

Mara Salgado

**ENTRELAÇAMENTO DO AMOR E DO PENSAMENTO NA INFÂNCIA
EM THEODOR W. ADORNO:
UM ESTUDO SOBRE MIMESE, IMAGINAÇÃO E MEMÓRIA**

Tese submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Educação da Universidade
Federal de Santa Catarina para obtenção do
Grau de Doutora em Educação.
Área de Concentração: Educação
Linha de Pesquisa: Sociologia e História da
Educação

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz

Florianópolis
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Salgado, Mara
Entrelaçamento do amor e do pensamento na infância
em Theodor W. Adorno: um estudo sobre mimese,
imaginação e memória / Mara Salgado ; orientador,
Alexandre Fernandez Vaz, 2017.
152 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa
de Pós-Graduação em Educação, Florianópolis, 2017.

Inclui referências.

1. Educação. 2. Faculdades do pensamento. 3.
Teoria Crítica da Sociedade. 4. Amor. 5. Infância. I.
Vaz, Alexandre Fernandez . II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação
em Educação. III. Título.

*Para Clara Lua,
a criança-luz que acarinha e salva minha
infância perdida!*

AGRADECIMENTOS

Ao orientador deste trabalho Prof. Alexandre Fernandez Vaz pela aposta de que o salto seria possível, pelo aprendizado, compreensão e generosidade nos momentos de digressões da vida e dos pensamentos tateantes.

Aos professores da banca que contribuíram com a pesquisa no momento da qualificação: Ana C. Richter, Franciele B. Petry, Jaison J. Bassani, Jordi Maiso Blasco e também pela disponibilidade em participar na banca avaliadora desta tese juntamente com os professores, aos quais também agradeço a disposição e contribuições, Bruno Pucci, Christian Muleka Mwewa e Alex Sander da Silva.

À CAPES pelo financiamento imprescindível ao desenvolvimento do conhecimento produzido no meio acadêmico e à realização do estágio sanduíche no Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto de Filosofía (CCHS-Madrid).

Aos pesquisadores Jordi Maiso e José Antonio Zamora pela oportunidade de aprendizados e pela disponibilidade sempre amável no período do estágio em Madrid.

À Danielle Torri, Lisandra Invernizzi, Priscilla Stuart, Emily Joyce e Renato F. de Mendonça Bellomo pelo auxílio afetuoso nos momentos necessários.

Às professoras e professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFSC pelos aprendizados compartilhados desde a realização do mestrado neste programa.

À Clara Lua, minha filha companheira de jornada, pela compreensão nas ausências, pelo apoio esperançoso nos momentos mais frágeis e pelo o amor manifesto com generosidade e alegria.

Aos queridos Bernadette Witthinrich Bez e Ludiz Bez pela amizade, auxílio impagável e cuidados generosos.

Aos amigos: Simone Bellomo, Kety, Cristiane, Wagner e Pollyanna, que há muitos anos e percursos me oferecem as mãos e compartilham comigo alegrias, desejos, fragilidades, enfrentamentos, desvarios e curas. Junto a cada um aprendo a querer o melhor de mim em retribuição ao melhor de vocês.

À oportunidade feliz de encontrar amigos que marcam minha vida com amor e vontade de novos encontros: Sandra, Egmilson, Cynthia, Indianara, Peta, tia Wanda e, especialmente, às queridas companheiras de recomeços: Renata, Carla e Anne (las chicas amables de Lavapiés).

A todos os meus familiares pela torcida e incentivos, em especial, meus pais Iranilda e Mauro, meus irmãos Maurinho e Anderson, minhas tias: Nete, Vanda, Cilda, Ilda.

Foram tempos de crescimento, pela dor e pelo amor, e me sinto imensamente grata por tantas pessoas inspiradoras que cruzei neste caminho. Obrigada a todas pelos exemplos generosos, pela disposição a bons momentos e às palavras de incentivo!

Não se sabe tudo, nunca se sabe tudo, mas há horas em que somos capazes de acreditar que sim, talvez porque nesse momento nada mais nos podia caber na alma, na consciência, na mente, naquilo que se queira chamar ao que nos vai fazendo mais ou menos humanos. Olho de cima da ribanceira a corrente mal se move, a água quase estagnada, e absurdamente imagino que tudo voltaria ser o que foi se nela pudesse voltar a mergulhar a minha nudez da infância, se pudesse retomar nas mãos que tenho hoje a longa e úmida vara ou os sonoros remos de antanho, e impelir, sobre a lisa pele da água, o barco rústico que conduziu até as fronteiras do sonho um certo ser que fui e que deixei enclachado algures no tempo”.

(José Saramago - As pequenas memórias, 2006).

RESUMO

O objetivo central deste trabalho é a investigação dos aspectos do amor e do pensamento na infância que configuram as relações afetivas estabelecidas socialmente. Tal objetivo fundamenta a tese de que a partir dos escritos de Theodor W. Adorno é possível compreender que o pensamento capaz de conservar algo da mimese, da imaginação e da memória, faculdades que compõem de modo mais proeminente o pensamento na infância, pode encontrar brechas no enrijecimento da racionalidade esclarecida para a realização de seu potencial intelectual-sensível, ou seja, entrelaçar-se à base pulsional que possibilita o movimento do amor. Privilegiou-se como método da investigação teórica a análise dos conceitos de mimese, de imaginação e de memória, com foco em suas relações com a infância, apresentados por Adorno e seus interlocutores da Teoria Crítica da Sociedade. Destaca-se também que em diálogo com a metapsicologia freudiana buscou-se os aspectos da dinâmica pulsional que remetem à configuração psíquica na infância e fundamentam o caráter repressivo da cultura. A infância é retratada na obra de Adorno por um lado como um lugar das primeiras utopias, a pátria ansiada e, desde sempre inabitada, que se torna falsa a qualquer tentativa de resgate, mas ilumina o desejo outrora experimentado num jogo com o corpo e o pensamento, o sonho e a realidade, a experiência de *outra* ordem da razão – mimética, imaginativa, que alimenta a memória da natureza no humano –, contudo, sem isentar-se das forças históricas coercivas, em especial as referentes ao domínio da técnica, que incidem nos processos de subjetivação. Por outro lado, e tirando proveito dessa razão que não abandonou sua intimidade com a natureza, a infância é reconhecida por Adorno como o espaço e o tempo propícios para as tentativas de combater a barbárie desde seus primeiros indícios.

PALAVRAS-CHAVE: Theodor W. Adorno. Infância. Corpo. Faculdades do pensamento. Amor.

INTERWINING LOVE AND THINKING IN CHILDHOOD IN THEODOR W. ADORNO: A STUDY ON MIMESIS, IMAGINATION AND MEMORY

ABSTRACT

The main goal of this work is the investigation of love and thinking aspects in childhood which set affective relations socially established. This goal supports the thesis which accordingly to Theodor W. Adorno writings it's possible to comprehend that thought which is able to preserve something from mimesis, imagination and memory, which are the faculties that compound prominently childhood thought can find flows in stiffening the clarified rationality in order to achieve its sensitive-intellectual potential, that is, linking to the basic pulse which makes it possible the movement of love. As theoretical investigation method the conceptual mimesis conceptual analysis, imagination and memory were prioritized focusing in its relations to childhood, as presented by Adorno and its interlocutors from Critical Theory Society. It is also emphasized that in dialogue with Freudian metapsychology it was searched aspects from dynamic pulse which relate to childhood psychic configuration and support the repressive nature of culture. Childhood is portrayed in the work of Adorno on the one hand as a place of the first utopias, the longed for and always uninhabited homeland that becomes false to any rescue attempt, but illuminates the desire once experienced in a game with the body and the thought, dream and reality, the experience of *another* order of reason – mimetic, imaginative, which feeds the memory of nature in the human - yet without exempting itself from the coercive historical forces, especially those referring to the field of technique, which affect the processes of subjectivation. On the other hand, and taking advantage of this reason, which has not abandoned its intimacy with the nature, the childhood is recognized by Adorno like the space and the propitious time for the attempts to fight the barbarism from its first evidences.

KEYWORDS: Theodor W. Adorno. Childhood. Body. Faculties of thought. Love.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO SOBRE O PENSAMENTO DE THEODOR W. ADORNO E SUA REIVINDICAÇÃO DE AMOR NA INFÂNCIA	11
Notas de apresentação do pensamento na Teoria Crítica Da Sociedade – Uma inspiração metodológica.....	17
1. CAPÍTULO 1 FORMAÇÃO CULTURAL E DINÂMICA PULSIONAL: OU QUANDO O AMOR E O PENSAMENTO ENCONTRAM O MEDO	25
1.1 Formação Cultural: entre a natureza e a cultura	26
1.2 Sobre o caráter repressivo na dinâmica pulsional.....	34
1.3 Da adaptação à obediência: a busca por objetos de amor na infância e o autoritarismo na família	44
2. CAPÍTULO 2 TEMAS SOBRE AMOR E PENSAMENTO À LUZ DE ADORNO	59
2.1 Amor, afetividade e autonomia.....	59
2.2 Notas sobre a falsa consciência: indústria cultural e a degradação da diferença.....	69
2.3 A educação das crianças entre a amizade e o preconceito.....	75
3. CAPÍTULO 3 AS FACULDADES DA INFÂNCIA E A TÉCNICA – MIMESE, IMAGINAÇÃO E MEMÓRIA E O CORPO QUE BRINCA.....	85
3.1 Corpo, pensamento e técnica na infância	85
3.2 Mimese: a primeira faculdade do amor	98
3.2.1 Mimese – ou: a linguagem como convite para um labirinto benjaminiano.....	104
3.3 Imaginação: a faculdade da resistência.....	110
3.3.1 Imaginação e jogo na infância – tempo da repetição.....	114
3.3.1.2 O sagrado do jogo e a tecnologia consagrada – o exemplo do jogo eletrônico.....	119
3.4 A faculdade da memória: esperança e risco na lembrança e no esquecimento.....	124
3.4.1 Memória na infância: o relampejar de portais de segurança.....	129
4. NOTAS FINAIS.....	137
REFERÊNCIAS.....	143

INTRODUÇÃO SOBRE O PENSAMENTO DE THEODOR W. ADORNO E SUA REIVINDICAÇÃO DO AMOR NA INFÂNCIA

O símbolo da inteligência é a antena do caracol “com visão tateante”, graças à qual, a acreditar em Mefistófeles, ele é também capaz de cheirar. Diante de um obstáculo, a antena é imediatamente retirada para o abrigo protetor do corpo, ela se identifica de novo com o todo e só muito hesitantemente ousará sair de novo como um órgão independente. Se o perigo estiver presente, ela desaparecerá de novo, e a distância até a repetição da tentativa aumentará. Em seus começos, a vida intelectual é infinitamente delicada. O sentido do caracol depende do músculo, e os músculos ficam frouxos quando se prejudica seu funcionamento. O corpo é paralisado pelo ferimento físico, o espírito pelo medo. Na origem, as duas coisas são inseparáveis. (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 210).

