavra ‘identidade’ possui muitos sentidos na história da filosofia moderna. Por um lado, ela designa a unidade da consciência pessoal: o fato de um eu se manter como o mesmo em todas as suas experiências. Era isso que tinha em vista a sentença kantiana relativa ao ‘eu penso’ que deve poder acompanhar todas as minhas representações’. Em seguida, a identidade deveria ser uma vez mais o legalmente igual em todas as essências dotadas de razão, pensamento enquanto universalidade lógica; mais além, a igualdade consigo mesmo de todo objeto de pensamento, o simples $A = A$. Por fim, segundo o ponto de vista da teoria do conhecimento: o fato de sujeito e objeto, como quer que venham a ser mediados, coincidirem. (ADORNO, 2009, p. 124).

Temos assim, os níveis psíquico, lógico e epistemológico de identidade. O quarto seria o nível econômico de identidade, que exprime o princípio de equivalência da troca de mercadorias. É nesse nível que se mostra a gênese da forma da identidade vigente na forma de vida capitalista e, assim, a necessidade de sua imposição nos outros níveis¹⁷⁷. Por outro lado,

¹⁷⁵ Cf. BERNSTEIN, 2001, p. 23.

¹⁷⁶ Esse diagnóstico já aparece em “Atualidade da Filosofia” (ADORNO, 2018, p. 431-455). Cf. SAFATLE, 2020, p. 24.

¹⁷⁷ Ver também o artigo de Bernstein, “Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel.”. Onde se lê: “Troca, diz Adorno, é o modelo social do princípio de identificação, e sem este princípio, não haveria troca (149). Mesmo nos atos mais simples de troca, dizemos que a troca de bijuterias sem valor por um pedaço de terra, coisas completamente desiguais são igualadas uma com a outra, tornadas iguais, e apresentadas como (no preço ou valor) o mesmo [*das Gleiche*]; as propriedades específicas das partes trocadas, bem como das pessoas que realizam a troca, desaparecem todas por trás da equalização de desiguais, que de fato permite a troca. O mecanismo de equalização na troca penetra no trabalho social, quando todas as partes são produzidas para a troca e a força de trabalho mesma se torna uma mercadoria, ou seja, o tempo de trabalho, também sujeito às condições do mercado. A difusão do princípio da troca, explica Adorno, imprime em todo o mundo a exigência de identidade, de totalidade. Então, o conteúdo social da unidade transcendental da apercepção é trabalho social, sua essência é o contexto funcional de uma sociedade, que é ela mesma agrupada em torno do trabalho social imediato, e sua universalidade se sobrepõe com o princípio da troca, que regula a produção de mercadorias. Vale a pena lembrar, neste ponto, que a dominação da humanidade pelo princípio da troca é, provavelmente, para

não podemos esquecer que a crítica de Adorno à identidade não reduz a dialética a uma “teoria da anti-identidade”, na expressão de Jameson, muito menos a um irracionalismo, como já caracterizou Habermas¹⁷⁸, mas a conduz a uma *identidade racional*.

Se a teoria crítica desvelou a troca enquanto troca do igual e, contudo, desigual, então a crítica da desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo em relação ao rancor próprio ao ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso. Se não mais se retivesse, de nenhum homem, uma parte de seu trabalho vital, então a identidade racional seria alcançada e a sociedade estaria para além do pensamento identificador. (ADORNO, 2009, p. 128).

Para Habermas, desde o início da teoria crítica há a dificuldade de explicitação dos seus fundamentos normativos, essa dificuldade resultaria em que a ideia de reconciliação não se daria por via discursiva¹⁷⁹. Essa tese é defendida apesar do grande esforço marcado em Adorno em manter o momento conceitual, sem a intenção de abandoná-lo. Outro importante fato a se notar, como aponta Marcos Nobre, é a diferença mais marcante entre Adorno e Habermas, apesar de partirem do solo comum da interpretação marxiana heterodoxa de Pollock, em seu diagnóstico sobre o capitalismo tardio, pelo menos ao final dos idos dos anos 60. Isto é, por um lado, para Habermas, a nova zona de conflito central se daria na “esfera pública”, como em *Técnica e Ciência como Ideologia*, pois através dela haveria a possibilidade para expressão da vontade racional e do consenso público através do processo comunicativo, apesar do desenvolvimento das forças produtivas, apostando, assim, segundo o diagnóstico de Pollock, na concretização do “capitalismo de estado na sua forma democrática”. Entretanto, para Adorno, o Estado de Bem-estar social era um elemento perturbador do diagnóstico de que a sociedade estava rumo a um mundo totalmente administrado. Mesmo assim, apesar de Adorno não apostar na possibilidade de uma função emancipatória nas democracias do período, também não ignora, como dito no Prefácio de 1969 à *Dialética do Esclarecimento*, que “o desenvolvimento [...] em direção à integração total está suspenso, mas não interrompido”. O que acontecia antes com o nazi-fascismo, acontece depois com os “conflitos do Terceiro Mundo” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 9). O diagnóstico marxiano da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção agora era visto de maneira distinta nos países altamente industrializados, pois esse antagonismo não se daria mais de maneira tão evidente na economia, mas havia se aprofundado em direção à esfera privada¹⁸⁰.

Adorno, a fonte mais profunda de desnecessário sofrimento social e de não-liberdade.” (BERNSTEIN, 2006, p. 100-101).

¹⁷⁸ Cf. JAMESON, 1997, p. 42.

¹⁷⁹ Cf. HABERMAS, 2012, p. 644.

¹⁸⁰ Cf. NOBRE, 1998, p. 47.

Nesse sentido, para nosso presente trabalho, seria preciso apontar quais são os eixos diretivos passíveis de serem observados nas obras de Adorno, que conduzem ao modelo de liberdade da *Dialética Negativa*. O destacado significado da *Dialética Negativa*, bem como suas motivações centrais, tem longa história no pensamento de Adorno. Em nota presente ao final da obra, lemos que a “lógica da desintegração” (*Logik der Zerfalls*)¹⁸¹ é “a mais antiga de suas concepções filosóficas” (ADORNO, 2009, p. 339)¹⁸². Como sabemos, Adorno já chegou a declarar que a *Dialética Negativa* era a sua “criança gorda” (*dickes Kind*)¹⁸³ e sua obra principal. No Prefácio, Adorno esclarece a razão de sua suspeita em relação à ideia tradicional de fundamentação, erigindo uma crítica a esse conceito e ao primado do pensamento de “conteúdo” (*Inhalt*)¹⁸⁴, bem como à hierarquia pré-formada e produzida sócio-historicamente em relação a algo considerado “secundário” segundo as “regras de jogo do espírito”. Por outro lado, Adorno também esclarece que essa obra não significa tão somente uma “metodologia dos trabalhos materiais do autor”, o que faz sentido se pensarmos na descontinuidade que há entre seus trabalhos desde a *Dialética do Esclarecimento*, passando pela *Minima Moralia*, os ensaios sobre Sociologia e Psicanálise, descontinuidade esta que, todavia, deverá ser exposta. O procedimento desenvolvido na obra em questão “não é fundamentado, mas justificado”. À diferença do procedimento de fundamentação, o procedimento presente nos conceitos e categorias da dialética negativa tem uma ação desintegradora, deve ser precedido da consideração segundo a qual seu “movimento só alcança autoconsciência em sua consumação [Vollzug]” (ADORNO, 2009, p. 7)¹⁸⁵. Entretanto, a *Dialética Negativa* também traça um caminho que concerne às obras anteriores, como a *Metacrítica da teoria do conhecimento*, atravessando, segundo comentou Benjamin, “o deserto de gelo da abstração” em direção a um filosofar concreto, mas isso é feito de modo retrospectivo (ADORNO, 2009, p. 7-8). Poderíamos dizer, sua trajetória metaepistemológica é *recognitiva*¹⁸⁶.

Dessa maneira, podemos ressaltar no texto dois eixos orientadores que direcionam esse filosofar concreto: a rejeição ao encanto do “princípio da unidade”, presente tanto no que chama de o “engodo de uma subjetividade constitutiva” como no “domínio totalitário do conceito supraordenado” (ADORNO, 2009, p. 8). A lógica da dialética negativa opera através do *reconhecimento* ou *recognição* do que sistematicamente é deixado “fora” do pensamento

¹⁸¹ Também traduzida como “decomposição”, “desagregação”. Cf. ADORNO, 2009, p. 339; 127.

¹⁸² Ao final da *Dialética Negativa*, em “Nota da edição alemã”. Cf. BUCK-MORSS, 1977, p. 63-64.

¹⁸³ Cf. MÜLLER-DOOHM, 2005, p. 436.

¹⁸⁴ Ou *teor*, como na terminologia hegeliana, essa é a *Realphilosophie*. Cf. HONNETH & MENKE, 2006, p. 2.

¹⁸⁵ “Seine Bewegung gewinnt einzig im Vollzug ihr Selbstbewußtsein”. Cf. ADORNO, 1966, p. 7. De modo semelhante, em sua estética - que pode ser considerada uma “estética das cicatrizes”, isto é, uma que se volta para as marcas do sofrimento e da contradição material -, não há obras de artes *acabadas* ou plenamente realizadas, pois “isso significaria que a reconciliação seria realmente possível em meio à ausência universal de reconciliação que constitui [...] a vocação da arte.” (AT, p. 283/271 *apud* JAMESON, 1997, p. 260; 261).

¹⁸⁶ Cf. TÓRMA, 2022.

identificador, no intuito de fazer justiça ao que foi banido. Com o primeiro eixo, percebemos a reavaliação do conceito de sujeito, no nível epistemológico da identidade, tanto no que concerne à filosofia crítica e à tradição dialética quanto em posições derivadas da psicanálise freudiana, no que seria o nível psíquico. Com o segundo eixo, como esclarece em suas aulas sobre a obra, percebemos como desde muito cedo Adorno procurou se opor à identidade teórica sancionada por um sujeito coletivo, como encontramos nas posições de Lukács acerca do Partido¹⁸⁷, bem como, por outro lado, podemos vincular aqui sua rejeição a um paradigma comunicativo proveniente de uma racionalidade socialmente embotada¹⁸⁸; o que faz referência ao nível social e econômico da crítica à identidade¹⁸⁹.

Com a dialética negativa, as cartas são postas à mesa, mas “o jogo é outra coisa” (ADORNO, 2009, p. 7). Os blefes já são conhecidos, o que temos à mão são somente as próprias cartas - podemos apenas arriscar. Revelá-las, porém, não significa o fim da partida, não é aí que se completa, visto que o jogo não é definido tão somente pelas cartas¹⁹⁰. O esclarecimento do modo de operar dos conceitos e categorias, próprios do pensamento substantivo ou de conteúdo (*inhaltliche Denken*), não substitui esse pensamento nem se coaduna com seu operar. A diferença é que o pensar do conteúdo se orienta para a completude, o acabamento, a consumação (*Vollzug*)¹⁹¹, sendo que o filosofar concreto procede pela autorreflexão, alterando seus conceitos e categorias qualitativamente segundo cada objeto. Assim, ao esclarecer o modo de operação do sistema filosófico, e através dele, a dialética negativa se desenvolve como um antissistema¹⁹².

Como lembram Honneth e Menke, o comentário à obra de Adorno deve ser feito apenas com a consciência do abismo intransponível da sua distância em relação ao texto, para não falsificar sua essência com um “resumo do essencial” (ADORNO, 2009, p. 35)¹⁹³. Podemos dizer, assim, que a *Dialética Negativa* é um clássico anticlássico. A atualidade do pensamento de Adorno se deve não àquilo que marcou a recepção de sua obra, que tende agora a se tornar engessado e um esquema fixo, como o conceito do não-idêntico, a constante remissão ao

¹⁸⁷ Cf. em suas lições sobre *Dialética Negativa*, quando Adorno alude a seu primeiro encontro com Lukács, em 1925. ADORNO, 2008, p. 16-17; p. 216, nota 9. Cf. também BUCK-MORSS, 1977, p. 84; O’CONNOR, p. 16.

¹⁸⁸ Cf. ADORNO, 2009, p. 43.

¹⁸⁹ Outra coisa que se poderia dizer, a partir da abordagem de Bernstein acerca da intuição moral, é o que diz respeito a uma distinção entre a razão teórica e a razão prática: “Então, enquanto que de acordo com a gramática da intuição moral a relação fundamental entre universal e particular é atualização (tornar-se determinado) através da performance individual, na razão teórica, a relação é de subsunção, os indivíduos são meros signos de tipos já dados.” (BERNSTEIN, 2001, p. 31).

¹⁹⁰ Cf. HONNETH & MENKE, 2006, p. 3. Cf. também a análise do livro *Fim de Partida*, de Beckett, realizada em artigo por BERNSTEIN, 2006.

¹⁹¹ Cf. HONNETH & MENKE, 2006, p. 3.

¹⁹² “A filosofia tradicional acredita possuir seu objeto como um objeto infinito e, assim, enquanto filosofia, se torna finita, conclusiva [*abschlusshaft*].” (ADORNO, 2009, p. 19). Sobre a crítica à ideia positiva do infinito, legada pelo idealismo, ver a Aula 8; ADORNO, 2008, p. 78-79.

¹⁹³ Cf. HONNETH & MENKE, 2006, p. 5.

penetrante poder formativo e estrutural da troca capitalista de mercadorias¹⁹⁴, bem como a crítica ao ofuscamento do pensamento filosófico, sociológico ou psicanalítico¹⁹⁵. Tendo em mente que uma “dialética que não está mais ‘colada’ à identidade provoca [...] a objeção de causar vertigens”, a *Dialética Negativa* é atual ao subverter a aplicação de conceitos importados, questionar oposições tradicionais e abalar as soluções convencionais, procedimento que provoca a ruptura do instável *continuum* entre as tendências corpóreas e as idealizações espirituais (ADORNO, 2009, p. 35). Sua atualidade subversiva adquire validade em ambas as direções desse *continuum*: tanto abaixo, no âmbito das raízes pré-espirituais, como acima, na esfera das ideias kantianas. O que igualmente se aplica ao campo da filosofia moral, como veremos na análise do terceiro capítulo da obra (4.2), no modelo de liberdade, não apenas nas objeções quanto à separação entre o aspecto abstrato de seus princípios e em sua aplicação na prática, mas em como Adorno pensa o fundamento da moral a partir da afetividade corpórea e das estruturas de caráter. Bem como, de que maneira as reivindicações do fundamento moral se apresentam como excedente normativo inalcançável de nossas ideias morais e sobre cada uma de suas possíveis efetivações. Assim, seu interesse se volta para o desdobramento da intensa conexão entre natureza e espírito, isto é, sua *mediação*. No caso da filosofia moral, Adorno rejeita a pretensão de independência de qualquer daqueles pólos. Para Honneth e Menke, a *Dialética Negativa* “significa desdobrar iniludivelmente espírito e natureza como extremos relacionados” (HONNETH & MENKE, 2006, p. 8). Para nós, como veremos na análise do terceiro capítulo (4.2), visualizamos uma das mediações possíveis entre esses extremos justamente através do conceito de *sublimação*.

Como enunciado no Prefácio, a Introdução da obra é uma exposição do conceito de experiência filosófica ou espiritual (*geistige*)¹⁹⁶, que é tanto um diagnóstico da situação da filosofia em face da contemporaneidade quanto, ao fazê-lo, um ir além e uma transfiguração da forma de pensar tradicional, através de uma crítica imanente, sobretudo da filosofia crítica desde Kant. O que essa exposição almeja é mostrar que a ingenuidade dessas formas ultrapassadas de pensar, que demonstram a situação de rebaixamento da filosofia a uma ciência particular e obsoleta, como a “simples economia de mercado meio ao capitalismo industrial tardio”, pelo fato de o pensamento crítico ter perdido o momento de sua realização (*Verwirklichung*) e de a revolução ter fracassado nos países europeus¹⁹⁷, é devido a um modo de proceder que afasta do conhecimento aquilo que é heterogêneo e não é idêntico ao conceito (ADORNO, 2009, p. 11).

¹⁹⁴ Cf. BERNSTEIN, 2006; O’CONNOR, 2004.

¹⁹⁵ Cf. HONNETH & MENKE, 2006, p. 6-7.

¹⁹⁶ Em suas lições sobre *Dialética Negativa*, Adorno dedica uma aula para desenvolver o tema. Cf. Aula 8: “O Conceito de experiência espiritual”. In: ADORNO, 2008, p. 76.

¹⁹⁷ JAMESON, 1997, p. 152.

Nesse sentido, faz-se necessária a crítica à filosofia da identidade, revelando como imprescindível aquilo que paradoxalmente não pode ser dito, o elemento qualitativo que aviva a conceitualidade - para a esfera subjetiva, o não-idêntico, para a esfera objetiva, o valor de uso¹⁹⁸. Em sua expressão, esse fator é justamente o “inefável da utopia” (ADORNO, 2009, p. 18). Dito de outro modo, “a despeito de Wittgenstein, seria preciso dizer o que não pode ser dito” (ADORNO, 2009, p. 16). Poderíamos apontar também que, pensando no conceito blochiano de utopia e na recente tese de Safatle, seria preciso dizer o que *ainda* não pôde ser dito, mostrando para isso as impossibilidades dadas atualmente na sociedade capitalista. Para Adorno, a “utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos” (ADORNO, 2009, p. 17)¹⁹⁹. Essa inefabilidade, que se movimenta no âmbito daquilo que é utópico, diz respeito àquilo que não pode ser dito aqui e agora em sentenças isoladas ou em esquemas classificatórios que antecipem o conteúdo do conceito. Assim, apesar de o pensamento filosófico se comportar de maneira conceitual e sistemática, é preciso insistir em uma escapatória que force a ruptura, isto é, o acesso, sem abandonar os conceitos, ao que ainda não foi reificado e reprimido pela racionalidade atual. Em suas lições sobre a *Dialética Negativa*, Adorno explica o caráter contraditório, e mesmo paradoxal, da filosofia que toma consciência desse diagnóstico:

Ao contrário, deveríamos insistir que a filosofia consiste no esforço em dizer o que não pode ser dito, em particular, qualquer coisa que não pode ser dita diretamente, em uma sentença singular ou em poucas sentenças, mas apenas em um contexto. Nesse sentido, é preciso dizer que o conceito de filosofia é ele mesmo o esforço contraditório em dizer, através da mediação e contextualização, o que não pode ser dito *hic et nunc*; por isso, a filosofia contém uma contradição interna, qual seja, é imanentemente dialética. (ADORNO, 2008, p. 74).

Nesse sentido, Adorno declara que, para fazer jus à “possibilidade concreta da utopia”, a tarefa da dialética negativa é expor a “ontologia do estado falso”. Em conjunto com a crítica à tese idealista da identidade na totalidade do espírito²⁰⁰, essa exposição teórica se faz necessária, dada a situação corrente de bloqueio da experiência espiritual, a fim de se tomar consciência de quais barreiras se interpõem no caminho e que devem ser removidas de modo a liberar o “estado justo, que não é nem sistema nem contradição” (ADORNO, 2009, p. 18). Podemos observar que essa “ontologia” é, em outras palavras, uma teoria crítica da ideologia, isto é, uma

¹⁹⁸ A crítica adorniana à compulsão do idêntico remete à análise marxiana da lei de equivalência da troca de mercadorias. Cf. LEE, 2005, p. 31-32.

¹⁹⁹ Outra possibilidade seria traduzir aqui *das Begrifflosse* por “o sem-conceito”, como o faz Marcos Nobre (NOBRE, 1998, p. 166) - apesar de não apontar o que vem a seguir. Há uma grande diferença em considerar o que ainda está sem conceito, ainda não tem conceito, e o que seria, de início, “não-conceitual” ou, pior, “aconceitual” [*unbegrifflich*] (ADORNO, 2009, p. 24). Essa segunda possibilidade, principalmente a última, é o que daria margem para a interpretação de um caráter radicalmente mais aporético da dialética negativa de Adorno.

²⁰⁰ Cf. ADORNO, 2009, p. 17.

crítica imanente do estado atual de coisas em sua falsidade²⁰¹. Continuando na direção da lição hegeliana, segundo a qual ter consciência do limite é já estar além dele, Adorno afirma que, apesar do diagnóstico do bloqueio, o “pensamento irreconciliável é acompanhado pela esperança de reconciliação” (ADORNO, 2009, p. 25)²⁰².

A resistência do pensamento ao meramente existente faz com que a coisa que se lhe defronta se alie à liberdade do sujeito para oposição coordenada à reificação. Seria preciso, assim, supor uma coisa (*Ding*)²⁰³, considerar algo antes de qualquer objetivação e independente de suas relações com o sujeito da representação. Pois, a representação do sujeito advém de uma racionalidade abstrata e é o que coisifica, ao se orientar pelas formas do juízo, por suas sínteses e por sua conclusão. Por essa razão, o sofrimento sentido pelo sujeito, objetivamente compartilhado, isto é, produzido pelas condições presentes e observado a partir da relação entre as coisas, precisa ser expresso através de uma linguagem que seja capaz de lhe dar voz. A condição para a liberdade da filosofia consiste não em reprimir, mas em expressar a situação atual de não-liberdade no mundo, inclusive, em apresentar linguisticamente seu “momento expressivo integral, mimético-aconceitual” (ADORNO, 2009, p. 24). As implicações da defesa do conceito de mimese como capacidade que passe ao largo e resista aos processos identificatórios da racionalidade instrumental, pretendemos discutir mais à frente (4.2.2), sobretudo como resposta ao princípio de equivalência, que abstrai o que é qualitativamente diferente e heterogêneo em favor do quantitativo²⁰⁴.

²⁰¹ Mais à frente, no capítulo dedicado à ontologia, Adorno declara mais uma vez, algo que também expôs nas aulas, em sua crítica às teodiceias realizadas por algumas correntes filosóficas: “Se a ontologia fosse de algum modo ironicamente possível, então ela seria possível como suma conceitual da negatividade. Aquilo que permanece igual a si mesmo, a pura identidade, é o mal; a fatalidade mítica é atemporal. Ao secularizar a fatalidade, a filosofia foi sua escrava, porquanto reinterpretou com um eufemismo gigantesco o imutável como o bem, e isso até as teodiceias de Hegel e Leibniz. Se quiséssemos projetar uma ontologia e seguir nesse caso o estado de coisas fundamental cuja repetição a transforma em invariante, então isso seria o horror. Em suma, uma ontologia da cultura teria de assumir aquilo em que a cultura efetivamente fracassou. O lugar de uma ontologia filosoficamente legítima seria mais a construção da indústria cultural do que a construção do ser; o bom seria somente aquilo que escapa à ontologia.” (ADORNO, 2009, p. 109-110). Cf. Aula 10. In: ADORNO, 2008, p. 103. Em relação a esse tema, faremos as conexões com o pensamento de Bloch em seção dedicada ao conceito de utopia.

²⁰² Cf. a afirmação em *Três Estudos*: “na medida em apreendemos conceitualmente o limite, o bloqueio (*Block*) posto para a subjetividade; na medida em que a enxergamos como ‘mera’ subjetividade, estaríamos para além do limite”. (ADORNO *apud* NOBRE, 2006, p. 107).

²⁰³ “A expressão não é nenhum fim em si mesmo levado a termo à custa do que é expresso, mas o subtrai à inessência coisal, por sua parte objeto de crítica filosófica.” (ADORNO, 2009, p. 24).

²⁰⁴ Cf. JAMESON, 1997, p. 91; 196.

4.1.1) Pensar em “modelos”

Como nos lembra Lisa Yun Lee²⁰⁵, para Adorno a repressão funciona como a forma de mediação social entre o psíquico e o somático vigente no mundo reificado a que, defendemos, deve ser contraposta outra forma de mediação que signifique a sua superação, isto é, a sublimação. A mediação social vigente é a mediação estruturada ao modo da troca de mercadorias, de coisas ou meros objetos. Entretanto, de maneira similar ao comportamento dos objetos, essa característica do pensar de resistir ao que lhe é imposto externamente, isto é, sua *negatividade*, herdada da “relação do trabalho com seu material”²⁰⁶, também busca esperançosamente “obter do objeto aquilo que se perdeu por meio de sua transformação em objeto” (ADORNO, 2009, p. 25)²⁰⁷. Em contraposição ao sistema hegeliano, naquilo em que antecipa na totalidade conceitual apenas o que há de espiritual nas coisas, relegadas dessa forma a meros exemplares, Adorno aponta a desintegração necessária:

É quase sem consciência que a consciência precisaria imergir nos fenômenos em relação aos quais ela toma uma posição. Com isso, a dialética certamente se transforma de maneira qualitativa. A consonância sistemática se decomporia. [...] Apesar do programa da exteriorização [*Entäußerung*], ele [o pensamento] se satisfaz em si mesmo, se isola, por mais que também exija com frequência o contrário. Se o pensamento realmente se exteriorizasse na coisa [*Sache*], se ele valesse por ela e não por suas categorias, então o objeto começaria a falar sob o olhar insistente do próprio pensamento. (ADORNO, 2009, p. 31-32).

Desde Marx, a dialética materialista pensa o mundo social como produzido a partir da atividade metabólica do trabalho com as coisas materiais, sendo assim, o ser humano se exterioriza no mundo produzindo coisas, e essas coisas, tornando-se parte do mundo social e linguisticamente constituído, formam sua consciência em contrapartida. O problema, para Adorno, é que a racionalidade moderna e burguesa padece de um subjetivismo que pretende constituir o mundo unilateralmente, o que se revela claramente tanto na forma do eu e do si quanto no sistema das filosofias idealistas, para justificar o estado de coisas atual. Assim, a dialética negativa persegue a “exigência de ser vinculante sem sistema”, promovendo por isso o trabalho com modelos de pensamento, como o modelo de liberdade, que analisaremos mais à frente (4.2). O que seriam então esses modelos?²⁰⁸ A resposta de Adorno remonta mais uma vez aos eixos norteadores que indicamos antes:

²⁰⁵ Cf. LEE, 2005, p. 15.

²⁰⁶ Cf. também Aula 11. In: ADORNO, 2008, p. 112.

²⁰⁷ Cf. o ensaio *Sobre Sujeito e Objeto*. Tratamos sobre essa recuperação do argumento presente em Refutação do Idealismo em trabalho anterior. Cf. TORMA, 2022, p. 17-19.

²⁰⁸ Cf. BUCK-MORSS, 1977, p. 188; JAMESON, 1997, p. 87.

O modelo diz respeito ao específico e mais do que específico, sem fazê-lo volatilizar-se em seu conceito mais genérico supraordenado. Pensar filosoficamente significa o mesmo que pensar em modelos; a dialética negativa é um *ensemble* de análises de modelos. (ADORNO, 2009, p. 32-33).

No Prefácio, Adorno é mais enfático:

Esses modelos não são exemplos; eles não se limitam simplesmente a ilustrar considerações gerais. Na medida em que conduzem para aquilo que é realmente relevante para o tema, eles gostariam de fazer justiça ao mesmo tempo à intenção material daquilo que, por necessidade, é inicialmente tratado em termos gerais; e isso em contraposição ao uso de exemplos como algo em si indiferente [...] (ADORNO, 2009, p. 8)²⁰⁹.

Sendo assim, os modelos têm por fim fazer justiça ao específico a que se dedicam. O motivo da dialética materialista fica claro novamente. Para tanto, os modelos da dialética negativa não se reduzem a repetir o que o pensamento burguês tinha feito, isto é, contemplar de fora seus objetos de estudo, mas vêm para reafirmar que o fim da filosofia estaria em sua própria efetivação (*Verwirklichung*), em clara alusão à tese 11, *Ad Feuerbach*²¹⁰. Segundo Lee, o conceito de modelo é

um conceito que ele toma emprestado de Schönberg. Modelos são usados por Schoenberg como material temático em suas composições musicais, ‘cuja identidade permanece através de uma série de variações’. Schoenberg descreve o modelo como material que seria ‘a mesma coisa’, cuja identidade, em última instância, ‘revela-se como não-identidade’. O material temático é de tal natureza que a tentativa de assegurá-lo é equivalente a variá-lo. Estrategicamente, Adorno implementa a forma do modelo como crítica à metafísica. Os tópicos tradicionais de metafísica tais como vida, morte, imortalidade, ressurreição, felicidade, transcendência e esperança, sobre os quais ele escolhe escrever, são ‘idênticos’, em certo sentido, à tradição filosófica à qual ele está respondendo, ainda assim eles são revelados como radicalmente outros no desenvolvimento de sua discussão. (LEE, 2005, p. 133).

Falando sobre o modo de apresentação da dialética adorniana, à diferença da teoria tradicional, Jameson, diz o seguinte:

o conceito em questão precede o texto filosófico, que então ‘pensa’ a respeito dele, critica-o e modifica-o, resolve ou refuta o problema. É de se presumir que um tal texto tenha um tempo narrativo não muito diferente da forma da sonata, na qual algo climático e decisivo finalmente ocorre - no argumento filosófico é atingido o clímax -, após o que uma coda encerra o processo extraíndo as conclusões. [...] a filosofia ‘dodecafônica’ atuará de maneira diferente do texto clássico: o conceito, o problema, não será independente da *Darstellung*, mas já estará de acordo com ela; [...] o texto torna-se-á uma infinita variação na qual tudo é recapitulado o tempo todo; a clausura,

²⁰⁹ Adorno também afirma sua desconfiança em relação ao uso teórico de exemplos durante as lições. Cf. Aula 8. In: ADORNO, 2008, p. 83. Cf. também o comentário de Adorno à aversão do pensamento especulativo aos exemplos: ADORNO, 2009, p. 191.

²¹⁰ Cf. ADORNO, 2009, p. 33.

finalmente, realizar-se-á somente quando todas as possíveis variações tiverem se exaurido. (JAMESON, 1997, p. 88).

Para Jameson, os modelos fazem parte do que ele chama de “método da constelação”, o que faz sentido, pois para Adorno a cognição do objeto em sua constelação “é o conhecimento do processo que ele acumula em si”, processo esse que viemos tratando como um processo de desintegração e recongnição (ADORNO, 2009, p. 142). Assim, em meio à situação do mundo falso que ergue um muro entre o sujeito e o objeto, regulamentando sua forma de mediação e limitando a plenitude da expressão do sujeito, a mobilidade da consciência se faz essencial, e nela pode ser apontado um duplo comportamento. Um processo imanente, propriamente dialético e um comportamento livre, que surge a partir da dialética, sem vinculação. Este pensamento não-regulamentado tem uma afinidade eletiva com a dialética, pois permite uma crítica ao sistema, ao lembrar o que está fora, justamente o que pode liberar o movimento dialético no conhecimento. As duas posições devem fazer crítica recíproca, não um compromisso²¹¹.

Junto à filosofia confirma-se uma experiência que Schönberg observou na teoria musical tradicional: não se aprende propriamente a partir dessa teoria musical senão como um andamento começa e termina, nada sobre ele mesmo, sobre seu transcurso. De maneira análoga, seria preciso que a filosofia não fosse reduzida a categorias, mas, em certo sentido, primeiro compusesse a si mesma. No curso de sua progressão, ela precisa se renovar incessantemente, a partir de sua própria força do mesmo modo que a partir do atrito com aquilo com o que se mede; é aquilo que se passa nela que decide, não uma tese ou posição; o tecido, não o curso de via única dedutivo ou indutivo do pensamento. (ADORNO, 2009, p. 31).

Por isso, ao caracterizar o materialismo de Adorno como parte de um “marxismo tardio”, Jameson vê nele em operação um tipo de “pensamento estereoscópico”. O estereoscópio é um instrumento óptico constituído de duas lentes e que permite a visualização de uma imagem tridimensional, gerada a partir de um par de imagens separadas de uma cena. Esse aparelho sucedeu o antigo zograscópio (*Guckkasten*), que era constituído por uma câmara com uma única lente de aumento. Mantendo as metáforas, a dialética de Adorno se opõe às filosofias idealistas anteriores, pois a “metafísica ocidental foi sempre, com a exceção dos heréticos, uma metafísica da câmara escura [*Guckkastenmetaphysik*]”, um pensamento unilateral, absorto no polo da mediação subjetiva (ADORNO, 2009, p. 122). Assim, o pensamento estereoscópico da dialética negativa consiste em um duplo padrão de perspectiva que possibilita a convergência de idêntico e não-idêntico, ao mesmo tempo em que é mantida entre ambos a distância. Segundo o autor, a dialética adorniana oferece com essa perspectiva

²¹¹ Cf. ADORNO, 2009, p. 31-32.

sua própria versão da tese marxista acerca dos fenômenos sociais determinados como superestrutura e infra-estrutura.

[...] a coexistência entre o universal e o particular constitui sua versão específica da oposição base/superestrutura, dado que o universal (conceito, sistema, totalidade, o próprio sistema de troca) é a infra-estrutura imediatamente cognoscível, ao passo que o particular se apresenta como o ato ou evento da consciência ou da cultura que parece ser nossa única realidade individual, ao mesmo tempo em que a equivalência a controla como um campo de força. (JAMESON, 1997, p. 69).

A dialética não mais atada à identidade causa vertigem ao pensar reduzido à racionalidade administrativa, uma vertigem provocada pelo “choque do aberto”, isto é, a negatividade que aparece como tal no atrito contra o previsto e sempre igual da perspectiva de categorias fixas de pensamento (ADORNO, 2009, p. 36). Sendo assim, essa negatividade é a “não-verdade” apenas do ponto de vista do não-verdadeiro, em outras palavras, do propriamente falso. Em outras palavras, Adorno aponta que o modelo de pensamento vigente é o modelo do pensar administrativo, a ser superado por um modelo de pensamento que não se limite às condições de possibilidade atualmente dadas.

[...] o pensar administrativo transformou-se em modelo aspirado mesmo por um pensar supostamente ainda livre. Ao pensamento filosófico, porém, em suas situações essenciais, cabe não jogar esse jogo. A alternativa previamente dada já é um fragmento de heteronomia. (ADORNO, 2009, p. 35).

Para que o discurso da verdade não continue abusivo, a conquista do sentido acontece no filosofar não sobre, mas *a partir* da tentativa de se expressar os mais ínfimos detalhes do concreto. Então, a proposta de “entrega ao objeto específico” aparece como suspeita para o pensamento vigente, que acusa de “bruxaria” a falta de posição inequívoca e aquilo que é diverso do atualmente existente. Como diz Hegel, na *Enciclopédia*, ao designar que a posição especulativa da dialética aparece como mística para uma racionalidade unilateral.

Deve-se notar a propósito, antes de tudo, que o místico sem dúvida é algo misterioso; contudo, só para o entendimento, e de fato simplesmente porque a identidade abstrata é o princípio do entendimento, enquanto o místico (como sinônimo do especulativo) é a unidade concreta dessas determinações que para o entendimento só valem como verdadeiro em sua separação e oposição. (HEGEL, 1995, p. 168).

Não obstante, de maneira contraditória, no mundo falso observamos a constante aparição de “figuras do sortilégio” como “proximidade”, “terra natal”, “segurança”, promovidas pelos aparelhos de controle ideológico, os grandes meios de comunicação em massa da indústria cultural, administrados para manter os indivíduos sob seu encanto. Por isso,

a ruptura com este mundo é a cada vez postergada, visto que “os homens temem perder tudo porque não conhecem nenhuma outra felicidade” (ADORNO, 2009, p. 36). Estampados nas frases de efeito, nas propagandas, nos rótulos, nas marcas, a felicidade e um mundo melhor já estão prontos para consumo, basta adquirir as mercadorias disponíveis. Por outro lado, o consumo dos produtos culturais industrializados tem a estrutura da repressão, sobretudo, da contenção de qualquer fator que seja negativo a esta forma de vida, e, por isso, de maneira alguma sua experiência possui a forma da sublimação. Nas palavras de Lee: “O entendimento de Adorno da utopia está intimamente ligado ao conceito de sofrimento e do ‘princípio da realidade’ [...] A emancipação, então, é imaginada enquanto a liberdade de experimentar o sofrimento, que é a fonte da resistência.” (LEE, 2005, p. 38).

Em sua progressão, a filosofia precisa constantemente de renovação, sendo sua força extraída a partir do atrito, com o que se mede o objeto. Isso é o decisivo, não a unilateralidade do pensamento, seja dedutiva ou indutiva. Desse modo, Adorno defende que a filosofia é “não-referencial”, por isso sua posição é contrária ao “relativismo” sociológico e ao “absolutismo” idealista (ADORNO, 2009, p. 38). Hegel já havia ido além do elemento fixo e primeiro em que se ancorava a metafísica tradicional, através de uma racionalidade desatrelada e desvinculada da necessidade de posicionamento de algum ente, bem como da intenção de extinguir o que não é pensamento, isto é, o não-idêntico. Com a hipóstase de suas produções e ilusão de sua autarquia, essa racionalidade desatrelada, quer dizer, o esclarecimento, pode se converter em mitologia, que é o seu momento de falsidade. Entretanto, o que há de falso na racionalidade esclarecida é determinável racionalmente. Sendo assim, o “lugar da verdade” nasce do choque da ontologia com a falta de fundamentação, sobretudo a ontologia heideggeriana. Essa crítica à ontologia fundamental, que corre o risco de ser meramente analítica e tautológica, também se dirige à tentativa de se atingir um “consenso seguro”. Isso é o que se pode diagnosticar do caráter irrefletido e não-verdadeiro de um modo de pensar que é em suma a “reprodução de uma vida falsa” (ADORNO, 2009, p. 37). De modo semelhante, o “pensamento aberto” também pode se tornar arbitrário. Antes crítica do dogma e da tutela, a filosofia esclarecida se encontra em uma situação na qual a certeza de si, que procurava proporcionar segurança e fundamento para o conhecimento, tornou-se “asseguramento social”. A repetição histórica da transformação de categorias epistemológicas em categorias morais aconteceu com o “absolutismo lógico-fenomenológico”, contrário ao relativismo.

A dialética opõe-se tão bruscamente ao relativismo quanto ao absolutismo; não é na medida em que busca uma posição mais intermediária entre os dois, mas atravessando os extremos, partindo de sua própria ideia, que ela procura mostrar sua não-verdade. (ADORNO, 2009, p. 38).

O relativismo deve ser visto como uma figura limitada da consciência, um materialismo vulgar, que não reconhece o momento supraindividual do espírito e a dialética que mantém para com a consciência individual. A consciência performa a figura do individualismo burguês, em uma sociedade individualista, na qual as opiniões particulares têm o mesmo direito a despeito de qualquer critério de verdade. De outro lado, essas opiniões particulares se mostram como “estereótipos da relatividade”, são pré-formadas, são um “balir” - sons emitidos por animais de rebanho (ADORNO, 2009, p. 39).