A metáfora da antena do caracol utilizada por Adorno e Horkheimer (1947/1985) na citação acima foi extraída da obra *Dialética do Esclarecimento fragmentos filosóficos*, da seção *Notas e Esboços*, cujo título é *Sobre a gênese da burrice*. Nesse fragmento Adorno e Horkheimer (1947/1985) fazem uso não do desenvolvimento sistematizado de uma teoria ou de conceitos, mas de um estilo que lhes é próprio, de um pensamento que sabe o preço de ser tateante para dizer que a *burrice* da espécie humana, a cegueira do pensamento, a impotência frente às dificuldades, resguarda marcas de um lugar em que um músculo foi atrofiado quando se deparou com um perigo iminente.

“A burrice é uma cicatriz” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 210). Cicatrizes deixadas no corpo e no espírito como resultado da violência desnecessária contra a boa vontade e a frágil esperança que a criança sinaliza em suas primeiras experiências, seus primeiros movimentos tateantes para conhecer o mundo. Tal violência é desnecessária, porque

1 Neste trabalho optou-se por utilizar nas referências a data da publicação original e em seguida a consultada. Em especial, nas referências à obra *Dialética do Esclarecimento*, faz-se necessário chamar a atenção para o fato de que foi utilizada para estudo a edição brasileira de 1985 reimpressa em 2006, cuja ficha catalográfica distingue-se da publicação original e das impressões anteriores, ao apresentar na ordem dos autores primeiro Theodor W. Adorno, seguido de Max Horkheimer.

advém de um processo de socialização cujas forças são empreendidas contra quem não tem como se defender, visto que o músculo inibido estava em seu movimento de despertar. A cada inibição violenta desse movimento, cresce uma cicatriz insensível a novo contato, deformando aquilo que poderia fazer sentido nas relações humanas – o amor, o tato, o contato de uns com os outros, a comunicação do humano com o meio.

A violência sofrida na infância, capaz de provocar cicatrizes e exemplificada por Adorno e Horkheimer (1947/1985) como as recorrentes condenações da imitação, do choro, das excessivas perguntas e das brincadeiras arriscadas, se relaciona a momentos de intensa repressão² presentes nas relações afetivas da primeira infância, conforme identificou a Psicanálise de Freud. Tais comportamentos tão reprimidos pelos adultos, ao ponto de não serem identificados como violência, compõem a infância em seu jogo de socialização e aparecem, em momentos e dimensões distintas, como elementos das faculdades da mimese, da imaginação e da memória da criança, nas obras de autores da *Teoria Crítica da Sociedade*, como Walter Benjamin, Max Horkheimer e Theodor W. Adorno.

Contudo, a repressão não pode ser considerada somente em seu caráter que pareceria ontológico ou como parte de um processo no desenvolvimento de um indivíduo. Ela está presente no âmago do processo de formação humana como conteúdo indispensável à constituição dos indivíduos e suas correspondentes posições na organização social. Significa dizer que refletir sobre a repressão incidente sobre os humanos exige buscar suas bases na relação entre o indivíduo, a natureza e a cultura. Tal relação compõe o fragmento filosófico, cuja metáfora do caracol mutilado serve de exemplo para as mutilações dos indivíduos, mais especificamente, para as cicatrizes de momentos repressivos empreendidos no processo de dominação da natureza que culminou e alimenta o processo de formação cultural.

Nesse sentido, a partir do que suscitam os esforços empreendidos por autores da Teoria Crítica da Sociedade em compreender a cultura de seu tempo e as interdições à autonomia do pensamento, esta pesquisa, com base nas contribuições de Theodor W. Adorno e alguns de seus interlocutores, tem como objetivo investigar aspectos do amor e do pensamento na infância que

2 De modo geral, os termos repressão e repressivo serão mais bem compreendidos neste trabalho, segundo a utilização adotada e explicada por Marcuse (1951/1982) na introdução de sua obra *Eros e Civilização*: “"Repressão" e "repressivo" são empregados na acepção não-técnica para designar os processos conscientes e inconscientes, externos e internos, de restrição, coerção e supressão” (MARCUSE, 1951/1982, p. 30, aspas no original).

configuram relações afetivas estabelecidas socialmente. Tal objetivo fundamenta a tese de que, a partir dos escritos de Theodor W. Adorno é possível compreender que o pensamento capaz de conservar algo da mimese, da imaginação e da memória, faculdades que compõem de modo mais proeminente a forma de operar do pensamento na infância, pode encontrar brechas nas condições repressivas da cultura para a realização de seu potencial intelectual-sensível, ou seja, entrelaçar-se ao amor.

No que concerne ao campo da Educação, parece imprescindível a atenção aos limites e potencialidades que as faculdades do pensamento podem apresentar no curso do desenvolvimento histórico-cultural, sobretudo, naqueles cuja expressão depende de condições ofertadas nas relações estabelecidas no âmbito da transmissão cultural, principalmente, o escolar.

Indagar sobre esse caminho, que mira o presente no enfrentamento de sua própria história, talvez permita à cultura, um dia, encontrar passagens para que seus indivíduos enfrentem e superem o ressentimento, a frieza e a violência fixados nas relações sociais. Neste intento, elegemos como método da investigação teórica a análise dos conceitos de mimese, de imaginação e de memória, apresentados por Adorno e alguns de seus interlocutores da Teoria Crítica da Sociedade, com foco em suas relações com a infância. Tais conceitos se referem às faculdades intelectuais e sensíveis e parecem se constituir como base do entrelaçar do amor e do pensamento.

Pretende-se contribuir para a reflexão acerca das tensões que perpassam as relações de amizade/ressentimento, de identificação/preconceito e de infância/tecnologia que se cruzam nos processos sociais quando as crianças precisam responder, perguntar, brincar, lidar com suas cicatrizes a partir de reações disponíveis num repertório compartilhado – processo no qual particularidade e universalidade encontram-se amalgamadas por ambiguidades que carregam junto com o seu progresso comportamentos regressivos de violência e frieza.

Quanto aos objetivos específicos desta pesquisa procurou-se:

- a) realizar estudos acerca dos temas do amor e do pensamento, cujo amor é compreendido segundo a indicação de Adorno (1951/1992) (1971/1995) como relação libidinal imprescindível para que haja formação cultural. O amor aparece como algo distinto do sentimentalismo moral, mas que se apoia na esperança de um dia abrir mão da dominação de si mesmo e do outro, condição para que seja possível opor-se à barbárie por meio da reflexão;

b) levantar, selecionar e sistematizar nas obras de Theodor W. Adorno e outros autores que o influenciaram e dialogaram acerca dos aspectos que indicam que o entrelaçamento das faculdades da mimese, da imaginação e da memória pode constituir a base necessária para o processo de desenvolvimento do amor e do pensamento que se inicia na infância, bem como esclarecer algo sobre as obstruções neste processo;

c) buscar elementos que indicam a relação dos conceitos de mimese, imaginação e memória com aspectos materiais e sensíveis que permeiam o campo da infância na atualidade, e que fundamentam as relações de amizade – ressentimento, identificação – preconceito em tempos da racionalidade tecnológica, tal como indicado na Dialética do Esclarecimento por Adorno e Horkheimer (1947/1985), em Adorno (1951/1992) e em Benjamin (1969/1984; 2012). Neste intento, tomou-se como modelo exemplar de análise alguns aspectos das imbricações entre infância e técnica, a partir de estudos que permitiram o confronto entre o caráter “sagrado” do jogo na infância e os jogos eletrônicos nas mídias digitais.

Considera-se que a base para o desenvolvimento do amor e do pensamento parte de experiências que se iniciam com os sentidos corporais na infância em suas relações de socialização, quando a criança experimenta seus desejos, diferencia-se do objeto amado, representa-os, coloca-os em jogo e, nisso, pode iniciar o processo de reconhecimento sobre si mesmo e o mundo. É desse modo que a mimese, a imaginação e a memória – faculdades intelectuais e sensíveis do pensamento – podem ser compreendidas como os elementos que se entrelaçam ao amor. Como pode ser lido em Adorno (1951/1992):

Não é a memória inseparável do amor, que pretende conservar o que passa? Não é cada impulso da fantasia engendrado pelo desejo, que, deslocando os elementos do existente, transcende-os sem traí-los? A mais simples das percepções não se forma no medo da coisa percebida ou no desejo desta última? (ADORNO, 1951/1992, p. 106-107).

Ou ainda em:

O que é humano está preso à imitação: um ser humano só se torna um ser humano na medida em que imita

outros seres humanos. É nesse comportamento, a forma primitiva do amor, que os sacerdotes da autenticidade farejam pistas daquela utopia capaz de abalar a estrutura da dominação. (ADORNO, 1951/1992, p. 136).

Para pesquisar as três faculdades é necessário partir do estudo dos conceitos, que apenas referem-se às faculdades na medida em que não podem ser abarcadas em suas totalidades. O conceito captura uma parte, aquela que a teoria é capaz de sistematizar, mas, sobretudo, quando se trata de faculdades que encontram vazão para o seu desenvolvimento mais fortemente na infância, há de se considerar os espaços fugidios, oblíquos, de certo modo, anacrônicos, que a teoria deve se voltar se deseja alcançar os desvios de algo que escapa à fixação dos conceitos. Segundo Adorno (1951/1992), um movimento capaz de perceber os resíduos da história que a sociedade dominante não levou a cabo e, por isso, escapam à dialética e podem transcender o existente, tal como realizado pelo pensamento de Walter Benjamin, ao mesmo tempo dialético – ao se debruçar sobre “os enigmas intelectuais causadores de estranhamento” – e não-dialético – quando recupera “através do conceito o que não é intencional”. “Os escritos de Benjamin são a tentativa, numa abordagem sempre renovada, de tornar filosoficamente fecundo o que ainda não foi determinado pelas grandes intenções” (ADORNO, 1951/1992, p. 133-134).

É nesse sentido que se entende que os estudos da infância e dos elementos que esse tema oferece para a reflexão, como os destacados nos escritos de Benjamin (1969/1984; 2012) e de Adorno (1951/1992), a mimese, a imaginação e a memória povoam o campo do fugaz, das ambiguidades que são suscitadas ora para justificar a realidade ora para resistir a ela, desse modo, oferecem caminhos para um pensamento que busca reconhecer o que pode transcender na “sociedade dominante não é só a potencialidade desenvolvida por ela, mas também aquilo que não se enquadrou nas leis do movimento da história” (ADORNO, 1951/1992, p. 133).

Portanto, o estudo da infância ocupa um lugar privilegiado de abrir o prisma das contrariedades intensificadas a partir da modernidade, de “um tempo que pensa a si mesmo como transitoriedade e, assim, com insegurança (...)” (Vaz, 2010, p. 36). Por esse caminho, o lugar da criança é o da insistência nas potencialidades humanas, assim como, esse mesmo lugar já indica que algo lhe foi negado. Como pode ser lido no *fragmento Sobre a gênese da burrice*:

As perguntas sem fim das crianças já são sinais de uma dor secreta, de uma primeira questão para a qual não encontrou resposta e que não sabe formular corretamente. A repetição lembra em parte a vontade lúdica, por exemplo do cão que salta sem parar em frente da porta que ainda não sabe abrir, para afinal desistir, quando o trinco está alto demais; em parte obedece a uma compulsão desesperada. (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p.211).

Em posição propícia para tentar comunicar suas experiências, a infância guarda o momento de esperança frente à cultura, porque o investimento na vinculação sensorial do corpo com o mundo obedece ao movimento que lhe é próprio, o da repetição, o de tentar novamente por várias vezes reviver as experiências, sejam elas de prazer ou de terror, e não de camuflá-las sob as representações padronizadas, como aprendemos com o exceder das exigências sociais. Embora devamos perguntar se em condições de ameaça da sobrevivência ainda somos capazes de alguma representação, ou, se nos guiamos pela compulsão irrefletida e sem sentido já desde a infância.

O conceito *benjaminiano* de experiência (*Erfahrung*), com o qual Adorno compartilha, se depreende, antes de tudo, da possibilidade de se perder nos objetos do presente e, por isso, se conectar com a tradição, comunicando a história do geral que compõe o momento particular e, que na infância, se expressa na efemeridade do instante (SELIGMANN, 2010). A experiência que se encontra enfraquecida nos tempos modernos pelos impedimentos para a fruição entre o particular e o universal, bem como a narração deste momento, se torna possível para a criança quando o corpo (os sentidos) permite certa materialização do movimento mimético ao transformar brinquedos e brincadeiras num ritmo que conta com a repetição e “não se abrevia o tempo, mas dele se dispõe com intensidade” (VAZ, 2010, p. 39).

A repetição, que para Benjamin (2012) pode ser compreendida como a grande lei que rege a infância, representa a memória filogenética da compulsão, mas, também, a tentativa de voltar por meio da mimese e da imaginação, quantas vezes forem necessárias, à passagem do estágio em que o medo petrificou a esperança e reivindicar caminhos em que o pensamento encontre seus fundamentos no amor. Repetindo os desejos encobertos por mecanismos psíquicos de defesa ainda frágeis, a criança procura os caminhos para lidar com os sentimentos de angústia que a perturba e, assim, quem sabe, encontrar os meios nos processos de transmissão da cultura para o

aprendizado do discernimento entre o que causa prazer e desprazer, amor e ódio.

É no âmbito das possibilidades de reflexão acerca de quais são as condições objetivas e subjetivas inscritas nos processos de transmissão da cultura, que interessa os entrelaçamentos de ordem filogenética e ontogenética entre o amor e o pensamento na infância. Trata-se de não perder os aspectos da origem dos fenômenos para compreender os desdobramentos do processo da formação cultural. Segundo estudos dos autores da *Teoria Crítica da Sociedade*, mas também da *Psicanálise freudiana*, além dos de Huizinga (1938/1999), as faculdades da mimese, da imaginação e da memória se encontram, de alguma forma, na raiz da relação entre o indivíduo e a cultura, da formação cultural.

NOTAS DE APRESENTAÇÃO DO PENSAMENTO NA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE – UMA INSPIRAÇÃO METODOLÓGICA

“Pensar é um agir (...)” (ADORNO, 1969/1995b, p. 204). Os elementos que mobilizam essa ação se depreendem da experiência na qual o sujeito não pode ser substituído por qualquer outro, pois exige o esforço corporal para pensar, a concentração e a paciência no objeto, forças advindas do material dos sentidos pré-formados na consciência desde a infância, mas que podem encontrar suas vias de exposição a partir das representações que o pensamento acompanha de forma não consciente, na manifestação da dor, da alegria, no movimento do corpo ou na brincadeira, por exemplo.

Não cabe a ingenuidade de desconsiderar que no âmbito da esfera mais particular dos sujeitos residem as tramas do todo, nisso incide a constituição social dos sujeitos, mas antes, o reconhecimento de que a esfera íntima, em que será produzida a atividade do pensamento – na tensão entre os momentos de passividade e de atividade – exige que o sujeito enfrente a coisa pensada e busque possibilidades particulares de encarar as cicatrizes que, embora estejam cravadas na psicologia de cada indivíduo, não escapam da lei do mundo. Ao contrário, é diante das tensões entre os interesses individuais e os da cultura que a psique aprende a acomodar, a cada época, as cicatrizes dos processos de socialização.

Podemos dizer que um dos interesses centrais no pensamento de Adorno reside em abarcar essas tensões entre cultura, sociedade e psique humana. Notadamente, a explicitação de tais tensões é o que mais caracteriza Adorno como crítico das teorias tradicionais. Por meio de uma teoria sobre sujeito e objeto, em que a mediação social é indispensável para a

compreensão das ideologias que obstruem o pensamento, Adorno insistiu na reflexão acerca dos antagonismos entre universal e particular, considerando na coerção social sofrida pelo indivíduo, um momento em que a dimensão psicológica apresenta resistências à sua total obliteração, possibilitando ao indivíduo o direito a alguma gratificação corporal (JAY, 1944/1988). Trata-se de considerar que:

A defesa filosófica do sujeito contingente, sofredor, empírico, [...] levou Adorno a alegar que a psicologia (mas não o psicologismo, em suas formas redutoras) era uma trincheira legítima de defesa contra essa supressão do sujeito, feita em nome de um sujeito pretensamente mais elevado ou mais geral. (JAY, 1944/1988, p. 80).

No texto *Acerca de la relación entre Sociología y Psicología*, Adorno (1955/2004) esclarece que ante o fascismo é necessário completar a teoria da sociedade com uma psicologia social orientada analiticamente, uma vez que os falsos valores difundidos pela propaganda e amparados por ameaças e violências, não poderiam enganar as massas se nelas as dinâmicas pulsionais não estivessem preparadas para responder com o medo e a violência outrora conhecidos. Contudo, tal relação entre as crenças que habitam a psique dos sujeitos e as ideologias que determinam a sociedade não estão facilmente disponíveis à consciência dos sujeitos, pois na sociedade de massas a consciência encontra-se *coisificada*. Ou seja, quando as relações sociais se apresentam de forma reificadas, em que sujeito vivente e objetividade permanecem dissociados em polos opostos, o que prevalece é uma segunda natureza dos indivíduos, uma falsa aparência absoluta que obstrui a consciência sobre a realidade, já que “los hombres no consiguen reconocerse a sí mismos en la sociedad, ni esta tampoco en ellos, porque se encuentran alienados entre ellos y frente al todo. Sus relaciones sociales reificadas se les presentan necesariamente con un ser en sí” (ADORNO, 1955/2004, p. 38).

Foi nesse sentido que os autores da Teoria Crítica da Sociedade, identificados com a primeira formação da Escola de Frankfurt, reuniram seus esforços para uma crítica radical à cultura de seu tempo, traduzindo a desilusão de grande parte dos intelectuais com relação às mudanças ocorridas no mundo contemporâneo, principalmente, quanto às interdições políticas à autonomia do pensamento (MATOS, 1993).

De modo geral, autores como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse e Walter Benjamin, encontram pontos de divergências entre si, mas que, ao serem confrontados em suas particularidades, contribuem para o diálogo entre os diferentes campos do conhecimento – da Filosofia, da

Arte, das Ciências e da Política, e suas disciplinas parcelares, por exemplo, a Educação, a Sociologia e a Psicologia.

As análises empreendidas pelos autores da Teoria Crítica da Sociedade têm origem num contexto específico do século XX da Europa Ocidental, cujas contradições explicitadas pelo desenvolvimento da indústria, pelas mudanças políticas e econômicas passaram a movimentar teoricamente a intelectualidade, em especial, a alemã a respeito de quais eram as condições objetivas que impossibilitavam as classes trabalhadoras de reverter a situação de dominação imposta naquela organização industrial. Pois, apesar da existência de uma classe trabalhadora organizada, com certa consciência, a revolução proletária esperada por Marx não se anunciava no panorama da história.

Há, então, por parte desses pensadores da Escola de Frankfurt um esforço em desenvolver uma teoria que se debruçasse sobre si mesma colocando em questão suas bases racionais e, nisso, ser capaz de contemplar os novos sujeitos em transformação, suas relações sociais e suas instituições de mediação social. Em última instância, tais autores buscaram compreender os impedimentos à capacidade de autorreflexão presentes no progresso do pensamento, que permitiram a ascensão da barbárie por meio do fascismo na Alemanha esclarecida.

No texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, escrito em 1937, Horkheimer (1937/1980) mostra que a atividade científica ocorre ao lado de todas as atividades sociais no quadro de divisão de trabalho, portanto, não havendo autonomia entre as esferas da teoria e da práxis social. Nesse sentido, a primeira oposição entre a Teoria Crítica e a Teoria Tradicional é uma questão de método de exposição do pensamento – ou do entendimento da mediação social entre sujeito e objeto. A Teoria Crítica tem como ancoragem o entendimento da reunificação entre razão e sensibilidade, que nas teorias tradicionais do conhecimento se encontravam em oposição pelo pensamento dualista que separa sujeito e objeto de conhecimento (MATOS, 1993).

Em contrapartida à forma operacional da teoria tradicional, que se estruturava na organização das proposições segundo a hierarquia lógica dos fatos e do material do saber, tal qual a teoria na ciência natural, a Teoria Crítica ressaltava que uma organização segundo estes critérios metodológicos somente faria sentido se estivesse entrelaçada aos processos sociais reais (HORKHEIMER, 1937/1980). Em última instância, significa dizer que a cisão entre sujeito cognoscente e objeto conhecido é verdadeira e aparente. É verdadeira, pois eles estão cindidos na realidade, uma vez que:

A totalidade do mundo perceptível, tal como existe para o membro da sociedade burguesa e tal como é interpretado em sua reciprocidade com ela, dentro da concepção tradicional do mundo, é para seu sujeito uma sinopse de facticidades; esse mundo existe e deve ser aceito. (HORKHEIMER, 1937/1980, p. 125).

O lado aparente da separação entre sujeito e objeto reside no fato de que um depende, indubitavelmente, da mediação do outro para que a separação não se torne ideologia (ADORNO, 1969/1995a).

A essa relação de mediação social entre sujeito e objeto de conhecimento, em que “nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana” Horkheimer (1937/1980, p. 125) atribui à dualidade entre sensibilidade e entendimento que se apresenta desproporcional para a sociedade e para seus membros, os indivíduos. Se do lado dos indivíduos, o pensamento organizador segue as tendências de ajustamento às reações sociais, de modo mais adequado possível, a percepção experimentada é daquele que percebe e que parece estar passivo, portanto, depende das relações sociais que fornecem as percepções. Por outro lado, a sociedade ganha estatuto de sujeito ativo, sendo que sua verdade reside em ser composta por indivíduos. Nisso se prolonga ao longo dos tempos o caráter de inautenticidade da cisão entre a sociedade e seus indivíduos constituintes (HORKHEIMER, 1937/1980).

Manter falseada a separação entre sujeito e objeto de conhecimento corrobora o enrijecimento das condições de existência de um pensamento filosófico, pode-se dizer herdeiro de Aristóteles, que considera que o propósito político de uma sociedade não é apenas viver juntos, mas viver “bem” juntos.