A exemplo disso, a sociologia do conhecimento de Mannheim é uma versão tardia do relativismo sociológico. Para Adorno, as perspectivas divergentes, de diferentes camadas sociais, são fruto da lei de uma totalidade pré-existente, pré-ordenada, e da estrutura de seu processo social. A hostilidade burguesa contra o espírito, em que está incluído o relativismo como importante expressão filosófica, além de característica da antropologia subjetiva moderna, é consequência do fato de se precisar temer que o conceito de razão emancipada possa explodir as relações de produção em que ela própria foi gerada. Por isso, a razão é constrangida a limitar a si mesma na era burguesa e a ideia de “autonomia do espírito” está ligada a seu “autodesprezo reativo”, visto que as próprias condições da existência impossibilitam o desenvolvimento da liberdade intrínseca ao conceito de espírito. A crítica ao relativismo, então, deve ser o paradigma da negação determinada.

A teoria da segunda natureza, já tingida criticamente em Hegel, não se perdeu para uma dialética negativa. Ela assume a imediatidade não-mediada, as formações que a sociedade e seu desenvolvimento apresentam para o pensamento, *tel quel*, para liberar por meio de análise suas mediações, segundo a medida da diferença imanente dos fenômenos em relação àquilo que eles pretendem ser a partir de si mesmos. (ADORNO, 2009, p. 40).

Assim como na dialética hegeliana, a dialética negativa não prescinde de algo firme, de um fundamento, quando se contrapõe ao pensamento moderno até então - da fenomenologia kantiana às fenomenologias do século XX -, a dialética só não lhe concede mais o primado.

Em Hegel, porém, apesar de toda afirmação do contrário, o primado do sujeito sobre o objeto permanece incontestado. Esse primado só é justamente encoberto pela palavra semiteológica ‘espírito’: junto à qual não se pode eliminar a lembrança de uma subjetividade individual. (ADORNO, 2009, p. 40).

Por outro lado, levando em conta a tensão entre a dinâmica histórica e a dinâmica da consciência, a dialética explicita a tentativa daquelas correntes de pensamento em postular irrefletidamente a identidade entre conceito e coisa, que acabam por justificar ideologicamente o mundo existente.

Em uma oposição brusca em relação ao ideal de ciência corrente, a objetividade de um conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito. Senão, a experiência filosófica define. O espírito positivista do tempo, porém, é alérgico a isso. [...] Seria fictício supor que, entre as condições sociais, sobretudo entre as condições sociais da educação, que encurtam, talham sob medida e estropiam múltiplamente as forças produtivas espirituais, que com a indigência reinante no domínio da imaginação e nos processos patogênicos da primeira infância diagnosticados pela psicanálise, mas de modo algum realmente transformados por ela, todos poderiam compreender ou mesmo apenas notar tudo. (ADORNO, 2009, p. 42).

Assim, apesar da intenção democrática da argumentação, Adorno aponta que é preciso saber o que o mundo administrado faz com os sujeitos: “Os únicos que podem se opor espiritualmente a isso são aqueles que esse mundo não modelou completamente. A crítica ao privilégio transforma-se em privilégio: o curso do mundo é dialético a um tal ponto.” (ADORNO, 2009, p. 42). Nesse sentido, quem seriam esses que escapariam ao modelamento administrado? Muita tinta já correu para tratar sobre o suposto elitismo intelectual em Adorno²¹², visto que não fica claro quais elementos da sociedade proporcionaram a força da resistência, a negatividade ou uma subjetividade revolucionária.

Cabe àqueles que, em sua formação espiritual, tiveram a felicidade imerecida de não se adaptar completamente às normas vigentes - uma felicidade que eles muito frequentemente perderam em sua relação com o mundo circundante -, expor com um esforço moral, por assim dizer por procuração, aquilo que a maioria daqueles em favor dos quais eles o dizem não consegue ver ou se proíbe de ver por respeito à realidade. (ADORNO, 2009, p. 43).

Como acontece em relação ao critério de distinguibilidade da verdade singular, segundo a fórmula espinosana, a verdade fornece seu próprio índice e não precisa ser comunicada imediatamente e por qualquer um. Assim trabalha paradoxalmente a linguagem, que precisa evitar a compulsão universal em confundir a comunicação com o algo conhecido. A experiência filosófica que queira fazer jus a isso, precisa, resistindo a qualquer “soberba elitista”, dar conta de explicitar o desenvolvimento até a evidência ou suas próprias insuficiências.

A doutrina hegeliana segundo a qual o objeto se reflete em si mesmo sobrevive à sua versão idealista porque somente para uma dialética transformada o sujeito, despido de sua soberania, é virtualmente capaz de se tornar de fato a forma reflexiva da objetividade. (ADORNO, 2009, p. 43).

Assim, a teoria precisa abdicar da pretensão de se tornar definitiva ou maximamente abrangente, como expressa a “compulsão ao sistema” que caracterizou boa parte do

²¹² Como aparece em JAY, 2008; ROUANET, 2001; BUCK-MORSS, 1977, etc.

pensamento filosófico, pelo menos a partir do idealismo kantiano. Isso possibilita a consciência desdobrar sua experiência em direção ao conteúdo específico e ao momento qualitativo, sem sucumbir à coerção da abstração e da quantificação que domina o ambiente das ciências positivas e de outros modelos de pensamento. Do ponto de vista das conquistas teóricas, apesar da situação contemporânea de regressão coletiva, esse diagnóstico vai em direção ao desiderato da emancipação da individualidade. Outras correntes filosóficas que tentaram se contrapor à tradição e se debruçaram sobre a liberdade, como o existencialismo, também são criticadas por Adorno.

A cisão entre sujeito e objeto não pode ser suspensa por meio da redução à essência do homem, mesmo que essa fosse a essência da individuação absoluta. Se a pergunta, hoje popular, que remonta ao marxismo de proveniência lukacsiana, a pergunta sobre o homem é ideológica, isso se dá porque, segundo a sua forma pura, ela dita o elemento invariante da resposta possível, mesmo que esse elemento seja a própria historicidade. Aquilo que o homem deve ser em si é sempre aquilo que ele foi: ele é acorrentado às rochas de seu passado. Mas ele não é apenas o que foi e é, mas também aquilo que pode vir a ser; nenhuma determinação é suficiente para antecipar isso. (ADORNO, 2009, p. 51).

Como comentamos em outra parte (3.2), em seus estudos sobre psicanálise, Adorno já havia se referido ao caráter ideológico da postulação de uma imagem de “homem”. A não ser que a imagem da humanidade seja negativa, isto é, aponte dialeticamente para a possibilidade de uma humanidade transformada, e para sua impossibilidade, dadas as condições atuais, essa imagem será ideológica²¹³. Por outro lado, também não é possível postular essa imagem sem a sua sedimentação histórica.

A historicidade interna do pensamento confunde-se com o seu conteúdo, e, assim, com a tradição. Em contrapartida, o sujeito puro, completamente sublimado [*sublimierte*], seria o sujeito absolutamente desprovido de tradição. Um conhecimento que satisfizesse inteiramente ao ídolo daquela pureza, à atemporalidade total, coincidiria com a lógica formal e se tornaria tautologia; não concederia mais espaço nem mesmo para uma lógica transcendental. (ADORNO, 2009, p. 54).

Ainda em relação às consequências das fenomenologias do século XX, é necessário salientar que a “experiência espiritual”, desde a *Crítica da Razão Pura*, é o movimento do pensamento ao se exteriorizar a partir da tradição, entretanto, em direção a sua transformação por meio de sua negação determinada²¹⁴.

Adorno conclui a Introdução à *Dialética Negativa*, afirmando que o “conhecimento que quer o conteúdo quer a utopia”. O que seria essa utopia, então? Adorno formula mais à frente: “A consciência da possibilidade” que “se atém ao concreto como a algo não desfigurado”.

²¹³ Cf. ADORNO, 2015, p. 103; SAFATLE, 2020, p. 187-188.

²¹⁴ Cf. Lições sobre *Dialética Negativa*, Aula 8: “O Conceito de experiência espiritual”. In: ADORNO, 2008, p. 76.

Sendo assim, “a filosofia é o prisma” que capta as cores do não-ente, o possível, que só aparece como impossível e abstrato para o modelo de pensamento que parte do atualmente existente e do imediatamente real e efetivo (ADORNO, 2009, p. 56).

4.1.2) A primazia do conteúdo material da experiência: a sublimação entre o corpo e o espírito

No capítulo sobre “Conceito e Categorias” da *Dialética Negativa*, Adorno inicia a exposição com uma investigação sobre o que seria o “algo” (*Etwas*), digamos, o “algo que possui caráter coisal”, o *algo a mais* frente aos conceitos e categorias (ADORNO, 2009, p. 119). Segundo sua tese, diferentemente de Hegel, que começa sua *Ciência da Lógica* pelo conceito de ser, começar pelo conceito de “algo” relembraria o rastro da não-identidade no ponto de partida da lógica²¹⁵. Entretanto, no passo da dialética hegeliana, segue-se a lição de que esse conceito de “algo” seria ainda assim não menos mediatizado, ao contrário de uma filosofia que parte de algum fundamento primeiro, em suma, de algum conceito universal. A filosofia moderna em seu método, sobretudo desde o idealismo cartesiano, parte de um fundamento ou, como Adorno prefere chamar, parte tanto do “primado do conceito” como do “primado do sujeito”. O uso intercambiável entre as duas expressões se deve ao fato de essa posição epistêmica partir da identificação conceitual obtida através da unidade sintética da apercepção ou da consciência-de-si do sujeito do conhecimento.

De outro lado, para não hipostasiar o *algo a mais* como um momento primeiro ou privilegiado do conhecimento, a dialética precisa se pôr em movimento contínuo em direção ao não-conceitual - ou, *ainda-não-conceitual* -, visto que isso asseguraria aquilo que foi obscurecido na teoria pelo idealismo ou pelo princípio socioeconômico da equivalência, na prática. A estratégia adorniana, que defende, por sua vez, o “primado do objeto”, tem um propósito claro: salvaguardar a posição de uma dialética materialista, que parte da experiência em seu conteúdo material. Seguindo esse intento, a dialética negativa se põe contra a lógica da identidade, cuja mediação é realizada através dos atos sintetizantes da subjetividade.

Identidade é a forma originária da ideologia. Goza-se dela como adequação à coisa aí reprimida [*unterdrückte Sache*]; a adequação sempre foi também submissão às metas de dominação, e, nessa medida, sua própria contradição. Depois do esforço indizível que precisa ter custado ao gênero humano a produção do primado da identidade mesmo contra si mesmo, ele exulta e degusta sua vitória, tornando esse primado a determinação da coisa vencida: aquilo que sucedeu à coisa precisa ser apresentado por ela como seu em si. (ADORNO, 2009, p. 129).

²¹⁵ Cf. ADORNO, 2009, p. 119, nota.

Nesse sentido, a determinação da coisa é obtida por meio de sua identificação, da marca que a consciência constitutiva emprega após seu trabalho. Por outro lado, o modo de pensar tradicional ignora que a não-identidade é a finalidade da identificação, tendo por meta a mera identidade. Como resultado do processo de esclarecimento, o esforço pela obtenção da identidade, através da dominação e da repressão objetivas, teve como consequência o retorno sobre si do que a humanidade infringiu às coisas, a dominação e a repressão subjetivas ao nível dos objetos. Não obstante, a identificação aponta para seu outro e para sua superação:

Já no simples juízo identificador, um elemento utópico se associa ao elemento pragmático, dominador da natureza. 'A' deve ser aquilo que ele ainda não é. Uma tal esperança articula-se de maneira contraditória com aquilo em que a forma da identidade predicativa é rompida. A não-verdade de toda identidade obtida é a figura invertida da verdade. As ideias vivem nas cavernas existentes entre aquilo que as coisas pretendem ser e aquilo que elas são. A utopia estaria acima da identidade e acima da contradição, uma conjunção do diverso. (ADORNO, 2009, p. 130-131)²¹⁶.

Adorno parte da simplicidade de apontar o momento da não-identidade que leva para além de si o juízo identificador, como no caso de um objeto singular que, em seu conceito, possui determinações que se sobressaem às definições da classe em que está subsumido, até o caso do conceito de liberdade. O que ocorre no caso de suas observações sobre a contradição entre o conceito de liberdade e sua realização.

O juízo de que alguém é um homem livre refere-se, pensado de maneira enfática, ao conceito de liberdade. Esse conceito, contudo, é por sua vez mais do que aquilo que é predicado desse homem, tanto quanto todo homem, por meio de outras determinações, é mais do que o conceito de sua liberdade. Seu conceito não diz apenas que podemos aplicá-lo a todos os homens singulares definidos como livres. Aquilo que nutre esse conceito é a ideia de um estado no qual os singulares teriam qualidades que não poderiam ser atribuídas aqui e hoje a ninguém. Celebrar alguém como livre tem sua especificidade no *sous-entendu* de que lhe é atribuído algo impossível porque esse algo se manifesta nele; esse elemento que ao mesmo tempo salta aos olhos e é secreto anima todo juízo identificador que de alguma maneira é válido. O conceito de liberdade fica aquém de si mesmo no momento em que é aplicado empiricamente. Ele mesmo deixa de ser então o que ele diz. (ADORNO, 2009, p. 131).

Assim, a esperança que move no sentido de superação do modelo de pensar identificatório está no *algo a mais* que aparece a cada vez que se tenta determinar um objeto, sobretudo quando esse objeto é também sujeito, a quem se pode atribuir liberdade. Além disso, a liberdade é um conceito que mostra as condições de impossibilidade de sua realização nas condições atuais. Diante dessa confrontação com sua aplicação empírica, o conceito entra em uma contradição interna, mostrando que na tentativa de sua realização, a liberdade revela a

²¹⁶ Cf. a seção "Adorno e Wellmer sobre a 'Conjunção não-violenta do diverso'." In: WHITEBOOK, 1995, p. 152-164.

contradição entre universal e particular, visto que o singular em seu interesse experimenta aí a sua negatividade.

A contradição entre o universal e o particular tem por conteúdo o fato de que a individualidade ainda não é e por isso é ruim onde ela se estabelece. Ao mesmo tempo, essa contradição entre o conceito de liberdade e a sua realização também permanece a insuficiência do conceito; o potencial de liberdade exige uma crítica àquilo que sua formalização obrigatória fez dele. (ADORNO, 2009, p. 132).

Nesse sentido, a dialética negativa não busca abandonar os conceitos de individualidade, subjetividade, singularidade dado que sua concepção se deu devido a processos identificatórios e de adequação social. Ao contrário, por conta dessa constatação, é preciso mostrar que esses conceitos ainda não coincidem com o que pretende seu conteúdo - embora que, em um mundo transformado, deixariam de ser necessários²¹⁷. De outro lado, a forma do conceito que procura fixar e ordenar a multiplicidade é ainda devedora de práticas de pensamento e de formas de vida mais arcaicas. Ao hipostasiar sua forma ante o conteúdo, o conceito hipostasia o princípio da identidade. Assim, a “virada em direção ao não-idêntico verifica-se em sua realização [...]”. É preciso outra forma de vida para que isso se realize.

O quanto a identidade daquilo que constitui o elemento sólido para a filosofia tradicional é frágil, isto é passível de ser apreendido a partir do que lhe dá garantia, a consciência humana singular. Enquanto unidade universalmente predelineada, ela deve, em Kant, fundar toda identidade. De fato, o homem mais velho, olhando para trás, lembra-se claramente de seu passado distante, porquanto já existia outrora em certa medida conscientemente. Esse passado instaura a unidade, por mais que a infância se lhe escape como irreal. Nessa irrealidade, contudo, o eu do qual nos lembramos como tendo sido um dia, e que se torna uma vez mais potencialmente um si próprio, transforma-se ao mesmo tempo em um outro, alheio, alguém que devemos considerar de maneira destacada. (ADORNO, 2009, p. 134).

Nas filosofias tradicionais até o idealismo, a identidade entre sujeito e objeto se fazia em uma totalidade, seja na construção amparada na unidade da consciência, na “origem” ou no “espírito”. Na sequência, Adorno se posiciona contrário ao uso mais genérico do conceito de síntese, o instrumento para a teoria do conhecimento da dialética e a pretensa finalidade do tratamento na análise clínica.

Ela é criticável não como um ato particular de pensamento que recolhe em sua relação os momentos cindidos, mas como a ideia diretriz e suprema. Entrementes, em seu uso mais genérico, o conceito de síntese, de construção contra a decomposição, assumiu evidentemente aquele tom que se expressou talvez do modo mais repugnante possível na invenção de uma pretensa psicossíntese contra a psicanálise freudiana; a idiossincrasia recusa-se a colocar na boca a palavra ‘síntese’. (ADORNO, 2009, p. 135-136).

²¹⁷ Cf. ZANOTTI, 2019, p. 115.

Como tratamos antes, diversos autores da chamada psicanálise revisada defenderam uma forma de psicossíntese adaptativa, através de um método de análise que procurasse melhor integrar o sujeito à sociedade. Para a dialética, a síntese “se mantém fiel à negação”, pois “deve ser salvo” o que “sucumbiu ao movimento do conceito”. O que é muito mais um “imperativo analítico” do que sintético, visto que os conceitos devem retirar sua dinâmica a partir do interior de sua estática. É preciso romper com a compulsão por identidade por meio da energia coagulada nas objetivações que essa mesma compulsão perpetrrou (ADORNO, 2009, p. 136). Adorno destaca, então, a necessidade de se “reverter a tendência dos atos sintetizantes” (ADORNO, 2009, p. 137). As “sínteses do sujeito” devem ser submetidas à autorreflexão do esclarecimento para não incidirem no polo oposto da dominação mítica e da regressão mimética.

Enquanto regressão mimética, a ilusão de apoderar-se imediatamente do múltiplo se converteria uma vez mais em mitologia, em horror do difuso, tanto quanto o pensamento da unidade, imitação da natureza cega por meio de sua opressão, conflui no polo oposto para a dominação mítica. A autorreflexão do esclarecimento não significa a sua revogação: é em nome do *status quo* atual que ela é corrompida até se tornar uma tal revogação. Mesmo a aplicação autocrítica do pensamento da unidade é remetida a conceitos, a sínteses cristalizadas. É preciso reverter a tendência dos atos sintetizantes, obrigando-os a refletir sobre aquilo que fazem ao múltiplo. Somente a unidade é capaz de transcender a unidade. Nela, a afinidade que foi repelida pela unidade progressiva e que hibernou nessa unidade, secularizada até se tornar irreconhecível, encontra o seu direito à vida. As sínteses do sujeito [...] imitam de maneira mediada, com o conceito, aquilo que essa síntese quer por si mesma. (ADORNO, 2009, p. 137).

Como vimos em outra parte (2.2), em Adorno mimese se refere tanto às características mais rudimentares da identificação²¹⁸, que se desenvolveram durante o processo de esclarecimento e que se repetem na primeira infância, basilares ao pensamento mítico, quanto sua superação se dirige para uma forma de identificação que permita ir além da simples imitação regressiva ao nível da natureza²¹⁹.

“Aquilo que é, é mais do que ele é”. Esse “mais” é o que foi reprimido nele por suas identificações. Frente a elas, a identidade da coisa seria o não-idêntico. A comunicação com o outro cristaliza-se no singular mediado pela essência, atingida pela insistência do pensamento, em seu ser-aí, como no caso de obras de arte extremamente peculiares que recusam qualquer esquema pré-ordenado de classificação e se reconhecem depois no típico.

O momento unificador sobrevive sem a negação da negação e mesmo sem entregar-se à abstração enquanto princípio supremo, de modo que não se progride a partir de conceitos e por etapas até o conceito superior mais universal, mas esses conceitos

²¹⁸ Cf. FREITAS, 2008, p. 4.

²¹⁹ Cf. também a discussão em: SAFATLE, Vladimir. “A teoria das pulsões como ontologia negativa”. In: *Discurso*, São Paulo, n. 36, 2007. 151-192, 06/09/2007.

entram em uma constelação. Essa constelação ilumina o que há de específico no objeto e que é indiferente ou um peso para o procedimento classificatório. O modelo para isso é o comportamento da linguagem. Ela não oferece nenhum mero sistema de signos para as funções do conhecimento. (ADORNO, 2009, p. 140-141).

Como também analisado em *Sobre Sujeito e Objeto*, o impedimento de que seja alcançada uma nova objetividade dialética é observado através da assimetria existente na mediação atual entre sujeito e objeto, além da problemática mediação subjetiva pela dimensão social, que reduz o aparato categorial do sujeito à imitação das formas linguísticas do *consensus omnium*. Por esse motivo, trazer à tona o primado do objetivo é contribuir para a abertura de um espaço de emancipação do sujeito²²⁰.

É dessa emancipação e não da repressão insaciável do sujeito que a objetividade depende hoje. A supremacia daquilo que é objetivado sobre os sujeitos, uma supremacia que os impede de se tornarem sujeitos, inviabiliza do mesmo modo o conhecimento do elemento objetivo; foi isso que surgiu daquilo que se denominou um dia o ‘fator subjetivo’: É a subjetividade e não tanto a objetividade que é agora mediatizada, e uma tal mediação carece muito mais urgentemente de análise do que a mediação tradicional. Nos mecanismos subjetivos de mediação perpetuam-se os mecanismos de mediação da objetividade nos quais todo sujeito, mesmo o sujeito transcendental, se encontra preso. O fato de os dados, por sua exigência, serem apercebidos dessa forma e não de outra é assegurado pela ordem pré-subjetiva que por sua vez constitui essencialmente a subjetividade constituinte para a teoria do conhecimento. (ADORNO, 2009, p. 148).

Resta saber que forma de mediação poderia ser defendida em direção à emancipação da subjetividade. Como vimos antes, os mecanismos subjetivos de mediação atualmente vigentes são estruturados pela repressão objetiva. Defender o primado da objetividade²²¹, significa de outra parte assegurar a materialidade da crítica que não quer sucumbir aos mecanismos de mediação objetiva, além de apontar que o modelo para a unidade sintética da consciência-de-si do sujeito transcendental advém dos processos racionais do trabalho atuais.

O sujeito constitutivo da filosofia é mais coisal que o conteúdo psíquico particular que ele afasta de si como coisal-naturalístico. Quanto mais soberanamente o eu se eleva sobre o ente, tanto mais ele se transforma sub-repticiamente em objeto e revoga ironicamente seu papel constitutivo. Não é apenas o eu puro que é mediado onticamente pelo eu empírico que, enquanto modelo da primeira versão da dedução dos conceitos puros do entendimento, transparece de maneira inegável, mas também o próprio princípio transcendental junto ao qual a filosofia acredita possuir aquilo que para ela é primeiro em face do ente. Alfred Sohn-Rethel foi o primeiro a chamar a atenção para o fato de que nisso, na atividade universal e necessária do espírito, se esconde incondicionadamente trabalho social. (ADORNO, 2009, p. 152).

²²⁰ Cf. JAMESON, 1997, p. 56.

²²¹ Cf. ADORNO, 2009, p. 158.

Aqui percebemos a mudança de direção na relação entre psicanálise e filosofia transcendental em contraste com os primeiros trabalhos do jovem Adorno, através da crítica à subjetividade constituinte kantiana e na ênfase no conceito de um sujeito não-idêntico, inscrevendo a psicanálise como parte da reconstrução da dialética²²².

Para além do círculo mágico da filosofia da identidade, o sujeito transcendental pode ser decifrado como a sociedade inconsciente de si mesma. Podemos mesmo chegar a deduzir uma tal inconsciência. Desde que o trabalho intelectual e o trabalho corporal cindiram-se sob o signo do domínio do espírito e da justificação do privilégio, o espírito cindido precisou reivindicar com o exagero da má consciência mesmo essa pretensão de domínio que ele deduziu da tese de que ele é o primeiro e originário, e, por isso, se não quiser se degenerar, deve se esforçar para esquecer de onde provém sua pretensão. Interiormente, o espírito pressente que seu domínio estável não é nenhum domínio do espírito, mas possui sua *ultima ratio* na violência física da qual dispõe. Ele não pode se permitir dizer seu segredo, sob pena do declínio. (ADORNO, 2009, p. 153).

A “inconsciência” de uma sociedade industrial, na qual seus produtos culturais são administrados e controlados burocraticamente²²³, advém da situação de que qualquer produto do trabalho social seja orientado por um interesse alheio ao valor de uso e usufruto para aqueles que produziram. Da perspectiva do processo de esclarecimento, a cisão entre trabalho intelectual e trabalho corporal, em razão do primeiro, segue a direção da dominação espiritual, âmbito que se esforça para fazer esquecer “a mediação no interior do mediador” e escamotear sua violência a nível somático, ao modo da aparelhagem técnica, como algo ainda sublime e racional (ADORNO, 2009, p. 152)²²⁴.

[...] aquilo que o eu possui de sólido, estável, impenetrável é *mimesis* da impenetrabilidade do mundo exterior para a consciência, tal como essa impenetrabilidade é percebida pela consciência primitiva. É na onipotência intelectual do sujeito que sua impotência real encontra seu eco. O princípio do eu imita aquilo que nega. O *obiectum* não é *subiectum*, tal como o idealismo tentou compreendê-lo por milênios; muito antes, é o *subiectum* que é *obiectum*. O primado da subjetividade continua de maneira espiritualizada a luta darwiniana pela existência. A subjugação da natureza para fins humanos é uma mera relação natural; daí a superioridade da razão que domina a natureza e da aparência de seu princípio. Participa dessa aparência em termos metafísicos e de teoria do conhecimento o sujeito que se proclama o mestre baconiano e, por fim, o criador idealista de todas as coisas. No exercício de sua dominação, ele se torna parte daquilo que ele pensa dominar e sucumbe como o senhor hegeliano. Nesse modelo de senhor revela-se o quanto o sujeito pertence ao objeto na medida em que o consome. (ADORNO, 2009, p. 154-155).

²²² Cf. SAFATLE, 2020, p. 180.

²²³ Cf. ADORNO, 2009, p. 133, nota.

²²⁴ Na *Dialética do Esclarecimento*, os autores se exprimem da seguinte forma: “O eu que, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação. [...] O progresso reservou a mesma sorte tanto para a adoração quanto para a queda no ser natural imediato: ele amaldiçoou do mesmo modo aquele que, esquecido de si, se abandona tanto ao pensamento quanto ao prazer.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 36).

Em meio à divisão burguesa do trabalho, o primado da subjetividade, cujo cerne é o princípio do eu, expressa a forma de mediação do trabalho, que procura assegurar a existência ao nível da mera autoconservação, tentando esquecer e negar, por seu turno, a naturalidade objetiva e subjetiva para subjugar-las. Essa pretensão de onipotência como modelo de pensamento mostra, de outro lado, a impotência e a miséria a que estão relegados os sujeitos: “A filosofia moral kantiana fornece-nos um testemunho magnífico quanto a isso com a contradição não-velada de que o mesmo sujeito que para ele é livre e sublime é, enquanto ente, parte daquela conexão natural da qual sua liberdade quer se destacar.” (ADORNO, 2009, p. 155). Assim, a objetividade tem primazia frente ao sujeito, apesar das tentativas de abstraí-la e rejeitá-la feitas por modelos de pensamento anteriores. Entretanto, essa primazia é compreendida apenas através de uma reflexão subjetiva sobre o sujeito, por meio da constatação de que o sujeito é mediado. O que, segundo O’Connor, exprime uma noção de “dependência determinativa” do sujeito ao objeto²²⁵. Para Adorno, seria necessário escrever uma pré-história do sujeito como esboçada na *Dialética do Esclarecimento*, não uma pré-história do objeto, visto que a história trataria sempre de objetos²²⁶. Em sua apropriação da refutação kantiana do idealismo²²⁷, com maior enfoque no desenvolvimento da tese do primado do objeto, em *Sobre Sujeito e Objeto*, Adorno aponta que, em suma, na linha do diagnóstico de uma dialética entre senhor e escravo, o objeto tem uma independência que o sujeito não tem – como o escravo potencialmente em relação ao senhor²²⁸.

Geneticamente, a consciência autonomizada, a suma conceitual daquilo que é ativo nas performances do conhecimento, é derivada da energia libidinal do ser genérico homem. [...] A consciência é função do sujeito vivo, e seu conceito é formado segundo sua imagem. Isso não pode ser exorcizado de seu sentido. [...] Sem qualquer relação com uma consciência empírica, com a consciência do eu vivo, não haveria nenhuma consciência transcendental, puramente espiritual. [...] A mediação do objeto significa que ele não pode ser estática e dogmaticamente hipostasiado, mas só pode ser conhecido em sua imbricação com a subjetividade; a mediação do sujeito significa que ele não seria literalmente nada sem o momento da objetividade. Um indício do primado do objeto é a impotência do espírito em todos os seus juízos, assim como até hoje na organização da realidade. O negativo que se exprime no fato de, com a identificação, o espírito não ter sucesso na reconciliação, de seu primado fracassar, torna-se o motor de seu próprio desencantamento. (ADORNO, 2009, p. 159-160).

Desse modo, do ponto de vista de sua gênese, a consciência é produzida através da “energia libidinal” do “ser genérico homem”, expressão materialista utilizada por Marx para substituir a palavra semiteológica “espírito” em Hegel, como diz Adorno²²⁹. Como movimento

²²⁵ Cf. O’CONNOR, 2004, p. 82.

²²⁶ Cf. ADORNO, 2009, p. 159.

²²⁷ Cf. KANT, 1999, p. 192; B274.

²²⁸ Cf. ADORNO, 1995, p. 188.

²²⁹ Cf. ADORNO, 2009, p. 40.

de um desencantamento, próprio do mundo moderno, o materialismo procurou afirmar que a consciência é derivada das funcionalidades de um sujeito, de um eu vivo, sensível, natural, sem o que a consciência transcendental não poderia ser pensada²³⁰. Em sua autorreflexão sobre o sujeito, o esclarecimento precisar ir além de sua autocompreensão tradicional e ir em direção à desmitologização do sujeito como uma figura tardia do mito²³¹.

Apesar do primado do objeto, a coisidade do mundo também é uma aparência. Ela leva os sujeitos a, equivocadamente, atribuírem a relação social de sua produção às coisas em si. Isso foi desenvolvido por Marx no capítulo sobre o fetichismo, verdadeiro pedaço da herança da filosofia clássica alemã. Até mesmo o seu motivo sistemático sobrevive aí: o caráter de fetiche da mercadoria não é imputado a uma consciência que erra subjetivamente, mas é deduzido objetivamente a partir do a priori social, do processo de troca. Em Marx já se exprime a diferença entre o primado do objeto enquanto algo que é produzido criticamente e sua caricatura no interior daquilo que está estabelecido, sua distorção provocada pelo caráter de mercadoria. (ADORNO, 2009, p. 162-163).

Nesse sentido, em um mundo estruturado objetivamente pela forma da mercadoria, constatar a primazia objetiva é também constatar a falsidade de como esse mundo aparece aos sujeitos que o produzem. Em Marx, no capítulo sobre o fetichismo da mercadoria, temos a diferença entre o primado do objeto produzido criticamente e sua caricatura, um encantamento causado pelo caráter da mercadoria, não mais reconhecida, estranhada, quando acabada pelos que a produziram. A troca de mercadorias, incluída a própria força de trabalho, cria uma consciência falsa, como o ídolo do mercado em Bacon, pois ela pressupõe para os sujeitos o princípio da igualdade e da troca justa. Entretanto, Adorno defende que não se pode reduzir a dialética ou centrar a teoria em qualquer categoria isolada, como a da reificação, que é uma forma de reflexão da falsa objetividade²³².

²³⁰ Giovanni Zanotti aponta a tese do primado do objeto como descendente das prováveis leituras de Adorno dos *Manuscritos* do jovem Marx, em sua tese sobre o “ser objetivo”. Cf. ZANOTTI, 2019, p. 111.

²³¹ Cf. Zanotti, sobre a extinção da necessidade do sujeito e da necessidade do trabalho, na esteira dos *Três Estudos sobre Hegel*: “O dialético Adorno desmentiu antecipadamente tais veleidades e, escutando a fundo o que o irracionalismo tem a dizer, erigiu o mais poderoso bastião em defesa da razão. A superação do Eu é o ponto de fuga, não o aqui e agora. O sujeito não pode escolher revogar a si próprio: este ato de vontade o perpetua, e, além disso, o jogaria em cima do obscurantismo. O que ele poderia fazer é humanizar o mundo, de modo que isso relaxe seus efeitos sobre os ‘seres objetivos’ que virão, até, por fim, tornar gradualmente supérflua a própria existência de um sujeito. Seu desaparecimento deveria ser entendido como uma ‘extinção’, no sentido em que Engels falava da extinção do Estado. Da perspectiva do seu fim, o Eu traz, dialeticamente, sua própria legitimidade: se o Eu surgiu a partir de um conflito pré-subjetivo, ele certamente reproduz esse conflito em si, e tende justamente à sua própria superação na ‘reconciliação’; mas é também, por assim dizer, absolvido da responsabilidade originária pela negatividade. Aquém da reconciliação, o sujeito conserva todas as prerrogativas pelas quais ele nasceu, e representa efetivamente o mais elevado baluarte da liberdade. Esta duplicidade é a duplicidade do trabalho. Serve o Eu para superar o Eu, pois serve o trabalho para superar o trabalho [...]” (ZANOTTI, 2019, p. 118).

²³² Adorno exemplifica seu argumento: “Não sem ironia, constata-se que os funcionários brutais e primitivos que há mais de quarenta anos acusaram Lukács de heresia por causa do capítulo sobre a reificação em seu importante livro *História e consciência de classe* pressentiram o elemento idealista de sua concepção. Não se pode reduzir a dialética nem à reificação, nem a qualquer outra categoria isolada, por mais polêmica que ela seja. Por outro lado, o lamento sobre a reificação evita mais do que denuncia aquilo que produz o sofrimento dos homens. O mal está nas relações que condenam os homens à impotência e à apatia, e que, no entanto, teriam de ser alteradas por eles; e

A reificação é reproduzida pelo temor; a consciência, reificada na sociedade já constituída, não é o seu constituinte. Aquele para o qual a coisidade é tomada pelo mal radical, aquele que gostaria de dinamizar tudo o que é e transformá-lo em atualidade pura, tende à hostilidade contra o diverso, contra o estranho [*Fremd*] cujo nome não ressoa em vão na alienação [*Entfremdung*]; essa não-identidade na qual não apenas a consciência, mas uma humanidade reconciliada precisaria ser libertada. (ADORNO, 2009, p. 163).

A reificação não é constituída pela consciência, antes, a consciência humana atual já é produto da reificação desta forma social. A consciência humana está estruturada segundo a forma da mercadoria. Se as coisas mundanas como estão, são vistas como um mal a ser evitado, como algo diverso, algo estranho (*Fremd*) e que causa estranhamento (*Entfremdung*), ou alienação, ao mesmo tempo é esse momento da objetividade que indica a não-identidade a partir da qual a humanidade poderia seguir em direção à emancipação.

Não se pode excluir da dialética do que está estabelecido aquilo que a consciência experimenta como estranho enquanto coisal: negativamente a compulsão e a heteronomia, mas também a figura deformada daquilo que seria preciso amar e que o encanto, a endogamia da consciência não permite que amemos. Para além do romantismo que se experimentou como mal do século, como sofrimento com a alienação, levanta-se a expressão de Eichendorff: ‘bela estrangeiridade’ [*Schöne Fremde*]. (ADORNO, 2009, p. 164).

A “disposição reconciliada” encontraria sua felicidade no fato de o estranho e o diverso permanecerem em proximidade. Esse momento da reconciliação “não anexaria o estranho”, como algo estrangeiro, “a um imperialismo filosófico”, como em um neocolonialismo desse novo mundo da vida. Se houve outrora uma pretensa “harmonia entre sujeito e objeto”, ela foi produzida pela pressão social. Como no primeiro Lukács, em seus estudos do romantismo, o retorno aos “tempos plenos de sentido” é produto da reificação tanto quanto o mundo burguês. Ao contrário, é necessário frisar a transfiguração de condições passadas, que devem ser vistas como perdidas, sua renúncia (*Versagung*) posterior é incontornável. Do mesmo modo, o “culto às fases pré-subjetivas” resulta no horror, na “era do indivíduo desagregado [*zerfallenden Individuums*] e do coletivo regressivo” (ADORNO, 2009, p. 164)²³³.

No elemento coisal, nas coisas do mundo estão tanto o não-idêntico do objeto como a submissão humana às relações de produção. Por outro lado, como também frisou Marcuse em *Eros e Civilização*, em meio ao desenvolvimento das ciências da natureza, para não dizer das

não primariamente nos homens e no modo como as relações aparecem para eles. Ante a possibilidade da catástrofe total, a reificação é um epifenômeno; e isso exatamente do mesmo modo que a alienação corporificada por ela e o estado de consciência subjetivo que lhe corresponde.” (ADORNO, 2009, p. 163).

²³³ Chama a atenção que apenas uma dialética que dê conta desse estado de desagregação individual e regressão coletiva em sua lógica possa acompanhar o seu movimento. Adorno chamou essa lógica de lógica da desagregação [*Logik des Zerfalls*], também traduzida por “desintegração” e “decomposição”.

forças produtivas, a reificação e a consciência reificada acabaram por atualizar “o potencial de um mundo sem falta” (ADORNO, 2009, p. 164)²³⁴.

Em suas parcas exposições sobre a constituição de uma sociedade livre, o Marx maduro alterou sua relação com a divisão do trabalho, com o fundamento da reificação. Ele distingue o estado de liberdade da imediatidade primitiva. No momento da planificação, do qual ele esperava uma produção voltada para os viventes em vez de para o lucro, e, em certo sentido, a restituição da imediatidade, conserva-se o coisalmente estranho; a mediação também, até o interior do projeto de realização daquilo que não é senão pensado pela filosofia. (ADORNO, 2009, p. 164-165).

Ademais, é preciso a filosofia continuar pensando aquilo que é não-idêntico ao pensamento e que fez do pensamento o que ele é, seu outro e outro mundo possível, “apesar de seu demônio persuadi-lo que isso não deve ser” (ADORNO, 2009, p. 165). Desde Marx, na constituição de uma sociedade livre, o estado de liberdade se opõe ao estado da imediatidade primitiva. Sobretudo nas obras de maturidade, aqui a referência é *O Capital*, há uma nova interpretação sobre a divisão do trabalho, inclusive através do conceito de reificação. No momento da planificação econômica, pode-se pensar que há uma restituição da imediatidade com as coisas do mundo e a conservação do coisalmente estranho, mas, diferente de formas tradicionais de socialização, o momento da mediação social é mantido²³⁵.