Este é o ponto em que Horkheimer (1937/1980) pensa as condições para a produção de um conhecimento que busque superar a perda que se tem, quando a especialização das ciências abre mão da totalidade em nome da realidade que se encontra cindida. O que está em jogo aí é criar as condições para um pensamento dialético, assumido também por Adorno, com a finalidade de produzir um conhecimento que consiga abarcar o reconhecimento da ambígua relação de identidade, por parte da estrutura social, entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido. Entretanto, não para se conformar com tal identidade, mas para identificar as pré-conformações estabelecidas na realidade – os seus condicionamentos – e indicar as brechas possíveis de superação do existente. Nesses termos, significa dizer que todo conhecimento produzido é condicionado. Assim, é do reconhecimento e da reflexão acerca dos próprios condicionamentos entrelaçados às estruturas das

relações sociais e às funções sociais, que estabelecem a divisão do trabalho e, nisso, os modos de produção do conhecimento, que depende a força valorativa de uma teoria. Não é demais a ressalva, inclusive, de uma teoria crítica.

Tais questões se contrapõem, de fato, à questão central que embasa as teorias tradicionais, a saber: a da neutralidade dos conhecimentos produzidos no campo da ciência no que se refere à organização social. A partir do entendimento de que todo conhecimento é produzido num campo de forças condicionantes, que tornam sujeito e objeto condicionados, a questão não está em como alcançar uma ciência neutra, mas em compreender quais são os interesses que movimentam a produção do conhecimento científico numa determinada realidade histórica.

Parece possível dizer que o problema do obscurecimento acerca do conhecimento condicionado inscreve a cisão entre sujeito e objeto de conhecimento como exercício de poder, na medida em que legitima as outras cisões históricas correlativas: cultura – civilização; indivíduo – sociedade; trabalho manual (corpo) – trabalho intelectual (espírito).

Desse modo, pretender uma teoria com valores neutros politicamente é a que os autores da Teoria Crítica da Sociedade se contrapuseram, por entenderem que a própria organização social é parte constitutiva da relação entre sujeito e objeto – condicionante – dos meios para a produção de conhecimento no campo das Ciências, da Filosofia e da Política. O que de modo algum aponta para uma ação política partidária ou militante. Seu caráter de crítica à neutralidade da ciência reside no reconhecimento de que sujeito e objeto estão mediados reciprocamente.

Somente submisso a uma lógica do sujeito é que se pode ter a pretensão da neutralidade do sujeito cognoscente sobre o objeto conhecido, bem como dos valores sociais e políticos que condicionam toda a esfera de produção do conhecimento, e, assim, garantir a posição de superioridade da razão subjetiva sobre o objeto. Vale a pena trazer o trecho do texto *Sobre o sujeito e objeto* de Adorno (1969/1995a):

Esta contradição na separação entre sujeito e objeto comunica-se à teoria do conhecimento. É verdade que não se pode prescindir de pensa-los como separados; mas o pseudos (a falsidade) da separação manifesta-se em que ambos encontram-se mediados reciprocamente: o objeto, mediante o sujeito, e, mais ainda e de outro modo, o sujeito, mediante o objeto. A separação torna-se ideologia, exatamente sua forma habitual, assim que é fixada sem mediação. O espírito usurpa então o lugar

do absolutamente subsistente em si, que ele não é: na pretensão de sua independência anuncia-se o senhoril. Uma vez radicalmente separado do objeto, o sujeito já reduz este a si; o sujeito devora o objeto ao esquecer o quanto ele mesmo é objeto [...]. (ADORNO, 1969/1995a, p. 183, grifos no original).

Como é possível compreender, para a Teoria Crítica não se trata apenas de inverter a posição metodológica de análises categóricas de sujeito e objeto, tratando a questão da identidade entre um e outro, sem considerar “que o indivíduo não está menos cativo dentro de si que dentro da universalidade da sociedade” (ADORNO, 1969/1995a, p. 192). Em outras palavras, em uma sociedade não livre, não é possível a produção de uma teoria de conhecimento, cuja liberdade e a felicidade consigam lugares seguros de expressão. Contudo, uma teoria crítica, tal qual aquela que os autores *frankfurtianos* se empenharam em desenvolver, lança mão da reivindicação de que a utopia seja reposta na teoria, com suas forças orientadas para o futuro de uma humanidade feliz, já que a liberdade não vem sendo inscrita nas práticas sociais.

A chave metodológica utilizada por Adorno para não abrir mão da utopia, em suas rigorosas análises dos processos sociais é, antes de tudo, a expressão da forma de operar de seu pensamento e costuma ser atribuída ao recurso composicional da constelação de conceitos. A compreensão deste recurso metodológico requer mais do que a aproximação com o termo constelação, como um conjunto de conceitos, teorias ou objetos podem oferecer.

Compreende-se constelação como uma categoria modelar sociológica, que faz parte do núcleo do pensamento interpretativo e dialético de Adorno, por coordenar os elementos da realidade em tensão num campo de forças, em que sujeito e objeto mantêm uma dupla relação entre o conceito e a utopia (SILVA, 2006).

Embora possa ser dito que ao expor o objeto a um campo de forças em tensão, Adorno apresentava seu pensamento de forma assistemática, seu método de exposição nada tem a ver com o desprezo em relação com os conceitos.

Antes, Adorno acredita que é através da abertura destes ao transitório que eles podem se manter fieis à realidade. Adorno também construiu “imagens do pensamento” que desempenham um papel fundamental neste trabalho de estruturação de campos de força tensos. (SELIGMANN-SILVA, 2010, p. 84, aspas no original).

Nesse sentido, é possível dizer, junto com Seligmann-Silva (2010), que Adorno, assim como também é dito sobre Walter Benjamin, ao pensar construindo imagens expressava a capacidade de realizar experiências com o pensamento. Um pensar sensível, que experimenta, tateia, joga com a possibilidade do erro, assim, preserva algo na consciência da genealogia do pensamento, a saber: que ele é filho do desejo (Adorno, 1951/1992).

Com base em tais entendimentos, buscou-se apresentar nesta pesquisa três movimentos de expressão do pensamento e diálogos de Adorno acerca do entrelaçamento do amor e do pensamento e suas imbricações com as faculdades da mimese, da imaginação e da memória. Movimentos de risco e, por certo, insuficientes diante da complexidade do tema e da genialidade de autores como Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse e Freud. Antes de tentar uma capturação do pensamento ou dos conceitos apresentados no marco teórico que embasa esta pesquisa, o que não está ao meu alcance, o esforço dirigiu-se para movimentar a compreensão dos aspectos que podem fundamentar a tese proposta. Cultivar a esperança de ser capaz, um dia, de tatear e desejar com o pensamento, romper com minha própria cegueira e dureza, eis as cicatrizes que intento enfrentar.

O primeiro capítulo apresenta o movimento de formação cultural, com foco na relação do indivíduo e da natureza. Tal relação fundamenta o que se constituiu como caráter de mediação social tanto no que se refere à participação do indivíduo na sociedade, quanto às determinações culturais que perpassam os processos (de) formativos dos indivíduos.

Nesse momento original do psiquismo humano, a partir do estabelecimento de uma específica dinâmica das pulsões, é possível encontrar operações do pensamento que contam com a mimese, a imaginação e a memória para a formação de mecanismos psíquicos que passam a orientar a afetividade nas relações do indivíduo consigo próprio, com o outro e com o mundo, em especial, tal dinâmica representa a relação entre o *familiar* e o *estranho*, a (im)possibilidade cultural para a realização da diferença. Nesse sentido, estão sistematizados no primeiro capítulo alguns aspectos do caráter repressivo da cultura que atuam na dinâmica pulsional obstruindo o prazer – a capacidade de amar –, e impulsionando um princípio autoritário e, conseqüentemente, narcísico para a adaptação e a obediência dos indivíduos às exigências irracionais da sociedade.

No segundo capítulo buscou-se a fundamentação dos temas do amor e do pensamento, tais como eles aparecem nas obras estudadas de Adorno, a partir das relações com a autonomia, segundo a qual o movimento do amor tem como potencialidade resistir à frieza e violência instauradas socialmente

e, desse modo, ao aprendizado desde a infância da renúncia pulsional. Neste ponto, os esquemas da indústria cultural são compreendidos como a técnica de interiorização da dominação social na consciência, ao instituir a despersonalização das pessoas e o enfraquecimento do *eu* psíquico. Nesse caminho, buscou-se também refletir acerca dos processos educacionais das crianças em meio ao autoritarismo e à deformação cultural que marcam os limites e as potencialidades das relações de amizade e preconceito na infância.

O terceiro capítulo reúne os conceitos que compõem as faculdades da mimese, imaginação e memória, com foco em suas relações com as experiências da infância. Para tal, a relação do corpo – órgão privilegiado da experiência – do pensamento e da técnica introduz o capítulo.

Intentou-se destacar a tensão entre o pensamento esclarecido e os aspectos constituintes da razão *outra* que opera na infância, e cujas faculdades em questão ocupam centralidade ao resguardarem possibilidades para que o pensamento jogue, brinque e encontre gratificações com a realidade e a fantasia.

Da análise das faculdades estudadas se depreendem outros elementos que parecem compor o amor e o pensamento na infância por suas capacidades, de formas distintas, porém imbricadas, de abrirem passagens para a afetividade nas relações entre as crianças e entre elas e os objetos do mundo. São eles: a linguagem, a repetição, os aspectos que aproximam o jogo da esfera do sagrado – seu caráter lúdico –, bem como a contraposição com algumas características dos jogos eletrônicos que marcam a brincadeira atualmente.

Por fim, mais especificamente, acerca do funcionamento da faculdade da memória foi possível ressaltar a parceria das faculdades da mimese, da imaginação e da memória a favor do movimento que entrelaça o amor ao pensamento a partir dos elementos reincidentes na cultura, tanto nos aspectos particulares de seus indivíduos como nos universais das sociedades que o passado pode iluminar. Compreende-se que os resquícios de tais elementos reincidem como reivindicação de um passado que precisa ser superado, mas também como potencialidades que carregam junto a si possibilidades de enfrentamento da realidade e, nisso, de alterações do existente.

CAPÍTULO 1 FORMAÇÃO CULTURAL E DINÂMICA PULSIONAL: OU QUANDO O AMOR E O PENSAMENTO ENCONTRAM O MEDO

“[...] a educação precisa levar a sério o que já de há muito é do conhecimento da filosofia: que o medo não deve ser reprimido. Quando o medo não é reprimido, quando nos permitimos ter realmente tanto medo quanto esta realidade exige, então justamente por essa via desaparecerá provavelmente grande parte dos efeitos deletérios do medo inconsciente e reprimido”.

(Theodor W. Adorno, 1971/1995)

As reflexões norteadoras para a proposição desta tese têm sua origem nos estudos realizados na pesquisa de mestrado³ (SALGADO, 2013), em que foi possível uma sistematização sobre o processo de formação cultural a partir do diálogo estabelecido entre Adorno, Horkheimer e Marcuse e a dinâmica pulsional apresentada na metapsicologia⁴ de Freud.

Parte dos resultados da pesquisa mencionada, especificamente, sobre a dinâmica pulsional presente no processo de produção artesanal, bem como a própria permanência desta produção na atualidade, indicou uma relação de submissão e dependência dos artesãos e, em especial, das artesãs com a cultura, revelando uma tendência à infantilização. O que parece é que isto se deve a uma movimentação pulsional, que embora represente o desenvolvimento genérico do humano, também é específica, de um lado pela comunicação do trabalho da mão com o pensamento, requisito do ofício artesanal e por outro lado das condições adquiridas historicamente no resguardo da esfera doméstica onde é realizada a produção artesanal. Estas condições mantêm as artesãs mais próximas à ideia de razão tutelada destinada socialmente às mulheres, às crianças e aos homens considerados

³ Dissertação de mestrado intitulada: Corporalidade da mulher artesã: elementos da formação cultural entre o anacronismo e o desejo de vida. Defendida em março de 2013, sob a orientação do prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina.

⁴ Em seu texto Além do princípio de prazer, Freud (1920/1976) cria o termo metapsicologia para distinguir suas formulações teóricas, que contam com a apresentação de conceitos para descrever os eventos mentais nas dimensões topográficas, dinâmicas e econômicas, dos seus estudos fundamentados, mais especificamente, nas experiências analíticas de seus pacientes.

inaptos ao campo de batalha, no qual se inspira o mundo do trabalho. Se tais reflexões apontaram para condições sociais em que seus indivíduos manifestam uma aproximação com a infância de forma regredida, quando submetidos às demandas culturais, e progressiva, quando encontram brechas para resquícios da imaginação e da esperança, também abriram perguntas sobre os momentos de ambivalências que a infância resguarda em suas relações com sua genitora: a cultura.

Como base para o desenvolvimento dos limites e das potencialidades da razão intelectual e sensível, a infância é o lugar das primeiras dualidades que surgem na relação indivíduo-cultura, cujo agradecimento pela proteção da vida e o ressentimento pela repressão sofrida se desdobrarão em outros pares como, por exemplo, a esperança e o medo, a razão e a sensibilidade, o amor e o ódio.

Embora os objetos investigados sejam distintos, retoma-se parte dessa sistematização teórica que contribui para o entendimento sobre a formação do indivíduo do ponto de vista da dinâmica pulsional, no que se refere ao funcionamento psíquico e, assim, delineia o caminho que fundamenta a participação das faculdades da mimese, da imaginação e da memória. Tal proposição psicanalítica perpassa o pensamento de Adorno acerca dos aspectos da formação do indivíduo na cultura, sobretudo os que dizem respeito às (im)possibilidades estabelecidas socialmente para o amor e o pensamento.

1.1 FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO: ENTRE A NATUREZA E A CULTURA

Entende-se que o processo de formação cultural consiste na apropriação da cultura pelo indivíduo, nas palavras de Adorno (1966/1996, p. 399), “[...] a cultura tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva.” Tal apropriação da cultura encontra certa correspondência com o momento de adaptação do indivíduo ao meio ambiente desconhecido, em que a projeção mimética é ativada como mecanismo interno/corporal para a sobrevivência frente aos perigos da vida na natureza.

Como parte das funções dos reflexos dos animais superiores, de ataque e de proteção, a projeção mimética foi automatizada nos homens e é o que constitui o sistema de coisas do mundo objetivo, como “produto inconsciente do instrumento que o animal usa na luta pela vida, isto é, daquela projeção espontânea” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 155), quando o humano dissolve-se “na imobilidade do espaço sem tempo e

sem história”, como mecanismo corpóreo de defesa e autoconservação (VAZ, 2007, p. 190). Contudo, como o homem é natureza transformada pela capacidade de ser racional – na tensão entre suas potencialidades sensíveis e intelectuais –, o momento de adaptação orgânica é confrontado pela formação do indivíduo. Ao indivíduo, cuja vida intelectual e afetiva se distingue da de outro indivíduo, é exigido o controle e o aprimoramento da projeção mimética para a diferenciação entre seus próprios pensamentos e sentimentos e os alheios, surgindo a possibilidade de distinção entre o meio externo e o interno como sinal de um movimento de evolução da espécie. Nesse movimento, de uma mimese originária em seu processo de formação, o indivíduo tem a possibilidade da apreensão subjetiva daquilo que o meio ambiente lhe apresenta (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985). Ou seja, uma forma particular de transformar o estranho em familiar e, na distinção destes, realizar o processo de sua diferenciação na cultura, tornar-se indivíduo (FRANCISCATTI, 2005).

A relação entre indivíduo e sociedade tem como marca ancestral a relação entre a natureza e a cultura, pois provêm das marcas da violência e da dor empreendidas pelos homens no trabalho de dominação da natureza externa e interna, e de uns sobre os outros, as possibilidades de formação do indivíduo, que só pode ser compreendida na cultura. Ou seja, um processo cultural decorrente de condições históricas, cujos “membros particulares de uma coletividade que percebem a diferenciação de um espaço interno, que recebem o choque proveniente das pressões externas e internas” podem distinguir-se entre si e o outro ao superar o momento da adaptação biológica e instaurar a própria natureza humana, por princípio, uma natureza histórica (FRANCISCATTI, 2005, p. 43).

Se por um lado Horkheimer e Adorno (1956/1973) argumentam que a uma sociologia crítica não cabe sobrepor a natureza social do indivíduo à biológica, à custa de ideologizar tanto a comunidade social como a objetividade biológica individual, por outro lado, a capacidade de tornar-se indivíduo não pode ser dissociada das condições estabelecidas socialmente para a diferenciação ou a autoconsciência. “Só é indivíduo aquele que se diferencia a si mesmo dos interesses e pontos de vista dos outros, faz-se substância de si mesmo, estabelece como norma a autopreservação e o desenvolvimento próprio”, como pode ser lido nos *Temas Básicos da Sociologia* (HORKHEIMER; ADORNO, 1956/1973, p. 52).

Tal concepção de indivíduo localiza-o como categoria social referente ao homem singular por volta do século XVIII. Contudo, não se pode esquecer que a singularidade individual, a autoconsciência, só é possível a

partir da mediação social, da qual o indivíduo também assume a forma. É a mediação social como convivência entre os humanos nos processos de produção e circulação dos bens culturais (intelectuais e sensíveis), a forma capaz de superar a abstração dos conceitos de indivíduo e autoconsciência (HORKHEIMER; ADORNO, 1956/1973).

Dizem esses autores:

A própria forma do indivíduo é a forma de uma sociedade que se mantém viva em virtude da mediação do mercado livre, no qual se encontram sujeitos econômicos livres e independentes. Quanto mais o indivíduo é reforçado, mais cresce a força da sociedade, graças à relação de troca em que o indivíduo se forma. Ambos os conceitos são recíprocos. (HORKHEIMER; ADORNO, 1956/1973, p. 53).

É por isso que, de modo análogo ao indivíduo a cultura é compreendida como representação dinâmica e de caráter duplo da mediação social. Sua ambiguidade se configura tanto pelas capacidades adquiridas para o controle da natureza e satisfação das necessidades humanas quanto, por outro lado, pelas regras que passaram a normatizar as relações entre os homens. Assim, Horkheimer e Adorno (1956/1973), referenciando Freud de *O Mal-estar na civilização* e de *O Futuro de uma ilusão*, referem-se à cultura (espírito) não como algo sagrado, ou natural ao homem, mas àquilo que não se separa da civilização (bens materiais), ou seja, como toda produção humana que distingue o homem dos outros animais:

A cultura humana – entendendo por isto toda a ascensão ocorrida na vida humana desde as suas condições animais e pela qual se distingue da vida dos animais, e abstendo-me da insípida distinção entre cultura e civilização – mostra claramente dois aspectos a quem a observa. Por um lado, abrange todo o saber e capacidade que os homens adquiriram para dominar as forças da natureza e obter os bens que satisfazem as necessidades humanas; e, por outro lado, todas as instituições necessárias para reger as relações dos homens entre si e, mormente, a distribuição dos bens obtidos. Estes dois sentidos da cultura não são mutuamente independentes, primeiro, porque as relações recíprocas dos homens se modificam profundamente, na medida em que a satisfação dos impulsos se torna possível através dos bens disponíveis; segundo, porque o próprio indivíduo humano pode estabelecer com outro uma relação de

homem a coisa, quando o outro utiliza sua força de trabalho ou é adotado como objeto sexual; terceiro, porque cada indivíduo é, potencialmente, um inimigo virtual dessa cultura que, entretanto, há de ser um interesse humano universal (FREUD, 1927/1974a, p. 14).

Desse modo, a cultura não é só espírito, como quer fazer acreditar seu conceito *fetichizado* (ADORNO, 1971/1995), é também bem material. Então, tudo que o homem produziu e produz é cultura, de forma que estabelecer uma dissociação entre cultura e civilização é manter a alienação acerca dos elementos da dominação inscritos no processo histórico. Tanto no que se refere à suposta superioridade espiritual da cultura, quanto na oposição estabelecida entre bens espirituais (trabalho intelectual) e bens materiais (trabalho manual), reafirmar tal cisão colabora com as justificativas para uma forma de organização social que busca o poder de uns sobre os outros e mascara o caráter de mediação social dos indivíduos.

Tal separação constitui a base para uma tendência de aversão à civilização, como se não fosse por meio das produções materiais da cultura (civilização) que adviriam as possibilidades para uma vida com segurança e liberdade, com a barbárie efetivamente superada. “O que toda a cultura nada mais fez, até hoje, do que prometer, será realizado pela civilização quando esta for tão livre e ampla que não exista mais fome sobre a Terra” (HORKHEIMER, ADORNO, 1956/1973, p. 99).

Vale lembrar que os meios de produção material da cultura, ou seja, o desenvolvimento da técnica como dominação da natureza foi o que tornou possível reivindicar a liberação da violência sobre o todo, por isso cultura e técnica referenciam-se uma a outra em nossa sociedade.

Em outras palavras, a crítica dialética à técnica em Adorno é inseparável da crítica dialética à cultura, na medida em que as ambiguidades daquela remetem às antinomias desta, portanto, ao seu próprio conceito, tal como Adorno o compreende: tanto como momento de redenção e contraposição ao existente, quanto como dimensão de manipulação e de justificação das injustiças sociais sob a forma de mercadoria da indústria cultural. (BASSANI, 2008, p. 115, grifos no original).

As considerações de Adorno querem lembrar que “a liberdade permanecerá uma promessa ambígua da cultura enquanto sua existência depender de uma realidade mistificada, com a razão instrumentalizada para a finalidade de manter a dominação entre os humanos, ou seja, em última

instância, do poder de disposição sobre o trabalho dos outros” (ADORNO, 1971/1995, p. 12). Esse entendimento constitui o projeto da obra *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer que apresenta no prefácio uma preocupação dos autores que ainda não foi superada nos dias de hoje: “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 11).

O esclarecimento ao tentar afastar de si as lembranças da vida ameaçadora na natureza, da qual tentou escapar por meio da repressão das pulsões sexuais e de sua submissão à força de trabalho, a humanidade recaiu naquilo que mais identifica os indivíduos com a natureza: a capacidade mimética. Contudo, trata-se de uma mimese pervertida, imitação da mimese originária recalcada pela formalização da razão que somente permite a identificação com a coisa morta, ao prescrever como norma social a reincidência na compulsão à repetição.