Com a passagem para o primado do objeto, a dialética se torna materialista e a sensação, que não existe sem o momento somático, se torna fonte de direito do conhecimento. O momento somático não emerge propriamente da consciência, como tão somente um momento cognitivo do conhecimento, mas advém do sentimento corporal. É a exigência de conexão autárquica dos estágios do conhecimento que concebe a sensação como base dessa hierarquia e a coloca como contraposto, como “momento não-puramente cognitivo do conhecimento”. A defesa de as performances cognitivas serem somáticas diz respeito direto ao reconhecimento da “dignidade do corporal”.

No polo ôntico do conhecimento subjetivo, o corporal se destaca como o seu cerne. Isso destrona a ideia diretriz da teoria do conhecimento de constituir o corpo como a lei da conexão entre sensações e atos, ou seja, espiritualmente; as sensações já são em si aquilo que a sistemática gostaria de apresentar como a sua formação por meio da consciência. (ADORNO, 2009, p. 166).

²³⁴ Desse modo, há em Adorno uma valorização das forças produtivas, como o fãrmaco, que possa liberar a crítica de tendências subjetivantes, sobretudo no que se refere à obra de arte de vanguarda. “A despeito do *pathos* da subjetividade estropiada, portanto - e em virtude desse sofrimento formar [...] dialeticamente, um todo com a injustiça do sistema social ou de classes em geral, ou seja com as *relações* de produção - o artista que depositou sua confiança cega na técnica e nas *forças* de produção [...] é o mais autêntico. As forças de produção são finalmente o lugar da racionalização, seja no sentido weberiano, seja no sentido do que a Escola de Frankfurt rebatizou como ‘razão instrumental’.” (JAMESON, 1997, p. 259).

²³⁵ Cf. as *Lições sobre Dialética Negativa* 5 e 9. In: ADORNO, 2008, p. 48-49; p. 94-96.

Nesse sentido, há aqui uma “corporalização” da teoria, na contramão do que aconteceu depois de Adorno na Teoria Crítica²³⁶. Em crítica à filosofia tradicional, aqui já se enfatiza que o heterogêneo à teoria foi “enfeitiçado”, sofreu um alheamento através da cisão causada pelas categorias de pensamento. Entretanto, o que seria o outro do “espiritual”, o “não-espiritual”, o objeto, a matéria, somente são assim considerados do ponto de vista da identidade, externa a sua mediação mútua. Assim, o âmbito do “espiritual” advém do que é somático.

A filosofia tradicional enfeitiçou o que lhe é heterogêneo por meio do corte de suas categorias. Nem o sujeito, nem o objeto são, segundo a terminologia hegeliana, simples ‘posicionados’. Só isso explica completamente por que o antagonismo que a filosofia reveste com as palavras ‘sujeito’ e ‘objeto’ não pode ser interpretado como um estado de coisas originário. Senão, o espírito se tornaria o simplesmente outro em relação ao corpo, em contradição com aquilo que nele mesmo se mostra como imanentemente somático; o antagonismo, no entanto, não pode ser eliminado apenas por meio do espírito, porque isso o espiritualizaria virtualmente uma vez mais. Nele também se manifesta aquilo que teria o primado ante o sujeito e que se lhe subtrai, ou seja, a irreconciliação da época do mundo com o sujeito, por assim dizer a figura invertida do primado da objetividade. (ADORNO, 2009, p. 166).

De um lado, críticas idealistas ao materialismo costumam partir do que é imediatamente dado. Entretanto, por outro lado, modelos de pensamento positivistas, como o empirismo-lógico e a fenomenologia do século XX incorrem em uma ontologização da ciência. Essa ontologia se torna constitutiva, seja através de sua base em um conjunto de juízos e seus os critérios de validade, seja nos fatos da consciência, que pretendem através da verificação se tornarem mais idênticos do que os estados de coisas. Para Adorno: “O controle dos juízos científicos precisa acontecer de múltiplas formas, na medida em que tornamos claro para nós, passo a passo, como se chega cada vez a um juízo.” (ADORNO, 2009, p. 167). É preciso se ater aos possíveis erros também do sujeito cognoscente ao formular juízos, analisar que coincidem com o estado de coisas julgado e com a fundamentação objetiva. É o que precisou desenvolver Kant para a lógica transcendental, enquanto constitutiva. Em termos de história da filosofia, após a destruição da visão aristotélico-tomista de mundo, era necessário encontrar outra forma de legitimação da objetividade, mas dar conta também de uma defesa da ciência moderna e de seu método que perdera medida.

²³⁶ Cf. supra: WHITEBOOK, 1995, p. 83-84. Cf. também em Notas e Esboços, ao final da *Dialética do Esclarecimento*, no texto intitulado “Interesse pelo corpo”: “O corpo explorado devia representar para os inferiores o que é mau e o espírito, para o qual os outros tinha o ócio necessário, devia representar o sumo bem. Esse processo possibilitou à Europa realizar suas mais sublimes criações culturais, mas o pressentimento do logro, que desde o início foi se propagando, reforçava ao mesmo tempo, com o controle sobre o corpo, essa obscena maldade que é o amor-ódio pelo corpo, que permeia a mentalidade das massas ao longo dos séculos [...] Na relação do indivíduo com o corpo, o seu e o de outrem, a irracionalidade e a injustiça da dominação reaparecem como crueldade, que está tão afastada de uma relação compreensiva e de uma reflexão feliz, quanto a dominação relativamente à liberdade. [...] Freud interpretou-o psicologicamente em sua teoria do narcisismo e da pulsão de morte.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 191).

Ao mesmo tempo, contudo, em face da simples opinião, a objetividade científica assumiu uma dimensão desmensurada e, com ela, a autoconfiança de seu órgão, a *ratio*. Era possível resolver a contradição, deixando-se atrair por uma *ratio* que reinterpretava a objetividade e a transformava em constituinte a partir do instrumento, da instância de revisão reflexiva [...] Nessa medida, o criticismo kantiano também permaneceu prisioneiro do pensamento pré-crítico, e, com ele, toda a doutrina da constituição subjetiva; isso se tornou evidente junto aos idealistas pós-kantianos. A hipóstase do meio, hoje já um costume óbvio entre os homens, estava teoricamente implícita na assim chamada revolução copernicana. Não é à toa que essa revolução se mostra em Kant como uma metáfora que, segundo a tendência de conteúdo, exprime o contrário do que essa revolução significa na astronomia. (ADORNO, 2009, p. 167).

Desse modo, posicionar seja o instrumento seja o meio do pensamento como fundamento da objetividade científica é hipostasiá-los como constituintes do conhecimento²³⁷. Por isso, a chamada “revolução copernicana” da *Crítica da Razão Pura* tem um significado bem diferente do que quando ocorreu na astronomia, pois o centro da órbita dos objetos está na subjetividade. Não é o sujeito que orbita seu objeto, o sujeito é o sol e está no centro, pois a razão subjetiva é o que ilumina os aspectos da coisa²³⁸.

Quando Kant construiu na ‘fundamentação’ a liberdade como liberdade em relação à sensação, homenageou involuntariamente aquilo que ele queria refutar. Assim como não se pode salvar a hierarquia idealista dos dados, também não se pode salvar a cisão absoluta entre corpo e espírito, uma cisão que já conflui subrepticamente para o primado do espírito. Os dois entraram historicamente em oposição recíproca na esteira do desenvolvimento da racionalidade e do princípio do eu; no entanto, nenhum deles é sem o outro. A lógica da não-contradição pode muito bem denunciar essa situação, mas esta lhe impõe um limite. A fenomenologia dos fatos da consciência obriga a ultrapassar aquilo por meio do que esses fatos foram definidos enquanto tais. (ADORNO, 2009, p. 168).

Assim, como exemplo de primazia do espírito, na *Fundamentação*, Kant descreve a liberdade como liberdade em relação à sensação, conseqüentemente ao âmbito somático, o que somente se sustenta pela suposição da cisão entre essas dimensões. A partir disso, Adorno reforça a impossibilidade do sujeito ou do eu existir independentemente do “mundo transubjetivo” (ADORNO, 2009, p. 168). Com isso, mais uma vez, temos a rejeição à tese do “a priori subjetivo”, através da qual o materialismo adquire seu direito na filosofia crítica.

Com Marx, temos a distinção característica entre materialismo histórico e o materialismo vulgar, a partir do que o materialismo se tornou mais do que uma mera afirmação de posição contrária ao idealismo. Horkheimer, por sua vez, concebeu o conceito de Teoria Crítica em oposição à teoria tradicional. Como parte da tradição dialética, a Teoria Crítica se

²³⁷ Tema da discussão inicial da *Fenomenologia do Espírito*, em sua Introdução, que se refere ao problema do meio (*Mittel*) e do instrumento (*Werkzeug*), ou seja, que se tornaram a representação imediata do conhecimento na modernidade. Vide parágrafo 73 (HEGEL, 2002, p. 71).

²³⁸ Através de Whitebook, percebemos que essa revolução copernicana ao modo como Adorno a concebe, pode ser obtida com a psicanálise, na defesa do descentramento do sujeito como momento necessário à formação da autonomia individual. Cf. WHITEBOOK, 1995, p. 92.

desenvolve de maneira imanente, não pode ser trazida de maneira externa à sociedade. Desse modo, em termos de teoria social, Adorno traz à tona o caso da sociologia do saber²³⁹ que também é analisada no contexto do debate acerca do positivismo²⁴⁰. Quando trata do conceito de ideologia, essa sociologia é insuficiente, pois em sua crítica faltam pressupostos cruciais.

No momento em que não se diferencia de nenhuma consciência correta, ele não serve mais para a crítica de uma consciência falsa. Na ideia de uma verdade objetiva, a dialética materialista torna-se necessariamente filosófica, apesar e em virtude de toda crítica à filosofia feita por ela. A sociologia do saber, por outro lado, nega tanto a estrutura objetiva da sociedade quanto a ideia de uma verdade objetiva e de seu conhecimento. (ADORNO, 2009, p. 169).

Ao contrário da dialética materialista, a sociologia do conhecimento nega a estrutura objetiva da sociedade e a ideia de verdade objetiva, incidindo a possibilidade de seu conhecimento em um relativismo. Por meio de seu procedimento, baseado na economia positivista de Pareto, o qual preconiza que “a sociedade é o valor mediano dos modos de reação individual”, a sociologia é reduzida a uma função social e condicionada pelos interesses de grupos²⁴¹, reconectando a doutrina da ideologia e a doutrina subjetiva dos ídolos, como nas primeiras teorias sociais burguesas²⁴². Por outro lado, para uma teoria social crítica, quando não se diferencia uma *consciência correta*, não é possível fazer a crítica de uma *consciência falsa*. Como vimos, mais especificamente, a partir do âmbito do sujeito, é com a psicanálise que Adorno obtém as coordenadas para a “vida correta” e para a constatação de “*uma instauração sensível da inexistência da vida correta em nossos corpos e desejos*” (SAFATLE, 2020, p. 177). Segundo a autora, Lisa Yun Lee,

intersubjetividade nos termos da dialética negativa seria um entendimento de como nós somos essencialmente diferentes, mas libertando essa diferença e criando significado a partir dela, confiando mais profundamente no outro. Para Adorno, o corpo atua como papel-chave nesse processo. O corpo que ele evoca não pretende desestabilizar o significado, mas em sua sensibilidade utópica, é um meio para criar significado e impelir a consciência crítica. Para Adorno, o corpo é um lugar de integridade e autonomia; o local da heterogeneidade, mas, ao mesmo tempo, o acesso profundo à intersubjetividade, onde somos forçados a reconhecer a diferença devido ao fato de que somos similares. (LEE, 2005, p. 150).

²³⁹ Em certo sentido, também em relação à sociologia em geral pós-guerra, em meio debate acerca do positivismo: “A crítica da sociologia torna-se, desse modo, uma forma de práxis [...] essas discussões [...] visavam tanto promover um certo tipo de pesquisa empírica dentro de uma tradição, de resto, relativamente metafísica e especulativa, quanto criticar o uso não reflexivo e meramente operacional de categorias contraditórias, como se fossem conceitos classificatórios.” (JAMESON, 1997, p. 62). Adorno também associa a sociologia do conhecimento à sociologia da cultura em *Prismas*. Cf. JAMESON, 1997, p. 65-66.

²⁴⁰ Cf. “Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã.” (ADORNO, 1980, p. 229).

²⁴¹ Cf. MANNHEIM, 1976, p. 164 ss., p. 195.

²⁴² Cf. MANNHEIM, 1976, p. 87.

Temos a partir dos desdobramentos deste capítulo, a gênese da autoconsciência, com a devida ênfase de sua origem a partir das relações de trabalho, das atividades do ser humano em interação com os outros no mundo e frente aos produtos culturais de sua ação. A referência aqui é o capítulo hegeliano sobre a dialética entre senhor e escravo. Retomando aqui uma tese já defendida nos *Três Estudos*, sobretudo em *Aspectos*, Adorno revela seu tributo à atualidade das contribuições hegelianas à dialética, ao mesmo tempo que o ponto crucial de sua crítica: o conceito idealista de *espírito* abre passagem para a caracterização do conceito de trabalho social, mas há ainda dificuldade em caracterizar a gênese do eu no não-eu²⁴³.

A atividade do espírito, uma vez humanizada, não pode ser atribuída a ninguém mais e a nada mais senão ao vivente. Isso faz com que o conceito que ultrapassa ao máximo todo naturalismo, o conceito de subjetividade enquanto unidade sintética da aprecepção, seja impregnado pelo momento natural. É somente na medida em que esse momento também é por sua vez não-eu que o eu se comporta em relação ao não-eu, ‘faz’ algo, e isso mesmo se o fazer fosse pensamento. Em uma segunda reflexão, o pensar quebra a supremacia do pensar sobre o seu outro porque ele já é sempre outro em si. Por isso, não cabe ao abstrato supremo de toda atividade, à função transcendental, nenhum primado em relação às gêneses fáticas. (ADORNO, 2009, p. 172).

A partir do momento em que o pensamento moderno começou a ser secularizado, mesmo o idealismo se viu obrigado a compactuar com o momento natural, que diverge a cada uso de categorias teológicas remanescentes. A determinação do eu, enquanto eu, se dá em comparação com o que não é o eu, seu outro, esse outro do eu é o momento natural, composto pelas coisas do mundo sensível. E mesmo dentro de si o próprio pensar contém sua alteridade, o eu e o não-eu, exterior e, diríamos, interior. Com a psicanálise isso ficou cada vez mais evidente, principalmente a partir do conceito de inconsciente. Como Adorno observa, “corpo e espírito são abstrações de sua experiência”, sua cisão é algo posto historicamente²⁴⁴. Ao analisarmos o que foi necessário para que se chegasse ao conceito de espírito, sem precisar falar em termos etimológicos, em que se poderia lastrear seu enraizamento corporal, percebemos a primazia do conteúdo material da experiência. Como diz Adorno: “Essa

²⁴³ Em *Aspectos*, Adorno diz o seguinte: “A ligação central dos conceitos de desejo e de trabalho livra este último da simples analogia com a atividade abstrata do Espírito abstrato. Em seu sentido pleno, o trabalho está na verdade ligado ao desejo, que ele por sua vez nega. [...] Mesmo em sua forma espiritual, o trabalho é também um prolongamento do braço para disponibilizar meios de sobrevivência, o princípio de dominação da natureza que se tornou autônomo, e desse modo alienado de seu autoconhecimento. Mas o idealismo se torna falso na medida em que transforma a totalidade do trabalho em algo existente em-si, quando sublima seu princípio em um princípio metafísico, em um *actus purus* do Espírito, transfigurando tendenciosamente aquilo que é produzido pelos homens, transfigurando tudo o que é contingente e condicionado, inclusive o próprio trabalho, que é o sofrimento dos homens, em algo eterno e certo.” (ADORNO, 2007, p. 97). Cf. afirmação semelhante em *Sobre Sujeito e Objeto* (ADORNO, 1995, p. 188).

²⁴⁴ Por isso discordamos da defesa de Lee sobre a ausência do corpo ou de sua presença apenas metafórica na filosofia de Adorno: “Nas próprias palavras de Adorno, a linguagem quando atuando dessa maneira, configura a verdade e a torna visível, mesmo que por um momento como uma constelação na noite escura. Isso é o que Adorno faz com o corpo - seu vocabulário corpóreo circunda o corpo, sem na verdade nomeá-lo, assim iluminando-o e tornando-o sensível a nós de uma nova maneira.” (LEE, 2005, p. 64).

diferença” entre corpo e espírito “reflete a ‘autoconsciência’ historicamente conquistada do espírito e o seu desprendimento daquilo que ele nega por causa de sua própria identidade.” (ADORNO, 2009, p. 172). Através do que vimos com o estudo do conceito de sublimação, poderíamos dizer que a atividade espiritual, quando considerada como os produtos mais “elevados” da atividade humana, condensados nas obras da cultura artística e intelectual, desenvolve-se, em determinado momento da história, como um movimento autônomo e em separado das outras atividades, observado, inclusive, com a divisão entre classes de trabalhadores, uns destinados ao trabalho “inferior”, manual, corporal, outros a um trabalho “superior”, intelectualizado²⁴⁵.

Dito de outro modo, para Adorno o conceito de espírito tem assim a sua gênese material: “Todo espiritual é impulso corporal modificado e uma tal modificação, a transformação qualitativa naquilo que não é meramente.” (ADORNO, 2009, p. 172). Do ponto de vista individual, essa transformação qualitativa das pulsões ocorre no desenvolvimento psicosssexual com a sublimação. Ao nível da dimensão social, com os produtos da cultura. Podemos compreender que os “fatos fundamentais da consciência” são permeados de algo corporal através da dimensão de prazer e desprazer. Dor e negatividade formam o motor do pensamento dialético, são figuras multiplamente mediatizadas do elemento físico (ADORNO, 2009, p. 173). Acerca desse ponto, Lisa Yun Lee faz a seguinte análise:

Visto que a dor não tem objeto, ela resiste à objetificação na linguagem. ‘Dor física não apenas simplesmente resiste à linguagem, mas a destrói ativamente’, explica [Elaine] Scarry, ‘trazendo à tona uma imediata reversão a um estado anterior à linguagem, aos sons e lamentos que um ser humano emite antes de aprender a linguagem’. A dor representa o indizível ou inexprimível. Ela [Elaine Scarry] continua a argumentar que o alívio da dor, através da imaginação ou o que ela nomeia a elaboração do mundo, seja a fonte de toda atividade produtiva e cultural. Produtos culturais são, portanto, tanto um alento quanto uma extensão do corpo: em formas benignas de criação, um atributo corporal é projetado no artefato, que essencialmente assume o trabalho do corpo, libertando desse modo a pessoa corporificada ou o desconforto e assim permitindo-o entrar em uma dimensão mais ampla de auto-extensão. (LEE, 2005, p. 118).

Em outra parte, a autora prossegue: “Pensar corporalmente é o começo de um novo modo de cognição que emerge como a única resposta autêntica possível depois de Auschwitz - uma que seja visceral”. (LEE, 2005, p. 138). Dessa forma, os modelos de pensamento que surgem a partir da dialética negativa, são modos de cognição que partem de um reconhecimento da dignidade do corporal. Esse passo é crucial para a reinterpretação do conceito de sublimação, mobilizado para a crítica social. Como esse conceito ainda estava impregnado de

²⁴⁵ Novamente a referência aqui é o texto “Interesse pelo corpo” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 191). Como também vimos com o caso de Odisseu, como protótipo da divisão entre “a fruição artística e o trabalho manual [...] na despedida do mundo pré-histórico.” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 40).

suas acepções ainda românticas ou da psicanálise revisada, Adorno pode tê-lo evitado em alguns momentos²⁴⁶, mas em outros, como estando vendo, foi inevitável.

Segundo destaca Zanotti, mobilizando textos como *Aspectos*, no que se refere à sublimação na discussão dessa temática da dialética entre corpo e espírito, observamos também o movimento contrário, de “alienação da consciência no objeto”.

Todo o pensamento de Adorno é permeado pela oposição entre a ‘reduplicação tautológica’ do sujeito e o ‘novo’ como elemento material, coisal, o objeto que está em si e fala a partir de si, está na consciência, mas não se limita a esta. ‘Leibhaftig’, ‘auswendig’, ‘rauschen’, ‘spiritueller Leib’, ‘das volle Leben noch einmal’: no grandioso final do primeiro dos *Três Estudos (Aspectos da filosofia hegeliana)*, o estilo se tende até o espasmódico e os termos se multiplicam, na tentativa de circunscrever, juntos, esta mesma ideia fundamental do ‘em carne e osso’ (Adorno 2015a, 89-90). Ela é atribuída a Hegel, que como nenhum filósofo antes dele haveria atingido a ‘sublimação’. Em Adorno, esse termo conserva o significado freudiano – espiritualização do impulso material – mas designa também, ao mesmo tempo, o movimento oposto: a alienação completa da consciência no objeto, o fazer-se corpo do espírito. (ZANOTTI, 2019, p. 105).

Por outro lado, vemos nas lições sobre *Dialética Negativa* a defesa de uma “espiritualização” do conceito de experiência. Para tanto, nessas aulas, Adorno explicitamente mobiliza o *processo de sublimação*, a qual talvez seja uma das únicas ocorrências com essa ênfase e esse sentido²⁴⁷.

Esse conceito de experiência contém um elemento intelectual constitutivo – uma experiência intelectual do mesmo tipo que é negado pelas filosofias empiristas. Eu não gostaria de esconder de vocês o fato de, bem distante do elemento de reivindicações não justificadas, de falibilidade, que acredito ter deixado bem claro a vocês, existir ainda outra *crux*, uma que me parece mais séria, visto que não tenho de modo algum uma certeza absoluta, livre de qualquer dúvida, como o *τέλος* da filosofia. Essa *crux* é que o conceito de uma experiência intelectual – qual seja, um modo de comportamento reflexivo possível apenas na forma de um processo de sublimação, tomado tanto quanto possível, em outras palavras, um que não seja simplesmente baseado em fatos brutos, mas que coloque esses fatos brutos em seu contexto próprio e ao mesmo tempo em seu próprio significado – esse conceito de experiência intelectual contém sempre a possibilidade do que poderia ser chamada uma espiritualização [*Spiritualisierung*] do mundo. Concebo isso como a possibilidade de, ao ter experiências intelectuais que vão além do mero imediato, de experiências sensoriais, podermos nos sentir tentados a transformar o objeto da experiência em algo espiritual [*geistig*] e, pela mesma chave, a justificá-lo. (ADORNO, 2008, p. 89).

No seio da experiência filosófica e de qual papel o elemento da especulação significa para sua experiência intelectual, o processo de sublimação pode ficar ainda mais claro em suas implicações utópicas, no contexto do diálogo que Adorno estabelece com Bloch (4.3). Em aula, Adorno explicita que a dialética negativa mantém criticamente o conceito de especulação, pois

²⁴⁶ Cf. WHITEBOOK, 2006, p. 70.

²⁴⁷ Cf. Aula 9, “Elemento da Especulação”. In: ADORNO, 2008, p. 89.

para Adorno a “filosofia é o poder de resistência”. Isto é, o especulativo é o momento de distinção entre aparência e essência, sem a qual o vínculo entre teoria e prática não pode ser pensado²⁴⁸, além de permitir a crítica à ideologia ou à falsa consciência perante o atualmente existente e o que aparece imediatamente na sociedade. Adorno enfatiza também que essa *resistência* não deve ser encarada como reação imediata e subjetiva, um “decisionismo”, mas deve tomar corpo teórico²⁴⁹.

No polo oposto da dor e do sofrimento, também a *felicidade* visa ao preenchimento sensível, que é o que efetiva sua objetividade. A dimensão dos dados subjetivamente sensoriais, que contradiz o espírito no espírito, é enfraquecida quando transformada em sua imagem teórico-cognitiva. Desde Hume, obtivemos a caracterização teórica das representações ou *ideas* como reflexos enfraquecidos das impressões. Para Adorno, entretanto, não se deve descartá-lo facilmente como naturalista ingênuo. Ainda permanece aí o *momento somático* na teoria do conhecimento, como “inquietação” que coloca o conhecimento em movimento. Assim como na *Fenomenologia*, é o que impele as diferentes figuras do espírito²⁵⁰. A figura da “consciência infeliz” é inerente ao espírito, como única dignidade autêntica sua depois de sua separação do corpo vivo, é a lembrança negativa do aspecto corpóreo e, sendo assim, aquilo que aponta para a esperança da reconciliação. É através da manutenção do aspecto corpóreo que se abre o *reconhecimento*²⁵¹ do sofrimento existente e somente através dessa capacidade de experienciá-lo é que é possível a resistência. É nesse sentido que Lee defende a tese adorniana do “corpo transfigurado” e a possibilidade de uma experiência cognitiva transformada²⁵².

A filosofia da identidade e sua mitologia são desmentidas pelo sofrimento existente. O momento corporal comunica ao conhecimento que o sofrimento deve cessar. Isso se conecta intimamente ao motivo central do materialismo, isto é, a teoria crítica como “práxis socialmente transformadora” (ADORNO, 2009, p. 173). Desse modo, a supressão do sofrimento independe do âmbito do indivíduo singular, mas concerne à espécie, a qual deve ser reorganizada em suas forças produtivas, o que é atualmente possível. Seguindo à análise das motivações das “atividades da espécie”, conseguimos mostrar que até mesmo as iniciativas atuais de autodestruição são ímpetos de autoconservação inconsciente contra o sofrimento. Como, então, discursar sobre uma *nova organização* das relações de produção? Sua

²⁴⁸ Cf. Aula 5, “Teoria e prática” e nota 5 sobre “a postura pseudo-revolucionária do movimento estudantil de 68”. In: ADORNO, 2008, p. 246.

²⁴⁹ Cf. ADORNO, 2008, p. 102.

²⁵⁰ Cf. WHITEBOOK. “Mutual Recognition and the Work of the Negative”, 2001, p. 257-291.

²⁵¹ Como vemos em Lee: “A dialética negativa não é, assim, a tentativa fútil de purgar o anseio pela transcendência e o processo de desidentificação que o acompanha, mas, ao contrário, a tentativa de reconhecer a insuficiência da identificação e introduzir um novo modo de cognição que possa aproximar criticamente o objeto sem violentá-lo.” (LEE, 2005, p. 143).

²⁵² Cf. LEE, 2005, p. 139-140.

possibilidade se encontra na orientação e em ter como *telos* a negação do sofrimento físico e a solidariedade no interesse de todos²⁵³. Essa defesa vale perante a depravação da teoria materialista na antiga União Soviética, com o terror administrado do Estado, que, para Adorno, significa a regressão universal e uma recaída na barbárie.

Entretantes, o materialismo promoveu a satisfação de seu próprio aviltamento para aqueles que queriam a sua não-realização. A minoridade que se mostrou como causa disso não é, tal como pensava Kant, culpa da própria humanidade. Nesse ínterim, ao menos, ela passou a ser reproduzida de maneira totalmente planejada pelos detentores do poder. O espírito objetivo que eles governam, porque necessitam de sua sujeição, adapta-se sob medida à consciência aprisionada há milênios. O materialismo que alcançou o poder político não prescreveu menos uma tal prática para si do que o mundo que ele quis um dia transformar; ele continua a subjugar a consciência, ao invés de concebê-la e, por sua vez, transformá-la. Sob o pretexto gasto de uma ditadura do proletariado há muito administrado que dura há quase cinquenta anos, o funcionamento maquinal terrorista do Estado se entrincheira em instituições estáveis, insulto à teoria que essas instituições têm na boca. (ADORNO, 2009, p. 174).

Por conta dessa prática que subverteu a teoria, aqui Adorno acusa o *Diamat*, o materialismo dialético oficial, de incorrer em uma “doutrina do reflexo”, por negar a espontaneidade do sujeito. Essa doutrina remonta ao antigo materialismo de Epicuro, segundo o qual, seguindo a lição de Demócrito, a “matéria emite pequenas imagens”, reflete a imagem das coisas e, desse modo, as conhecemos (ADORNO, 2009, p. 175). Ao contrário, é preciso seguir a intenção iluminista do pensamento, sua desmitologização elimina o caráter imagético da consciência que, miticamente cativo, incorre no culto aos ídolos.

Desse modo, o materialismo de Adorno segue a intenção dialética de superar o âmbito do representacional²⁵⁴. “Só sem imagens seria possível pensar o objeto plenamente”. Essa interdição secularizada do materialismo à representação imagética do absoluto converge com a “interdição teológica às imagens”. Com esse resultado, o teor da negatividade do materialismo não permite que se pinte a utopia positivamente. O “ponto de fuga” do materialismo é sua própria *superação* (*Aufhebung*), com isso, o espírito se reconciliaria e o “ímpeto corporal” seria apaziguado bem como as necessidades materiais seriam satisfeitas (ADORNO, 2009, p. 176).

²⁵³ Cf. ADORNO, 2009, p. 174.

²⁵⁴ Cf. JAMESON, 1997, p. 158-159.

4.2) Liberdade e sublimação: debate adorniano entre Kant e Freud

No capítulo em que desenvolve seu modelo de liberdade, por meio de uma “metacrítica da razão prática”, Adorno, segundo Whitebook, se utiliza implicitamente do conceito de sublimação para compor sua argumentação. Isso porque ele começa por afirmar que o resultado antinômico acerca da efetivação da liberdade a que Kant chega na *Crítica da Razão Pura*, recapitulado na *Crítica da Razão Prática*, é fruto da cisão entre a filosofia transcendental e a psicologia empírica. O motivo de Kant para sua insistência nesse formalismo era resguardar a autonomia do sujeito moral e a racionalidade da lei moral longe da contingência empírica e corpórea.

Uma teoria adequada – que estaria em algum lugar entre ‘a filosofia e a ciência’ - deve integrar o que a moderna divisão do trabalho separou e levar em conta a unidade psicobiológica da pessoa. Em outras palavras, tem que levar em conta tanto o momento da autonomia quanto do determinismo – o momento da liberdade e o momento da natureza – na existência individual e social. (WHITEBOOK, 2006, p. 61).

Para Fredric Jameson, podemos tomar a *Dialética Negativa* em um plano similar à *Crítica da Razão Pura*, principalmente no que se refere ao paralelo entre as grandes ideias transcendentais - imortalidade, liberdade e Deus - e os modelos²⁵⁵. Por outro lado, segundo a interpretação de Brian O’Connor, Kant oferece a Adorno a passagem para seu materialismo crítico, sobretudo em momentos da *Crítica da Razão Pura* em que Kant submete, como condição de possibilidade da experiência, a constituição da consciência-de-si a seu momento objetivo externo, sendo ela mesma um objeto, como é o caso da seção da “Refutação do Idealismo” (O’CONNOR, 2005, p. 24)²⁵⁶.

Em relação ao ponto de vista genético do eu, resultado da defesa adorniana de uma primazia do objeto, percebemos sua reinterpretação do materialismo de Marx e de Freud. Um dos meios utilizados por Adorno para levar à frente o materialismo em sua crítica ao idealismo é através do conceito de *espontaneidade*. No capítulo sobre a metacrítica da razão prática, Adorno se dedica a desenvolver um dilema central à doutrina kantiana da vontade, isto é, como a razão pode se efetivar praticamente no mundo empírico, regido pela causalidade física e natural, ou seja, por sua *determinação*, se ela foi purificada, abstraída, de seu conteúdo empírico e sensível com o intuito de salvaguardar sua autonomia e universalidade, sua

²⁵⁵ Cf. JAMESON, 1996, p. 101-103.

²⁵⁶ “Na *Crítica da razão pura*, a partir de uma intenção objetiva, ele tanto conduziu a análise subjetiva da faculdade do conhecimento quanto defendeu obstinadamente a coisa em si transcendental.” (ADORNO, 2009, p. 158).

liberdade que, por isso, deve estar como que “acima” da causalidade natural. Na concepção kantiana, a vontade é formalizada racionalmente de modo a garantir a sua distância da contingência do mundo sensível, cujo correlato é a faculdade do desejo, e torná-la condizente à forma coercitiva da lei, a lei moral. “Enquanto puro λόγος, a vontade torna-se uma terra de ninguém entre sujeito e objeto, antinômica de um modo diverso do que tinha sido visado pela crítica da razão.” (ADORNO, 2009, p. 193).

Diferentemente, como vimos antes, de seus primeiros trabalhos sobre psicanálise, sobretudo, em sua tese de Habilitação dos anos 20, em que buscava ainda explicitar as ligações possíveis entre “filosofia transcendental e teoria psicanalítica do inconsciente, a partir sobretudo dos problemas do estatuto da coisa-em-si, do caráter inteligível, da espontaneidade e da teleologia”, no capítulo sobre o modelo de liberdade da *Dialética Negativa* perceberemos como esses temas amadureceram (SAFATLE, 2020, p. 179).

4.2.1) Liberdade “acima” da causalidade natural

Liberdade significa crítica e transformação das situações, não a sua confirmação por meio da decisão em meio à sua estrutura de constrangimento. (ADORNO, 2009, p. 191, nota).

No início da argumentação, Adorno se debruça sobre a pergunta clássica do tema da liberdade, isto é, se investigar se a vontade é livre é um “falso problema” (ADORNO, 2009, p. 179). Depende dessa resposta, por exemplo, a análise dos conceitos de justiça e punição, assim como a diferenciação entre moral e ética. Nesse sentido, para Adorno a “crítica semântica” não pode ser ignorada, algo que passou a ser comum quando a linguagem veio à tona como problema teórico e a análise dos termos passou a primeiro plano para algumas correntes filosóficas, sobretudo, no século XX. É preciso refletir sobre esses objetos, porém sem proferir juízos unilaterais, como “algo é” ou “algo não é”, visto a impossibilidade de fixá-los como coisas. Adorno acusa Kant de ter incorrido dogmaticamente nesse ímpeto de definição de conceitos tradicionais, como no caso do capítulo sobre as Antinomias, na *Crítica da Razão Pura* e em partes da *Crítica da Razão Prática*²⁵⁷.

Ele resolveu dicotomicamente o conflito entre facticidade - ‘natureza’ - e aquilo que é necessário ao pensamento - o mundo inteligível. No entanto, se não podemos nos referir à vontade ou à liberdade como a um ente, isso não exclui de modo algum inteiramente, segundo a analogia com a simples teoria do conhecimento pré-dialética, que estímulos ou experiências particulares possam ser sintetizados em conceitos, aos quais não corresponde nenhum substrato naturalista, mas que remetem de maneira similar esses estímulos ou experiências a um denominador comum tal como, por comparação, o objeto kantiano o faz com seus fenômenos. (ADORNO, 2009, p. 180).

²⁵⁷ Cf. ADORNO, 2009, p. 180.

Segundo Adorno, no modelo de liberdade kantiano, a vontade é a “unidade normativa de todos os impulsos [*Impulse*]”, que são classificados ou como impulsos determinados racionalmente ou como impulsos espontâneos. Tais impulsos tentam se contrapor à mera causalidade natural, mas ainda permanecem em meio a seu ordenamento, não seria possível uma sequência de atos fora do nexos causal²⁵⁸. Sendo assim, a “liberdade” em Kant designa a possibilidade de ação desses impulsos frente à determinação conferida pela natureza aos seres vivos. Além disso, o modelo kantiano se estrutura pela formação conceitual de uma filosofia subjetiva da imanência, que concebe a vontade e a liberdade através de uma caracterização monadológica. Entretanto, afora o impacto histórico da própria tradição dialética, a partir das implicações que surgiram com a psicanálise de Freud, esse modelo sofreu contestações, que deixaram alguns de seus pontos para nós como se fossem evidentes.

Essa estrutura é contradita pela coisa mais simples: por intermédio daquilo que a psicologia analítica chama a ‘prova de realidade’: inúmeros fatores da realidade exterior, sobretudo da realidade social, entram nas decisões assinaladas pela vontade e pela liberdade; se o conceito do racional na vontade quer efetivamente dizer algo, então esse conceito se refere justamente a essa realidade, por mais obstinadamente que Kant o tenha contestado. (ADORNO, 2009, p. 180).

No modelo de liberdade kantiano, ao sujeito que toma decisões de fato, o sujeito empírico, é deixado apenas um resíduo de sua psique, através de um empobrecimento da complexidade interior e exterior após o procedimento de abstração para fins teóricos. Diante dessa caracterização, para Adorno fracassa a pergunta da liberdade de sua vontade. O sujeito, supostamente “em si”, é *mediado* pela conexão de todos os sujeitos, em outras palavras, o todo social de que foi separado. Essa cisão é que o torna heterônomo, em detrimento de sua consciência da liberdade ou de sua possibilidade. Para completar, as condições da não-liberdade são procuradas no indivíduo separado por alguma falta ou limitação sua.

Dessa maneira, o interesse da classe burguesa em estabelecer a liberdade como elemento central de seu pensamento é em si antagônico. Porque, por um lado, opõe-se à antiga repressão e heteronomia feudais. Por outro, impõe uma nova repressão através do princípio racional e de seus processos identificatórios. A formulação comum que vincula liberdade e repressão é concedida dentro dos limites da racionalidade, que separa de si a empiria, nela a liberdade não pode se realizar. O mesmo acontece em relação à cientificização progressiva. A dicotomia da classe burguesa está tanto em aliar-se à ciência, tendo em vista o sistema produtivo, como em

²⁵⁸ Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant inicia pela seguinte tese: “De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade, as suas manifestações - as ações humanas -, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais.” (KANT, 2022, p. 3).

afastá-la com temor, visto que a ciência põe em dúvida a crença na existência de sua liberdade, resignada à interioridade.

Já em Kant, e, em seguida, nos idealistas, se contrapõe a ideia de liberdade à pesquisa científica especializada, sobretudo à pesquisa psicológica. Os objetos dessa pesquisa são banidos por Kant para o reino da não-liberdade; a ciência positiva deve ter seu lugar sob a égide da especulação - em Kant: na doutrina dos *noumenos*. (ADORNO, 2009, p. 181).

Em crítica a seu mestre Wolff e outros contemporâneos²⁵⁹, que ainda tratavam a psicologia empírica como parte da investigação metafísica, Kant realizou o divórcio entre a psicologia empírica e a psicologia racional²⁶⁰. Nesse sentido, recusando à psicologia racional a possibilidade de se tornar uma ciência, visto que seus objetos, como o eu numênico, não podem ser conhecidos pela experiência, apenas concebidos - enquanto conceitos da razão pura ou ideias transcendentais -²⁶¹, o campo da pesquisa científica psicológica ficou relegado à psicologia empírica, cujos objetos estão no reino dos fenômenos, portanto, no reino natural, determinado e da não-liberdade. Além do mais, da não-liberdade também vigente na sociedade burguesa. Para Kant, o eu numênico, apesar de não poder ser conhecido, mas apenas pensado independentemente das condições da experiência, instaurada no tempo e no espaço - diríamos, sociohistoricamente -, é membro do mundo inteligível e é por isso que, enquanto tal, pode ser pensado como um “ser livre” das determinações naturais e se “autodeterminar”²⁶².