O recurso ao mimetismo, como manifestação regressiva de uma natureza desprovida de suas qualidades e do trabalho reflexivo, teria servido, em associação com a falsa projeção, para que se obedecesse aos propósitos da racionalização da barbárie. Estabelece-se uma nova forma de dominação, não apenas pelo domínio da natureza (aqui interna ao humano), mas pelo controle do seu descontrole. (VAZ, 2007, p. 194).

Desse modo, aprisionada pelo logro de que os comportamentos miméticos, míticos e metafísicos estavam superados, e da conquista de um poder absoluto sobre a natureza, a humanidade tem que lidar com as consequências de que

[...] o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados: com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 35).

Com o eu coisificado⁵ e com suas relações pautadas no padrão da autoconservação, a capacidade para mimese dirige-se para a objetividade que

⁵ Quando o trabalho passa a ter a forma da quantidade de valor de seu produto, converte-se ilusoriamente a relação entre pessoas, que revelam as inscrições sociais, em relações sociais entre os produtos, entre *coisas* (Marx, 1867/1988).

lhe potencializa o medo: o mundo onde as criações humanas amedrontam não porque os objetos estão dotados de alma, mas porque os corpos e almas estão coisificados, equiparados, por meio da técnica e da adaptação, ao ritmo da máquina (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985).

Nesse sentido, o caminho traçado pela humanidade em busca de mais segurança e liberdade considerou que seria necessário livrar o mundo daquilo que obscurecia a realidade, desencantá-lo a partir do pensamento esclarecido, capaz de “livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 19). De fato, Adorno e Horkheimer (1947/1985, p. 13) reconheciam que “a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor”. Contudo, na tentativa de escapar dos elementos regressivos que se atrelam ao próprio pensamento, o que era regressivo (a violência e a alienação, por exemplo), livre da reflexão imanente, contribuiu para que o esclarecimento se mantivesse entrelaçado ao mito, resultando numa racionalidade que se movimenta não como o meio para uma vida livre e feliz, mas como a finalidade última da humanidade. Uma racionalidade que serve a si mesma ao imprimir nos homens as justificativas para a renúncia e o sacrifício, e que tem como uma das alavancas principais a ideologia⁶ que conserva tanto a cultura como seus bens produzidos (civilização) como esferas de valores independentes.

Nesse mesmo sentido, porém numa argumentação distinta, Marcuse (1937/1997, p. 96) diz que na separação entre cultura e civilização a noção de cultura aparece como uma exaltação de valores e crenças descolados da realidade, elevados acima da práxis, e dispostos contra o mundo da utilidade e dos meios. A essa ideia de cultura, esse autor denominou “cultura afirmativa”, que se caracterizava pela “práxis da vida e da visão de mundo da época burguesa” (MARCUSE 1937/1997, p. 96), e que está assim conceituada:

Adorno (1971/1995) em *Educação após Auschwitz* refere-se à consciência coisificada como, “sobretudo uma consciência que se defende em relação a qualquer vir-a-ser, frente à qualquer apreensão do próprio condicionamento, impondo como sendo absoluto o que existe de um determinado modo” (ADORNO, 1971/1995, p.132). Vale a lembrança de que tais características são precursoras do preconceito e do fascismo.

⁶ Segundo Horkheimer e Adorno (1956/1973), o conceito de ideologia foi, historicamente, sofrendo alterações tanto em sua função como em seu conteúdo, mas traz como fundamento ser *justificação de dominação* e, portanto, de desigualdades sociais.

Cultura afirmativa é aquela cultura pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico, nos tempos de uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização. Seu traço decisivo é a afirmação de um mundo mais valioso, universalmente obrigatório, incondicionalmente confirmado, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo de fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si “a partir do interior”, sem transformar aquela realidade de fato. Somente nessa cultura as atividades e os objetos culturais adquirem sua solenidade elevada tanto acima do cotidiano: sua recepção se converte em ato de celebração e exaltação. (MARCUSE, 1937/1997, p. 96, aspas no original).

Entre os aspectos da ideologia burguesa está a característica de hipostasiar a satisfação das condições materiais dos indivíduos, transformando-as em uma ideia a ser perseguida no curso do progresso na esfera individual abstrata. Assim, o indivíduo não representaria mais os interesses universais, e deveria, em sua aventura existencial, tornar-se portador de uma nova exigência de felicidade, contudo, uma felicidade que não ameaçasse o domínio da riqueza social produzida. No plano da produção capitalista em expansão, diz-se de uma felicidade que possa ser supostamente satisfeita pelas mercadorias a serem consumidas. E num segundo momento, após a constatação de que não é possível a todos o acesso às mercadorias produzidas, refere-se à aparência de que a felicidade e a liberdade residem num futuro anunciado. Tal ideologia de caráter progressista, presente também nos dias de hoje, encontrava na cultura afirmativa as respostas apaziguadoras para as relações sociais antagônicas, que lançavam para o futuro as satisfações individuais e a busca por felicidade, e “com a estabilização da dominação burguesa, elas se colocavam crescentemente a serviço do controle das massas insatisfeitas e da mera autoexaltação legitimadora: elas ocultam a atrofia corporal e psíquica do indivíduo” (MARCUSE, 1937/1997, p. 99).

Aos questionamentos acusadores a burguesia dava uma resposta decisiva: a cultura afirmativa. Em seus traços fundamentais ela é idealista. Às necessidades do indivíduo isolado ela responde com a característica humanitária universal; à miséria do corpo, com a beleza da alma; à servidão exterior, com a liberdade interior;

ao egoísmo brutal, com o mundo virtuoso do dever. (MARCUSE, 1937/1997, p. 98).

Um exemplo que confirma a ideologia da cultura afirmativa na atualidade é a crescente adesão às igrejas que difundem a teologia da prosperidade. Embora possa parecer o contrário, por sua exigência do direito ao bem estar terreno no presente, ao condicionarem a realização da segurança e felicidade à firmação de um contrato de fidelidade com seu deus, validado com pagamentos do dízimo que garantirão também as recompensas futuras no paraíso, essas igrejas não fazem outra coisa, senão, imputar ao indivíduo a responsabilidade por suas carências. Desse modo, uma prosperidade negociada entre os partícipes de um grupo obstrui as possibilidades de enfrentamento dos antagonismos culturais, exigindo a adaptação aos valores difundidos socialmente de troca e de exploração de uns sobre os outros e simula a ideia de que a segurança e a felicidade estão disponíveis culturalmente de acordo com o pagamento oferecido.

Este aspecto de exigência de adaptação cega às promessas sociais, no fundo apresenta proximidades com a noção de cultura voltada à confirmação da práxis, identificada por Adorno (1966/1996) no tratamento dado ao tema da formação cultural pela perspectiva filosófica caracterizada como Humanismo, cujo processo de formação, que poderia ocorrer na convivência entre os homens, ficou impedido em nome da tentativa de organizar uma unidade social. Com base na coesão para a adaptação à cultura como finalidade última, os indivíduos tendem a uma formação regressiva, perpetuando o elemento da agressão como reação às pressões advindas da tensão entre o momento de domesticação do homem – via adaptação – e o momento de resguardar o que lhe vinha da natureza, por exemplo, sua capacidade mimética (ADORNO, 1966/1996).

Nesse sentido, a cultura, colocada em condição superior aos próprios homens ou orientada pela funcionalidade e mera autopreservação, naturaliza toda a repressão e barbárie que incide sobre os indivíduos, como o preço a ser pago, compulsivamente, pela civilização. Desse modo, atribui-se a ela um caráter imutável, de isenção diante do fato de que “a história do homem é a história da sua repressão”, não porque a repressão é inerente ao homem, mas porque assim foi estabelecida socialmente (MARCUSE, 1955/1981, p. 33).

Considerada como fim em si mesmo, a cultura reafirma a ideia de que seria capaz de oferecer aos homens segurança e liberdade, como gratificações ansiadas, sem que nada se alterasse na realidade social. Entretanto, tais gratificações só poderiam ser originadas num processo de formação cultural, cujos indivíduos não se guiassem pela constante ameaça pela sobrevivência.

Certamente, o projeto de formação cultural deve preparar seus indivíduos para a adaptação necessária à autoconservação. Contudo, está para além da adaptação a possibilidade de os indivíduos encontrarem os meios culturais para a recusa em manter em esferas contraditórias as tensões capazes de revelar os interditos humanos, a saber, as tensões entre a razão e a sensibilidade, o necessário e o belo, a práxis e a teoria. Ou seja, a cultura tem preservado no lugar de uma formação que se dirige para a reflexão sobre aquilo que alimenta o corpo e o espírito, o seu próprio simulacro, o mito da dominação, via continuidade do sacrifício dos indivíduos em prol de uma organização social que atrela a si mesma os elementos para a perpetuação da barbárie.

Nesse sentido, as condições objetivas para a formação cultural não só estão calcadas na dominação empreendida na cisão entre cultura e civilização e reafirmada pela divisão social do trabalho, como são mantidas por uma organização social que sobrevive à custa da obstrução da consciência humana, minando as possibilidades de reconhecimento da realidade, ou seja, reduzindo as possibilidades de autorreflexão necessárias ao desenvolvimento do amor e do pensamento. Adorno (1966/1996, p. 176) nomeia tais condições de “semiformação socializada”, uma vez que a sociedade se estrutura na dominação, os homens impedidos de expressar-se de acordo com sua autoconsciência estão de “antemão deformados”.

Portanto, é parte da reflexão sobre o processo de formação cultural e, nisso, das condições objetivas para o amor e para o pensamento, reconhecer que a dominação de uns sobre os outros e do todo sobre o particular está na origem da cultura como ponto de partida do processo de dominação da natureza que a humanidade construiu como sua história, contando com a repressão pulsional.

1.2 SOBRE O CARÁTER REPRESSIVO NA DINÂMICA PULSIONAL

Adorno (1971/1995) ao se referir à frieza, ou seja, à incapacidade de amar instaurada socialmente, que, segundo ele, deve ser trazida à consciência como tentativa de seu impedimento, concorda com a ideia de que a vinculação afetiva entre os indivíduos necessita de condições sociais em que “os instintos não fossem mais reprimidos, mas satisfeitos e liberados” (ADORNO, 1971/1995, p. 135). Nisso reside a base pulsional do amor: numa organização social capaz de propiciar condições para que o prazer individual, experiência somente possível na relação com o outro, não seja instrumentalizado em força de produção cultural, tampouco se contente com

a mentira da prescrição da felicidade difundida na propaganda, com a qual a Psicanálise também contribuiu, em que o prazer se estabelece como persuasão à adaptação (ADORNO, 1951/1992).

Embora Adorno reconheça o momento de verdade das teorias das pulsões, não abriu mão da crítica ao conteúdo regressivo que Freud apresenta quando, de certa forma, justifica os objetivos sociais em detrimento dos particulares. Ainda que, para Freud o estado geral de mal-estar na civilização tenha como fonte o desvio das pulsões sexuais (eróticas) reprimidas na infância, para mais tarde se adaptarem aos meios de produção no trabalho, ao aceitar a superioridade cultural em oposição aos interesses individuais considerados egoístas, ele rejeitou na esfera particular dos indivíduos o que ele próprio forneceu as bases para o entendimento: o prazer. Desse modo, a razão que deveria ser meio para estabelecer as condições para a fruição do prazer na vida dos indivíduos é justificada como fim em si mesma, servindo ao rebaixamento tanto do prazer como do espírito. Nas palavras de Adorno (1951/1992) é assim que Freud “situa-se ambigualmente entre a vontade de uma emancipação indisfarçada do oprimido e a apologia da opressão sem disfarces” (ADORNO, 1951/1992, p. 52). É nesse sentido, que podemos dizer que Adorno escreve *com Freud e para além de Freud*, ou, aproveitando o título de seu aforismo, que ele enxergou na obra de Freud até mesmo o que está “Aquém do princípio do prazer” (ADORNO, 1951/1992, p. 51).

Para compreender o processo de repressão dos impulsos primários (agressivos e sexuais) que se estabeleceu na relação entre a cultura e os indivíduos, conforme ensina a Psicanálise de Freud, recorre-se às contribuições de Marcuse (1955/1981), que foi um dos companheiros intelectuais de Adorno no *Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt* e quem se dedicou a explicar, em seu livro *Eros e Civilização*, a dinâmica pulsional *freudiana*, sob a perspectiva crítica da base repressiva da cultura/civilização, por isso não se distingue, neste ponto, do entendimento que perpassa os escritos de Adorno.

Com base no entendimento de uma teoria social crítica que lança mão da Psicanálise para decifrar as bases da civilização, conforme sistematizado em Salgado e Vaz (2015), é que foi possível compreender que o caminho encontrado por nossos ancestrais para o surgimento daquilo que conhecemos como cultura, partiu do que os autores da Teoria Crítica da Sociedade denominaram de “catástrofe histórica” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985), de o processo civilizatório ter agido contra os interesses mais racionais de seus indivíduos e, nisso, contra seus próprios interesses. Isso porque ao fazer uso da razão para exercer uma severa e contínua repressão

sobre os impulsos agressivos e sexuais dos homens, sua face de natureza animal, a cultura deixou como marca de seu progresso o sacrifício e a renúncia pulsionais. Desse modo, a cultura comprometeu sua própria finalidade: de ser um lugar de proteção e apaziguamento em que os indivíduos pudessem superar a agressividade animal e se realizar, por meio da faculdade da razão, como natureza transformada.

Essa formulação teórica é compartilhada entre os autores *frankfurtianos* (Horkheimer, Adorno e Marcuse) e parte da interpretação do pensamento de Freud, em uma chave de revisão sócio-histórica e crítica ao psicanalista. Sobretudo a partir dos estudos da metapsicologia de Freud, o que foi desenvolvido por ele como “biologismo”, segundo Marcuse (1955/1981, p. 29), “é teoria social numa dimensão profunda [...]”, e suas interpretações *sociológicas* do homem evidenciaram tabus sociais que revelam “a base explosiva da civilização”. Trata-se de uma insistente dedicação de Freud em desmistificar um entrelaçamento radical entre “civilização e barbarismo, progresso e sofrimento, liberdade e infelicidade”, ambiguidades que por meio da escravidão e da coação se configuraram como preço a ser pago na dinâmica pulsional. (MARCUSE, 1955/1981, p. 38).

Na introdução de *Eros e Civilização*, Marcuse (1955/1981) esclarece que em sua revisão da obra de Freud os termos civilização e cultura e o termo instinto (*Trieb*) foram utilizados sem distinção entre um e outro tal como estes termos aparecem na obra de Freud⁷. Contudo, conforme o Vocabulário da Psicanálise (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991) os termos *Instinkt* e *Trieb* são utilizados nitidamente em momentos distintos na obra de Freud e, embora não tenham sido distintos na tradução inglesa, tal entendimento foi introduzido posteriormente nas traduções francesas do autor. O termo instinto (*Instinkt*) refere-se, “ao comportamento animal, fixado por hereditariedade, característico da espécie, pré-formado no seu desenvolvimento e adaptado ao seu objeto” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991, p. 507). Diferente da noção do termo *Trieb*, que se refere ao sentido de impulsão, sendo, portanto, mais correta a utilização do termo pulsão para se referir ao

⁷ Embora Marcuse (1955/1981) utilize o termo instinto quando se refere ao movimento das pulsões (*Trieb*), de acordo com a noção freudiana, neste texto será conservada a distinção proposta por Laplanche e Pontalis (1991), privilegiando o termo pulsão. Desse modo, sugere-se que nas citações diretas de Marcuse (1955/1981) em que aparece o termo instinto, deve-se ler de acordo com o entendimento referente à noção de pulsão.

Processo dinâmico que consiste numa pressão ou força (carga energética, fator de motricidade) que faz tender o organismo para um alvo. Segundo Freud, uma pulsão tem a sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão); o seu alvo é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional; é no objeto ou graças a ele que a pulsão pode atingir o seu alvo (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991, p. 506-507, parênteses no original).

Portanto, esse representante da energia psíquica que flui constantemente, mobilizado por uma fonte interna, que conhecemos como pulsão, é um conceito freudiano de delimitação entre o anímico e o físico (FREUD, 1905/1996). Do ponto de vista biológico, Freud (1915/1974) apresenta a pulsão como um conceito fronteiro entre o mental e o somático, por sua capacidade de acessar a mente e reivindicar do aparelho psíquico sua ligação com o corpo (FREUD, 1915/1974).

Segundo a teoria psicanalítica freudiana, a transformação nos homens dos impulsos animais em pulsões é decorrência de um processo interno que sofre influências das pressões externas exercidas sobre eles (FREUD, 1920/1976). E, segundo Adorno e Horkheimer (1947/1996), foi a pressão externa que “levou os homens a superar a própria inércia e a produzir obras materiais e espirituais”, bem como, o prolongamento desta pressão no interior das classes sociais resulta na dureza aprendida desde a infância entre os seus partícipes (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 179). Significa que as exigências externas e as ameaças à autoconservação delinearão o funcionamento do aparelho mental dos seres humanos a partir de transformações nos valores dominantes socialmente, organizadas por Marcuse (1955/1981) da seguinte forma: satisfação imediata em satisfação adiada; prazer em restrição do prazer; júbilo (atividade lúdica) em esforço (trabalho); receptividade em produtividade; ausência de repressão em segurança. Freud (1920/1976) descreveu esse processo como a transformação do *princípio de prazer* em *princípio de realidade* (MARCUSE, 1955/1981).

O funcionamento do aparelho mental, constituído tanto por um princípio de prazer quanto por um de realidade, corresponde, em certo sentido, à distinção entre os processos inconscientes e conscientes da vida psíquica dos sujeitos. O *inconsciente*, instância psíquica governada pelo *princípio de prazer*, corresponde a uma fase do desenvolvimento primitivo do aparelho mental, cujo funcionamento se baseia na luta pela busca de

prazer⁸ e na retração diante de qualquer excitação nervosa que causasse desprazer (tensão/dor). Diante do meio ambiente e de outros homens, um princípio de prazer irrestrito é frustrado e superado por um princípio de realidade, em que “o homem aprende a renunciar ao prazer momentâneo, incerto e destrutivo, substituindo-o pelo prazer adiado, restringido, mas ‘garantido’” (MARCUSE, 1955/1981, p. 35, aspas no original).

Entretanto, Marcuse (1955/1981) ressalta:

[...] a interpretação psicanalítica revela que o princípio de realidade impõe uma mudança não só na forma e tempo fixado para o prazer, mas também na sua própria substância. A adaptação do prazer ao princípio de realidade implica a subjugação e dispersão da força destrutiva da gratificação instintiva, de sua incompatibilidade com as normas e relações estabelecidas da sociedade e, por conseguinte, implica transubstanciação do próprio prazer. (MARCUSE, 1955/1981, p. 35).

Desse modo, as pulsões que teriam como finalidade se ligar aos objetos possíveis de lhe causarem prazer (atingir o seu alvo), no confronto com as determinações da realidade externa – do mundo sócio histórico – sofrem excitações nervosas que lhe impedem de atingir o seu alvo, se tornam inibidas em sua finalidade. Em busca de evitar o desprazer causado pelas excitações, as pulsões se retraem, são desviadas para outros destinos e metamorfoseadas quanto ao seu próprio valor qualitativo.

O desvio dessa energia pulsional de suas metas é o que caracteriza o funcionamento de mecanismos de defesa psíquico que realiza a interdição das exigências pulsionais que se tornam ameaçadoras por fazerem frente às repressões morais da sociedade (FREUD, 1905/1976).

Ocorre uma interdição original, conhecida como recalçamento, que fixa a energia pulsional em representantes correlatos, gerando uma tensão energética / nervosa na esfera do inconsciente, ou seja, novas exigências derivadas das exigências recalçadas e, por isso, não acessíveis à consciência, por não serem totalmente satisfeitas tentarão romper este mecanismo de defesa por meio de representações aceitáveis, pelo menos em parte, pela consciência. Freud (1915/2004) identificou tal mecanismo de recalque, bem como, outras formas de defesa psíquica como estratégias de negociação entre

8 Vale lembrar que a noção freudiana de prazer deve ser entendida no sentido de economia pulsional, ou seja, de baixa de tensão nervosa, assim como, desprazer refere-se a um aumento de gasto da energia pulsional, da tensão nervosa no aparelho psíquico (NASIO, 1999; TÜRCKE, 2010).

o ego ou *eu* – a instância psíquica da consciência – o id ou *isso* – instância responsável pela exigência de satisfação imediata das necessidades – e o superego ou *supereu* – instância da internalização das leis e exigências exteriores (NASIO, 1999).

Pode-se dizer que o aparelho psíquico desenvolve um mecanismo de defesa que opera na tentativa de amenizar o sofrimento do *eu*, ainda que seja por meio do sacrifício das investidas pulsionais. O *eu* necessita fazer uma síntese entre as repressões introjetadas das normas sociais (o *supereu*) e as exigências internas das pulsões agressivas e sexuais (o *isso*). O mecanismo de defesa atua no desvio das forças pulsionais a diversos destinos a fim de garantir que as pulsões não se realizem totalmente, o que colocaria, assim, o *eu* em risco, e, ao mesmo tempo, que alcancem uma satisfação parcial tolerável pelo mesmo *eu* (FREUD, 1905/1976; NASIO, 1999).

Alguns dos destinos pulsionais derivados das barreiras do recalçamento interessam, mais especificamente, para a compreensão das formas de operar do amor e do pensamento, uma vez que a ligação da libido (a energia pulsional da afetividade) com a crueldade provém dos mecanismos de defesa que transformam amor em ódio, moções afetuosas em hostis⁹. Tais mecanismos agem de acordo com cada processo nomeado por Freud a partir do caminho adotado pela pulsão. Por exemplo, quando a força pulsional se fixa em um único representante da pulsão (condensação); desloca-se por vários representantes (o deslocamento); expressa-se de modo contrário ao desejo pulsional (a inversão e ou formação reativa); desvia as metas agressivas e sexuais para metas desejáveis socialmente (a sublimação); elabora explicações para as ambiguidades das representações pulsionais (a racionalização); e, em especial, para a compreensão do preconceito, quando o sujeito expulsa de si e localiza no outro o conteúdo de seus próprios sentimentos, desejos e comportamentos (a projeção) (FREUD, 1905/1976), (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991).