Em Kant é a antinomia, e em Hegel, a dialética da liberdade, que constitui um momento filosófico essencial; segundo eles, ao menos a filosofia acadêmica devotou-se ao ídolo de um alto reino acima da empiria. Exalta-se a liberdade inteligível dos indivíduos, para que se possa manter os indivíduos empíricos como responsáveis sem qualquer impedimento, para que eles sejam melhor mantidos no cabresto com a perspectiva de uma punição metafisicamente justificada. A aliança entre uma doutrina da liberdade e uma prática repressiva afasta a filosofia cada vez mais da compreensão genuína da liberdade e da não-liberdade dos viventes. (ADORNO, 2009, p. 182).

Em meio à primazia conferida na modernidade ao racional separado do empírico, expresso em Kant pelo espaço “transcendental” de justificações, observamos também as

²⁵⁹ “Todavia ainda há muitos que acreditam poder explicar essa liberdade segundo princípios empíricos, como qualquer outra capacidade natural, e a consideram como propriedade *psicológica*, cuja explicação dependeria simplesmente de uma investigação exata da *natureza da alma* e dos móveis da vontade, não como predicado *transcendental* da causalidade de um ser pertencente ao mundo sensível [...], e que desse modo suprimem a esplêndida abertura que nos ocorre pela razão prática pura mediante a lei moral, a saber, a abertura de um mundo inteligível pela realização do conceito de liberdade, de resto transcendente, e com isso suprimem a própria lei moral que não admite absolutamente nenhum fundamento de determinação empírico.” (KANT, 2016, p. 126-127; A168).

²⁶⁰ Cf. HAHN, A. “Psicologia Racional e Antropologia Empírica em Kant”. In: Revista Natureza Humana, São Paulo, v.21, n.2, 2019, p. 63.

²⁶¹ Cf. HAHN, 2019, p. 65-66.

²⁶² Cf. HAHN, 2019, p. 69.

consequências desse movimento para o empobrecimento das ciências positivas e das ciências sociais. A situação da pesquisa psicológica acabou por se agravar com o crescente descrédito pela filosofia especulativa e com o desenvolvimento das ciências particulares. Nesse ínterim, também a questão da gênese da consciência em geral e, inclusive, nos termos kantianos, da “gênese do caráter” foi “confiscada” pela psicologia científica, cujo escopo na investigação filosófica foi assim bastante reduzido (ADORNO, 2009, p. 181). Para as ciências particulares, as reflexões sobre liberdade e determinismo parecem ter se tornado obsoletas, remontando à época da “burguesia revolucionária”.

Mas não se deve aceitar como uma fatalidade o fato de a liberdade envelhecer sem ser realizada; a resistência explica tal fatalidade. A ideia da liberdade também perdeu efetivamente a sua força sobre os homens, porque ela foi concebida desde o início de maneira tão abstrata e subjetiva que a tendência social objetiva pôde soterrá-la sem esforço sob si mesma. (ADORNO, 2009, p. 182).

Além de sua formulação moderna limitada ao âmbito subjetivo, outro fator que contribuiu para a diminuição da relevância da concepção da liberdade, foi a intensificação do processo de integração social. Fora do escopo do Estado ou das condições existentes, a “liberdade” aparece aos sujeitos como mera ausência de proteção. Certos modelos de pensamento contemporâneos seguem essa constatação, são ideológicos, pois consideram a consciência a partir ou de seus dados ou, como posteriormente, a partir de proposições; um modo de pensar que livra a consciência de seu estado de contradição com o mundo.

De acordo com as regras de tal ideologia, só poderíamos descrever e classificar os modos de comportamento dos homens em diversas situações, mas não poderíamos falar de vontade ou de liberdade; isso seria fetichismo conceitual. Todas as determinações do eu precisariam ser, como o behaviorismo de fato planejava, simplesmente retraduzidas nos modos de reação e nas reações particulares, que teriam, então, se consolidado. (ADORNO, 2009, p. 183).

A exemplo do behaviorismo, que parte do comportamento, de algo imediato, para o método quantificador do pensamento positivista importa aquilo que já se estabeleceu, supondo que o algo com que se está lidando é o mesmo, sem consideração acerca do processo de formação. Quanto a isso podemos lançar mão do caso do caráter ou da vontade, “órgão potencial da liberdade”, que historicamente vieram à tona e se desenvolveram até sua forma de objetivação atual, cuja estrutura, entretanto, é isonômica à estrutura da dominação.

Desde o início, a identidade do si-mesmo e a autoalienação acompanham uma a outra; por isso, o conceito de autoalienação é bem pouco romântico. Condição da liberdade, a identidade é ao mesmo tempo imediatamente o princípio do determinismo. A vontade não existe senão na medida em que os homens se objetivam em caracteres. É assim que eles se transformam em algo extrínseco a

eles mesmos - o que quer que isso possa significar -, segundo o modelo do mundo exterior das coisas, submetido à causalidade. (ADORNO, 2009, p. 183).

O modo de pensar positivista ainda trabalha com o conceito de “reação”, demonstrando uma forma passiva de agir e de dependência à situação dada, não levando em conta a ação recíproca entre sujeito e objeto, muito menos o momento de espontaneidade da vontade, em favor da ideologia da adaptação e da conservação de si. Reduzido à mera receptividade e a reflexos condicionados, o indivíduo a seu nível biológico não teria vontade e conseqüentemente consciência, visto que ambas são correlativas. Também se ignora com isso que o pressuposto da conservação de si, o “si”, requer um momento da unidade dos reflexos que já ultrapassam a mera intenção de conservação.

Na quarta proposição de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant erige a seguinte tese:

O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. (KANT, 2022, p. 7)²⁶³.

Para elaborar uma teoria acerca de uma sociedade organizada é preciso postular a liberdade. Entretanto, diagnosticamos que é a própria sociedade organizada o que a impede. Esse modo de conformação - bem como o modelo de pensamento que se formou a partir dele - tem sido aceito pelo menos desde a construção do contrato social em Hobbes. Levando seu determinismo ao absurdo, um determinismo universal validaria sua hipótese do estado de natureza, em que predominaria o *bellum omnium contra omnes*, pois as ações perderiam seu critério de orientação, sendo todas predeterminadas e cegas. Desse modo, a liberdade é exigida para que haja convivência, para que não haja o horror: “Mas é muito mais o horror que existe, porque ainda não há nenhuma liberdade.” (ADORNO, 2009, p. 184). O que leva Adorno a trazer à tona a pergunta própria à reflexão em filosofia da história, sobre o porquê da adversativa entre “a vontade é livre” e a “vontade não é livre” ter surgido historicamente a ponto de poder ser formulada como uma antinomia. Kant chegou a considerar esse surgimento, mas como a liberdade era para ele uma “ideia eterna”, não chegou a refletir na própria constituição histórica do conceito de liberdade e da liberdade, no que concerne ao conteúdo de sua experiência.

²⁶³ Estranhamente, Whitebook elabora uma argumentação semelhante a essa de Kant, sobre a importância do antagonismo, do “trabalho do negativo” para o desenvolvimento da história humana, em “Mutual Recognition and the Work of the Negative”, à qual, posteriormente, Honneth se contrapõe em *Das Ich im Wir*, na seção “Das Werk der Negativität. Eine anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse”. Cf. WHITEBOOK, 2001, p. 257-291. Cf. HONNETH, 2010, p. 251-261.

O conceito de liberdade e a coisa mesma chamada liberdade faltaram a épocas inteiras, a sociedades inteiras. Atribuir a liberdade a elas como um em-si objetivo, mesmo que estivesse inteiramente encoberta para os homens, estaria em contradição com o princípio kantiano do transcendental que deve estar fundado na consciência subjetiva e seria insustentável se essa consciência, a suposta consciência em geral, se afastasse totalmente de qualquer vivente. (ADORNO, 2009, p. 184).

Em etapas civilizatórias e em sociedades em que Kant não encontrou a liberdade, negou a elas o caráter de humanidade e a característica da racionalidade.

É anacrônico falar de liberdade, de liberdade real assim como de liberdade reivindicada, antes de o indivíduo se formar no sentido que era auto evidente para Kant, no sentido moderno, que não tem em vista simplesmente o ser individual biológico, mas o ser individual que não é constituído enquanto unidade senão pela sua autorreflexão, a autoconsciência hegeliana. Por outro lado, a liberdade, cuja realização irrestrita só é possível sob as condições sociais da abundância ilimitada de bens, poderia desaparecer totalmente, talvez mesmo sem deixar qualquer vestígio. (ADORNO, 2009, p. 185).

Dessa maneira, segundo Adorno, a concepção da liberdade e sua reivindicação prática foram constituídas historicamente, sendo necessária para tanto a formação do indivíduo e de sua subjetividade, em um longo processo de esclarecimento²⁶⁴. Com o moderno jusnaturalismo, o indivíduo foi concebido como sujeito natural de direitos, possibilitando reivindicá-los quando de sua efetivação nos ordenamentos jurídicos. Entretanto, do ponto de vista epistemológico, o indivíduo somente se torna possível a partir de unificação em sua autoconsciência, que mantém a coesão do sujeito empírico no tempo e no espaço, como o responsável pelas ações.

Como Marcuse também discute²⁶⁵, a realização da liberdade depende das condições materiais (3.1). Mas, para a ideologia do princípio do desempenho, encarnada na modernidade pela ideologia liberal, há o argumento segundo o qual a realização irrestrita da liberdade só poderia ser atingida em uma condição de abundância ilimitada de bens. Isso porque, a ideologia liberal parte do pressuposto de que o mundo material é limitado, escasso em recursos, e o ser humano, por outro lado, é imaturo e precisa ser controlado. No limiar do surgimento da civilização, a humanidade precisou passar por um processo social de institucionalização, divisão do trabalho e de internalização que transformou a pulsão de morte, em meio à luta consciente pela existência, em agressão e moralidade socialmente úteis. Não obstante, para

²⁶⁴ Ainda na quarta proposição de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, diz Kant sobre a importância do antagonismo: “Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolve-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*.” (KANT, 2022, p. 7).

²⁶⁵ Cf. MARCUSE, 1982, p. 140-142.

Marcuse a reconciliação entre o princípio de prazer e o princípio de realidade não depende da existência da abundância. Para atingirmos um estado avançado de civilização, que supere o estágio atual, seria preciso que as necessidades humanas fossem satisfeitas e que a mais-repressão fosse eliminada, o que as forças produtivas já permitem. Como vimos, nas extremidades opostas da história das pulsões, Marcuse observa de um lado, nos primórdios da história arcaica, uma distribuição não-opressiva da escassez, no período matriarcal²⁶⁶. De outro, em um estágio de maior maturidade, podemos cogitar uma organização racional da sociedade industrial avançada, após a superação da escassez e da dominação.

Sua contraparte, que Adorno aqui polemiza, é que a liberdade poderia também desaparecer do mundo humano, possibilidade que vemos se abrir com as experiências sociais catastróficas a partir do século XX. Para Adorno, o problema do mal está em “ainda não haver nenhum mundo no qual os homens livres [...] não precisariam mais ser maus”. A origem do mal no mundo humano está na própria condição de não-liberdade ainda existente (ADORNO, 2009, p. 185).

A liberdade é ainda apenas um momento de espontaneidade, mas para a ideologia liberal a independência do indivíduo é exagerada, enquanto que sua separação em relação à sociedade é mal-interpretada. De fato, era uma questão moderna genuína investigar se a sociedade permite o indivíduo se contrapor, perseguir racionalmente seus interesses e ser livre, bem como saber se esta sociedade também é livre, segundo o que consta em suas próprias promessas.

O indivíduo extrapola temporariamente a conexão cega da sociedade, mas ajuda então propriamente, em seu isolamento privado de aberturas, a reproduzir essa conexão. - A tese da não-liberdade não anuncia menos a experiência histórica da não-conciliação entre interior e exterior: os homens não são livres porque são escravos do exterior e eles mesmos também são, por sua vez, isso que lhes é exterior. Somente junto àquilo que se acha separado dele e que se mostra como necessário para ele o sujeito conquista, segundo o conhecimento adquirido na *Fenomenologia* hegeliana, os conceitos de liberdade e de não-liberdade que ele reconecta, então, com a sua própria estrutura monadológica. (ADORNO, 2009, p. 185-186).

Desse modo, na história atual das pulsões, o princípio de realidade se determina pelo controle público da vida privada individual. Entretanto, a forma de socialização moderna fomenta a competição, o egoísmo e glorifica o indivíduo isolado. A cobrança constante pelo seu desempenho leva à sua impotência. Por isso, aqui o estado de não-liberdade é lido através

²⁶⁶ Reich também chega a comentar sobre as descobertas de Bachoffen em relação à organização sexual do matriarcado, cujo fundamento era a ausência da propriedade privada dos meios de produção. Na transição do matriarcado para o patriarcado, há a passagem da “*gens* democrática” para a “família autoritária”, que se baseia no casamento monogâmico e no dote. Assim, “a repressão sexual faz parte integrante da divisão da sociedade em classes” (REICH, 2001, p. 83). Entretanto, para Reich, o papel da repressão sexual na sociedade de classes é diferente da repressão material, esta relegada apenas à classe dominada.

do estado de não-conciliação entre interior, com suas demandas pelo princípio do prazer, e o exterior, cujo princípio de realidade é repressivo e serve à dominação.

A consciência nascente da liberdade alimenta-se da lembrança do impulso [*Impuls*] arcaico, que ainda não é dirigido por nenhum eu fixo. Quanto mais o eu doma esse impulso, tanto mais questionável se torna para ele a liberdade primitiva enquanto uma liberdade caótica. Sem a anamnese do impulso indômito e pré-egoico que é banido mais tarde para a zona da sujeição à natureza sem liberdade, não poderia ser criada a ideia de liberdade que, contudo, culmina nela mesma no fortalecimento do eu. (ADORNO, 2009, p. 187)²⁶⁷.

Como já era para Marcuse²⁶⁸, as primeiras fases de desenvolvimento psíquico geram material que não se esvai após o processo de unificação que dá origem ao eu (3.1). Esse material permanece na atividade cognitiva da *fantasia*, representante das forças psíquicas livres do princípio de realidade, nela também se encontra a experiência de uma vida menos hostil²⁶⁹. Com a centralização das pulsões primitivas, as pulsões parciais, a imaginação é formada, unificando também a fantasia. Assim, seria preciso um processo de rememoração, de anamnese - e aqui opera diretamente a função crítica da psicanálise²⁷⁰ -, para que aquilo de pré-egóico que foi banido possa fazer sentido como possível direcionamento para a liberdade. Em termos não do desenvolvimento individual, mas das fases civilizatórias, a ideia de liberdade acaba por se guiar pelo fortalecimento do eu, que se porta como senhor dominador das fases pré-egóicas que dão conteúdo fantasístico às imagens de um mundo liberto.

No conceito filosófico que eleva ao máximo a liberdade, enquanto modo de comportamento, sobre a existência empírica, ou seja, no conceito de espontaneidade, ressoa o eco daquilo que o eu da filosofia idealista, devendo controlar até a aniquilação, toma como prova de sua liberdade. (ADORNO, 2009, p. 187).

Isto é, ressoa o eco das pulsões. Isso porque o eu é formado em sua origem, nas fases primárias do desenvolvimento psicosssexual infantil, como oposição à espontaneidade imediata dos impulsos. A unidade e autonomia egóicas são garantidas e firmadas, como assegurou o curso da civilização, através da expulsão dos impulsos à “zona da sujeição à natureza sem

²⁶⁷ Adorno comenta mais à frente sobre o uso em Kant de termos como “impulso”, que são representações do mundo empírico: “O fato de Kant, mesmo na *Crítica da razão prática*, não prescindir de palavras como ‘impulso’ [*Triebfeder*] é relevante em termos de conteúdo. A tentativa de tornar a liberdade tão compreensível quanto é requerido por uma doutrina da liberdade conduz inevitavelmente, por meio de suas metáforas, a representações oriundas do mundo empírico. ‘Impulso’ [*Feder*] é um conceito mecânico-causal.” (ADORNO, 2009, p. 187). Monique Hulshof traduz *Triebfeder* por “móbil”. Cf. KANT, 2016, p. 102. Cf. também nota ao final sobre a ambiguidade do termo: KANT, 2016, p. 236.

²⁶⁸ Seguindo a leitura, sobretudo, de Freud em “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico” (1911). Cf. MARCUSE, 1982, p. 133.

²⁶⁹ Nos *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*, Adorno afirmará: “sobrevive na genitalidade a libido parcial que nela se unifica. Toda felicidade se inflama na tensão entre ambas.” (ADORNO, 2015, p. 205).

²⁷⁰ Cf. supra: “a restauração da memória é acompanhada pela recuperação do conteúdo cognitivo da fantasia.” (MARCUSE, 1982, p. 39).

liberdade” (ADORNO, 2009, p. 187). Estabelecendo esse limite entre si mesmo e a natureza interna, esta enquanto pulsão inconsciente se torna um território interno estrangeiro e só é notada socialmente em casos patológicos, como nas neuroses compulsivas.

Metapsicologicamente, o sofrimento característico das neuroses também tem o aspecto de que elas destroem a imagem cômoda de ser livre no interior e não livre no exterior, sem que se abra para o sujeito em seu estado patológico a verdade, que esse estado lhe comunica e que ele não pode conciliar nem com sua pulsão [*Trieb*], nem com seu interesse racional. (ADORNO, 2009, p. 188).

O modelo de liberdade elaborado pela tradição epistemológica moderna, considera o eu como livre a partir do modo de seu controle, externo e interno, do qual é deduzida uma legalidade e, assim, sua autodeterminação. Para ser considerado livre, não basta ao eu agir de maneira apenas reativa. Entretanto, aponta Adorno, aquilo que não é “domado”, controlado e determinado pelo eu, deveria também ser considerado livre de alguma forma.

Por intermédio do progresso da autoexperiência, a liberdade se torna, enquanto um dado, problemática para essa experiência, e, contudo, como o interesse do sujeito não renuncia a ela, ela é sublimada e transformada em ideia. É isto que verifica metapsicologicamente a teoria psicanalítica do recalçamento. De acordo com ela, de uma maneira dialeticamente suficiente, a instância recalçadora, o mecanismo compulsivo, é idêntica ao eu, ao órgão da liberdade. (ADORNO, 2009, p. 188).

Notamos aqui, em virtude de sua crítica a Kant e a seu contexto histórico, o uso do conceito de sublimação ainda em uma acepção romântica. Com o movimento de elevação que vai do empírico ao transcendental²⁷¹, a liberdade é “sublimada e transformada em ideia”. Em um segundo momento, percebemos o conceito de sublimação já em terreno da psicanálise freudiana, quando Adorno aciona a teoria do recalçamento (*Verdrängung*). Uma nova contradição é destacada, visto que para Freud a instância responsável pelo recalque é o eu, sendo que para Kant o eu seria responsável pela realização da liberdade. Relembremos que a sublimação tinha sido caracterizada por Freud como o processo através do qual a libido escapa ao destino do recalque e é transformada em curiosidade intelectual (2.1.1). Esse processo é ainda suposto como uma *dessexualização* da investigação sexual, pois, através da sublimação, se diz que a pulsão “pode operar livremente a serviço do interesse intelectual” (FREUD, 2013b, p. 140), estando a sublimação do lado da autoconservação e do não-sexual. Isto é, *ainda* a serviço das pulsões do eu e deste modelo de liberdade.

Só se pode julgar aquilo que é decisivo no eu, sua independência e sua autonomia, em relação à sua alteridade, em relação ao seu não-eu. A existência ou a não-existência da autonomia depende de seu opositor e de sua contradição, do

²⁷¹ Cf. KANT, 2016, p. 89-90; A108.

objeto que concede ou recusa autonomia ao sujeito; desvinculada disso, a autonomia é fictícia. (ADORNO, 2009, p. 188).

Através da reflexão, a autoconsciência não consegue detectar nem a não-liberdade nem a liberdade positivamente como um dado. Não obstante, essa introspecção as concebe apenas como imagem e contra-imagem do sofrimento social, incapaz de experienciá-las a partir de uma operação mental sua. Nesse sentido, a experiência da dependência ou da independência da consciência é vinculada à objetividade com a qual ela se defronta e pela qual ela se torna capaz de estabelecer seu critério de autodeterminação.

Para Adorno, Kant permaneceu, em sua concepção da razão prática, aquém do resultado a que chegara com sua crítica à razão teórica pura e ainda vinculado ao racionalismo anterior. Visto que a razão prática é concebida como soberana em relação à matéria, o momento de autoexperiência da liberdade ocorre apenas por meio das ações conscientes, idênticas a si, separadas da empiria. Isto é, em sentido racionalista, a vontade é novamente reduzida à esfera da razão teórica²⁷².

[...] uma vez introduzida no campo do suprassensível, essa realidade objetiva de um conceito puro do entendimento fornece de agora em diante a todas as outras categorias também realidade objetiva, embora apenas na medida em que elas estão *em ligação necessária* com o fundamento de determinação da vontade pura (com a lei moral), mas unicamente aquela realidade objetiva aplicável apenas praticamente, sem que ela tenha contido, sobre os conhecimentos teóricos desses objetos, enquanto discernimento da natureza dos objetos mediante a razão pura, a mínima influência para ampliar esse conhecimento. [...] as categorias têm referência apenas aos seres enquanto *inteligências* e mesmo nestes têm referência apenas à relação da *razão* com a *vontade*, e portanto, apenas à relação *prática* [...]. (KANT, 2016, p. 83; A99).

Para Adorno, é preciso reverter essa predominância e reintroduzir o momento da natureza que “foi exterminado por essa abstração [da razão pura prática]” (ADORNO, 2009, p. 193). Esse momento material que foi abstraído é chamado de “elemento suplementar” (*Das Hinzutretende*), o adendo ou resíduo que sobra do momento de identificação, no que se volta para a psicanálise em sua abordagem genética da psique, que possibilita visualizar esse modo de atuação da configuração também do sistema kantiano: “Aquilo que Kant transformou em *a priori*, conferindo-lhe uma majestade terrificante, os analistas o reportam a condições psicológicas.” (ADORNO, 2009, p. 196). Esse elemento suplementar, para Adorno, é o “impulso arcaico, que ainda não é dirigido por nenhum eu fixo” (ADORNO, 2009, p. 187). O elemento suplementar é o impulso, algo que restou da fase de desenvolvimento psíquico para a qual ainda não havia cisão entre o intra e o extramental: “Esse elemento suplementar surge subitamente entre os polos daquilo que se deu há muito tempo e quase se tornou incognoscível

²⁷² Cf. ADORNO, 2009, p. 192.

e daquilo que um dia poderia ser.” (ADORNO, 2009, p. 193). É esse impulso que move a dialética da espontaneidade.

Com o impulso, a liberdade penetra na experiência; isto anima seu conceito de liberdade entendido como o conceito de um estado que não seria nem natureza cega, nem natureza reprimida. O fantasma da liberdade - que não deixa a razão se estiolar em face da presença de nenhuma prova de interdependência causal - é o fantasma de uma reconciliação entre espírito e natureza. (ADORNO, 2009, p. 193).

Desse modo o “impulso”, lembremos da definição freudiana de pulsão, é aqui mobilizado como conceito limítrofe entre o corpóreo e o não-corpóreo (2.1.3.1). A mediação entre as raízes pré-espirituais, corpóreas, da primeira natureza e do espírito, produto da cultura e das idealizações, da segunda natureza²⁷³, é exposta em vista da possibilidade de sua reconciliação, sob demanda de uma promessa não-cumprida de liberdade, sendo, necessário para tanto uma reavaliação da compreensão do que é uma “verdadeira prática”.

A verdadeira prática, a quinta-essência [*der Inbegriff*] das ações que satisfariam a ideia de liberdade, necessita, em verdade, da plena consciência teórica. O decisionismo que elimina a razão na passagem para a ação entrega-a ao automatismo da dominação: a liberdade irrefletida que ele pretende possuir torna-se escrava da não-liberdade total. [...] A prática também necessita, porém, de algo diverso, que não se esgote na consciência, algo corpóreo, mediado com respeito à razão e diverso dela qualitativamente. (ADORNO, 2009, p. 194)²⁷⁴.

Essa reavaliação da prática transformadora, necessária assim como a reavaliação do conceito de sujeito em meio às catástrofes do início do século XX, passa pela incorporação conceitual (*der Inbegriff*) do corpo na consciência teórica que prima pelo conceito de liberdade. Todavia, esse “algo corpóreo” requer a forma de “mediação” que sustente a necessidade de que a teoria seja encarnada, em vista das ações orientadas para a emancipação. Essa forma de mediação precisa levar em consideração que a experiência da consciência e do corpóreo não os experimenta como cindidos. Ambos foram separados por um processo sociohistórico específico que seguiu a direção de uma racionalidade a nível instrumental.

Ao fazer valer a razão como o único motor da prática, Kant permaneceu preso a esse elemento esvaecidamente teórico contra o qual ele inventou, por compensação, o primado da razão prática. Disso se ressentiu toda a sua filosofia

²⁷³ Com Adorno, a teoria da segunda natureza se torna diagnóstico de como a sociedade carece de mediação, de acordo com o que ela mesma carrega em si como pretensão: “A teoria da segunda natureza, já tingida criticamente em Hegel, não se perdeu para uma dialética negativa. Ela assume a imediatidade não-mediada, as formações que a sociedade e seu desenvolvimento apresentam para o pensamento, *tel quel*, para liberar por meio de análise suas mediações, segundo a medida da diferença imanente dos fenômenos em relação àquilo que eles pretendem ser a partir de si mesmos.” (ADORNO, 2009, p. 40).

²⁷⁴ Como já dissemos, Adorno aborda a questão do “decisionismo” nas aulas sobre a *Dialética Negativa*, inclusive, em alusão às preocupações caras aos estudantes da época. Cf. ADORNO, 2008, p. 102. Cf. Aula 5, “Teoria e prática” e nota 5 sobre “a postura pseudo-revolucionária do movimento estudantil de 68”. In: ADORNO, 2008, p. 246.

moral. Aquilo que, na ação, se diferencia da consciência pura - a qual em Kant impele à ação -, aquilo que eclode repentinamente, é a espontaneidade que Kant transplantou igualmente para a consciência pura, porque de outro modo a função constitutiva do 'eu penso' teria sido ameaçada. A memória daquilo que foi excluído só sobrevive nele na dupla significação da espontaneidade interpretada de maneira intramental. Ela por um lado é uma capacidade da consciência: pensamento; por outro lado, é inconsciente e involuntária, a batida do coração da *res cogitans* para além dela. (ADORNO, 2009, p. 194).

Sendo assim, o impulso, isto é, aquilo que impele à ação, tem como característica principal sua *espontaneidade*. A noção de espontaneidade é, ela mesma, também cindida. Estamos, então, diante de duas teses:

A partir do eu como diferenciado da natureza, a espontaneidade é considerada puramente sob o aspecto intramental e, assim, é considerada como o verdadeiro momento da liberdade, isto é, como a capacidade do eu de agir e pensar sem estar determinado por condições prévias exteriores a ele. Essa é justamente a concepção de espontaneidade defendida pelo idealismo transcendental. Na perspectiva do eu unificado, a espontaneidade imediata do impulso arcaico é relegada aos fenômenos inconscientes, isto é, involuntários, do âmbito da natureza ou da não-liberdade²⁷⁵.

Entretanto, Adorno consegue apontar traços da segunda concepção de espontaneidade, a natural, na constituição da primeira, a transcendental, rompendo com a ambígua exegese do formalismo kantiano, no que ele segue a crítica de Hegel, principalmente no que tange à dialética do desejo na *Fenomenologia do Espírito*²⁷⁶. Pois, nas palavras de O'Connor, a espontaneidade em Kant é ainda “uma versão da experiência que valoriza um sujeito espontaneamente dominador, irredutível às qualidades do objeto” (O'CONNOR, 2005, p. 100)²⁷⁷. Como vimos anteriormente, em Adorno, o modelo de liberdade parte do potencial de espontaneidade, como elemento pensado em vista da ruptura do círculo vicioso da alienação, cuja estrutura é constituída pela expropriação da economia objetiva e da economia libidinal. A espontaneidade tem esse potencial, pois, como poderemos perceber já no modelo kantiano, é a “capacidade do sujeito em produzir sínteses para além das relações mecânico-causais da natureza” (SAFATLE, 2020, p. 189). Por outro lado, esse potencial também precisa ser

²⁷⁵ Cf. WHITEBOOK, 2006, p. 66-67.

²⁷⁶ Cf. O'CONNOR, 2005, p. 38.

²⁷⁷ Bernstein discute o tema do caráter recessivo do momento aperceptivo da intuição teórica, isto é, como é necessário que a subjetividade idealmente recue e se retire do cenário representado, esquecendo-se de sua interferência na determinação do objeto, em contraposição ao da intuição moral: “Como a apercepção teórica deve ser distinguida da apercepção prática? O caráter recessivo do momento aperceptivo da intuição teórica enquadra normativamente a tese epistemológica padrão de que o objeto da intuição teórica é indiferente ao sujeito: o objeto da intuição teórica é constituído (idealmente) como determinado independentemente da posição do eu em respeito a ele. Em contraste, a intuição moral, concerne precisamente à posição do eu em respeito ao bem, sendo o moralmente bom formalmente apenas o que constitui relações entre o eu e seus outros em respeito ao que deve ser feito. Assim, se o moralmente bom existe, ele existe apenas através do eu tomá-lo enquanto determinativo para si.” (BERNSTEIN, 2001, p. 25-26).

desdobrado da metapsicologia freudiana, para que também não abra espaço para - como os adeptos da “psicanálise revisada” - tornar a não-liberdade do mundo empírico uma invariante antropológica.

4.2.2) A espontaneidade intramental do idealismo kantiano

Em primeiro lugar, a espontaneidade intramental mostra um modo de unificação “inconsciente e involuntário” da subjetividade transcendental kantiana, que, entretanto, não pode se tornar um objeto da experiência (ADORNO, 2009, p. 194). Ela preserva, ao deixar intacto o substrato fisiológico da psique, algo de análogo à natureza. Assim, a unidade transcendental do sujeito, preservando esse aspecto, também é parte da natureza, pois evoluiu segundo a necessidade de autoconservação. A capacidade do ser humano de unificação e organização da experiência, segundo uma regularidade conforme a leis, lhe possibilita o assenhoreamento da natureza externa através do assenhoreamento de si, em meio à luta pela vida. Sua atividade sintética inconsciente é uma das adaptações mais importantes desenvolvidas pela espécie humana no decorrer da evolução. A unidade transcendental do sujeito só pode ser considerada formalmente “fora” da natureza enquanto é sua organizadora. Nesse registro, portanto, a natureza interna deve ser tida como fruto da necessidade orgânica da adaptação, não podendo prescrever fins para além da autoconservação.

Em segundo lugar, a espontaneidade intramental também abrange a capacidade da consciência empírica pensante livremente pôr em ação encadeamentos de pensamento. O correlato da consciência teórica, a “conduta contemplativa” e lógica é fruto de atos de abstração, não um fenômeno originário, abstração que necessita de uma “negação da vontade” (ADORNO, 2009, p. 194). Kant evita esse momento genético ao supor um pensamento puro conforme à lógica.

A própria consciência pura - ‘a lógica’ - é algo que veio a ser e algo válido no qual sua gênese sucumbiu. Ela tem essa gênese no momento escamoteado pela doutrina kantiana, no momento da negação da vontade que, de acordo com Kant, seria consciência pura. A lógica é uma prática isolada em relação a si mesma. O comportamento contemplativo, correlato subjetivo da lógica, é um comportamento que não quer nada. Inversamente, todo ato da vontade rompe o mecanismo autárquico da lógica; isso faz com que teoria e prática entrem em oposição. (ADORNO, 2009, p. 194).

O ponto central e alicerce da teoria moral kantiana é sua defesa de que, em certo grau, sem a transcendência em relação à natureza, através da organização e unificação dos impulsos difusos em uma identidade pessoal, de caracterização específica, a ideia de liberdade não faria sentido. Os sujeitos são livres, então, na medida em que são conscientes e idênticos a si

mesmos, o que implica, do mesmo modo, que são “não-livres” enquanto natureza difusa e não-idêntica. Desse modo, a negligência de Kant à gênese de tal transcendentalidade e unificação, para Adorno, a “sublimação” dos “impulsos singulares” através da unidade e permanência do si, implica em uma inconsistência fatal ao sistema, isto é, que sem algo adicional, um “elemento suplementar”, não é possível a mediação entre teoria e prática e a unidade do si tem que ser coercitiva. Ao evitar a questão da gênese, a heteronomia da vontade deve ser definida em termos meramente formais, o que supostamente isolaria o âmbito da temporalidade e do devir. Sendo formal, a unidade do si é coercitiva, pois é atingida pela restrição aos impulsos e conflitos da natureza interna, exigida pelas demandas externas do “princípio do eu”. Assim, os sujeitos continuam a não ser livres.

Christoph Menke argumenta em artigo que, em seu diagnóstico sobre a moralidade abstrata, Adorno - seguindo a crítica já feita antes por Schiller e Hegel - aponta que a liberdade entendida enquanto autolegislação implica em uma cisão no sujeito, de um lado, como o legislador, de outro, como súdito, “sujeito” à obedecer suas próprias leis. Nesse modelo, o sujeito é compelido a reprimir a si mesmo. A realização dessa concepção abstrata de moralidade e de prática seria autodestrutiva. Assim, o “formalismo” kantiano leva a uma “despraticização” (*Entpraktizierung*) e a uma “desobjetivação” (*Entgegenständlichung*) da razão prática²⁷⁸.

A eliminação da prática [*Entpraktizierung*] da razão prática kantiana, ou seja, o seu racionalismo, e a sua desobjetivação [*Entgegenständlichung*] estão ligadas; é somente no momento em que é desobjetivada que a razão prática se transforma nesse elemento absolutamente soberano que deve poder atuar na empiria sem a considerar - e sem considerar o salto entre o agir e o fazer. A doutrina da razão pura prática prepara a retradução da espontaneidade na contemplação que se realizou efetivamente mais tarde na história da burguesia e que culminou na apatia política, um fato extremamente político. (ADORNO, 2009, p. 199-200).

Por sua vez, Safatle nos oferece uma contribuição ao que significa esse movimento de empobrecimento da objetividade interna e externa. Acerca da ligação entre ação e o que a impulsiona, como vimos (2.1.3), para a concepção freudiana o objeto é contingente, é o que há de mais variável na pulsão. Assim, essa desobjetivação também tem o sentido do processo de apagamento no sujeito da constituição de seu eu a partir da cisão de seus objetos parciais que, não obstante, continuam a ser causa de seu querer e desejar²⁷⁹. Nesse sentido, para o modelo de liberdade em Adorno, seria preciso repensar a espontaneidade do sujeito como ação recíproca

²⁷⁸ Cf. MENKE, 2006, p. 154; p. 157.

²⁷⁹ Cf. SAFATLE, 2020, p. 195.

entre sujeito e objeto, de modo a nos orientarmos por outra forma de unificação e de psicossíntese, outra forma de sublimação que leve ao *descentramento* do sujeito²⁸⁰.

Por outro lado, o conceito moderno de racionalidade é “indiferente”, isto é, a razão é abstraída do que é diferente e prioriza o que é sempre igual. O pensamento subjetivo é reduzido à forma pura e à validade de formas lógicas, que evitam o que é contraditório, bem como o momento de sua gênese. Por meio desse procedimento, a subjetividade se torna objetiva, incluídas as exteriorizações da vontade, que são os “atos”. Para Adorno, em Kant se ignora a determinação específica que diferencia “ato” (*Handlung*) de “objeto” (*Gegenstand*) e é do mesmo modo que ocorre o procedimento de “objetivação” da vontade, considerada como momento da unidade dos atos.

Por um conceito de razão prática eu entendo a representação de um objeto como um efeito possível pela liberdade. Ser um objeto do conhecimento prático enquanto tal significa, portanto, apenas a relação da vontade com a ação [*Handlung*] pela qual esse objeto [*Gegenstand*], ou o seu contrário, seria tornado efetivo, e o julgamento sobre algo ser ou não um objeto da razão prática *pura* consiste apenas em distinguir a possibilidade ou impossibilidade de *querer* a ação pela qual, se tivéssemos capacidade para tanto (sobre isso a experiência tem de julgar), certo objeto torna-se-ia efetivo. (KANT, 2016, p. 85; A100).

Segundo Adorno, não obstante, é possível apontar um “conteúdo veritativo” do tratamento teórico que Kant confere à vontade, pois, diante dos impulsos singulares, a vontade e o princípio unificador do eu adquirem autonomia, mas como se fossem uma “coisa” (*dinghaft*). Dessa maneira é que se possibilita caracterizar uma vontade autônoma e objetiva, um eu forte e o caráter, sendo a “vontade” um “elemento intermediário entre a natureza e o *mundus intelligibilis*”.

A objetivação dos impulsos singulares em uma vontade que os sintetiza e determina é a sua sublimação, o desvio bem-sucedido, deslocador, durável da finalidade pulsional primária [*primären Triebziel*]. Em Kant, a racionalidade da vontade transcreve fielmente essa objetivação. Por meio dela, a vontade se transforma em algo diverso de seu ‘material’: os estímulos difusos [*die diffusen Regungen*]. Destacar em um homem sua vontade significa trazer à luz o momento da unidade de seus atos, e isso implica a subordinação desses atos à razão. (ADORNO, 2009, p. 201).

²⁸⁰ De maneira mais pormenorizada, Safatle afirmará: “[...] notemos como essa assunção do princípio de realidade é, ao mesmo tempo, submissão da estrutura polimórfica da pulsão à orientação do que permite a autoconservação do Eu, o que implica em transformações na estrutura das relações a objetos. Uma dessas transformações fundamentais diz respeito à integração das pulsões parciais em representações globais de pessoas. A orientação da conduta do Eu exige a submissão dos objetos a representações que trazem em seu bojo as marcas das disposições disciplinares dos processos de socialização. O sujeito deixa de se vincular a objetos parciais para encontrar a realização destinal de seu desejo nas representações de pessoas que, por sua vez, nos remetem às figuras do romance familiar e de suas declinações. [...] No entanto, longe de alguma forma de regressão a estágios pré-individuais, o reconhecimento de tais relações é uma forma de abertura a relações sociais esquecidas, as quais, no entanto, são anteriores à consolidação de estruturas intersubjetivas no interior da vida social. Pois esses objetos são marcados por um certo espaço de entrelaçamento entre o *corpo* do sujeito e o *corpo* do Outro.” (SAFATLE, 2020, p. 200-201).

Assim, para o modelo de pensamento que deriva do pensamento kantiano - que, de certa maneira, como percebemos, também estrutura a abordagem freudiana -, a sublimação é esse modo de objetivação dos impulsos singulares, na forma de desvio permanente das pulsões, em sua meta primária²⁸¹. Dessa forma, podemos interpretar que a vontade se torna racional ao se voltar para o interesse não-sexual de autoconservação e para algo que torne seus atos valorizados socialmente, processo assegurado por uma síntese que lhe confere unidade, a unidade de seu “caráter”, para que possa responder por seus atos²⁸². Lembremos de como Kant conclui a segunda *Crítica*, com a famosa passagem:

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e de reverência sempre renovadas e crescentes quanto mais frequente e continuamente a reflexão se ocupa delas: *o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim*. [...] A segunda contemplação [...] eleva infinitamente o meu valor enquanto *inteligência*, mediante a minha personalidade, na qual a lei moral manifesta uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensível [...] (KANT, 2016, p. 203; A289).

Ao longo do processo de secularização da modernidade, houveram mudanças graduais na moralidade. Esse processo histórico remonta ao protestantismo ascético, que trouxe a ascese extramundana dos monges para a prática intramundana das pessoas comuns e leigas. Assim, o julgamento externo e indulgente das ações da pessoa através de suas “obras” em separado, como obras essencialmente boas ou más, passa, a partir da modernidade para a primazia do julgamento do próprio indivíduo na autonomia da interpretação. Já em Kant, os atos são julgados em relação à totalidade do sujeito da vontade.

O sujeito torna-se moral por si mesmo, ele não pode ser avaliado segundo um elemento interno e externamente particular, um elemento que lhe é estranho. Por meio do estabelecimento da unidade racional da vontade enquanto instância moral única, o sujeito conquista proteção contra a violência perpetrada contra ele por uma sociedade hierárquica que [...] julga suas ações, sem que sua lei tenha sido assimilada por sua própria consciência. Os próprios atos tornam-se de valor incerto; nenhum ato isolado é absolutamente bom ou mau, seu critério é a ‘boa vontade’: seu princípio unificador. A interiorização da sociedade como um todo substitui os reflexos de uma ordem de castas cuja estrutura explode tanto mais o que há de universal nos homens quanto mais rígida ela se mostra. (ADORNO, 2009, p. 201).

No intuito de afastar o sujeito da vontade da antiga heteronomia e apesar de ter exilado a moral na unidade da razão, tornando-a, assim, “sublime”, o modelo kantiano acaba suscitando uma “falsa consciência”, uma concepção ideológica da vontade, através do procedimento de

²⁸¹ Podemos pensar aqui na caracterização presente em *Introdução ao Narcisismo*, supracitada (2.1.3): “A sublimação é um processo atinente à libido objetual e consiste em que o instinto [*Trieb*] se lança a outra meta, distante da satisfação sexual; a ênfase recai no afastamento ante o que é sexual.” (FREUD, 2010c, p. 28).

²⁸² Cf. também ADORNO, 2009, p. 215.

objetivação. Embora a sociedade moderna tenha se oposto à hierarquização anterior, a forma de socialização que a sucedeu progressivamente se orientou pela interiorização totalizante de suas normas. Antes o elemento normativo que era estranho à pessoa, torna-se interno e legislado pelo próprio sujeito racional, que imita a racionalidade do todo.

O modelo de pensamento kantiano se move através de uma lógica não-dialética, uma lógica da não-contradição que, portanto, procura aplacar a contraditoriedade²⁸³. No que concerne à investigação sobre a liberdade, chega-se ao resultado antinômico da possibilidade de se afirmar tanto a liberdade quanto a não-liberdade. Com a separação entre sujeito puro de sujeito empírico, essa contradição não é remediada, pois ainda se abstrai da mediação entre esses dois momentos. Sendo assim, o sujeito não é livre, visto que também é objeto de sua própria síntese normativa disposta em categorias. O sujeito só pode agir no mundo empírico porque é concebido como “fenômeno”. Por isso, a objetivação de seu caráter é instanciada na dimensão fenomênica: é *constituída* como objeto da experiência, mas não está na dimensão *constituente*.

O sujeito, porém, seria livre, na medida em que ele posiciona sua própria identidade, o fundamento de sua normatividade; dito em termos kantianos: na medida em que ele a ‘constitui’: Fazer do *constituens* o sujeito transcendental e do *constitutum* o sujeito empírico não elimina a contradição, pois não há nada transcendental senão individualizado na unidade da consciência, ou seja, como momento do sujeito empírico. Necessita-se do não-idêntico irreduzível que delimita ao mesmo tempo a normatividade. Sem esse não-idêntico, não haveria nem identidade, nem uma lei imanente da subjetividade. Essa não é uma lei senão para o não-idêntico; senão ela é tautologia. O princípio identificador do sujeito é ele mesmo o princípio interiorizado da sociedade. Por isso, nos sujeitos reais que existem socialmente, a não liberdade tem até hoje o primado ante a liberdade. No interior da realidade moldada segundo o princípio da identidade não há nenhuma liberdade dada positivamente. (ADORNO, 2009, p. 203).

O sujeito transcendental é tornado possível a partir da unidade da consciência do sujeito empírico. Então, nesse sentido, o âmbito da não-identidade e, mesmo, da não-liberdade, é a negação determinada da identidade, base da normatividade subjetiva. Como vimos, é no nível econômico de identidade, que exprime o princípio de equivalência da troca de mercadorias, que se mostra a gênese da forma da identidade e a necessidade de sua imposição nos outros níveis, é através de seu modelo que o sujeito aprende a identificar e a identificar-se. Como, para ser livre, o sujeito precisa posicionar sua identidade, interiorizada a partir da identidade do todo fenomênico e antagônico, sua liberdade é inescapavelmente instaurada no mundo empírico

²⁸³ Na seção “Supressão crítica da antinomia da razão prática”, Kant inicia pela seguinte retomada da primeira *Crítica*: “Na antinomia da razão especulativa pura encontra-se um conflito semelhante entre a necessidade da natureza e a liberdade na causalidade dos acontecimentos no mundo. Ele foi suprimido ao se provar que não há um verdadeiro conflito, considerando-se (tal como se deve) os acontecimentos, e mesmo o mundo no qual estes ocorrem, apenas como *fenômenos* [...]” (KANT, 2016, p. 152; A206).

não-livre. Por isso, para Adorno é importante, em sua metacrítica da razão prática, uma determinação dialética da vontade.

Uma vontade sem impulsos corporais [*Körperimpulse*] que continuam a viver atenuados na imaginação não seria vontade alguma; ao mesmo tempo, contudo, ela se erige como uma unidade centralizadora dos impulsos, como a instância que os doma e potencialmente os nega. Isso impõe uma determinação dialética da vontade. Ela é a força da consciência graças à qual essa consciência abandona o seu próprio âmbito de circulação e altera, assim, aquilo que está meramente aí; essa transformação da consciência é resistência. (ADORNO, 2009, p. 203).

Em Kant, a vontade é destituída de seus impulsos corpóreos, que são enviados para o âmbito da espontaneidade da imaginação. Entretanto, é a vontade que os unifica, “doma” e “nega”. Assim, Adorno enxerga nessa potência da negação existente na vontade, justamente a potência da resistência que é capaz de transformação da consciência.

Unicamente nesse caso a razão apenas, na medida em que ela determina a vontade por si mesma (não a serviço das inclinações), é uma verdadeira faculdade de desejar *superior*, à qual está subordinada a faculdade de desejar patologicamente determinável, e se distingue efetivamente e mesmo *especificamente* dessa faculdade, de modo que a mínima mistura dos impulsos [*Antriebe*] desta última prejudica sua força e sua preeminência, assim como o mínimo elemento empírico enquanto condição em uma demonstração matemática rebaixa e aniquila a dignidade e o peso dessa demonstração. (KANT, 2016, p. 41; A45).

Como já vimos em outra seção, Adorno aposta na “razão não encurtada, filosófica”, no sentido que, o que advém da vontade não pode ser simplesmente auto-evidente e de modo imediato, sob risco de não ser elucidado e servir à repressão. Então, é a consciência filosófica que é capaz de autorreflexão e de diagnosticar a cada momento histórico a prática correta.

Não há propriamente nenhuma outra instância para a prática correta e para o próprio bem senão o estado maximamente desenvolvido da teoria. Uma ideia do bem que deve guiar a vontade, sem que penetrem nela completamente as determinações concretas da razão, obedece sem perceber à consciência reificada, ao que é aprovado socialmente. [...] Não existe segurança moral; pressupô-la seria já imoral, desoneração falsa do indivíduo em relação àquilo que poderia de algum modo receber o nome de eticidade. Quanto mais impiedosamente a sociedade se traveste de forma objetiva e antagonística até o cerne dessa situação, tanto menos se pode garantir qualquer decisão moral individual como uma decisão correta. O que quer que o singular ou o grupo empreendam contra a totalidade da qual eles são parte é contaminado pelo mal relativo a essa totalidade; e não menos quem não faz nada. [...] O sujeito individual, que se arroga como moralmente seguro, fracassa e torna-se cúmplice porque, prisioneiro da ordem, quase não consegue fazer nada quanto às condições que apelam à natureza moral e gritam pela sua transformação. (ADORNO, 2009, p. 204).

Nesse sentido, a ação moral guiada pela razão subjetiva segue as leis objetivas pré-estruturadas por uma ordem social e coletiva que precisaria, em verdade, ser transformada. E, sendo assim, transformada não a partir da intervenção baseada em uma vontade subjetiva. Como sabemos, a partir de Kant e do idealismo alemão, os autores passam a defender a tese do primado da razão prática sobre a razão teórica. Com Marx, a esse primado se acrescenta a tese da necessidade de transformação do mundo, em vez de sua mera interpretação contemplativa. Mas, para Adorno, esse primado continha ainda traços do programa burguês do “domínio absoluto da natureza”, governado pelo princípio da identidade e pela intenção de igualar o sujeito ao que lhe é desigual²⁸⁴.

Mas, na medida em que Marx vira para fora o real imanente ao conceito, ele prepara uma reviravolta. O *telos* dessa prática de acordo com ele remível era a supressão de seu primado na forma que tinha predominado na sociedade burguesa. A contemplação seria possível sem ser desumana, desde que as forças produtivas fossem a tal ponto desencadeadas que os homens não fossem mais absorvidos por uma prática para a qual eles são compelidos pela indignação e que se automatiza em seguida neles. (ADORNO, 2009, p. 205).

Como uma das medidas possíveis de transformação, a própria redução da quantidade da jornada de trabalho já levaria a uma mudança do conceito de prática - e, mesmo, uma mudança das atividades contemplativas. Para uma humanidade liberada, a prática já não seria mais coberta pela obrigação ideológica de engajamento de maneira rígida. Através do diagnóstico do bloqueio e paralisação temporária da prática transformadora, é possível, pelo menos, uma “pausa para respiração ao pensamento”, para que se avalie melhor a situação, inclusive, da teoria. Se, por um lado, a prática está sendo adiada, mas é urgente e não pode esperar, a teoria padece do mesmo mal. O pensamento adiado sobre a prática é inadequado e insuficiente, mas, o pensamento voltado para o favorecimento de algo ou de alguém pode ser facilmente alterado. Com essas advertências, Adorno ressalta que não é possível fazer previsão imediata sobre o que seria uma prática melhor, sob pena de se incorrer na acusação de “utopismo”. De outro lado, a prática também não pode ser subsumida no conhecimento teórico.

[...] quem contrasta a felicidade literal e sensível enquanto um bem maior com a felicidade interdita do pensamento não percebe que, ao final do processo de sublimação histórica, a felicidade sensível isolada possui algo de tão regressivo quanto a relação das crianças com a comida, uma relação que é chocante para os adultos. Não se assemelhar às crianças nesse ponto é uma parte da liberdade. (ADORNO, 2009, p. 206).

²⁸⁴ E, nesse sentido, “a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 38).

Mesmo a fruição imediata do prazer como felicidade não pode ser comparada com a fruição do prazer proporcionado pelas produções intelectuais, ainda que bloqueadas. Como vimos com Marcuse, embora, o corrente processo civilizatório tenha estruturado a sublimação de modo repressivo, a felicidade sensível isolada e imediata remete às fases iniciais de desenvolvimento infantil em sua interação com o mundo e não nos direciona para a concepção de um estado de amadurecimento.

O conceito de liberdade em Kant se orienta pela conformidade das ações à lei, as ações livres seguem regras, não havendo liberdade sem lei e sem identificação com a lei. Essa concepção, segundo Adorno, é herdada pelo materialismo dialético, que defende a liberdade como domínio da natureza interior e exterior, tornando-se a “origem teórica da falsa reconciliação” (ADORNO, 2009, p. 209).

Se a causalidade fosse buscada como uma determinação das coisas mesmas - por mais mediada subjetivamente que ela fosse -, então se abriria em uma tal especificação, em oposição ao uno indiferenciado de uma subjetividade pura, a perspectiva da liberdade. Ela seria considerada como aquilo que difere da coerção. Nesse caso, a coerção não seria mais louvada como se se tratasse de um ato do sujeito, sua totalidade não seria mais afirmada. Ela perderia essa violência a priori que foi extrapolada a partir da coerção real. Quanto mais objetiva é a causalidade, tanto maior é a possibilidade da liberdade; é efetivamente por isso que, quem quer a liberdade, precisa insistir na necessidade. Kant, em contrapartida, exige a liberdade e a impede. A justificação da tese da terceira antinomia, da tese da espontaneidade absoluta da causa, secularização do ato livre da criação divina, é de estilo cartesiano; ela precisa vigor para que possa satisfazer ao método. (ADORNO, 2009, p. 209).

Ao se debruçar sobre a estrutura da terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*, Adorno aponta que seria preciso superar o caráter coercitivo da teoria do conhecimento, naquilo em que sua pretensão à totalidade usa o conceito de causalidade de modo que coincida com o princípio da subjetividade, que se impõe de fora aos objetos. Assim, a liberdade não está na independência em relação às leis da natureza, seja externa ou interna, mas no conhecimento dessas leis e de suas determinações objetivas, para que se coloque em curso os planos de ação com vistas aos fins de libertação. Seguindo a lição hegeliana da dialética entre liberdade e necessidade, da ação livre como intelecção da necessidade, seria preciso acompanhar a determinação causal das coisas mesmas em uma relação recíproca, para não se agir de maneira arbitrária e subjetiva.

A concepção contraditória e aporética da liberdade na doutrina kantiana se deve à exigência da crítica da razão de o sujeito numênico precisar ser “extratemporal” para que possa participar da liberdade (ADORNO, 2009, p. 212). Isto é, “como *númeno* (como pura

inteligência” sua existência não é “determinada segundo o tempo” (KANT, 2016, p. 152; A206). Entretanto, para Kant, na dedução dos conceitos puros do entendimento e no capítulo do esquematismo, a unidade do sujeito é afirmada como uma forma pura do tempo que “integra os fatos da consciência como pertencendo à mesma pessoa. Não há nenhuma síntese sem a relação recíproca intratemporal dos momentos sintetizados” (ADORNO, 2009, p. 213). Assim, essa aporia se dá a partir do âmbito fenomênico, não do numênico²⁸⁵. Para Kant, a razão prática pura significa a ação em sua liberdade, no que se refere à capacidade de realizar seus objetos, isso porque a razão prática não está comprometida em conhecer as suas determinações em si mesmas, mas produzi-los a partir das suas determinações²⁸⁶.

Implícita aqui, a autonomia absoluta da vontade seria o mesmo que o domínio absoluto sobre a natureza interna. Kant proclama: ‘Ser conseqüente é a obrigação maior de um filósofo e, contudo, é isso que observamos o mais raramente.’²⁸⁷ Entretanto, isso não supõe apenas a lógica formal da conseqüência pura como a instância moral suprema. Ao contrário, supõe ao mesmo tempo a subordinação de todo estímulo [*Regung*] à unidade lógica, o primado dessa unidade sobre o difuso da natureza, sim, sobre toda a pluralidade do não-idêntico; no círculo fechado da lógica, a diversidade aparece sempre como inconseqüente. Apesar da dissolução da terceira antinomia, a filosofia moral kantiana permanece antinômica: de acordo com a sua concepção conjunta, ela só consegue representar o conceito de liberdade como repressão. (ADORNO, 2009, p. 214).

Diante da lógica da não-contradição, os estímulos internos²⁸⁸ precisam ser centralizados segundo uma unidade coercitiva, que não admite a multiplicidade do que não cai sob sua identidade.

Mas a honra que Kant rende à liberdade, ao querer purificá-la de tudo aquilo que a estorva, condena ao mesmo tempo a pessoa, por princípio, à não-liberdade. Ela não consegue experimentar uma tal liberdade extremamente tensa senão como a limitação de seus próprios impulsos [*Regungen*]. Se, contudo, em muitas passagens, como na extraordinária segunda observação do segundo teorema dos

²⁸⁵ “O conceito de causalidade como *necessidade natural* diferentemente da causalidade como *liberdade* concerne apenas à existência das coisas na medida em que ela é *determinável no tempo*, por conseguinte, enquanto fenômenos, em contraposição à sua causalidade enquanto coisas em si mesmas. [...] Se, por conseguinte, ainda se quiser salvá-la, não resta nenhum outro caminho senão atribuir a existência de uma coisa na medida em que é determinável no tempo, por conseguinte, também a causalidade segundo a lei da *necessidade natural*, ao mero fenômeno, mas atribuir a *liberdade* precisamente ao mesmo ser enquanto coisa em si mesma.” (KANT, 2016, p. 127-128; A169).

²⁸⁶ Na introdução da *Crítica da Razão Prática*, Kant já inicia com a definição: “Nesse uso [o uso prático da razão], a razão se ocupa com os fundamentos de determinação da vontade, que é uma faculdade ou de produzir os objetos correspondentes às representações ou de determinar a si mesma, isto é, sua causalidade, para a efetivação desses objetos (seja a capacidade física suficiente ou não).” (KANT, 2016, p. 29; A30).

²⁸⁷ Cf. KANT, 2016, p. 40; A44.

²⁸⁸ Relembremos da definição freudiana de pulsão, quando trata das excitações internas: a pulsão é: “[...] o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma, como uma medida do trabalho imposto à psique por sua ligação com o corpo” (FREUD, 2010d, p. 42). Vimos que essa quantidade de trabalho advém dos estímulos externos, da estimulação (*Reizung*) e dos internos, da excitação (*Erregung*).

princípios da razão prática, Kant tinha alguma complacência com a felicidade, seu humanismo violava a norma da consequência. Ainda lhe parecia que não era possível viver sem uma tal inflexão para a lei moral. O puro princípio racional da personalidade precisaria convergir com o princípio da autoconservação da pessoa, com a totalidade de seu ‘interesse’ [*seines Interesses*], uma totalidade que compreende a felicidade. (ADORNO, 2009, p. 215)²⁸⁹.

Diante da lógica da não-contradição, os estímulos internos precisam ser centralizados segundo uma unidade coercitiva, que não admite a multiplicidade do que não cai sob sua identidade. Nesse sentido, o interesse da pessoa²⁹⁰ se reduz a uma razão autoconservadora, ao afastar outros estímulos que não servem a esse fim, embora Kant admita ainda que os seres racionais se orientem pelo propósito da felicidade e que os princípios da felicidade e da moralidade não estejam imediatamente em oposição²⁹¹. Sua atitude é ambígua, à maneira do espírito burguês que incentiva a busca pela felicidade, mas a impede por conta da manutenção da moral do trabalho²⁹².

Ser feliz é necessariamente o anseio de cada ser racional, mas finito, e portanto um fundamento de determinação inevitável de sua faculdade de desejar. Pois o contentamento com toda a sua existência não é como uma posse originária e uma bem-aventurança que pressuporia uma consciência de sua autossuficiência independente, mas antes um problema exposto por sua própria natureza finita, porque ele é carente e essa carência concerne à matéria de sua faculdade de desejar, isto é, a algo relacionado a um sentimento de prazer ou desprazer que se coloca subjetivamente como fundamento, pelo qual se determina aquilo que carece para o contentamento com seu estado. Mas precisamente porque esse fundamento de determinação material pode ser reconhecido pelo sujeito apenas empiricamente é impossível considerar esse problema como uma lei [...] (KANT, 2016, p. 41-42; A45-46).

Através da interpretação da variante do imperativo categórico, presente na *Fundamentação*, em que Kant mobiliza o conceito de humanidade, Adorno aponta como o modelo kantiano ainda oscila entre um momento ôntico, ligado à empiria, e entre o âmbito das ideias: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”

²⁸⁹ Monique Hulshof traduz *Anmerkung*, a que Adorno se refere em “segunda observação”, por escólio.

²⁹⁰ “A partir do conceito de um móbil se origina o conceito de *interesse* [*Interesse*], que nunca é atribuído senão a um ser que possua razão e que significa um *móbil* [*Triebfeder*] da vontade, na medida em que este é representado pela razão. Como em uma vontade moralmente boa a própria lei tem de ser o móbil, interesse moral é um interesse livre dos sentidos e puro da razão prática unicamente.” (KANT, 2016, p. 110-111; A141).

²⁹¹ “[...] essa *distinção* entre o princípio da felicidade e o da moralidade nem por isso é uma imediata *oposição* entre ambos, e a razão prática pura não quer que *desistamos* das pretensões de felicidade, mas somente que, quando se trata do dever, não as *levemos em consideração* de modo algum.” (KANT, 2016, p. 125; A166-167).

²⁹² Diz Kant em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*: “Parece que a natureza não se preocupa com que ele viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar.” (KANT, 2022, p.6).

(KANT, 2005, p. 69). No imperativo, a humanidade é tida apenas como uma ideia regulativa, visto que “ainda não foi realizada” (ADORNO, 2009, p. 215). Essa duplicidade também é observada na experiência da não-liberdade presente na sociedade burguesa. Nela o indivíduo só irá experienciar algo como a “humanidade” no momento em que a esfera da individuação é posta como “epifenômeno”. Em outras palavras, para Adorno, na era da socialização repressiva universal, a “imagem da liberdade” sobrevive apenas nos “traços do indivíduo massacrado e violado”. Mas, sem o modelo de racionalidade obtido através da unificação coercitiva da personalidade, não teria surgido o conceito moderno de liberdade, ainda que, para o modelo de pensamento burguês, a nível individual. Kant define a *personalidade* do seguinte modo:

[...] aquilo que eleva o homem acima de si mesmo (como uma parte do mundo sensível), que o conecta a uma ordem das coisas que apenas o entendimento pode pensar e que tem ao mesmo tempo sob si todo o mundo sensível e, com ele, a existência empiricamente determinável do homem no tempo e a totalidade de todos os fins (única que é adequada àquelas leis práticas incondicionadas, tais como a lei moral). (KANT, 2016, p. 118; A155).

Mais à frente, continua:

Essa ideia da personalidade, ideia que desperta o respeito e coloca diante de nossos olhos a sublimidade [*Erhabenheit*] de nossa natureza (segundo a sua destinação) ao fazer notar ao mesmo tempo a falta de adequação de nossa conduta em vista dela e ao abater assim a arrogância, é natural e facilmente observável até mesmo para a razão humana mais comum. (KANT, 2016, p. 119; A156).

Para Adorno, não é possível, entretanto, apontar definitivamente para todos os momentos históricos como será a imagem da liberdade, como já vimos em outras passagens. Para a sociedade contemporânea, a liberdade vem à tona e se torna concreta através da resistência à repressão institucionalizada.

A liberdade torna-se concreta nas figuras alternantes da repressão [*Repression*]: na resistência a ela. Há tanta liberdade da vontade quanto há a vontade de os homens se libertarem. A própria liberdade, contudo, está tão enredada com a não-liberdade que ela não é meramente inibida por esta, mas a contém como condição de seu próprio conceito. [...] Sem a unidade e a coerção da razão, algo similar à liberdade jamais poderia ter sido nem mesmo pensado, para não falar de ele poder ter existido; isso é documentado pela filosofia. Não se dispõe de nenhum modelo de liberdade para além do fato de a consciência interferir tanto na constituição conjunta da sociedade, quanto, por meio disso, na compleição do indivíduo. Desse modo, isso não é inteiramente quimérico porque a consciência, energia pulsional [*Triebenergie*] derivada, também é ela mesma impulso [*Impuls*], mesmo um momento daquilo em que ela interfere. (ADORNO, 2009, p. 222).

Aqui novamente Adorno mobiliza o conceito de “consciência” para seu modelo de liberdade, no tocante à prática transformadora, à “interferência” na sociedade, que surge de uma resistência ainda a nível intrapsíquico. Assim, enquanto “impulso”, isto é, constituída empiricamente, a consciência é momento de sua interação social e fruto da resistência às forças repressivas externas, mostradas aqui como o momento de afinidade com o âmbito causal que Kant procura recusar.

Se o sujeito chega a conhecer algum dia o momento de sua igualdade com a natureza, então ele não precisa mais igualar a natureza a si mesmo. Esse é o conteúdo veritativo secreto e invertido do idealismo. Pois quanto mais fundamentalmente o sujeito, segundo o hábito idealista, iguala a natureza a si mesmo, tanto mais ele se distancia de toda igualdade com ela. A afinidade é o ápice de uma dialética do Esclarecimento. Essa recai na ofuscação, na execução aconceitual, logo que quebra completamente a afinidade. Sem essa afinidade, não há nenhuma verdade: foi isso que o idealismo caricaturou em termos de uma filosofia da identidade. A consciência sabe tanto de seu outro quanto lhe é similar, não na medida em que se cancela juntamente com essa similaridade. A objetividade definida como resíduo após a retirada do sujeito não é senão uma macaque. Ela é o esquema inconsciente de si mesmo, ao qual o sujeito subsume o seu outro. Quanto menos o sujeito tolera a afinidade com as coisas, tanto mais ele identifica sem hesitações. (ADORNO, 2009, p. 225-226).

Nesse momento, o conceito de mimese é retomado da reflexão acerca da dialética do esclarecimento que, em sua antropologia negativa, Adorno o insere em um movimento que vai do estágio da mimese arcaica ao modelo de conhecimento e de ação que partem da ciência moderna. Ao comentar sobre a crise da causalidade que se abateu sobre as ciências naturais, Adorno analisa a história do conceito, que a partir de Kant se tornou o contrário da ideia de liberdade. Entretanto, a causalidade natural não precisa ser rejeitada como condição da não-liberdade, ela pode ser “refletida” e vinculada a outra concepção de afinidade entre os objetos do mundo.

A afinidade não é nenhum resto que o conhecimento reteve em suas mãos depois da eliminação dos esquemas de identificação do aparato categorial. Ao contrário, ela é muito mais a negação determinada desses esquemas. Em uma tal crítica, a causalidade é refletida. Nela, o pensamento imita o encanto das coisas, um encanto imposto às coisas pelo pensamento; e isso no limiar de uma simpatia que poderia produzir o desaparecimento desse encanto. A subjetividade da causalidade possui uma afinidade seletiva com os objetos enquanto pressentimento daquilo com que eles se depararam por conta do sujeito. (ADORNO, 2009, p. 226).

Nesse sentido, podemos retornar à proposta de Verlaine Freitas naquele artigo sobre a relação entre a mimese e a sublimação (2.2). Lembremos que é possível interpretar que mimese e sublimação instauram vínculos de “identificação” e “alteridade” como formas de mediação

mais abrangentes e que proporcionam uma afinidade tanto cognitiva quanto desiderativa para a experiência do sujeito, inclusive, no âmbito inconsciente, visto que a origem deste, como estágio inicial da psique, é mimética (FREITAS, 2008, p. 1-3).

4.2.3) O estado de liberdade e o estado falso

Em termos da fenomenologia e da psicologia kantianas da consciência empírica, o fundamento normativo da lei moral é a consciência moral - no vocabulário freudiano, o supereu -, da qual são oriundos os traços coercitivos da doutrina da liberdade, isto é, esses traços têm sua gênese na coerção instaurada realmente na sociedade burguesa, encoberta pela aparência de suas relações sociais falsas. Esse “momento genético” foi afastado de sua filosofia moral.

Aquilo que se sabe sobre a gênese do caráter é incompatível com a afirmação de um tal ato original de criação moral. Em Kant, o eu que deve realizá-lo não é nada imediato, mas é ele mesmo também algo mediatizado, algo que emergiu, em termos psicanalíticos: uma ramificação da energia libidinal difusa. (ADORNO, 2009, p. 227).

Adorno mostra que essa forma de mediação do eu é consequência da interiorização da repressão e da coerção social, que são a estrutura da lei e da consciência moral. Em acordo com o Kant iluminista, a escola freudiana em seu início exigia que sua crítica se dirigisse ao supereu como uma instância estranha ao eu e heterônoma em relação a ele²⁹³. Nesses primeiros psicanalistas, como Ferenczi e Karen Horney, havia o esforço por diferenciar um supereu sadio de um supereu patológico, criticável por demonstrar uma insuficiência no diagnóstico da irracionalidade da própria instância do supereu, como instância da internalização da normatividade existente, ancorada em um sentimento de culpa e na carência por figuras opressivas de autoridade²⁹⁴.

A crítica do supereu precisou se tornar a crítica à sociedade que ele produz; se ela se emudece diante disso, então ela consente com a norma social dominante. Aconselhar o supereu em virtude de sua utilidade ou incondicionalidade social, por mais que não advenha a ele mesmo, enquanto um mecanismo de coerção, aquela validade objetiva que ele requisita no campo de ação da motivação psicológica, é algo que repete e solidifica no interior da psicanálise as irracionalidades que ela buscava intensamente ‘eliminar’. Não obstante, o que vem acontecendo em épocas mais recentes é uma exteriorização do supereu em

²⁹³ Nesse sentido, Christian Dunker dirá em sua Introdução aos *Ensaio de psicologia social e psicanálise* de Adorno: “a formação da moral e seu sentimento de culpa não derivam de uma distorção da lei, mas do fato de que a própria lei, ela mesma, comporta grande dose de irracionalidade.” (ADORNO, 2015, p. 21).

²⁹⁴ Cf. SAFATLE, 2020, p. 178.

vista de uma adaptação incondicional, mas não de sua suspensão [*Aufhebung*] em um todo mais racional. (ADORNO, 2009, p. 229).

Assim, para Adorno, a crítica analiticamente orientada exige que cheguemos à superação da forma repressiva de mediação psíquica, que instaura a forma estabelecida do supereu e da consciência moral, em direção a um mundo da vida mais racional.

A liberdade pela qual precisaríamos esperar em virtude dela mesma não poderia ser a nossa própria liberdade, mas teria de ser a liberdade do todo. A crítica ao indivíduo leva tão para além as categorias da liberdade quanto essas categorias são criadas segundo a imagem do indivíduo não-livre. [...] na interiorização da coerção social que culmina na consciência moral, com a resistência à instância social, uma resistência que mensura criticamente essa instância em função de seu próprio princípio, amadurece um potencial que estaria isento de coerção. A crítica à consciência moral visa à salvação de um tal potencial. No entanto, ela não o faz no âmbito psicológico, mas no interior da objetividade de uma vida reconciliada característica dos homens livres. (ADORNO, 2009, p. 229-230).

Desse modo, a instituição de uma sociedade livre não pode ser buscada na pessoa moral, em seu reduto psicológico, mas em uma coletividade que tem sua liberdade recusada pela sociedade estabelecida e não tem ainda meios para garanti-la.

A perfeita fraqueza do eu, a passagem dos sujeitos para um comportamento passivo e atomista, similar aos reflexos, é ao mesmo tempo a condenação merecida pela pessoa na qual o princípio econômico da apropriação tornou-se antropológico. Aquilo que precisaria ser pensado nos homens como o seu caráter inteligível não é o elemento pessoal neles, mas aquilo por meio do que eles se distinguem de seu ser-aí. Na pessoa, esse caráter distintivo aparece necessariamente como não-idêntico. Todo estímulo [*Regung*] humano contradiz a unidade daquele que ele mobiliza; cada impulso [*Impuls*] para o melhor não se mostra apenas como, dito em termos kantianos, razão, mas antes também como estupidez. Os homens só são humanos quando não agem como pessoas, nem, com maior razão, se posicionam como tais; o elemento difuso da natureza, o elemento no qual os homens não são pessoas, é similar aos traços de um ser inteligível, desse si próprio que estaria redimido do eu; a arte contemporânea incorpora radicalmente algo disso. O sujeito é mentira porque, em virtude da incondicionalidade da própria dominação, ele nega as determinações objetivas de si mesmo; só seria sujeito aquilo que se desprendesse dessa mentira e que, por sua própria força, estabelecida graças à identidade, se desembaraçasse do revestimento dessa identidade. (ADORNO, 2009, p. 231-232).

Em se tratando da reflexão acerca da personalidade, na história moderna da filosofia, o conceito de pessoa assumiu o significado tanto do sujeito que se objetiva no caráter quanto o significado da decadência desse sujeito, diante da universalidade da sociedade total que impõe seu peso sobre a particularidade. Assim, o recurso à pessoa como fundamento ético não se sustenta, visto que no mundo administrado as pessoas são reduzidas à autoconservação, além

disso, aquilo que é tido como do âmbito pessoal é engendrado pela lógica da dominação, que funciona a partir do regime da propriedade e da apropriação.

A questão acerca da liberdade não exige um sim ou não, mas uma teoria que se alce tanto acima da sociedade estabelecida quanto da individualidade estabelecida. Ao invés de sancionar a instância interiorizada e cristalizada do supereu, essa teoria leva a termo a dialética entre o ser individual e o gênero. O rigorismo do supereu é simplesmente um reflexo em face daquilo que é impedido pelo Estado [*Zustand*] antagonista. O sujeito só seria liberto se fosse reconciliado com o não-eu, e, com isso, ele também se encontraria acima da liberdade, porquanto a liberdade está entretecida com a sua contraparte, a repressão [*Repression*]. (ADORNO, 2009, p. 236).

Nesse sentido, é preciso superar a semântica do modelo de pensamento atual acerca da liberdade, em cada um de seus conceitos constitutivos. Não é possível defender a libertação a partir da individualidade vigente, visto que ela é estruturada identitariamente a partir da repressão institucionalizada e se determina a partir de suas condições de possibilidade antagônicas.

Não obstante, em um Estado de liberdade [*Stand von Freiheit*], nem o indivíduo poderia proteger convulsivamente a antiga particularidade - a individualidade é o produto tanto da pressão quanto do centro de força que resiste a essa pressão -, nem esse Estado se compatibilizaria com o conceito atual de coletividade. O fato de o coletivismo, enquanto subordinação do singular à sociedade, ser imediatamente recomendado nos países que hoje monopolizam o nome 'socialismo' condena esse seu socialismo a mentiras e consolida o antagonismo. O enfraquecimento do eu por meio de uma sociedade socializada que incansavelmente impele os homens a se reunir e que, em sentido próprio tanto quanto em sentido figurado, torna-os incapazes de existir sozinhos, não se manifesta menos nas queixas contra o isolamento do que na frieza verdadeiramente insuportável difundida sobre tudo, paralelamente à expansão da relação de troca que é prolongada no regime autoritário das pretensas democracias populares que não levam em conta as necessidades dos sujeitos. (ADORNO, 2009, p. 236-237).

Desse modo, para Adorno o estado de liberdade não seria constituído nem da forma da individualidade nem da forma da coletividade atuais. A individualidade vigente surge tanto da pressão social quanto da identidade do eu, formada pela resistência a essa pressão. Por outro lado, a forma da coletividade a partir do século XX, em meio ao capitalismo avançado, é a da sociedade de massas, que condenou mesmo o coletivismo dos países do bloco socialista ao autoritarismo e à impotência dos sujeitos.

Obscuro é o horizonte de um Estado de liberdade no qual não se necessitaria mais de nenhuma repressão [*Repression*] e de nenhuma moral porque a pulsão [*Trieb*] não precisaria mais se manifestar de modo destrutivo. As questões morais são colocadas de maneira vinculadora, não em uma paródia repulsiva, na repressão [*Unterdrückung*] sexual, mas em sentenças tais como: não se deve torturar; não

deve haver campos de concentração, por mais que na África e na Ásia tudo isso continue a existir e não seja reprimido [*verdrängt*] senão porque a humanidade civilizadora é como sempre desumana em relação àqueles que são estigmatizados por ela de maneira ignominiosa como não-civilizados. (ADORNO, 2009, p. 237-238).

Ainda não temos clareza sobre o que poderia ser a condição de liberdade em que não houvesse mais a repressão institucionalizada. Esse estado de coisas abriria a possibilidade da pulsão não necessitar mais se expressar em sua face destrutiva, a pulsão de morte, como na hipótese também perseguida por Marcuse. Para Adorno, as questões morais poderiam ser colocadas de maneira mais simples e sucinta, de modo que deixasse claro que a violência e a agressão deveriam ser banidas da socialização, desde os rudimentos mais básicos da educação²⁹⁵ às relações intersubjetivas e entre os Estados²⁹⁶. De um ponto de vista internacionalista, não basta que as coisas estejam escamoteadamente bem nos países industrialmente avançados, a “humanidade civilizadora”, enquanto que nas antigas colônias²⁹⁷, os “não-civilizados”, a exploração predatória e desumanizadora perdura.

Voltando à discussão sobre a doutrina do caráter inteligível, que Kant elabora para salvar a liberdade da heteronomia e da causalidade empírica, Adorno aponta que é apenas quando Kant trata da “espontaneidade do sujeito enquanto coisa em si mesma” (KANT, 2016, p. 133; A178) que ele “ousa ir mais longe”. A doutrina do caráter inteligível é concebida como o âmbito da racionalidade oposto à experiência, mas mesmo assim é proposta como mediação à empiria. Desse modo, Adorno propõe um conceito de racionalidade que atinja o nível de uma mediação dialética tanto a nível social quanto psíquico.

O fato de a razão ser diversa da natureza e, no entanto, um de seus momentos diz respeito à história prévia da razão, uma história que se tornou sua determinação imanente. Ela é natural como a força psíquica desviada para finalidades de autoconservação. Todavia, uma vez cindida da natureza e contrastada com ela, a

²⁹⁵ “Considero que o mais importante para enfrentar o perigo de que tudo se repita é contrapor-se ao poder cego de todos os coletivos, fortalecendo a resistência frente aos mesmos por meio do esclarecimento do problema da coletivização. Isto não é tão abstrato quanto possa parecer ao entusiasmo participativo, especialmente das pessoas jovens, de consciência progressista. O ponto de partida poderia estar no sofrimento que os coletivos infligem no começo a todos os indivíduos que se filiam a eles. Basta pensar nas primeiras experiências de cada um na escola. É preciso se opor àquele tipo de *folkways*, hábitos populares, ritos de iniciação de qualquer espécie, que infligem dor física — muitas vezes insuportável — a uma pessoa como preço do direito de ela se sentir um filiado, um membro do coletivo. A brutalidade de hábitos tais como os trotes de qualquer ordem, ou quaisquer outros costumes arraigados desse tipo, é precursora imediata da violência nazista. Não foi por acaso que os nazistas enalteciam e cultivavam tais barbaridades com o nome de ‘costumes’. Eis aqui um campo muito atual para a ciência.” (ADORNO, 2003, p. 127-128).

²⁹⁶ Como diz Kant na sétima proposição de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*: “O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados [...]” (KANT, 2022, p. 10).

²⁹⁷ O “Terceiro Mundo” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 9). Como também comenta Marcuse, no “Prefácio Político, 1966” a *Eros e Civilização*, escrito posteriormente.

razão também se transforma em seu outro. Emergindo da natureza de modo efêmero, a razão é ao mesmo tempo idêntica e não-idêntica à natureza, dialética segundo seu próprio conceito. Não obstante, quanto mais desenfreadamente a razão se transforma no interior dessa dialética no contrário absoluto da natureza e esquece a natureza nela mesma, tanto mais ela regride, como uma autoconservação que retoma ao estado selvagem, à natureza; a razão só seria supranatural como a sua reflexão. (ADORNO, 2009, p. 241).

Poderíamos interpretar, assim, que falar em um conceito de razão como algo “supranatural”, “acima”, isto é, pelo menos diverso da primeira natureza, seria semelhante a falar em um conceito de razão “sublimada” em sentido romântico. A racionalidade foi considerada cindida da natureza somente a partir de um curso específico de desenvolvimento sociohistórico que privilegiou certos aspectos da atividade humana. Entretanto, a razão permanece natural, pois, como vimos, tem sua gênese enraizada nos processos de canalização, desvio, represamento das forças psíquicas primárias para a autoconservação tanto do indivíduo, para que se socialize, quanto da espécie, em atendimento às demandas sociais do trabalho e da cultura. Reduzida à autoconservação, a uma dimensão técnico-instrumental, a razão tende a regredir à primeira natureza. Ao contrário, o mundo humano tem o movimento característico de uma reflexão sobre a natureza e sobre a natureza de si.

A cisão entre o caráter inteligível e o caráter empírico, porém, é experimentada no bloco ancestral que se coloca diante da vontade pura, do elemento suplementar: precauções extrínsecas de todos os tipos imagináveis, múltiplos interesses subalternos irracionais dos sujeitos de uma sociedade falsa; e, em geral, o princípio do próprio interesse particular que prescreve a todos os indivíduos sem exceção, na sociedade tal como ela é, suas ações, e se mostra como a morte de todos. (ADORNO, 2009, p. 247)

Desse modo, a cisão entre os dois âmbitos da natureza, reflexo das cisões instauradas socialmente, não deixa incólume o material em que atuou. Na natureza humana, essa divisão - aqui entre a “vontade pura” e o “elemento suplementar”, impulso arcaico - se expressa como sintoma, de maneira patológica, na psique e nas ações dos sujeitos.

Como se sabe, essas neuroses absorvem uma quantidade descomunal da força humana disponível e impedem, seguindo a linha da menor resistência, com a astúcia do inconsciente, essa justiça que necessariamente contradiz uma autoconservação parcial. Nesse caso, as coisas ficam tanto mais simples para o desenvolvimento das neuroses e elas conseguem se racionalizar tanto melhor, uma vez que, em um Estado de liberdade, o princípio da autoconservação deveria alcançar sua meta tanto quanto os interesses dos outros que ele lesa a priori. As neuroses são pilares da sociedade; elas frustram melhores possibilidades dos homens e, assim, aquilo que é objetivamente melhor e que eles poderiam realizar. (ADORNO, 2009, p. 248).

Em um estado de liberdade, outra sublimação seria pensável, visto que mesmo a esfera dos interesses em comum estaria em acordo com o princípio de autoconservação particular, não contra. Na sociedade estabelecida, as neuroses são pilares de sua socialização, porque a consequência da repressão pulsional é o mal-estar civilizatório, não o desenvolvimento objetivo em vistas da realização do melhor de cada um.

Os instintos [*Die Instinkte*] que impeliriam para além do Estado falso [*falschen Zustand*] tendem a se acumular uma vez mais no narcisismo que se satisfaz nesse Estado falso. Isso é uma charneira no mecanismo do mal: uma fraqueza que, se possível, crê-se como força. Por fim, o caráter inteligível seria a vontade racional paralisada. Em contrapartida, aquilo que é considerado nele como o mais elevado, mais sublime, não maculado pela baixeza, é essencialmente a sua própria indigência, a incapacidade de transformar aquilo que rebaixa; fracasso que se estiliza como fim em si mesmo. Não obstante, não há nada melhor entre os homens do que esse caráter inteligível; a possibilidade de ser um outro do que se é, por mais que todos estejam aprisionados em seus si próprios e, com isso, ainda isolados de seu si próprio. (ADORNO, 2009, p. 248).

Ao nível natural dos impulsos da ação humana, os instintos são capturados por um modo de agir e pensar que se estrutura a partir do e estrutura o narcisismo primário, fomentando a onipotência infantil²⁹⁸. Em contraposição ao estado de liberdade, o estado falso, que a dialética negativa tem a tarefa de expor²⁹⁹, é a aparência que forma as relações sociais vigentes. Se a charneira da dialética negativa é sua intenção de alterar a direção da conceitualidade para a não-identidade³⁰⁰, a charneira do “mecanismo do mal” é a sua articulação intrínseca com o que há de patológico na identificação narcísica.

Por fim, o caráter inteligível seria a vontade racional paralisada. Em contrapartida, aquilo que é considerado nele como o mais elevado, mais sublime, não maculado pela baixeza, é essencialmente a sua própria indigência, a incapacidade de transformar aquilo que rebaixa; fracasso que se estiliza como fim em si mesmo. Não obstante, não há nada melhor entre os homens do que esse caráter inteligível; a possibilidade de ser um outro do que se é, por mais que todos estejam aprisionados em seus si próprios e, com isso, ainda isolados de seu si próprio. (ADORNO, 2009, p. 248).

Visto que separado do que o move intimamente, os impulsos mais primários, o caráter inteligível pode apenas proporcionar uma vontade racional em um horizonte de ação bloqueado. Em vez de, enquanto “elevado” e “sublime”, ser capaz de *transformar* o que está “abaixo”, isto é, *sublimar*, o caráter inteligível demonstra sua impotência, por ser cindido de seu conteúdo empírico. Entretanto, vemos que para Adorno, é preciso manter a intenção de

²⁹⁸ Em sua tese, Whitebook argumenta: “Enquanto Freud procurou elaborar um esquema para se assenhorear da onipotência e lidar com nossa finitude (*coming to terms*), Marcuse ainda desejava escapar a ela. Esse é o principal ponto de discordância entre eles.” (WHITEBOOK, 1995, p. 4). Abordaremos essa questão mais à frente (5.2.2).

²⁹⁹ Cf. ADORNO, 2009, p. 18.

³⁰⁰ Cf. ADORNO, 2009, p. 19.

postulá-lo, pois significa a possibilidade de transformar-se em um outro e a busca pelo que há de melhor na humanidade.

A falha gritante da doutrina kantiana, o lado fugidio e abstrato do caráter inteligível, também possui algo da verdade da interdição às imagens que a filosofia pós-kantiana, Marx inclusive, estendeu a todos os conceitos do domínio positivo. Enquanto possibilidade do sujeito, o caráter inteligível é, tal como a liberdade, algo que vem a ser, não um ente. Ele seria traído logo que fosse incorporado ao ente por meio de uma descrição, mesmo que extremamente cuidadosa. Em um Estado justo, tal como no *teologumenon* judaico, não haveria senão uma diferença muito pequena em relação ao que há hoje, mas não há como representar a mais mínima realidade tal como ela seria então. (ADORNO, 2009, p. 248).

O estado da justiça e da liberdade não pode ser antecipado em uma representação, em uma imagem, visto que é algo que depende de seu desenvolvimento ao longo do processo de autodeterminação e de emancipação da humanidade. Apesar dessa advertência, a especulação utópica não é interdita para Adorno, como veremos na próxima seção (4.3). As ideias orientadoras da razão precisam ser mantidas para que a prática não seja cega.

A contradição entre liberdade e determinismo não é, como a autocompreensão da crítica à razão gostaria, uma contradição entre as posições teóricas do dogmatismo e do ceticismo, mas uma contradição no interior da experiência de si mesmo do sujeito, ora livre, ora não-livre. Sob o aspecto da liberdade, os sujeitos não são idênticos a si mesmos porque o sujeito ainda não é sujeito algum, e, em verdade, justamente em virtude de sua instauração enquanto sujeito: o si próprio é o inumano. (ADORNO, 2009, p. 248).

Em meio à forma de vida capitalista, os sujeitos expressam em seu modo de agir e pensar a contradição que estrutura a sociedade de que são provenientes. A experiência da contradição intrapsíquica é formada pela contradição de uma sociedade dividida em classes. Como o conceito de sujeito e a experiência de si ainda não cumprem o que prometem determinar, a dimensão intrapsíquica da subjetividade é relegada à inumanidade.

[Os sujeitos] são não-livres como não-idênticos, como natureza difusa, e, no entanto, livres como tais porque, nas emoções que se abatem sobre eles - a não-identidade do sujeito consigo mesmo não é nada além disso -, eles também se livram do caráter coercitivo da identidade. A personalidade é a caricatura da liberdade. [...] Na sociedade socializada, todos os indivíduos são incapazes do elemento moral que é exigido socialmente e que só existiria realmente em uma sociedade liberta. A moral social não seria outra coisa senão pôr um fim na má infinidade, na troca odiosa que consiste em pagar sempre com a mesma moeda. Entrementes, não parece restar mais nada da moral para o indivíduo além daquilo pelo que a teoria moral kantiana, que concede aos animais inclinação, mas não respeito, não tem senão desprezo: procurar viver de tal modo que se possa acreditar ter sido um bom animal. (ADORNO, 2009, p. 249).

Permanece ainda uma aporia na consideração entre liberdade e identidade, pois como vimos ao longo deste capítulo, o âmbito da natureza difusa, dos impulsos primários, das pulsões, das emoções é ainda considerado como a dimensão da não-liberdade e da não-identidade. A forma de identificação estruturada pela troca de mercadorias, abstrai do que é material e somático na experiência, além de ignorar uma forma de mediação da natureza humana interna e externa que vise à transformação. Assim, poderíamos concordar que “apenas a derivação sublimada do eu a partir das pulsões pode prover uma mediação entre o si transcendental e o empírico e, assim, dar conta da causalidade da liberdade”. (WHITEBOOK, 1995, p. 260).

4.3) Sublimação e Utopia: debate entre Adorno e Bloch

Antes de qualquer conteúdo teórico, apropriei-me de tal forma dessa temática como minha própria que não acredito ter escrito qualquer coisa sem referência a ela, implícita ou explicitamente. (ADORNO, 2019, p. 467).

Segundo Whitebook, Adorno se aproxima minimamente de uma especulação utópica, pois ele ao menos apontou o modelo de “lógica” para orientar uma concepção possível de integração psíquica em uma sociedade não-reificada. Não obstante, Whitebook argumenta que Adorno não leva à frente os resultados de seu diagnóstico.

O máximo que Adorno pode dizer sobre a relação entre o passado arcaico e um futuro possível, entretanto, é que o elemento suplementar é ‘um lampejo de luz’ entre eles. Não tivesse ele sido tão desconfiado acerca do conceito de sublimação, ele poderia ter desvendado aquela metáfora e providenciado uma iluminação conceitual maior sobre a possível realização de ‘um estado que não seria nem natureza cega, nem natureza reprimida’. (WHITEBOOK, 2006, p. 70).

Em seus ensaios voltados para a psicologia social e a psicanálise, Adorno deixa claro que para ele a sublimação foi tornada pretexto para evitar o caráter antagônico da sociedade contemporânea, indo na direção de uma falsa reconciliação. Diz ele em “Sobre a relação entre sociologia e psicologia”, que em um mundo da vida totalmente administrado, “toda imagem de ser humano é ideologia, exceto a negativa”, assim como qualquer tentativa de antecipação de “estado humanamente mais elevado”, partindo das condições sociais contemporâneas, se erige em vistas de uma vida danificada, não harmônica (ADORNO, 2015, p. 103). Por conta desse estado de coisas, ter por objetivo político ou cultural e primar pela realização de um eu bem integrado, que é a motivação da sublimação, corre o risco de defesa da coerção e violência social, com a síntese dos elementos difusos da natureza interior do si. Na sociedade contemporânea, houve uma contenção ou retraimento da esfera sociopolítica à esfera privada,

os conflitos do todo social contraditório, irreconciliáveis, são impostos à estrutura pulsional psíquica, que é incapaz de resolvê-los: “em uma sociedade irracional [...] Necessariamente, o eu é incumbido de tarefas psíquicas que são incompatíveis com a concepção psicanalítica do eu” (ADORNO, 2015, p. 108).

Segundo Whitebook, Adorno manteve essa posição porque estava diante do revisionismo teórico da psicanálise³⁰¹, efetuado, sobretudo pela chamada “psicologia do eu”, que defendia o ponto de vista adaptativo da metapsicologia freudiana, relegando o desenvolvimento psíquico à adesão imediata, acrítica, ao *status quo*. Nesse sentido, Adorno ainda considerava o conceito de sublimação³⁰² sob a sua comparação com a reprodução de obras de arte em meio a uma totalidade cultural ideológica, produzidas industrialmente pela medida padronizada da estrutura das mercadorias. No lado subjetivo, essa estrutura também havia coisificado a psique e o modo de agir humano, ocasionando a dissolução do sujeito clássico burguês. Assim, Adorno defendia como legítimas somente as formas de expressão cultural que revelassem autorreflexão sobre o estilhaçamento histórico do mundo da vida, o que se vincularia a formas alternativas de subjetividade. O que Whitebook argumenta é que Adorno não se debruçou mais detidamente, a partir desse diagnóstico, sobre novas possibilidades de síntese psíquica e de integração do si, possibilidades de identidade pós-convencional implícitas em passagens como a seguinte.

o cerne do individual seria comparável com aquelas obras de arte individuadas até o extremo que recusam todo esquema e cuja análise reencontra no extremo de sua individuação os momentos do universal, a sua participação dissimulada para si mesma no típico. (ADORNO, 2009, p. 140).

Mas, para Adorno, o fim do indivíduo burguês apontava para a superação do conceito de indivíduo enquanto tal, e é por essa razão que ele não se direcionaria à sanção de imagens de individualidade pós-burguesa. Isso porque, como aponta Whitebook, Adorno, diante do predomínio teórico da psicologia adaptativa do eu, sobretudo em seu monopólio do conceito de integração como identidade imediata à sociedade, não dispunha de recursos conceituais para analisar formas alternativas de psicossíntese. Entretanto, é possível defender formas menos violentas e mais espontâneas de integração psíquica pós-convencional, o que envolveria outro modo de relação entre o âmbito consciente e o inconsciente, outro modo de agir do sujeito em relação a si. Pois, do contrário, se apenas rejeitarmos o eu bem integrado, identitário, adaptado da psicologia do eu, e não propormos outra possibilidade, abrimos brecha para insuficiências

³⁰¹ Conferir, por exemplo, o ensaio de Adorno “A psicanálise revisada”, presente nos *Ensaaios sobre psicologia social e psicanálise*.

³⁰² Como já abordamos, em referência ao aforismo 136 de *Minima Moralia* (2.2).

teóricas do lado da não-identidade e da dissolução do eu, o que Adorno claramente critica na *Dialética Negativa*³⁰³.

A partir de agora analisaremos a relação entre sublimação e utopia à luz do debate entre Ernst Bloch e Theodor W. Adorno. Através dessa investigação observamos que o conceito de utopia, mobilizado por Adorno desde o início de sua obra, é fruto de sua atenção aos escritos de Bloch, que dedicou sua vida ao tema. De início, veremos como Bloch articula o conceito de sublimação, em meio a sua crítica à psicanálise freudiana e ao imaginário utópico moderno (4.3.1). Em segundo lugar, veremos como Adorno se insere nesse debate, analisando como esse imaginário foi impulsionado pelas aspirações do passado reunidas em torno da figura de uma promessa não-cumprida (4.3.2). Por fim, como o imaginário utópico se forjou através de ‘prefigurações’ sociais do futuro ou da crítica do presente (4.3.3).

4.3.1) Sublimação em Bloch e o imaginário utópico moderno

Diferentemente do procedimento freudiano, em sua obra magna *O Princípio Esperança*, escrita entre 1939 e 1947, em exílio nos Estados Unidos, Ernst Bloch procura analisar no primeiro volume os chamados “sonhos diurnos”. Freud considerava o fantasiar do sonho diurno como mero prelúdio do sonho noturno que, nesse sentido, é regressivo, visto que mostra apenas aquilo que é arcaico e reprimido na vida psíquica do indivíduo, em seu inconsciente. Ao contrário, o sonho desperto é antecipador e proporciona uma antevisão, busca a seu modo a viagem, não a sonolência³⁰⁴. Guiada pelo eu consciente, partem do sonho diurno as utopias sociais, pois é assim que se torna possível saber o que falta no presente e desejar a expansão do mundo em direção uma vida melhor. Dessa forma, considerando as pulsões a partir da perspectiva de sua modificação histórica, para Bloch a pulsão que aparece como a mais básica da psique humana é a pulsão de autopreservação³⁰⁵, que, não obstante, também pode ser vista como impulso de “auto-expansão” (BLOCH, 2005, p. 78).

Por essa via, Bloch critica aquilo que no pensamento burguês é conformado ao presente, quando não ao passado e ao arcaico. Isso fica claro na perspectiva da psicanálise acerca da sublimação e da faculdade cognitiva da fantasia. Assim, Bloch passa em revista conceitos psicanalíticos centrais, a partir de obras tardias como *O eu e o isso* (1923) e *Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise* (1933). Começando por enfatizar que as pulsões estão ancoradas no “suporte corporal”, ele nota que a pulsão sexual acaba permanecendo como

³⁰³ “A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos.” (ADORNO, 2009, p. 17).

³⁰⁴ Cf. BLOCH, 2005, p. 107.

³⁰⁵ Cf. BLOCH, 2005, p. 70-72.

aquela que é mais fundamental para Freud, em detrimento do princípio de realidade e da pulsão de autopreservação para a formação da psique e de suas neuroses. Na análise de Freud, o recalque é realizado pela instância controladora e unificadora da psique, o eu, e, mais tarde em sua obra, é admitido que essa instância também tem suas próprias pulsões, as pulsões do eu: “E ainda assim o ego, e até a ‘realidade’ ou o mundo exterior burguês, não seriam suficientes para a censura e inclusive para a sublimação dos impulsos libidinais se, além disso, não existissem ao lado, acima dele, o superego ou o ideal do ego”. Em conluio, essas instâncias controladoras formam uma “superestrutura de pulsões”, sendo que, no tocante a seus conteúdos, principalmente os do superego, eles consistem meramente de “ilusões” que poderão ser desarticuladas pela psicanálise, a exemplo da religião e mesmo do que ele chama de “postulados da transformação do mundo”³⁰⁶. A pulsão sexual permanece como fundamental e o eu fica responsável por sua censura: “Essa censura tranca, recalca a pulsão sexual [...] criando obstáculos ao seu reconhecimento.”

Nesse ponto, a libido permanece, para Freud, tanto a única pulsão fundamental quanto o conteúdo essencial da existência humana, pois o ego é, como foi observado, apenas a instância controladora. Ele revista a bagagem trazida pela libido, obriga-a a se dissimular, eventualmente até a se *sublimar* no espiritual, mas o próprio ego é improdutivo. (BLOCH, 2005, p. 57).

Bloch aponta que, dessa forma, o inconsciente não é visto como um elemento de progressões, no qual possa ser observado o “ainda-não-consciente” e espaço para o novo, visto que ele é concebido como meramente regressivo.

Freud [...] até mantém a consciência iluminadora, mas se trata de uma consciência envolta pelo anel do *id*, pelo inconsciente fixo de uma libido fixa. Nem as composições artísticas, por mais produtivas que sejam, conduzem para fora desse *fixum*: elas são meramente *sublimações* da libido encerrada em si mesma – a fantasia substitui a realização das pulsões. (BLOCH, 2005, p. 59).

Assim, a libido sublimada fica sujeita a ser uma forma de catarse passageira e ilusória, presa da forma de arte que é feita para esse propósito³⁰⁷.

Nos sonhos diurnos, os ideais assumem forma exterior imediatamente, num planejado mundo melhor ou ainda num mundo esteticamente elevado, sem desilusão. O próprio Freud dá aos sonhos diurnos, nesse ponto, um acento próprio: eles se tornam, ao contrário de um acordo, ao mesmo tempo prelúdio do sonho noturno e prelúdio da arte [...] Aqui, Freud tangenciou a verdade do utópico-criativo, da consciência direcionada para a novidade boa. Porém, o mero conceito diluidor *sublimação*, que ocorre logo em seguida, mais uma vez

³⁰⁶ Cf. BLOCH, 2005, p. 56-57.

³⁰⁷ Cf. BLOCH, 2005, p. 60.

desfigurou a psicologia do novo. Todavia, o sonho diurno, em seus aspectos comuns, estende-se *na sua dimensão tão larga quanto profunda*, não sublimada e sim concentrada, na sua dimensão utópica. (BLOCH, 2005, p. 95-96).

Bloch observa que a psicanálise, como parte do pensamento burguês, não concebeu para o campo psíquico, tanto para o inconsciente como para o pré-consciente, além do esquema da repressão ou do esquecimento³⁰⁸, o processo do devir direcionado para frente, o ainda-não-consciente orientado para o futuro autêntico, aquele em que o novo pode acontecer³⁰⁹. Em geral, o pensamento tradicional não considera o novo nem mesmo na arte, atividade produtiva ou criativa: “O produtivo não é nenhum xamã, tampouco algum resíduo psicológico dos tempos primitivos” (BLOCH, 2005, p. 123).

E o último lugar onde o ainda-não-consciente pode ser encontrado é o terreno do subconsciente, o lugar para onde simplesmente submergiu o que já havia sido consciente, o que já havia sido vivenciado, já havia surgido. O seu lugar é na linha de frente, onde a gênese tem continuidade, onde ela, como gênese do que é direito, sempre está prestes a ter início. As águas do esquecimento correm no mundo inferior, mas a fonte castália da produtividade brota no Parnaso, que é *uma montanha*. Assim, a produtividade, embora venha das profundezas, só começa a trabalhar à luz e estabelece constantemente uma origem nova, ou seja, *no ponto mais elevado da consciência*. (BLOCH, 2005, p. 127).

Esse ponto de vista regressivo que colhe a inspiração na fonte arcaica do passado, como o romantismo reacionário o concebia, irá se desfazer quando a abordagem dialética, especialmente Marx, abrir, com sua dialética materialista, os conceitos de “tendência” e “latência” em meio ao processo do que é objetivamente possível³¹⁰. Para Bloch, a resistência em relação ao novo, tanto do ponto de vista social quanto psicológico, se deve não tanto ao espírito ou ao sujeito, mas à matéria, ao âmbito material.

[...] o condutor do processo se chama *Matéria* e de forma alguma é um ser que por si só já une o sujeito com o objeto – como a chamada ideia universal -, a não ser em decorrência de trabalho duro, aguçado precisamente com o esforço exigido pela resistência. A natureza ainda fechada do universo dificilmente pode ser refletida ou declarada como algo já pronto, ou até como algo efusivamente claro como a luz do sol, uma vez que, justamente como matéria, ela ainda se encontra no processo inconcluso de suas objetivações. O que ainda não veio a ser, o que ainda não logrou êxito é uma selva única, comparável à selva intocada quanto aos seus perigos, mas superior a ela quanto às suas possibilidades não efetivadas. (BLOCH, 2005, p. 131).

³⁰⁸ Cf. BLOCH, 2005, p. 117.

³⁰⁹ Em sua fenomenologia e teoria dos afetos, Bloch caracteriza como futuro inautêntico aquele em que “nada objetivamente novo acontece”. Cf. BLOCH, 2005, p. 72-77; 109-114.

³¹⁰ Cf. BLOCH, 2005, p. 125.

Do contrário, se olharmos para o futuro como determinado em seu processo pelo já prefixado pelo passado, estaremos sempre sujeitos, desde a doutrina platônica até a dialética hegeliana, à rememoração, *anamnesis*.

[...] a sociedade capitalista se sente negada pelo futuro. Mais que nunca, falta à burguesia um pretexto material para a separação entre o ainda-não-consciente e o não-mais-consciente. Por essa razão, toda psicanálise que tenha a repressão como conceito principal e a sublimação como conceito acessório (para compensação, para ilusões de esperança) será necessariamente retrospectiva. (BLOCH, 2005, p. 137).

Mesmo a dialética hegeliana concebe a “imagem do mundo novo”³¹¹, surgida a partir das etapas de um processo, como parte de um todo, que é tido como um “ser-simultâneo acabado” e como fruto da “recordação”³¹². Outra característica da abordagem de Bloch sobre o tema das utopias sociais é vê-las como “antes” e “depois” de Marx, isto é, como percurso histórico-social das imagens de desejo e de sua herança cultural até o marxismo. Dessa maneira, encontramos nos elementos do passado antecipações ainda-não realizadas, presentes desde as utopias sociais, passando pelo direito natural clássico, até o socialismo marxista³¹³. Para Bloch, é a partir de Marx que temos a primeira utopia concreta, pois os chamados “romances de Estado”, como a *Utopia* de Morus, tinham como proposta apenas uma mudança abstrata, limitada à representação da melhor constituição de uma cidade. Nesse sentido, no desenrolar desse processo, enquanto as utopias sociais somente ilustravam, o direito natural já começa a reivindicar uma vida melhor. Então, como culminância desse processo, o marxismo se mostra como antecipação historicamente emergente e interna a sua herança cultural do passado³¹⁴ e suas imagens de desejo.

Percebemos que o conceito freudiano de sublimação aparece para Bloch de modo semelhante ao que vimos com outros marxistas do início do século XX (1.1). Por outro lado, é possível observar também que, como ocorre em Adorno, a sublimação incide na esfera da especulação utópica e que, não fosse sua forma atual, poderia se tornar aliada ao processo de transformação social.

4.3.2) Aspirações do passado reunidas em torno da figura de uma promessa não-cumprida

³¹¹ Cf. o parágrafo 11 do Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2002, p. 31).

³¹² Cf. BLOCH, 2005, p. 139.

³¹³ LORENZONI, Anna Maria. “Homo homini homo: Marxismo e utopias sociais a partir de Ernst Bloch”. In: *Marxismo e teoria crítica*. Organização Amaro de Oliveira Fleck...et al. São Paulo: ANPOF, 2019, p. 33.

³¹⁴ Cf. LORENZONI, 2019, p. 36-38.

Em artigo³¹⁵, no qual aproxima o pensamento de Bloch e de Adorno, Michael Löwy nota que o principal paradoxo da obra *O Princípio Esperança* é que, apesar de tratar da utopia como consciência antecipadora, ela não trata propriamente do futuro, mas faz “uma fascinante viagem através do passado, à procura de imagens de desejo e de paisagens de esperança”, e a aposta desse percurso dialético é “a descoberta do futuro nas aspirações do passado – sob a forma de uma promessa não cumprida” (LÖWY, 2009, p. 16). Uma posição que se aproxima consideravelmente à de Adorno e de sua interpretação do processo de esclarecimento, sobretudo quanto à relação estabelecida entre o passado e o progresso, pois sua “estratégia implica uma atitude com relação ao passado que se distingue profundamente daquela dos restauracionistas românticos: o objetivo não é a conservação do passado, mas a realização das esperanças do passado.” (LÖWY, 2009, p. 23).

Podemos nos perguntar, então, como Adorno recepciona o pensamento de Bloch acerca da utopia? Na década de 60, Adorno escreve dois ensaios sobre a obra de Bloch e revela o quanto é devedor de seu trabalho. Em 1965, publica o ensaio “A alça, o jarro e a experiência inicial”³¹⁶, dedicado à segunda edição de *O Espírito da Utopia*. Nesse ensaio, Adorno conta a experiência inicial que teve quando leu, por volta de 1921, a primeira edição da obra, lançada em 1918³¹⁷. Logo depois de ter terminado seu *Abitur*, isto é, seus estudos ginasiais, essa leitura estava estreitamente ligada à da *Teoria do Romance* de Lukács, que era próximo de Bloch à época.

Com esse primeiro contato, sentiu que a filosofia tinha deixado de ser oficial e, longe da filosofia tradicional, como que se abria um espaço apontando que a vida poderia ser mais do que é³¹⁸. Desde essa primeira obra, Bloch protesta contra o absurdo estado de coisas do presente e mostra sua contraposição à renúncia, que se incrustou até o nível do pensamento formal. Assim, Adorno expressa sua profunda relação para com o pensamento de Bloch: “Antes de qualquer conteúdo teórico, apropriei-me de tal forma dessa temática como minha própria que não acredito ter escrito qualquer coisa sem referência a ela, implícita ou explicitamente.” (ADORNO, 2019, p. 467).

Para Adorno, importa mais na filosofia de Bloch propriamente observar seu gesto do que as ideias em separado, mesmo aquela que lhe é central: a ideia do fim messiânico da história e a irrupção da transcendência. Esse primado do gesto é suscitado a partir do próprio

³¹⁵ LÖWY, Michael. “Ernst Bloch e Theodor Adorno: luzes do romantismo”. Cadernos Cemarx, nº 6 – 2009.

³¹⁶ Originalmente intitulado “Henkel, Krug und frühe Erfahrung,” In: *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965, p. 9–20. Cf. ADORNO, T. W. “The Handle, the Pot, and Early Experience: *Ui, haww’ ich gesacht!*”. In: *Notes to Literature*. New York: Columbia University Press, 2019, p. 275; 466.

³¹⁷ Cf. também BUCK-MORSS, 1977, p. 4-5.

³¹⁸ Cf. ADORNO, 2019, p. 467.

conteúdo abordado: “Com o conceito da forma da questão inconstruível, Bloch contrastou a única coisa que vale a pena pensar com a ideia arrogante de que o pensamento poderia falar seu próprio nome a partir de si mesmo.” (ADORNO, 2019, p. 467).

O título do ensaio de Adorno se explica pela discussão presente ao início de *O Espírito da Utopia*, em torno do pensamento do antigo professor de Bloch, Georg Simmel. O tema em ocasião era sobre os momentos da realidade empírica contidos na obra de arte e o duplo caráter do objeto artístico, por exemplo um jarro pintado em um quadro. Por um lado, temos seu uso ou manuseio, por isso se pensa na “alça” do jarro (*der Henke*), por outro, temos sua apreciação na composição artística. Mas, para Adorno, mesmo em seus aspectos mais sublimes, os momentos empíricos não desaparecem da obra de arte, são mantidos em tensão, em outras palavras, são reciprocamente mediados - assim como o nexos entre a psicologia empírica e a psicologia racional em vista da ação livre (4.2.1). Uma tese não-dialética como a de Simmel, que concebe a obra de arte em um “espaço ideal”, não faz justiça ao objeto, nem mesmo a seu conteúdo. Tal posição filosófica causa uma distorção em relação aos objetos. Distorção esta que tanto pode ocorrer no tocante a aspectos humanos ainda escondidos no objeto quanto a aspectos ainda desconhecidos do objeto ao olhar humano³¹⁹. Sendo assim, Adorno procura por uma experiência intelectual ou uma “experiência do espírito” [*geistig*] que não falhe em reconhecer o que não esteja em uníssono com a cognição, característica do pensamento moderno, cujo conhecimento é restrito às categorias do sujeito, a chamada virada copernicana operada por Kant. Sua posição filosófica busca possibilitar que o outro e, principalmente, que o *novo* se mostre, pois os conteúdos da experiência se tornam relevantes, mas não se restringem a fornecer modelos limítrofes para categorias subjetivas. Por isso, o exame da experiência com as obras de arte pode ser prototípico para a “cognição filosófica da realidade”³²⁰. Diferente da posição de seu antigo professor, o olhar de Bloch se move mais rápido. Além da diferença de tempo, a escrita de Bloch quer fazer algo irromper, como ocorre no expressionismo. No âmbito da filosofia, isso mostra uma mudança de postura em relação ao objeto³²¹.

O objeto não pode mais ser contemplado pacificamente e com compostura. Como no filme emancipado, o pensamento usa uma câmera de mão. Quanto aos

³¹⁹ Cf. ADORNO, 2019, p. 469-470.

³²⁰ Cf. Fazendo referência a esse ensaio, é o que diz Adorno em suas aulas sobre a *Dialética Negativa*. Cf. Aula 8. ADORNO, p. 82-84. Por outro lado, em sua *Teoria Estética*, Adorno também faz referência a Bloch, quando caracteriza a relação entre a história e a natureza aberta pela obra de arte: “[...] pode-se dizer também [...] que a ‘natureza ainda não existe’ [AT, p. 198-9/191]: uma nota blochiana atípica em Adorno, e especialmente na *Teoria Estética*, em que o caráter utópico da arte e seu compromisso com a Esperança e com o ainda-não-existente recua e é sondado apenas em algumas poucas sóbrias referências.” (JAMESON, 1997, p. 279).

³²¹ Michael Löwy contesta essa leitura de Adorno: “Tal definição é muito restritiva, não apenas porque o expressionismo, como movimento artístico, era por demais heterogêneo para possuir uma ‘filosofia’, mas também porque a ambição filosófica e política de Bloch ultrapassa em muito os limites históricos e culturais do expressionismo.” (LÖWY, 2009, p. 25).

impulsos deste tipo de filosofia, a organização burguesa da experiência, com sua distância aparentemente fixa entre o observador e o observado, é uma coisa do passado [...]. (ADORNO, 2019, p. 470).

Para Adorno, enquanto Hegel desenvolve o conceito de mediação como não apenas relação recíproca, mas como a relação no interior do objeto que aponta para seu outro, Bloch inaugurou esse procedimento na forma literária de filosofia. O jarro e os objetos diante de seu olhar e de sua “experiência alterada”³²², se movem não como se estivessem diante de um mero colecionador, mas como vemos em Benjamin, como o alegorista diante de seus emblemas³²³, prontos a lhe revelar algo.

Hegelianamente, a experiência de Bloch abrange o conteúdo também. Já não são as proporções do jarro que são belas, mas sim o que se acumulou nele, seu processo de se tornar e sua história, o que desapareceu nele e o que o olhar do pensador, que é terno e agressivo, desperta nele. (ADORNO, 2019, p. 471).

Em seu arcaísmo, Bloch prefere, a despeito das obras refinadas da cultura, aquilo que é dispensado dela no aqui e agora: “o bom artesanato indígena”, o jarro desajeitado, mais próximo de sua materialidade crua e de um maior mistério. Nesse sentido, a obra e o ser humano não somente se assemelham ou se imitam, mas há em sua produção um processo de transformação mútua.

O que as vazias profundezas do jarro expressam não são uma metáfora; Bloch sugere que estar nessas profundezas seria estar na coisa-em-si, naquilo que, na natureza do ser humano, escapa à introspecção. Para aqueles que o fizeram, o artefato encarna, física e espiritualmente em seu interior insondável, o que eles negligenciaram e perderam. (ADORNO, 2019, p. 472).

Assim, distante da admiração platônica, a admiração se volta às coisas particulares e àquilo que não desaparece na mediação: a imediatez. Crítico de posições filosóficas como a de Simmel, e sua “reflexão cautelosa”, o olhar, devolvido a sua ingenuidade, vê o caráter de coisa não mais em sua invariância, mas como algo que poderia ser diferente. “[...] se alguém soubesse realmente o que o jarro em sua linguagem coisal diz e esconde ao mesmo tempo, então saberia o que deve ser conhecido e o que a disciplina do pensamento civilizador, culminando na autoridade de Kant, proibiu a consciência de perguntar.” (ADORNO, 2019, p. 473).

³²² Cf. o que diz Machado: “como se sabe ele é um dos companheiros de Walter Benjamin nas suas experiências com o haxixe ao longo dos anos vinte do século passado [...]” (MACHADO, 2008, p. 209).

³²³ Adorno alude à seção da obra, “Alegoria e drama trágico”, em que Benjamin trata da arte do emblema. Cf. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 180.

Em outro ensaio³²⁴, agora sobre o livro *Spuren* (Vestígios), lançado em 1921, Adorno tece considerações sobre o estilo narrativo próprio de Bloch, que parte da observação de pequenos elementos da vida cotidiana, nos quais é possível perceber um contributo para a teoria filosófica: a suspeita de que “algo está acontecendo” ou mesmo de que “há algo que ainda não existe e ainda está no processo de vir-a-ser” (ADORNO, 2019, p. 201). É sobretudo aí que se encontra o foco da especulação: algo está errado³²⁵.

Através da interpretação desses pequenos elementos, Bloch procura como que por fenômenos aconceituais e por experimentos, no que se distancia da fenomenologia corrente à época e de sua circunspecção científica autopossessiva. A descrição de memórias e de imagens do passado suscitam algo que não pode ser apagado da experiência: a sensação de que “o que existe aqui e agora não pode ser tudo o que existe”. Em outras palavras, “algo foi prometido”, mesmo que seja apenas uma promessa de ilusão, possível de ser cumprida somente através das “grandes obras de arte”, comenta Adorno - à diferença do que defenderia Bloch, avesso à cultura dominante (ADORNO, 2019, p. 202).

Pois para Bloch, a forma mesma da obra de arte comprime a experiência do sujeito e do mundo. Por isso, sua concepção filosófica quer afastar a promessa de felicidade da segurança pequeno-burguesa, o que há no aqui e agora, e elevar essa promessa ao âmbito do que ainda não existe. Em sua afinidade com o concreto, com o que está à mão e é imediato, com o estrato material desprovido de sentido no presente, com as profundezas e ruínas desprezadas pela cultura, sua filosofia busca a salvação, embora inserida no processo anti-mitológico do Esclarecimento. Desse modo, o pensamento filosófico de Bloch se revela como um pensamento narrativo, que conta a aventura em direção a um objetivo utópico. A impossibilidade da narrativa se torna expressão de algo atualmente impossível, mas que deve ser narrado como uma possibilidade futura. Em contraste com a escrita, as coisas narradas devem ser pensadas como ocorrem no registro oral, no qual não se dissolvem como mero material para a reflexão, mas apenas se assemelham à voz do narrador sem se fundir com ela.

Bloch nota como a verdadeira diferença não pode ser capturada pelo conceito da pura identidade com o si, bem como, que a verdade do que é narrado somente é inverdade segundo o critério do que já existe. Sua filosofia opera no resgate da ilusão, isto é, na recuperação de um momento da experiência ainda não honrado pela experiência do presente. O espírito da utopia não procura espiritualizar a natureza. Ao contrário, é anti-mitológico e busca o impulso que se

³²⁴ Originalmente intitulado “Blochs Spuren,” In: *Neue Deutsche Hefte*, abril de 1960, p. 14ss. Cf. ADORNO, T. W. “Ernst Bloch’s *Spuren*”. In: *Notes to Literature*. New York: Columbia University Press, 2019, p. 24; 201.

³²⁵ Poderíamos pensar aqui também na discussão que inicia o capítulo “Conceitos e Categorias” em que Adorno trata do algo a mais frente aos conceitos (4.1.2).

opõe à concepção da invariância natural, no destino e nos mitos. Busca o momento em que a natureza se emancipará da dominação e poderá ser mais do que natureza.

Em *Vestígios*, o resgate da ilusão parte da consciência individual e se apoia no encontro com o si (*Selbstbegegnung*), conceito usado desde o livro *O Espírito da Utopia*. O sujeito é algo que ainda não emergiu de sua potencialidade, mas reflete o que pode se tornar. Por defender que a humanidade é algo que ainda está para ser inventado, os contos do livro mostram na verdade o ser humano em sua *não-identidade* consigo mesmo. Aqui percebemos com clareza a radicalidade da afirmação de Adorno sobre sua conexão com a reflexão utópica de Bloch, pois é dessa maneira que se orientam os conceitos centrais de seu modelo de liberdade (4.2.3).

A função da utopia, então, é abalar a “jaula da identidade”, pois nela percebemos a injustiça de sermos “esta pessoa e apenas esta pessoa” (ADORNO, 2019, p. 205). Adorno distingue na obra de Bloch dois níveis justapostos de *não-identidade*. Por um lado, um nível materialista, através do qual constatamos que em uma sociedade de troca universal de mercadorias, os seres humanos não podem intencionar ser si mesmos, pois são reduzidos a ser agentes da lei do valor. Constatamos que a humanidade é objeto, não sujeito. Por outro lado, Adorno aponta o que chama de aspecto “místico”, pois, já que para Bloch o eu empírico, o eu psicológico e o caráter pessoal não são intencionados pelo seu si, essa possibilidade é deixada a um “si místico”, que tem um “nome secreto”. Essa é a sua casa, um lugar onde não nos sentimos como um estrangeiro. Dessa forma, o aspecto positivo da felicidade é mantido como promessa.

Em crítica, Adorno destaca que a diferença posta entre o “si social” e esse “si metafísico” ignora o fato de que qualquer característica definidora daquele “si absoluto” provém do âmbito da imanência humana, o âmbito sociohistórico. Bloch poderia ser acusado de dar um salto teológico no ponto central da dialética. O que, por sua vez, também levaria a questionar se “uma dialética que não nega a si mesma em certo ponto pode ser possível; mesmo a dialética hegeliana tem sua ‘máxima’ encapsulada, a tese da identidade.” (ADORNO, 2019, p. 206).

Seja como for, Adorno reconhece que a preocupação do pensamento de Bloch não se volta para a dialética, mas sua especulação é dedicada à crítica da própria concepção de necessidade como imagem do mito. Nisso, Adorno nota a semelhança entre a filosofia de Bloch e a de Benjamin. O limite entre o finito e o infinito, o fenomênico e o numênico, consciência e coisa-em-si é ultrapassado por certo impulso interno a cada palavra. Esse limite é posto somente pelo ponto de vista da ideologia. Seu respeito ao “estrato inferior”, à infraestrutura, mostra que cada existência já contém a potencialidade de se orientar para o absoluto. Em

oposição ao “estrato superior”, a cultura, o mito, a superestrutura responsável pela dominação, somente o que foi excluído tem o potencial para a superação - assim como, para Adorno, o âmbito empírico e corpóreo do sujeito, relegado à não-liberdade (4.2.3)³²⁶.

Diferente de outras vertentes da filosofia contemporânea e da filosofia alemã do período, Bloch não permite que o pensamento filosófico se torne um formalismo ou um “ordenamento reconstrutivo”. Dito de outra forma, o estrato inferior não é assimilado pelo pensamento classificatório. Essa posição já contém a crítica de Hegel a Kant, de que estabelecer um limite é já estar além dele, conceber a razão como finita é estar no âmbito do infinito, pois é nesse âmbito que se torna possível estabelecer o limite. Sendo anti-idealista e, portanto, materialista, seu pensamento concebe a satisfação não como ideal, mas sim como prazer corpóreo, como “ἡδονή”, diz Adorno em grego (ADORNO, 2019, p. 207).

Seu materialismo impede o desenvolvimento do conceito hegeliano homogêneo da identidade de sujeito e objeto, ainda que mediada. Bloch defende o caráter irreconciliado da distinção entre imanência e transcendência e tende a ver a mediação em cada interpretação particular. Assim como em Benjamin e Proust, as mais específicas experiências submersas na particularidade se transformam em universalidade. Para Adorno, o perfil narrativo de Bloch é movido por certa suspeita de que essa forma de transformação evitaria as mediações dialéticas, o que o leva a ser não-dialético nesse ponto.

Bloch é um teólogo e um socialista, mas não um socialista religioso. O que assombra a imanência na forma do significado deslocado ou ‘fáisca’ de um fim messiânico da história não é creditado como significado nem para imanência nem para sua reorganização racional. O conteúdo religioso positivo não deve justificar a mera existência nem governá-la transcendentemente. Bloch é um místico em sua unidade paradoxal de teologia e ateísmo. (ADORNO, 2019, p. 208).

Adorno considera Bloch um teólogo, em seu direcionamento para certo “ocultismo”, visto que seu resgate filosófico da ilusão se move através de “mediações místicas”, apesar de sua posição esclarecida não se resignar a um positivismo ou a uma fé positiva. O problema está em não distinguir entre suas intenções metafísicas e uma metafísica reduzida aos fatos, o que é mais suspeito quando tende ao oculto³²⁷. Por outro lado, Adorno reconhece que Bloch almeja a libertação do mito, o que reflete em suas narrativas e em sua filosofia: “Pois, uma coisa é acreditar em fantasmas, outra é contar histórias de fantasmas.” Quando se conta essas histórias, a atenção está voltada para aqueles que irão apreciá-las justamente por terem se libertado do mito. Nesse sentido, as narrativas de Bloch são meios de expressar a alienação e demonstrar a

³²⁶ Cf. ADORNO, 2009, p. 231-232.

³²⁷ Para Michael Löwy, a leitura de Adorno incorre em um “mal-entendido”, pois a abordagem de Bloch gira em torno de uma “uma tentativa de salvar – sobre esse terreno – sobre aquele das religiões ou das mitologias – a abundância utópica, o sonho-acordado.” (LÖWY, 2009, p. 24).

inadequação da existência humana em um mundo não-emancipado. À maneira do expressionismo, sua filosofia tem por finalidade romper com a fixidez cristalizada na superfície da vida. “Dando primazia à expressão em vez da significação, não se atendo apenas ao fato de que as palavras interpretam conceitos, mas também de que os conceitos revelam os significados das palavras, a filosofia de Bloch é a filosofia do expressionismo.” (ADORNO, 2019, p. 210)³²⁸.

Como o sujeito expressionista que protesta contra a reificação do mundo, a imediatez humana precisa se expressar diretamente. Diferente de seu colega de juventude Lukács, Bloch consegue evitar uma reificação de segunda ordem e não pretende que o estado de reconciliação tenha sido atingido, dissolvendo assim o momento subjetivo. Em sua filosofia, a perspectiva subjetiva é preservada, mesmo onde, em termos hegelianos, parece transcendê-la.

A intenção de sua filosofia é objetiva, mas seu discurso permanece inabalavelmente expressionista. Como pensamento, não pode permanecer como pura expressão verbal da imediatez. Nem pode cancelar a subjetividade como base do conhecimento e do órgão da linguagem, pois não há uma ordem objetiva do ser que poderia abarcar o sujeito substancialmente sem contradição, não há ordem objetiva cuja linguagem seja idêntica à do próprio sujeito. (ADORNO, 2019, p. 210).

A experiência de sua filosofia mostra a necessidade de considerar a relação entre sujeito e objeto, precisamente porque essa relação se encontra cindida no momento histórico contemporâneo, inclusive naquelas experiências de ordem coletiva que pretendem ter superado essa relação, porém somente suprimem o momento subjetivo. Sua posição se opõe à metafísica tradicional e pode ser pensada como uma fenomenologia do imaginário, na qual a transcendência é concebida como “espaço” em meio ao profano.

Às vezes, lemos a obra de Bloch mais como Schelling do que como Hegel, mais como uma dialética pseudomorfa do que como dialética propriamente dita. A dialética dificilmente pararia com uma teoria de dois mundos que às vezes é uma reminiscência da ontologia de estratos [de Schelling], uma antítese quiliástica de utopia imanente e transcendência revelada. (ADORNO, 2019, p. 211).

Adorno aponta um problema na arquitetura conceitual da filosofia blochiana, pois, Bloch tenta subsumir a concretude da utopia em um conceito geral, fazendo desaparecer, assim, o “vestígio”.

Pois, o próprio vestígio é involuntário, espontâneo, imperceptível, sem intenção. Reduzi-lo a uma intenção é violá-la, assim como os exemplos violam a dialética, como disse Hegel na *Fenomenologia*. A cor que Bloch busca torna-se cinza quando se torna total. A esperança não é um princípio. Mas a filosofia não pode

³²⁸ Sobre o debate em torno do expressionismo, cf. MACHADO, 2008, p. 207.

ficar em silêncio diante de cor. A filosofia não pode se mover no meio do pensamento, da abstração, e, em seguida, praticar ascetismo quando chega à interpretação em que tal movimento termina. Se isso acontecer, suas ideias se tornam enigmas. (ADORNO, 2019, p. 212).

Um procedimento semelhante também aparece em “Rua de Mão Única” de Benjamin. Em Bloch, mesmo o microscópico permanece abstrato, o fragmentário é rejeitado e, dessa maneira, sua abordagem se torna idealista contra a sua vontade.

Para usar uma expressão fora de moda, seu pensamento especulativo quer se enraizar no ar, ser *ultima philosophia*, e ainda assim sua estrutura é a da *prima philosophia* e sua ambição é a grande totalidade. Sua filosofia concebe o fim do mundo como seu fundamento, aquilo que move o que existe, que, como seu *telos*, ele já habita. Isso torna o último primeiro. Essa é a antinomia mais íntima de Bloch, uma que não pode ser resolvida. Ele também compartilha isso com Schelling. (ADORNO, 2019, p. 212).

Por outro lado, há uma concepção política nas histórias contadas por Bloch: a defesa de que algo suprimido, que vem de baixo e força o que há em cima, poderá pôr fim à opressão. Essa defesa não leva em consideração as mudanças ocorridas após os primeiros anos da Revolução, época da primeira edição de *Vestígios* (1921), bem como no próprio conceito de transformação social efetiva em uma sociedade avançada e tecnológica³²⁹. Para Adorno, Bloch se contenta com o diagnóstico de que algo está errado, mas não se detém no que é preciso fazer. O que não o impede de imaginar e apreciar as imagens do que poderia ser uma sociedade sem classes, ainda que não precise descrevê-la de maneira detalhada. Sua filosofia não é presa do materialismo vulgar e não repete o problemático lugar comum da unidade imediata entre teoria e prática. Não incorre no equívoco de uma época que reduziu o pensamento a apêndice da prática. Alimentar a expectativa de que algo possa acontecer, não significa abandonar o ceticismo. Arriscaríamos dizer que sua filosofia utópica é prenúncio do modelo de liberdade em Adorno. Por último, Adorno fecha esse ensaio com uma sentença muito similar àquela com que inicia a sua *Dialética Negativa*: “A filosofia não deve se deixar enganar pelo que não conseguiu fazer simplesmente porque a humanidade ainda não conseguiu fazê-lo.” (ADORNO, 2019, p. 214).

³²⁹ Sobre isso Michael Löwy comenta: “apesar de sua admiração à época (antes de 1956) pela União Soviética – e a ausência de críticas de sua parte ao sistema burocrático e ditatorial que reinava sobre os Países do Leste – Bloch não confundia o ‘socialismo real’ com aquela utopia concreta, que a seus olhos permanecia uma tendência-latente inalcançada, uma imagem-desejo que não fora ainda atingida. Seu sistema filosófico estava inteiramente fundado na categoria do Ainda-não-ser, e não sobre a legitimação de um Estado qualquer ‘realmente existente’.” (LÖWY, 2009, p. 16-17).

4.3.3) O imaginário utópico a partir de prefigurações sociais do futuro ou da crítica do presente

No debate entre Bloch e Adorno³³⁰, ocorrido em 1964, Adorno começa respondendo à pergunta sobre o significado pejorativo que o termo “utopia” e o “utópico” adquiriu nos dias de hoje. Na época do predomínio objetivo e subjetivo do pensamento positivista nesse mundo tecnológico, em que se pensa ter realizado o que antes era mero sonho – televisão, exploração de outros planetas, etc. – o que é mais substancial aos desejos e sonhos é, de certo modo, perdido quando são realizados.

Por sua vez, Bloch chama a atenção para o fato de que mesmo no mundo atual há um resíduo. A realização não pode ser postulada sem esse resíduo que resta mesmo após a pretensão de se ter alcançado aquilo que era desejado. Além do que, a depreciação do utópico é muito antiga e não se deve especificamente à nossa época. O utópico é mais abrangente do que apenas o representado nas utopias sociais, ele vive como o princípio esperança em vários âmbitos da vida pessoal e coletiva. Thomas Morus, por exemplo, descreveu a utopia como uma ilha já existente e localizada nos mares do Sul, isto é, localizada no espaço. Mas, na literatura utópica dos séculos XVIII e XIX em diante, as utopias passaram para o âmbito do tempo e do tempo futuro, do que ainda não existe e do que é possível.

Para Adorno, o que pode ter acontecido com a consciência utópica tem a ver com a transformação da totalidade social. E, em termos subjetivos, as pessoas, em sua consciência bloqueada para as possibilidades, parecem ter perdido a capacidade de imaginar como possível uma sociedade inteiramente diferente. Há uma causa profunda para que as coisas estejam assim e é precisamente a “proximidade da utopia”³³¹, pois em seu âmago as pessoas sabem que as coisas poderiam ser de outra forma e que elas poderiam ser livres (ADORNO *apud* BLOCH, 1988, p. 4). Entretanto, o peso do aparato social se intensificou sobre os indivíduos de modo que a cada vez o mundo transformado e a satisfação dos desejos aparece como algo impossível. Por outro lado, pela perspectiva da indústria cultural a felicidade aparece como algo já alcançado ou alcançável na forma de vida presente, que é o modelo compulsório com o qual as pessoas sublimam e devem se identificar e que dita o que é impossível segundo suas possibilidades.

³³⁰ BLOCH, Ernst. “Something’s Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing (1964).” In: *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.

³³¹ Uma expressão que muito se assemelha ao que Adorno diz ao final do capítulo sobre o modelo de liberdade, como vimos (4.2.3): “Em um Estado justo, tal como no *teologumenon* judaico, não haveria senão uma diferença muito pequena em relação ao que há hoje, mas não há como representar a mais mínima realidade tal como ela seria então.” (ADORNO, 2009, p. 248).

Na sequência, Bloch é perguntado sobre qual seria o conteúdo das utopias. Bloch observa que por bastante tempo, o conteúdo das utopias esteve reduzido ao das utopias sociais, entretanto, seu conteúdo diz respeito à felicidade coletiva e muda de acordo com a situação sociohistórica. O conteúdo muda, mas há uma invariante, inclusive a nível psicológico, que se expressa como um anseio, um anseio de mudar para melhor e em vários âmbitos do utópico: na medicina, arquitetura, religião, etc. Assim, as utopias são motivadas por imagens de desejo, que podem ser discutidas face à possibilidade objetiva de sua realização. Quanto a isso, ambos os filósofos concordam que mesmo Hegel tratou de forma insuficiente esse tema, visto que a possibilidade é reduzida a uma categoria subjetivo-reflexiva.

Segundo Adorno, além dos diversos tipos de consciência utópica, em relação ao diagnóstico da totalidade, é preciso notar, não somente quanto ao sistema das relações humanas, que mesmo as categorias do pensamento humano mudam de acordo com as condições sociais de sua constituição. Assim, no caso da utopia, seu conceito não pode se limitar a apenas uma categoria isolada, como a felicidade ou mesmo a liberdade, mas necessita do contexto em que tais categorias estão conectadas. Mas, para Adorno, há algo que vai ao centro do tema da utopia: “[...] meu pensamento tem circulado em torno desse ponto recentemente – que a questão da eliminação da morte é, de fato, o ponto crucial. Esse é o cerne da questão.” (ADORNO *apud* BLOCH, 1988, p. 8).

Dessa forma, a consciência utópica é a consciência que se permite pensar essa possibilidade: a possibilidade da morte, do sofrimento, da falta não existir no mundo. Para Adorno, a identificação com a morte vai além da identificação com a sociedade existente e contrasta diretamente com a consciência utópica. A absolutização da morte é o que há de mais anti-utópico no pensamento contemporâneo. Por esse motivo, para Adorno, a questão da utopia somente pode ser colocada em termos *negativos*.

Não se pode apresentar um retrato da utopia de maneira positiva. Cada tentativa de descrever ou retratar a utopia de forma simples, ou seja, será assim, seria uma tentativa de evitar a antinomia da morte e falar sobre a eliminação da morte como se a morte não existisse. Isso é talvez a razão mais profunda, a razão metafísica, porque se pode realmente falar sobre utopia apenas de uma forma negativa, como é demonstrado em grandes obras filosóficas de Hegel e, ainda mais enfaticamente, de Marx. (ADORNO *apud* BLOCH, 1988, p. 10).

Como observamos em Hegel e em Marx, em vez de descrever o que seria a utopia, em seu lugar eles se ativeram à ideia da tendência objetiva e da realização do absoluto. Para Adorno, isso equivale ao mandamento que proíbe a adoração de imagens, a idolatria. Isso significa proibir a representação da utopia para preservar a utopia, sobretudo das utopias baratas, que podem ser compradas como fetiches, falsos ídolos, no mercado. Bloch concorda

com essa “rebelião iconoclasta contra tal reificação” (BLOCH, 1988, p. 11). Ambos estão de acordo, então, quanto ao cerne da consciência utópica. Sua função “é a crítica do presente” (BLOCH, 1988, p. 12).

Como observa Adorno, a consciência utópica age em desacordo com o existente, principalmente no momento em que o presente se mostra como falso, em que algo vai mal, nesse momento a consciência utópica age como *negação determinada*. Assim, remontando à constatação espinosana, que diz “*Verum index sui et falsi*”, Adorno o inverte e defende que é através do falso, do atual falso estado de coisas que se pode indicar o verdadeiro, como vimos em subseção anterior (4.2.3). Não nos é permitido representar positivamente a utopia e a vida correta, conceber sua expressão concreta, mas certamente podemos dizer qual é a falsa. Por outro lado, Adorno reconhece que boa parte do horror vivido em Estados totalitários, como à época nos países do Leste, advém, de certo modo, daquilo que Marx criticava nos utopistas franceses e em Owen, essa crítica fez desaparecer a utopia na concepção do socialismo. A forma, o meio, o aparato estatal, para se chegar à sociedade socialista se sobrepuseram à possibilidade de discussão do conteúdo. “Assim, a teoria do socialismo que é decididamente hostil em relação à utopia agora tende realmente a se tornar uma nova ideologia ocupada com a dominação da humanidade.” (ADORNO *apud* BLOCH, 1988, p. 13).

Adorno ressalta que é preciso ter em mente que, ao contrário do pensamento rígido de alguns, imaginamos ser possível existir hoje a felicidade e a liberdade no mundo, e não sabemos o que poderia ser alcançado dadas as atuais forças de produção³³². Não é necessário um retrato, um quadro completo, uma representação positiva para se saber isso. Sem essa constatação não sabemos nem mesmo o que move a totalidade existente. Esse é o elemento positivo sem o qual não seria possível, nas palavras de Adorno, uma “fenomenologia da consciência utópica” (ADORNO *apud* BLOCH, 1988, p. 13).

³³² Sobre o bloqueio da revolução e uma sociedade sem classes para Adorno, ver “Teses sobre a necessidade”, de 1942 (ADORNO, 2015, p. 229-235).

5) *Excursão: Integração psíquica pós-convencional e sublimação autêntica*

Ao se lançar a escrever mais recentemente uma biografia de Freud³³³, Whitebook relata que até então não achava necessário uma reapropriação da obra de Freud, o que se mostrou diferente ao longo de sua pesquisa, visto os desenvolvimentos teóricos no desenrolar do século XX, em várias áreas como as teorias sobre a infância, a teoria do apego, a crítica feminista à psicanálise e da própria psicanálise. O que chamou sua atenção, e que nos concerne de perto, é que a figura da mãe, principalmente da “mãe pré-edípica”, está ausente ou não tem o devido papel no pensamento freudiano, ao menos, na expressão de Hans Loewald, em sua doutrina “oficial”. O foco recai sobre a figura do pai, sendo o complexo de Édipo o “complexo nuclear” tanto da neurose quanto do curso da civilização, estruturando um modelo clínico cuja técnica é calcada na distância, abstinência e cognição, evitando o parentesco, a gratificação e a experiência. Entretanto, estando amplamente ausente, a figura da mãe também se mostra presente através dessa ausência. Essa é a assim chamada “posição não-oficial”, em cujo centro está a “mãe primeva”, segundo os estudos de Loewald (WHITEBOOK, 2017, p. 14-15)³³⁴.

Outro aspecto de mudança de paradigma apontado por Whitebook, a partir dos anos 70 até a virada do século XXI, foi que a crítica feminista levou à autocrítica da psicanálise e à reconceitualização da feminilidade, corrigindo a ausência da mãe e da “mãe primeva” na teoria freudiana. Ao lado da pesquisa infantil, também a teoria do apego foi vinculada aos estudos dos estágios iniciais da matriz relacional mãe-bebê, levando a uma “virada pré-edípica” na psicanálise (WHITEBOOK, 2017, p. 16). Outro fator a ser considerado, foi a defesa, por parte de alguns psicanalistas, de uma psicanálise que tivesse um escopo clínico mais abrangente, incluindo o que Loewald chamou de pacientes “não-clássicos”³³⁵.

Esses pacientes não-clássicos, observa Loewald, frequentemente manifestam ‘estados psicóticos e semelhantes a psicóticos’ bizarros, parecem intransigentes em sua rejeição à racionalidade do senso comum, que a maioria de nós tomamos como dada, e pode ser extremamente frustrante - mesmo exasperante - trabalhar com eles. Mas, ele argumenta, eles podem também nos ensinar sobre ‘temas fundamentais’ no concernente à natureza humana. Esses indivíduos ‘são transfixados por’ preocupações que possuem uma ‘profundidade genética e antiguidade’ que não são prontamente observadas em pacientes altamente funcionais. ‘Há’, observa Loewald, ‘algo de arcaico em sua mentalidade’. Não é, entretanto, somente ‘arcaico [...] no sentido de ser antiquado [...] mas,

³³³ WHITEBOOK, J. *Freud: An Intellectual Biography*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017.

³³⁴ Aqui, principalmente no artigo “The waning of the Oedipus complex” (1979). In: LOEWALD, H. *Papers on Psychoanalysis*. New Haven/London: Yale University Press, 1980.

³³⁵ Cf. LOEWALD, 1980, p. 400.

também no sentido de pertencer às origens da vida humana e, assim, a sua essência e seu cerne. (WHITEBOOK, 2017, p. 17-18).

Esses pacientes permitem visualizar o “centro psicótico” da personalidade que, apesar de compor nossa personalidade, é algo de difícil acesso. São pacientes que permitem a visualização de camadas mais arcaicas da psique, antes da separação entre sujeito e objeto. Essa mudança de enfoque, causada pelo paciente “pós-clássico”, trouxe importantes implicações também para a filosofia, sobretudo para a filosofia moderna, centrada no sujeito. Além de revelar também a validade de outro esforço que é o empenho pela fusão, indissociação, indiferenciação, simbiose e identificação, depositado nessas camadas mais arcaicas da psique, algo que levantava pouco interesse em Freud. Nessa mudança de paradigma, Whitebook percebeu então a centralidade dos conceitos de finitude e onipotência na psicanálise freudiana como princípio hermenêutico. A aceitação da finitude, a “resignação a *Ananke*”, é desiderato crucial do projeto freudiano (WHITEBOOK, 2017, p. 19).

A ruptura com a tradição, tema da modernidade, cujo interesse por parte de Freud vem das decorrências de seu próprio contexto sociocultural, coloca-o como partidário do Esclarecimento. O que, segundo Whitebook, deve ser lido com a devida cautela, visto que sua posição está ligada aos desenvolvimentos da psicanálise, podendo ambos os lados do debate, pró ou anti-Esclarecimento, apropriarem-se de suas descobertas. Em certo sentido, a crítica contra o Esclarecimento tem como referência a versão kantiana da *Aufklärung*, acusando-a de uma universalidade abstrata, racionalismo excessivo, eurocentrismo, entre outros. Sendo a doutrina “oficial” de Freud diretamente vinculada a sua posição kantiana, é preciso se atentar a essas acusações, escrutínio que Adorno realizou na *Dialética Negativa* (4.2).

Entretanto, Freud se localiza em estágio posterior ao Esclarecimento oitocentista, mais obscuro, desconsolado, mas ainda assim emancipatório. Por isso, Freud levou a sério as reivindicações anti-Esclarecimento e as integrou em uma versão mais radicalizada do Esclarecimento. Como em Adorno (4.1), essa abordagem procura engajar-se em uma crítica da razão e do sujeito a fim de alcançar uma concepção mais ampla de racionalidade e de subjetividade, tendo a psicanálise a função de incorporar o antes considerado meramente “irracional”, em direção a uma racionalidade não-reificada³³⁶. Whitebook argumenta que, em sua posição oficial, Freud não prosseguiu na exploração desse âmbito do irracional que, a partir dessas pesquisas mais recentes, é também instanciado na dimensão da experiência pré-edípica e pré-verbal, alicerçada na matriz relacional existente entre mãe e bebê. Como dissemos, a base para essas investigações está nos estudos de Loewald, que trazem implicações cruciais para a pesquisa acerca da sublimação.

³³⁶ Adorno aborda esse tema nas Lições sobre *Dialética Negativa*. Cf. ADORNO, 2008, p. 69-70.

Com base em uma série de seminários³³⁷, Loewald publicou posteriormente uma obra centrada no conceito de sublimação³³⁸. Como observa, a sublimação é um conceito que emerge nos debates, sobretudo dentro do escopo da teoria psicanalítica, a cada vez que os autores se debruçam em explicar o surgimento filogenético e ontogenético de atividades e funções específicas aos seres humanos, vinculadas a estruturas psíquicas, que evidenciam um “nível complexo de funcionamento mental” e não são patológicas (LOEWALD, 1988, p. 7-8).

Freud frequentemente pensava a sublimação como uma capacidade - não muito desenvolvida na maioria das pessoas - favorável à saúde mental, quando não indispensável a ela. O termo, não importa o quão mal elaborado e entendido, aponta para algo extremamente importante à humanidade. Sem esse algo - provisoriamente concebido como uma forma de transformação de níveis mais primitivos a níveis mais avançados de atividade mental - sem esses processos e capacidades de transmutação, o homem não seria o homem. (LOEWALD, 1988, p. 8).

Nesse sentido, poderíamos dizer que pensar outra sublimação equivaleria a pensar em outra humanidade possível no curso da história. Com a introdução do conceito de narcisismo na teoria da sexualidade, há uma mudança crucial para a investigação acerca da sublimação, sobretudo quanto à estruturação das pulsões, da libido e da “psicologia profunda do eu”. Assim, a teoria da libido e a teoria do eu se tornam vinculadas, o que faz surgir a psicologia profunda do eu com as novas concepções que diferenciam a libido narcísica e a libido objetal, bem como, respectivamente, para a instância do eu, a identificação e a catexia ou investimento objetal. Com isso, há a distinção entre narcisismo primário e narcisismo secundário e a “internalização” se torna o caminho para o processo desenvolvimento do eu³³⁹. Vimos com Laplanche que antes do narcisismo (2.1.3), desenvolvido através do surgimento do eu, há uma fase de auto-erotismo e de “interiorização do objeto na forma de fantasia” (LAPLANCHE, 1989, p. 46). Em *O eu e o isso* (1923), Freud aponta para as consequências dessa reinterpretação para o processo de sublimação.

A transformação da libido objetal em libido narcísica, que então ocorre, evidentemente acarreta um abandono das metas sexuais, uma dessexualização, ou seja, uma espécie de sublimação. E surge mesmo a questão, digna de um tratamento mais aprofundado, de que este seria talvez o caminho geral da sublimação, de que talvez a sublimação ocorra por intermediação do Eu, que

³³⁷ Seminários que tiveram lugar na *Western New England Institute for Psychoanalysis* (EUA), em 1981.

³³⁸ LOEWALD, H. *Sublimation: Inquiries into Theoretical Psychoanalysis*. New Haven/London: Yale University Press, 1988.

³³⁹ “O narcisismo primário foi identificado primeiro como ‘o grande reservatório da libido’ [...] do qual uma parte flui para objetos e pode secundariamente retornar para o reservatório (narcisismo secundário); outra parte sempre permanece no reservatório. Freud vacilou entre atribuir esse reservatório ao eu (como uma subestrutura do *Gesamt-Ich*, ‘sujeito total’ ou eu) *versus* atribuí-lo ao isso; uma indecisão que reflete o amplo papel que ele acreditava que o narcisismo exercia em prover a base pulsional para o eu. A ideia da libido objetal retornar ao reservatório, da instauração do objeto no eu (isto é, a identificação narcísica) levou à especificação da internalização como o caminho para o desenvolvimento do eu.” (LOEWALD, 1988, p. 17).

primeiro converte a libido objetal sexual em libido narcísica, para depois dar-lhe quiçá outra meta. Mais adiante consideraremos se tal transformação não pode ocasionar outros destinos para os instintos, como, por exemplo, uma disjunção dos diversos instintos amalgamados. (FREUD, 2011a, p. 27).

É também nessa passagem que percebemos o processo de sublimação como “dessexualização”. Entretanto, Loewald confere outra interpretação possível, notando que a sublimação ocorre como parte da “internalização”, crucial ao desenvolvimento psíquico.

O caminho geral para a sublimação é, assim, a internalização. Através da internalização a característica dos objetos mesmos e das relações de objeto mudam. Do mesmo modo, muda a natureza dos objetivos e propósitos no mundo exterior (‘metas’) e ‘substitutos’ se tornam disponíveis ‘por intermediação do Eu’, em sua interação com a cena externa de ação. Pode-se dizer que objetos, relações de objeto e objetivos são reorganizados ou recriados através dessa interação recíproca. O papel essencial que a civilização e a educação tem na sublimação, bem como o papel essencial que a sublimação e a mediação do eu tem na emergência e no avanço da civilização, poderiam ser vistos à luz disso. Freud usa a expressão ‘Eros dessexualizado’ [...] para indicar que a ligação e a união de eros está agora internamente visível. Ao dizer isso, ele também indica que, quando isso ocorre, objetos e metas no mundo externo mudam suas características; eles se tornam, ou estão aptos a se tornar, eles mesmos ‘dessexualizados’, pois estão imbuídos de um investimento modificado, o qual não é mais o investimento de objeto libidinal não-modificado. (LOEWALD, 1988, p. 19-20).

Aqui podemos remeter à defesa adoniana de outra relação de afinidade com as coisas, entre sujeito e objeto, pensada em termos de sua reconciliação (4.2.2)³⁴⁰. É nesse sentido, que Whitebook também buscará pensar, a partir de Loewald, na contribuição da sublimação para o “assenhoramento” (*mastery*) da realidade, como forma de reconciliação do que foi separado na “matriz mãe-bebê”³⁴¹: “um assenhoramento concebido não como dominação, mas como um lidar com (*coming to terms with*)” (LOEWALD, 1988, p. 22).

Libido narcísica e objetal, identificação e investimento objetal são produtos da diferenciação no narcisismo primário, isto é, na matriz mãe-bebê da vida psíquica. Sublimação, nessa perspectiva, envolve um retorno recriativo a essa matriz, uma reconciliação dos elementos polarizados produzidos pela individuação e, pode-se suspeitar, pela diferenciação sexual. (LOEWALD, 1988, p. 21-22).

A partir de Winnicott, o estudo dos fenômenos transicionais³⁴² leva Loewald a conceber seu conceito de “sublimação autêntica” ou “genuína” (*genuine*). Os fenômenos transicionais são aqueles que se referem à experiência de se relacionar a objetos, entretanto, implicam um

³⁴⁰ Cf. ADORNO, 2009, p. 226.

³⁴¹ Essa expressão advém do trabalho de Winnicott, exposto no artigo “Transitional Objects and Transitional Phenomena” (1953). Loewald também explora esse tema no artigo “The Waning of the Oedipus Complex” (1979).

³⁴² Cf. WINNICOTT, 1958, p. 5.

modo de satisfação em que não ocorre clímax, ou seja, descarga de tensão. Assim, os fenômenos climáticos, considerados também como protótipo da satisfação, estão correlacionados ao investimento objetal, enquanto que os fenômenos não-climáticos, ou transicionais, ao investimento narcísico. Além do mais, os fenômenos não-climáticos podem ser caracterizados como aqueles em que “fenômenos de descarga não são um elemento essencial, *por definição* como inibidos na meta ou como tendo metas desviadas ou intermediadas” (LOEWALD, 1988, p. 27).

Como também vimos de certo modo com Laplanche (2.1.3), a partir de “O problema econômico do masoquismo” (1924), Freud traz diferentes conclusões acerca dos antigos “princípios da constância” e do princípio de prazer-desprazer. No entanto, Loewald traz considerações que conferem outro rumo para a abordagem da sublimação.

Assim, por volta de 1924, Freud não mais supunha que a meta de uma pulsão seria, em todo caso, satisfação pela *remoção da estimulação*. Além do mais, a suposição, de que a sublimação é caracterizada pela inibição daquela meta particular [sexual] se torna no mínimo duvidosa. Também pode ser questionado se a operação do princípio de realidade significa inevitavelmente que a meta da remoção do estímulo é inibida. O princípio de realidade, como uma modificação do princípio de realidade *revisado*, talvez esteja a serviço da meta nomeada posteriormente, da obtenção de ‘uma característica qualitativa da carga de estímulo’. (LOEWALD, 1988, p. 29).

Desse modo, essa posição passa a permitir suportar processos pulsionais, em que prazer e satisfação não se direcionam para a descarga ou diminuição da excitação, e desprazer não necessariamente ligado ao aumento de excitação, mas à diminuição de tensão. Diante disso, Loewald toma a seguinte posição:

A sublimação não é uma forma de defesa - nem mesmo de ‘defesa bem-sucedida’ - contra a vida pulsional, o isso, o desejo, a paixão, o inconsciente; em vez disso, a sublimação pertence à área do desenvolvimento do eu e da internalização enquanto distintas da defesa. Eu concebo a qualidade de sua dinâmica em geral como *reconciliação*. (LOEWALD, 1988, p. 33).

Lembremos que também Adorno já se colocava em posição de suspeita sobre considerar a sublimação como mecanismo de defesa (1.2)³⁴³, como Freud considerava, em geral, antes, mas mesmo depois, da introdução do narcisismo e da teoria estrutural que distinguiu as instâncias do eu, isso e supereu. Assim, Loewald prossegue, interpretando que, ao contrário do recalque, com a sublimação as pulsões não precisam ser evitadas, mas são desviadas de sua satisfação *imediate* e direta, o que seria, sem ela, obtido através de descarga, de esgotamento, remoção do estímulo. Com a sublimação, há gratificação *por meio de*, com a *mediação* de

³⁴³ Cf. ADORNO, 2015, p. 115. O que também abordamos com Laplanche (2.1.3). Cf. também WHITEBOOK, 1995, p. 247.

intermediários já disponíveis ou de substitutos. Em *Cinco lições de psicanálise* (1910), Freud aponta como a sublimação seria um processo muito mais conveniente para o desenvolvimento infantil do que o recalque.

Outro desfecho do tratamento psicanalítico é que os impulsos inconscientes, ora descobertos, passam a ter a utilização conveniente que deviam ter encontrado antes, se a evolução não tivesse sido perturbada. A extirpação radical dos desejos infantis não é absolutamente o fim ideal. Por causa das repressões, o neurótico perdeu muitas fontes de energia mental que lhe teriam sido de grande valor na formação do caráter e na luta pela vida. Conhecemos uma solução muito mais conveniente, a chamada ‘sublimação’, pela qual a energia dos desejos infantis não se anula mas ao contrário permanece utilizável, substituindo-se o alvo de algumas tendências por outro mais elevado, quiçá não mais de ordem sexual. Exatamente os componentes do instinto sexual se caracterizam por essa faculdade de sublimação, de permutar o fim sexual por outro mais distante e de maior valor social. Ao reforço de energia para nossas funções mentais, por essa maneira obtido, devemos provavelmente as maiores conquistas da civilização. A repressão prematura exclui a sublimação do instinto reprimido; desfeito aquele, está novamente livre o caminho para a sublimação. (FREUD, 1996a, p. 35-36).

Desse modo, Loewald propõe a concepção de sublimação “verdadeira” (*true*) contraposta a uma sublimação não genuína (*not genuine*) ou falha (*flawed*), amparado em Freud, que já aludia a essa distinção em “A dinâmica da transferência” (1912), quando se debruça sobre o cuidado que o analista precisa ter no direcionamento do tratamento, de modo a não conduzir o paciente além de suas capacidades, após a resolução de suas inibições, para uma sublimação artificial com efeitos possivelmente patogênicos (LOEWALD, 1988, p. 39). Diferentemente do recalque, visto como o protótipo das defesas, na sublimação não há formação de compromisso e o retorno daquilo que foi recalcado em forma de sintomas, que são seus substitutos no inconsciente. A sublimação não envolve um contra-investimento, mas “hipercatexia”, um aumento prazeroso de tensão³⁴⁴. Para Loewald, a diferença entre essas formações decorrentes do recalque e as formações decorrentes da sublimação é por esta ser composta a partir do alto valor civilizatório conferido a certos objetos e metas, sobretudo ao “valor do eu enquanto uma forma mais elevada de organização psíquica e de desenvolvimento humano.” (LOEWALD, 1988, p. 42). A posição de Loewald, assim, tem por intenção expressar a “dialética da irracionalidade e da racionalidade, bem como a dialética da impostura e da autenticidade, na vida humana” (LOEWALD, 1988, p. 82). Desse modo, ao recuperar para a psicanálise freudiana outro paradigma de interpretação sobre o momento da gênese narcísica do eu, Loewald propõe a possibilidade da reconciliação sublimatória entre as pulsões e a racionalidade, entre sujeito e objeto.

³⁴⁴ Cf. WHITEBOOK, 1995, p. 250.

[...] a energia empregada nos processos sublimatórios permanece sexual, embora em um sentido ampliado. A tese de Loewald é que a formação sublimatória do eu através da transformação internalizadora da libido objetal em libido narcísica, constitui uma forma de reconciliação entre o eu e as pulsões. (WHITEBOOK, 1995, p. 252).

Ao se debruçar sobre as implicações teóricas da virada pré-edípica para a teoria freudiana oficial, Hans Loewald investigou qual a possível conexão entre as duas fases de desenvolvimento - a fase edípica, paterna, e a fase pré-edípica, relacionada à dimensão materna da vida psíquica. Podemos nos perguntar, então, como essas fases se estruturam de forma hierárquica na psique? Em ambos os pólos estão presentes três âmbitos: realidade e o eu, o aparato psíquico e o princípio do prazer e, por último, assenhoreamento (*mastery*) e maturidade. Loewald destaca que a posição “oficial” de Freud tem por cerne a figura paterna, resultando desse centro de referência uma relação antagonística entre a realidade e o indivíduo, pois a psique se desenvolve em uma situação de separação e oposição. O psiquismo infantil, então, se caracteriza como algo auto-enclausurado e limitado pela orientação de um conjunto de princípios, frente ao qual se opõe a realidade externa, que opera por outro conjunto de princípios³⁴⁵.

Essa limitação impõe à teoria a difícil tarefa de explicar como esse estágio primário, monádico, fechado em si da psique é rompido em direção ao exterior e forma uma relação com o “objeto”. Por essa caracterização, o programa teórico oficial de Freud, expressado por essa concepção da interação entre realidade e psique, deságua em um “pessimismo”, que vemos em suas obras culturais, como em *O mal-estar na civilização*, em que afirma que “o ‘programa’ do princípio do prazer que ‘domina a operação do aparato mental desde o início’ está ‘em oposição com o mundo’.” (WHITEBOOK, 2017, p. 234).

Como nessa posição “oficial”, a realidade exterior é encarada como um ambiente hostil à psique, a função primária do eu é considerada a sua defesa, sua proteção das ameaças do mundo externo e também do interno. Nesse caso, sua *função sintética*, sua capacidade de integrar-se ao mundo, é minimizada. Assim, duas teses estão correlacionadas, no desenvolvimento da fase edípica: a figura paterna é o representante primário da realidade e a introdução da criança no mundo é essencialmente violenta. Por outro lado, a posição “oficial” também se inscreve em um modelo explicativo do aparato psíquico que é *excludente*, já que seu modo de operação se dá por “descarga” ou “redução de tensão”. Esse modelo envolve três postulados:

³⁴⁵ Cf. WHITEBOOK, 2017, p. 232-233.

- 1) O princípio da constância: redução ou eliminação dos estímulos na psique através de uma “descarga”.
- 2) Esse princípio se liga logicamente ao princípio do prazer, pois prazer é definido como uma redução e o desprazer (dor) como aumento de tensão³⁴⁶.
- 3) Assim, nesse modelo o eu excludente não se desenvolve através da integração dos “estímulos pulsionais” a si, mas rejeitando-os, estreitando seus limites em vez de *expandir-se*.

Esse é o modelo do *Projeto* de 1895, que somente a partir de 1920, com *Além do Princípio do Prazer*, sofreu uma alteração qualitativa com a introdução do conceito de eros: “uma força sintética compensatória na vida mental que luta por criar unidades maiores através de energia integradora e vinculante” (WHITEBOOK, 2017, p. 234). A partir de 1924, como vimos, com o “problema do masoquismo”, Freud foi levado a admitir a existência de tensões prazerosas e de relaxamento desprazeroso de tensões. Tais mudanças negaram aqueles postulados, mas Freud não foi à frente em suas consequências, que teriam dado maior ensejo à articulação de sua posição “não oficial”.

Já sobre o conceito freudiano “oficial” de maturidade, Loewald considera como fruto da confiança do século XIX, de que seu estágio de desenvolvimento científico levaria a um estágio de evolução humana, onto e filogeneticamente, previamente ainda não alcançado. No entanto, a visão de mundo proporcionada pela ciência moderna se orientou pela dominação da natureza, como a principal de suas finalidades. Tendo isso em vista, Whitebook aponta que, mesmo para a prática psicanalítica, o “assenhramento” (*mastery*) de si, como objetivo para o amadurecimento individual, tem a forma da “dominação”, que, dito de modo simples, significa apoderamento, tomar posse de modo violento³⁴⁷. Se olharmos para a ocorrência do termo na obra freudiana, *Bemächtigung*, como ocorre em pulsão de dominação, pode ter o sentido de um domínio controlado, em que caberia “assenhramento”, um domínio pela posse e um domínio violento ou pela força³⁴⁸. Essa concepção, como diagnosticado pela *Dialética do*

³⁴⁶ “As raízes psicosssexuais desse modelo excludente são, deve-se notar, localizados na fase oral, na qual o bebê cospe tudo o que experiencia como desprazeroso e retém tudo o que considera prazeroso.” (WHITEBOOK, 2017, p. 234).

³⁴⁷ A entrada para “*mastery*” no *International Dictionary Of Psychoanalysis*, diz o seguinte: “O termo *assenhramento* (dominação, *mastery*) tem vários significados em psicanálise. O primeiro se refere à fase anal no desenvolvimentos sexual infantil, como Sigmund Freud o descreveu em *Três Ensaio sobre Sexualidade* (1905d). Durante esse período de estruturação da personalidade, a criança se torna mais apta a exercitar o controle muscular sobre conteúdos fecais e encontra prazer nas ações de retenção e defecação. Em “*Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna*” (1908d) Freud descreve três características da fase anal: ordem, economia e obstinação. Todos os três são marcados pelo *assenhramento* (dominação, *mastery*) e eles resultam da sublimação do erotismo anal.” (MIJOLLA, 2005, p. 1023).

³⁴⁸ Vejamos o que se diz sobre a “pulsão de dominação” no *Vocabulário da psicanálise*: “O termo *Bemächtigungstrieb* é de difícil tradução. As expressões *pulsion de maîtrise* (pulsão de domínio), ou *instinct de possession* (instinto de posse), a que já se recorreu em francês, não parecem ser perfeitamente convenientes.

Esclarecimento, leva a um modo de interação orientado pela dominação da multiplicidade externa e interna, da vida inconsciente e pulsional, por seus princípios unificadores, conduzindo a uma unificação forçada do heterogêneo, a uma “má síntese” (WHITEBOOK, 2017, p. 235). Entretanto, segundo Whitebook esse conceito de dominação ou assenhoração, diferente da dominação violenta, isto é, como um lidar ou entrar em acordo com, levaria o sujeito imperioso a se descentrar e se naturalizar - algo que “poderia ter ajudado Adorno a sair de seu impasse aporético” (WHITEBOOK, 1995, p. 253). Apesar disso, para nós essa proposta ainda se orienta por uma lógica da dominação, como vimos na análise do modelo de liberdade (4.1 e 4.2).

Por outro lado, a posição “não oficial” de Freud tem seu cerne na figura materna, considerando o início da vida psíquica por meio da unidade e da ligação. Desse ponto de perspectiva, a realidade não é tida como exterior nem hostil, o estágio primário da psique é concebido como uma “unidade dual”, que manifesta a situação na qual mãe e bebê estão fundidos, embora possibilite o desenvolvimento de precursores do eu, como indicadores, “sementes”³⁴⁹, para a diferenciação individual³⁵⁰.

Uma vez que o processo de separação foi colocado em movimento, o eu nascente é posto diante de uma nova tarefa: de reintegrar o igualmente nascente objeto - isto é, de integrar o que se tornou a realidade externa - que também emergiu no processo de diferenciação. (WHITEBOOK, 2017, p. 237).

Loewald considera esse processo de alternância entre diferenciação e reintegração do objeto como processo de desenvolvimento que perdura durante a vida, por meio do qual a psique procura se rearranjar, entrar em acordo, ajustar-se, em sua vinculação com a realidade, sua separação ou ligação com o objeto. Portanto, enquanto que em sua posição teórica “oficial” Freud concebe a função primária do eu como defesa, por outro lado, a posição “não oficial” a interpreta como *síntese*. É o que consta em suas *Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise* (1932):

‘O que distingue o eu’, ele escreve, ‘é uma tendência à síntese em seus conteúdos, à combinação e unificação em seus processos mentais.’ Enquanto oposto ao modelo ‘excludente’, no qual a unidade do eu é atingida através da expulsão ou da exclusão do material psíquico, nesse caso, o eu integra-se ao preservar o material da vida pulsional inconsciente e ao mantê-lo junto de si,

Maîtrise evoca um domínio controlado, *possession* a ideia de uma posse a ser mantida, enquanto *sich bemächtigen* significa apoderar-se ou dominar pela força.” (LAPLANCHE & PONTALIS, 2001, p. 398-399).

³⁴⁹ Safatle aponta para algo semelhante: “[...] falar em ‘dialética’ do Eu implica aceitar um movimento que não é operação de retorno a proposições do tipo Eu=Eu, mas que compreende a alienação do Eu em outro como embrião de outra forma de síntese.” (SAFATLE, 2020, p. 197).

³⁵⁰ Whitebook o explicita, referindo-se também a *O mal-estar na civilização*, em que está presente também o elemento da dor para a diferenciação: “Equipadas com potencialidades inatas de desenvolvimento, as crianças, quando experienciam a alteridade (canonicamente na forma de fome), começam a diferenciar-se da – “destacar-se” da – unidade dual, e os precursores do eu, que estão contidos no estado relativamente indiferenciado, começam a se desenvolver em direção ao eu maduro.” (WHITEBOOK, 2017, p. 236).

sintetizando-o em unidades mais amplas e mais diferenciadas. (WHITEBOOK, 2017, p. 237).

A partir de 1920, quando o modelo excludente de funcionamento do aparelho psíquico sofreu alteração, foi necessário modificar a própria concepção de prazer. Como vimos, Winnicott elaborou para tanto uma distinção entre um prazer climático e um prazer não-climático. O primeiro corresponde ao princípio do prazer, funcionando por redução de tensão, enquanto que o segundo, ao prazer do eu, cujo modo de funcionamento é sem descarga. Devido à crise de paradigma ocorrida a partir de 1924, Freud foi levado a admitir formas de experiência de prazer sem clímax, bem como de tensões prazerosas. Em outras palavras, considerá-lo seria negar a formulação inicial do princípio do prazer em seus postulados basilares. Por outro lado, manter os postulados iniciais seria permanecer defendendo que o crescimento e o processo de desenvolvimento não possa ser prazeroso e envolva somente dor.

Desse modo, segundo Whitebook, superar o modelo excludente por um modelo incluyente de funcionamento e desenvolvimento da psique, reconhecendo as funções sintéticas e integrativas do eu, além de suas funções defensivas, tem por consequência uma reelaboração conceitual das concepções de “assenhoramento” de si e de maturidade, advindas do esclarecimento moderno. A partir dos estudos de Loewald, sobretudo aqui em *Sublimation*, observamos que muito da posição psicanalítica acerca da relação entre realidade e psique foi derivado, além de sua adesão à visão científica esclarecida, de suas investigações se basearem no modo patológico da formação do eu, a partir de casos de neurose obsessiva, tornando-os algo prescritivo. O modelo de eu maduro, enquanto obsessivo, é extremamente indesejável. Também não é o caso aqui de se idealizar a vida pulsional inconsciente.

Em vez disso, é reconhecer que ela constitui um repositório de material que é essencial para o florescimento humano. Esse material, entretanto, deve ser simbolizado, sublimado, integrado em ‘novas organizações sintéticas’ da psique, na qual ‘ligações vitais’ entre ‘o mais baixo’ e ‘o mais elevado na natureza humana’ estão preservados. (WHITEBOOK, 2017, p. 237).

Como explica Whitebook, não é o caso também de simplesmente se defender a substituição do modelo da posição “oficial” pelo modelo da posição “não oficial”, de modo a corrigir a hipóstase da teoria edípica sobre a pré-edípica.

A tarefa principal da psique é atingir uma integração ótima com a realidade; em contraste, a ameaça primária que ela encontra é a perda da integração da realidade via perda de si ou via perda do objeto. Em respeito a essa tarefa e o perigo que a acompanha, as perspectivas ‘paterna’ e ‘materna’ têm cada qual suas vantagens e desvantagens complementares, e elas mesmas devem ser integradas em uma posição mais abrangente. (WHITEBOOK, 2017, p. 240).

O problema da perspectiva paterna é que a integração entre realidade e psique é falha, na medida em que é estabelecida uma distância muito ampla entre eu, como uma instância imperativa e soberana, e o objeto. Pelo contrário, o eu e o objeto se desenvolvem através de sua integração mútua, não em oposição. Entretanto, a perspectiva materna também é falível e pelo motivo inverso ao da estrutura edípica, pois a integração com a realidade pode falhar por falta de separação e distância adequadas. Enquanto que a ameaça da figura paterna é a castração, o perigo da figura materna está na perda de si e do objeto, como na sedução das Sereias, e de reabsorção no indissociado (2.1.3). Desse modo, a partir disso, segundo a expressão de Loewald, em “Ego and Reality” (1949), surge como consequência o “lado positivo não-hostil da figura do pai” (LOEWALD, 1980a, p. 14). Sendo assim, defende que “além de sua ameaça de castração, o pai também convida seu filho a identificar-se com ele como uma figura ‘ativa, não passiva’, que pode resistir à atração regressiva materna.” (WHITEBOOK, 2017, p. 242). Assim, o quadro de ambivalência do menino, em relação às figuras parentais, fica assim traçado:

(1) no que se refere à mãe, uma relação libidinal positiva, que cresce a partir da posição do narcisismo primário, e uma defensiva, negativa de temor do útero, temor de afundar de volta ao estado não-estruturado de identidade com ela; (2) no que se refere ao pai, uma identificação positiva, ‘tipicamente masculina’ com ele, que empresta um suporte poderoso contra o perigo do útero; e uma relação defensiva no concernente à ameaça paterna de castração. (LOEWALD, 1980a, p. 15).

A pesquisa de Loewald aponta para uma profunda relação de ambivalência com as figuras parentais, além do intenso esforço do eu para *integrar a* e *integrar-se* à realidade. Com o perigo de castração, a realidade é perdida quando o eu é desligado, cortado, dos objetos. Com a ameaça de reabsorção materna, os limites do eu e do objeto são perdidos. Do ponto de vista psicológico, a perda da realidade e a perda do eu se implicam mutuamente³⁵¹.

A mesma experiência original de unidade, que ocorre na ‘situação psíquica primária’ e que, quando é projetada à frente do eu, posiciona o *telos* do desenvolvimento como diferenciação, estruturalização e síntese, também põe a maior das ameaças ao desenvolvimento - isto é, a regressão àquela unidade indiferenciada e não-estruturada. (WHITEBOOK, 2017, p. 242).

O intuito da abordagem de Loewald e sua distinção das posições de Freud, é, além de reconectar as perspectivas edípicas e pré-edípicas, rejeitar o modelo de maturidade baseado na dominação de um estrato supostamente mais avançado, civilizado, desenvolvido da psique sobre outro considerado mais primitivo, arcaico.

³⁵¹ Cf. LOEWALD, 1980a, p. 16.

Talvez, o assim chamado eu plenamente desenvolvido e maduro não é aquele que se fixou no estágio presumivelmente mais alto ou tardio de desenvolvimento, tendo deixado os outros para trás, mas é um eu que integra sua realidade de tal maneira que os níveis anteriores e mais profundos de integração de realidade do eu se mantêm vivos como fontes dinâmicas de uma organização mais elevada. (LOEWALD, 1980a, p. 20).

Freud já tinha se referido de maneira semelhante às consequências patológicas da distância entre o eu e o isso em *Inibição, sintomas e angústia* (1923), entretanto, também não levou à diante suas consequências. Mas, segundo Whitebook, a caracterização de Freud da relação entre ambas as instâncias como um “intercurso” sugere uma relação de atividade contínua de interação, reelaboração os materiais da vida psíquica em configurações sintéticas mais amplas e diferenciadas, em direção a uma organização menos repressiva da psique para integração de suas partes heterogêneas³⁵².

Diante da observação de que a personalidade convencional é rigidamente integrada em sua gênese intrapsíquica e vinculada aos modos de comportamento vigentes através da repressão, Whitebook se pergunta “que modos desejáveis de integração um si (*self*) pós-convencional pode assumir?” (WHITEBOOK, 1995, p. 257). Diante das lacunas deixadas por Adorno, por conta de suas suspeitas, Whitebook aposta que uma teoria da sublimação, nos termos aqui expostos da investigação de Loewald, poderia supri-las e auxiliar em um passo adiante para a concepção de uma “integração plenamente corpórea do eu e das pulsões” (WHITEBOOK, 1995, p. 258). Seja como for, é preciso concordar que um “conceito de integração não-coercitiva do si (*self*) é não somente uma necessidade para se contrapor à celebração maníaca e unilateral do pós-modernismo da dissolução generalizada e da dispersão, é também um *desideratum* da Teoria Crítica”. (WHITEBOOK, 1995, p. 262).

Entretanto, podemos notar que investigações de outras formas de síntese do eu, que seguem a leitura, por exemplo, de Loewald, deixam ainda incontestes que a atual estruturação do eu e o modo de sua unificação sintética possibilite um horizonte de emancipação, o que era precisamente a posição criticada por Adorno, como mostramos (4.2).

A maioria das leituras críticas a Adorno acaba por reduzir tal instauração de outras formas de síntese pressupostas pelo reconhecimento de si na dimensão do que permaneceu pré-egóico a uma espécie de flexibilização de identidades nos moldes, na melhor das hipóteses, daquilo que encontramos em psicanalistas como Hans Loewald. Por exemplo, Axel Honneth, com sua defesa do reconhecimento da identidade pessoal como horizonte para as formas de emancipação, partirá de Loewald para falar da necessidade de nos abandonarmos temporariamente às experiências que dissolvem os limites do Eu, permitindo o retorno para além das diferenciações intrapsíquicas que se consolidaram através de processos de maturação, processos chamados por ele de ‘pluralização intrapsíquica dos sujeitos’. [...] No entanto, tal modelo precisa

³⁵² Cf. WHITEBOOK, 2017, p. 244.

admitir que os modos atuais de síntese psíquica já são potencialmente realizadores de emancipação, como se a situação social atual e seu horizonte de vivências já fornecesse a gramática da emancipação, o que vai totalmente contra a direção proposta por Adorno. Daí porque o horizonte de reconhecimento proposto por Honneth nunca se afastou da crença da racionalidade do potencial comunicacional inerente às relações sociais atualmente em operação nos processos de socialização. (SAFATLE, 2020, p. 197-198).

É importante mostrar que o eu tem um passado genético que proporciona visualizar seu modo de funcionamento não apenas enquanto uma instância voltada para a defesa, mas que se abre para novas sínteses e integrações re-criativas, por intermédio de uma sublimação “genuína”, isto é, que não passa pelo recalque. Essa interpretação, derivada de uma posição “não oficial” da psicanálise freudiana, permite orientar a teoria e a prática analítica para a “autonomia individual” (LOEWALD, 1980b, p. 401), nas bases, no máximo, das condições de possibilidade de socialização disponíveis.

Já a resolução da dialética do Eu presente em Adorno anda na contramão dessas certezas, pois exigiria a emergência de algo próximo a um ‘si desprovido de Eu’ que não se realiza sob as formas da pessoa individualizada tal como a conhecemos até agora [...] (SAFATLE, 2020, p. 198)³⁵³.

O que implica na necessidade de uma ruptura radical com as condições de possibilidade vigentes, estruturadas materialmente, isto é, para que, apenas assim, sejam abertas as condições de possibilidade para outro processo sublimatório, em uma socialização calcada no movimento contínuo de libertação.

³⁵³ Cf. ADORNO, 2009, p. 231-232. Com vimos em 4.2.3.

Considerações finais

Analizamos no primeiro capítulo, como o elemento da sublimação foi percebido como instrumento potencial da crítica desde os primeiros marxistas que recepcionaram a psicanálise (1.1). Em um segundo momento, vimos como a primeira geração da Teoria Crítica - sobretudo, para nós, Adorno - incidiu neste debate, diante das mudanças sociopolíticas que instaram a teoria a se reatualizar em seus conceitos diretivos (1.2). Podemos observar também que as interpretações diversas sobre a atuação da primeira geração foram consequência do impacto direto das críticas da segunda geração, cenário que tem sido revisitado em autores mais recentes, como é o caso das pesquisas que procuram outro paradigma de mediação social entre a subjetividade e as pulsões, que se oriente pela transformação social efetiva.

Através do segundo capítulo, percorremos a trajetória do conceito de sublimação entre Freud e Adorno, com o fito de, através do enfrentamento das dificuldades teóricas, o conceito mostrar suas insuficiências na exposição de seu movimento. A primeira parte do capítulo foi dedicada à compreensão de como a falta de uma teoria da sublimação em Freud causou consequências para aqueles que investigaram o tema posteriormente, sobretudo, quando a preocupação era voltada para sua contribuição em uma teoria social analiticamente orientada, como a dialética adorniana (2.1). Como passo inicial, abordamos a obra que em geral os intérpretes consideram como o primeiro esboço de uma teoria da sublimação em Freud, o ensaio sobre Leonardo da Vinci, fruto da intenção de Freud em responder a algumas hipóteses levantadas em sua primeira teoria da sexualidade. Nesse ensaio é que Freud caracteriza a sublimação como um dos destinos da pulsão de investigação, que escapa ao recalque, no início do desenvolvimento sexual infantil (2.1.1). Após análise detida nesse ensaio de referência, passamos a uma avaliação geral do conceito de sublimação a partir da literatura psicanalítica, baseada sobretudo em Laplanche, autor presente na generalidade dos estudos psicanalíticos que utilizamos sobre nosso tema (2.1.2).

Enfrentamos dois pontos nevrálgicos do elemento da sublimação como operador da crítica social, com o objetivo de superar a suspeita, como em Adorno, em torno do processo sublimatório. O primeiro consistiu em investigar como se dá a relação da sublimação com o sexual e o não-sexual, visto que desde a introdução do conceito de narcisismo e da inauguração de sua segunda tópica, Freud acrescentou à ideia de sublimação a de dessexualização (2.1.3). Para desdobrar essa problemática, percorremos seis subseções. De início, precisamos compreender o conceito central da psicanálise: a pulsão, caracterizada por Freud como o conceito-limite entre o psíquico e o somático e diferente do instinto. A pulsão sofre modificações no aparelho psíquico, que são seus destinos, um deles é a sublimação. Tais

destinos também são decompostos em vetores, quais sejam: meta, objeto, fonte e impulso. Foi a partir do detalhamento de cada um deles que conseguimos destrinchar o significado de o processo sublimatório ser um “desvio” da meta sexual (2.1.3.1). Na teoria freudiana, inevitavelmente se instaurou um dualismo entre autoconservação e sexualidade, âmbitos que demonstraram manter não apenas uma relação de reciprocidade, mas inclusive de retorno do sexual àquilo que sustentou primariamente a autoconservação da psique (2.1.3.2). Essa reprojeção da sexualidade sobre a autoconservação é destrinchada através da teoria do apoio, que mostra como as pulsões sexuais se apóiam nas pulsões de autoconservação no início do desenvolvimento psicosexual, sendo modelo privilegiado para sua elucidação a oralidade, constituída pela função alimentar do bebê. A partir do momento em que o bebê aprende a substituir os objetos primários, objetos imediatamente ligados à nutrição, ocorre uma subversão dos vetores dos destinos pulsionais no processo do apoio, uma modificação das funções de autoconservação em direção à pulsão sexual: meta, fonte, objeto e impulso são propriamente instaurados (2.1.3.3). Em atenção aos desdobramentos da psicanálise americana e da psicanálise britânica, sobretudo, Winnicott, passamos a considerar que não apenas o bebê deveria ser levado em conta nesse momento do apoio inicial da sexualidade, mas um conjunto autoconservador, a díade mãe-bebê, um modelo mais plausível para descrever a “fase simbiótica” e o narcisismo primário. Nessa díade, entretanto, a mãe contribui bem mais do que o bebê, essa intrusão da sexualidade materna no desenvolvimento psicosexual infantil é chamada de *sedução*. Desse modo, a teoria da sedução foi mostrada como a verdade da noção de apoio, visto que a subversão das funções de autoconservação em direção ao sexual é realizada através de alguma perturbação da excitação que, inclusive, pode ocasionar o desvio da energia sexual para o processo intelectual, isto é, uma sublimação, como analisado no caso de Leonardo (2.1.3.4). Assim, visto que, após o ensaio sobre Leonardo, Freud acrescentou novos elementos à teoria da sexualidade, passamos a analisar melhor a atividade intelectual e artística contida na pulsão de saber como modo sublimado da “dominação”, outro fator presente nessa fase da maturação infantil. Há de se supor um retorno do plano sexual - um deslocamento do sadomasoquismo, através de um processo de sublimação da dominação - ao plano da autoconservação, que pretende a adaptação do mundo externo a si (2.1.3.5). Por último, acompanhamos a hipótese de Laplanche acerca do processo sublimatório envolver uma neo-gênese da sexualidade, diante ainda do problema da coexistência ou não de atividade sublimada com a atividade sexual (2.1.3.6).

Após os desdobramentos desta seção, abordamos outro ponto nevrálgico do elemento da sublimação como operador da crítica social: a contribuição da sublimação na origem da cultura e das atividades socialmente valorizadas (2.1.4). Percebemos até esse ponto, que poderíamos

caracterizar quatro períodos distintos da investigação freudiana sobre a sublimação, ligada à questão da dessexualização e da renúncia pulsional, devido às exigências civilizatórias. Como arremate do segundo capítulo, analisamos a importância da relação de Adorno com a psicanálise desde seus primeiros trabalhos filosóficos até a maturidade, demonstrando o elemento da sublimação como crucial à crítica da cultura, bem como os limites de sua instauração (2.2).

No terceiro capítulo, voltamos-nos ao debate, ainda que não declarado, entre Marcuse e Adorno sobre a sublimação. Percebemos na seção anterior que Adorno se refere à sublimação em momentos decisivos de sua crítica da cultura, entretanto, não retoma enfaticamente o trabalho de Marcuse acerca da “sublimação não-repressiva” (3.1), segundo a hipótese da possibilidade de uma civilização não-repressiva (3.1.1), seguindo a análise das forças psíquicas livres do princípio de realidade (3.1.2) e a transformação erótica da sexualidade em um desenvolvimento não-repressivo da libido (3.1.3). Diante disso, buscamos as articulações possíveis entre Marcuse e Adorno em vista de um conceito modificado de sublimação. Para Adorno, a crítica da economia política e a crítica da economia libidinal deveriam convergir por meio da reflexão de um modelo de liberdade (3.2).

Desse modo, no quarto capítulo, desdobramos a conexão entre o modelo de liberdade em Adorno e o conceito de sublimação. Na primeira seção, procuramos entender como se desenvolveu sua reavaliação do conceito de sujeito, em vistas de sua crítica à identidade e aos processos de identificação na forma de vida capitalista (4.1). Sendo assim, em sequência procuramos esclarecer o que significa pensar em “modelos” para Adorno (4.1.1) e o sentido da do primado do conteúdo material e objetivo da experiência (4.1.2). Na segunda seção, enveredamos na argumentação presente no capítulo central da *Dialética Negativa*, que expõe o modelo adorniano de liberdade através de uma metacrítica da razão prática, notando um elemento adicional, suplementar, na dialética da vontade, o impulso arcaico, que no modelo kantiano foi relegado ao âmbito da não-liberdade (4.2). Para tanto, no modelo kantiano a liberdade deve ser localizada acima da causalidade natural (4.2.1) e a espontaneidade, como móvel da ação, deve ser mantida em uma consideração intramental, dentro de um regime normativo coercitivo (4.2.2). Por último, colocamos em evidência a distinção entre o que seria para Adorno o estado de liberdade em contraposição ao estado falso (4.2.3). Visto que, em nosso campo de pesquisa, a especulação utópica esteve constantemente presente e que, diante do debate com Marcuse, Adorno parecia não ter deixado claro sua aposta, dedicamos uma seção a investigar a relação entre sublimação e utopia à luz do debate entre Ernst Bloch e Adorno (4.3). Através dessa investigação descobrimos que o conceito de utopia, utilizado por Adorno principalmente em momentos de reflexão sobre a liberdade e uma sociedade

efetivamente transformada, advém diretamente de seu debate e de suas leituras dos escritos de Bloch. No entanto, mais especificamente, vimos como Bloch articula o conceito de sublimação, em meio a sua crítica à psicanálise freudiana e ao imaginário utópico moderno (4.3.1). Depois analisamos como Adorno se articula no debate com Bloch, em torno dessa temática, tendo como mote a constatação de que o imaginário utópico moderno foi impulsionado por aspirações do passado, conjuradas pela figura de uma promessa não-cumprida (4.3.2). Como última subseção, lançamos mão do debate público, ocorrido nos anos sessenta entre os dois filósofos, que deixou claro como o imaginário utópico é pensado segundo a concepção de ‘prefigurações’ sociais do futuro, que se tornam um instrumental frutífero para a crítica do presente (4.3.3).

Em forma de excursão, fizemos um percurso que encaminha reflexões possíveis sobre um conceito de integração psíquica pós-convencional, as quais nos mostraram que, em atenção às advertências deixadas por Adorno, diante da necessidade de ruptura com as condições de possibilidade atualmente dadas, os conceitos utilizados para lidar com as estruturas da vida psíquica e da subjetividade também precisam ser superados, como ficou claro com o caso do conceito de sublimação, no âmbito da discussão de um modelo de liberdade.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2009.
- _____. *Dream Notes*. Cambridge, UK: Polity Press, 2007.
- _____. *Educação e Emancipação*. São Paulo, SP: Editora Paz e Terra, 2003.
- _____. *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- _____. “Ernst Bloch’s *Spuren*”; “The Handle, the Pot, and Early Experience: *Ui, haww’ ich gesacht*”. In: *Notes to Literature*. New York: Columbia University Press, 2019.
- _____. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.
- _____. “Henkel, Krug und frühe Erfahrung,” In: *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965, p. 9–20.
- _____. *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a lecture course 1965/1966*. USA: Polity Press, 2008.
- _____. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo, SP: Editora Ática S.A., 1993.
- _____. “O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição.”; “Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã”. In: *Pensadores. Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- _____. *Primeiros escritos filosóficos*. São Paulo: Editora UNESP, 2018.
- _____. *Teoria Estética*. Lisboa, PT: Edições 70, 1970.
- _____. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.
- ALBORNOZ, Suzana Guerra. “Em busca do Éden Eldorado. A utopia de Cristóvão Colombo na interpretação de Ernst Bloch”. *MORUS - Utopia e Renascimento*, n. 7, 2010.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- BERNSTEIN, J. M. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- _____. “Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel.” In: HUHN, T. *The Cambridge Companion to Adorno*.: New York, USA: Cambridge University Press, 2006.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Vol. 1. Rio de Janeiro: EdUERJ/ Contraponto, 2005.
- _____. *O princípio esperança*. Vol. 2. Rio de Janeiro: EdUERJ/ Contraponto, 2006.

_____. “Something’s Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing (1964).” In: *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.

BUCK-MORSS, S. *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. The Free Press: New York, 1977.

CAMARGO, Sílvio. “Os Primeiros Anos Da ‘Escola De Frankfurt’ no Brasil”. In: *Lua Nova*, São Paulo, 91: 105-133, 2014.

CASTIEL, S. V. *Sublimação: clínica e metapsicologia*. São Paulo: Escuta, 2007.

COUTINHO, Carlos Nelson. “A Escola de Frankfurt e a Cultura Brasileira”. In: *Presença: Revista de política e cultura*, nº 7, 1986, p. 100-112.

DUARTE, Rodrigo. “Sublimação ou expressão? Um debate sobre arte e psicanálise a partir de Theodor W. Adorno”. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*. São Paulo: Associação Brasileira de Psicanálise, 1998, p. 319-336.

FREITAG, B. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo, SP: Editora Brasiliense S.A., 1988.

FREITAS, Verlaine. “Adorno e Horkheimer leitores de Freud”. In: *Remate de Males*. Campinas-SP, vol. 30.1, 2010, p. 123-146.

_____. “Sublimação: a ruptura da inércia mimética do desejo”. In: DUARTE, Rodrigo; KANGUSSU, Imaculada. (Org.). *Estéticas do Deslocamento*. Belo Horizonte: ABRE - Associação Brasileira de Estética, 2008, p. 1-9.

_____. “Sublimação e pornografia na *Dialética do esclarecimento*: um comentário crítico”. In: Marta Nunes da Costa. (Org.). *Teoria Crítica Revisitada*. Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2014, v. 1, p. 91-112.

FREUD, S. “Além do Princípio do Prazer”. In: *Obras Completas em 20 Volumes*. Vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. “A Repressão”. In: *Obras Completas em 20 Volumes*. Vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. “Cinco lições de psicanálise”. In: *Obras Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira*. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

_____. “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”. In: *Obras Completas em 20 Volumes*. Vol. 10. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____. “Introdução ao Narcisismo”. In: *Obras Completas em 20 Volumes*. Vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d.

_____. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos*. In: *Obras Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira*. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

_____. *O eu e o id*. In: *Obras Completas em 20 Volumes*. Vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

_____. “Os Instintos e seus Destinos”. In: *Obras Completas em 20 Volumes*. Vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010e.

_____. “Os Instintos e Suas Vicissitudes”. In: *Obras Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

_____. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011b.

_____. *Psicologia das Massas e análise do eu e outros textos*. In: *Obras Completas em 20 Volumes*. Vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c.

_____. *Totem e Tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013a.

_____. “Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci”. In: *Obras Completas em 20 Volumes*. Vol. 9. São Paulo: Companhia das Letras, 2013b.

GOEBEL, Eckart. “On Being Shaken: Theodor W. Adorno on Sublimation”. In: *Cultural Critique*, nº 70, 2008, p. 158-176.

HABERMAS, J. “Técnica e Ciência como ‘ideologia’.”. In: *Pensadores. Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo (volume 1: Racionalidade da ação e racionalização social)*. São Paulo, Martins Fontes, 2012.

HAHN, A. “Psicologia Racional e Antropologia Empírica em Kant”. In: *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v.21, n.2, pp.53-76, 2019.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. Volume 1: A Ciência da* São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

HONNETH, A. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin, DE: Suhrkamp Verlag, 2010.

HONNETH, A. & MENKE, C. *Negative Dialektik*. Berlin, DE: Akademie Verlag, 2006.

HOULGATE, S. *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. UK: Cambridge University Press, 1986.

JAMESON, F. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 1997.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2008.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. In: *Pensadores*, Editora Nova Cultural, 1999.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2022.

LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas, III: a sublimação*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, J. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEE, Lisa Yun. *Dialectics of the body. Corporeality in the Philosophy of T. W Adorno*. New York: Routledge, 2005.

LOEWALD, H. “Ego and Reality”. In: *Papers on Psychoanalysis*. New Haven/London: Yale University Press, 1980a.

_____. *Sublimation: Inquiries into Theoretical Psychoanalysis*. New Haven/London: Yale University Press, 1988.

_____. “The Waning of the Oedipus Complex”. In: *Papers on Psychoanalysis*. New Haven/London: Yale University Press, 1980b.

LOFFREDO, Ana Maria. *Figuras da Sublimação na Metapsicologia Freudiana*. São Paulo: Escuta, Fapesp, 2014.

LORENZONI, Anna Maria. “Homo homini homo: Marxismo e utopias sociais a partir de Ernst Bloch”. In: *Marxismo e teoria crítica*. Organização Amaro de Oliveira Fleck...et al. São Paulo: ANPOF, 2019, p. 33.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

LÖWY, Michael. “Ernst Bloch e Theodor Adorno: luzes do romantismo”. *Cadernos Cemarx*, nº 6 – 2009.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. “Sonhos diurnos e geografia – sobre *O princípio esperança* de Ernst Bloch”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 31(1), p. 205-213, 2008.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1976.

MARCUSE, H. *Eros and Civilization: a philosophical inquiry into Freud*. USA: Beacon Press, 1966.

_____. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara Koogan, 1982.

MASSON, Jeffrey Moussaieff. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MENKE, C. “Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. Kritik der ‘abstrakten Moralität’.” In: HONNETH, A. & MENKE, C. *Negative Dialektik*. Berlin, DE: Akademie Verlag, 2006.

MIJOLLA, Alain, editor in chief. *International dictionary of psychoanalysis*. USA: Thomson Gale, 2005.

MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1989.

MÜLLER-DOOHM, Stefan. *Adorno: a biography*. Cambridge, UK: Polity Press, 2005.

NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo, SP: Iluminuras/FAPESP, 1998.

O’CONNOR, Brian. *Adorno’s Negative Dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*. London: The MIT Press, 2004.

REICH, W. *Psicologia de Massas do Fascismo*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.

RODRIGUES, Alexandra Arnold e GONDAR, Jô. “Elementos para repensar a sublimação: pulsão de morte e plasticidade psíquica”. In: *Tempo psicanalítico*, 2018, vol.50, n.1, p. 236-257.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 2001.

ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SAFATLE, V. A teoria das pulsões como ontologia negativa. In: *Discurso*, São Paulo, n. 36, 2007. 151-192, 06/09/2007.

_____. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2020.

SARAIVA, F.R. DOS SANTOS. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. Belo Horizonte, MG: Livraria Garnier, 1927.

SHERRATT, Y. *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge University Press: Cambridge, 2002.

TÓRMA, Alan David dos Santos. *Dialética Negativa como Lógica do Reconhecimento*. Catu, BA: Editora Bordô-Grená, 2022.

ZANOTTI, Giovanni. “A Dialética Negativa de Adorno como Filosofia Da Possibilidade Real”. In: *PÓLEMOS – Revista De Estudantes De Filosofia Da Universidade De Brasília*, 7(14), 2019, p. 100–124.

WHITEBOOK, J. *Freud: An Intellectual Biography*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017.

_____. “Mutual Recognition and the Work of the Negative”. In: *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2001, p. 257-291.

_____. *Perversion and Utopia: Studies in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

_____. “The marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis.” In: RUSH, F (Org.). *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.

_____. “Weighty Objects: On Adorno's Kant-Freud interpretation.” In: HUHN, T. *The Cambridge Companion to Adorno*. New York, USA: Cambridge University Press, 2006.

WINNICOTT, D. W. “Transitional Objects and Transitional Phenomena”. In: *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. London: Tavistock Publications, 1958.