Vale a pena retomar, que em decorrência das operações dos mecanismos de defesa, as pulsões são reprimidas em sua finalidade (ligar-se aos objetos de prazer), elas, então, tornam-se sem objeto definido, e seu movimento em busca de evitar o desprazer tende a regredir a um estado anterior, cujo repouso, ou uma excitação menor, lhes garanta certa

9 Ressalta-se que para Freud (1905/1976) os mecanismos de defesa do eu se apresentam com intensidade e frequência diferenciadas, de acordo com cada estrutura psíquica, assim como, os pares de representações opostas que caracterizam as pulsões parciais (prazer-medo; amor-ódio; atividade-passividade; etc.) conduzem uma parte da conduta social do indivíduo.

tranquilidade e quietude (prazer). O movimento de retorno e de regressão a um estado anterior, próprio de todo organismo vivo, é o que caracteriza a compulsão à repetição, que se tornará predominante no funcionamento psíquico, na medida em que as repressões do meio externo incidem compulsivamente no recalque das pulsões. Essa dinâmica de retorno a um estado anterior – anorgânico – compõe parte da dualidade das pulsões sexuais que sofreram recalque, e foram identificadas por Freud (1920/1976) como as *pulsões de morte*¹⁰ – *Thanatos* – em oposição às *pulsões de vida* – *Eros* – que por representarem a energia libidinal colocam em ação os desejos recalcados¹¹.

Marcuse (1955/1981) ressalta que tal recalque deixa suas marcas no funcionamento psíquico dos indivíduos em dois planos interligados: “a) ontogenético: a evolução do indivíduo reprimido, desde a mais remota infância até a sua existência social consciente; b) filogenético: a evolução da civilização repressiva, desde a horda primordial até o estado civilizado plenamente constituído” (MARCUSE, 1955/1981, p. 39).

Do ponto de vista da evolução do indivíduo (ontogenética) a transmissão dos valores sociais desde o período inicial da infância, realizada pelas instituições de mediação social, como a família e a escola, garante a atualização da submissão ao princípio de realidade.

Marcuse assim explica:

Ao domínio do pai primordial segue-se, após a primeira rebelião, o domínio dos filhos, e o clã fraternal

10 GARCIA-ROZA (2003) esclarece que a qualidade sexual da pulsão é o que a vincula ao objeto, enquanto a pulsão de morte se caracteriza como um impulso, cujo processo de investimento da energia psíquica não se liga diretamente a um objeto, metaforicamente, uma energia ainda dispersa que tende a buscar estados anteriores, já conhecidos, por isso, menos tensos. A distinção entre a pulsão sexual e a pulsão de morte seria, conceitualmente, uma distinção entre o momento do investimento pulsional e o momento da vinculação a um objeto ou mais objetos. Tais pulsões se relacionam ambigualmente, como método primário do funcionamento mental, complementam-se e opõem-se em busca do equilíbrio entre a autopreservação e a agressividade, ora dirigidas à busca por objetos de prazer, ora movimentando-se num ritmo vacilante em busca de estados anteriores de inércia – de morte (FREUD, 1920/1976).

11 Na mitologia grega Thanatos é o deus da morte e Eros o deus do amor. Freud os utiliza em sua Psicanálise como símbolos de forças que se complementam e se opõem. O primeiro revela um sentido de busca da quietude da inércia, da baixa de tensão pulsional, bem como, o segundo é o próprio princípio de ação psíquica, dos desejos que permanecem reivindicando suas satisfações.

desenvolve-se para dar origem a um domínio social e político institucionalizado. O princípio de realidade materializa-se num sistema de instituições. E o indivíduo, evoluindo dentro de tal sistema, aprende que os requisitos do princípio de realidade são os da lei e da ordem, e transmite-os à geração seguinte. (MARCUSE, 1955/1981, p. 36).

Essa constante transformação do princípio de prazer em princípio de realidade pode ser considerada o trauma¹² original na formação do psiquismo humano, a primeira cicatriz de um conteúdo cuja tendência é retornar. Sua atualização ao longo da história revela que o empenho da civilização para manter a repressão sobre seus indivíduos não representa o seu estabelecimento definitivo, uma vez que se há a necessidade de ser atualizado é porque há brechas por onde o princípio de prazer retoma suas demandas.

Neste ponto, vale trazer as considerações de Türcke (2010a) sobre o fato de que não conhecemos na realidade histórica um princípio de prazer plenamente realizado. Desde que o indivíduo vive sob a égide de ter se tornado *Homo sapiens*, a realidade pulsional é a compulsão traumática à repetição, constituída em resistência ao pavor advindo das ameaças à sobrevivência instauradas no princípio de realidade.

Lê-se em Türcke:

A compulsão traumática à repetição já pertence à realidade do princípio de prazer, assim como, ao contrário, a fruição positiva do prazer é uma espécie de posto mais elevado do princípio de realidade: o ato bem sucedido de desviar ou manter afastado o desprazer. Assim como a debelação do desprazer é prazer latente, assim o prazer manifesto é a entrada em estado de latência de seus desmancha-prazeres. O que Freud chama de além do princípio do prazer é também aquém. Como força desviante que, no momento mesmo em que leva a cabo a debelação do desprazer também trabalha para a construção do prazer, a compulsão à repetição é o instinto humano par excellence. (TÜRCKE, 2010a, p. 151, grifos no original).

12 Assim Freud (1920/1976) descreve o conceito de trauma: “Descrevemos como ‘traumáticas quaisquer excitações provindas de fora que sejam suficientemente poderosas para atravessar o escudo protetor. Parece-me que o conceito de trauma implica necessariamente uma conexão desse tipo com uma ruptura numa barreira sob outros aspectos eficazes contra os estímulos” (FREUD, 1920/1976, p. 40).

Para Türke (2010) o próprio sacrifício interiorizado por meio das renúncias pulsionais, só pode ser compreendido considerando a compulsão à repetição desde sua herança primitiva, seu ponto de vista filogenético. A compulsão à repetição organiza, treina, caracteriza rituais nos quais o sacrifício é o meio para repetir o medo diante da natureza, e assim, alcançar o alívio deste medo. O sacrifício “é a compulsão da repetição levada à expressão numa forma” (TÜRCKE, 2010, p. 83).

Dessa modificação dos princípios que regem o funcionamento psíquico, caracterizando-o por forças pulsionais compulsivas, antagônicas e defensivas, é que resultou a constituição do ser humano como um ego organizado e cindido, segundo as exigências demasiadas de sacrifício e renúncia às satisfações dos impulsos primários (agressivos e sexuais).

Sob pressão o homem pôde, então, fazer uso, nestes termos, de suas faculdades de atenção, memória e discernimento para o exame da realidade, e distinguir entre o que lhe seria útil à preservação da vida, e, por isso, lhe proporcionava prazer e o que o ameaçava e lhe proporcionava desprazer. Desse modo, sua atividade mental, guiada por uma racionalidade imposta pelas relações sociais, sobretudo pelos princípios civilizatórios de repressão sexual, fica subordinada ao *princípio de realidade* – deixando de fora a fantasia, como faculdade da imaginação vinculada ao *princípio de prazer*, com uma específica independência das pressões externas e com força mnemônica suficiente para reivindicar os desejos reprimidos pelo *princípio de realidade* (MARCUSE, 1955/1981).

Em sua interpretação, Marcuse (1955/1981) contribui para a compreensão do processo de formação do indivíduo, em que a consciência se estabelece orientada por um princípio de busca e retificação constante do material primitivo reprimido que retorna como se fosse estranho e ameaçador, mas, no entanto, representa o conflito entre os impulsos interno e as obstruções externas que marcam a relação entre indivíduo e cultura. Ao diferenciar os componentes de repressão sexual que incidem sobre os indivíduos, destacando-os como elementos sócio-históricos específicos, Marcuse (1955/1981) se opõe ao entendimento de que a repressão sexual, tal como foi instaurada, seria inerente ao ser humano. Esse autor propõe uma duplicação de conceitos que distingue mais adequadamente os componentes biológicos dos componentes históricos nos destinos das pulsões, apresentados nos seguintes termos:

- a) Mais-Repressão: as restrições requeridas pela dominação social. Distingue-se da repressão (básica): as “modificações” dos instintos necessários à perpetuação da raça humana em civilização.

b) Princípio de Desempenho: a forma histórica predominante do princípio de realidade (MARCUSE, 1955/1981, p. 51, grifos e aspas no original).

A partir dos conceitos *mais-repressão* e *princípio de desempenho*, Marcuse (1955/1981) ressalta que o *princípio de realidade* exerce excessivas restrições da cultura sobre os indivíduos, intensificando as tensões nas relações sociais e, nisso, o prolongamento dos sofrimentos humanos. Trata-se, portanto, de um acréscimo de repressão às restrições básicas (filogenéticas e ontogenéticas) das pulsões, que marcam a fase evolutiva humana, com um fim determinado de dominação.

Vale trazer a advertência de Marcuse (1955/1981) segundo a qual o *princípio de realidade* se estabelece de formas diferentes nas sociedades, conforme for sua organização, e, nisto, a manifestação desta realidade de acordo com a orientação de suas instituições de mediação dos valores sociais.

Numa organização social em que predomina um *princípio de desempenho*, tal qual a do *capitalismo tardio*, que contou com a crescente racionalização da dominação no desenvolvimento dos processos de produção e expansão dos bens culturais, o desempenho das funções, cada vez mais especializadas passou a ocupar na vida dos indivíduos o lugar de busca por satisfações pulsionais que somente com muito arranjo pode abrir frestas para as possibilidades de uma felicidade parcial compartilhada socialmente. Nas palavras de Marcuse:

Os homens não vivem sua própria vida, mas desempenham tão só funções preestabelecidas. Enquanto trabalham, não satisfazem suas próprias necessidades e faculdades, mas trabalham em alienação. O trabalho tornou-se agora geral, assim como as restrições impostas à libido: o tempo de trabalho, que ocupa a maior parte do tempo de vida de um indivíduo, é um tempo penoso, visto que o trabalho alienado significa ausência de gratificação, negação do princípio de prazer. A libido é desviada para desempenhos socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para si mesmo somente na medida em que trabalha para o sistema, empenhado em atividades que, na grande maioria dos casos, não coincidem com suas próprias faculdades e desejos. (Marcuse, 1955/1981, p. 58).

Entretanto, a dinâmica pulsional que passa a ser orientada pelo princípio de desempenho na realização do trabalho encontra alguma gratificação para o indivíduo, afinal, se para manter a própria vida é exigida a

adaptação obediente à produtividade instaurada, submeter o corpo e a mente ao tempo administrado pelo mundo do trabalho atende, de forma parcial e fragmentada, às reivindicações das pulsões sexuais e agressivas de autoconservação. É nesse sentido, do medo diante da repressão excessiva que submete a dinâmica pulsional em prol do desenvolvimento do todo, fazendo crer na falsidade de que há entre as necessidades humanas algo como um “instinto de execução” ou de “proficiência” (MARCUSE, 1955/1981, p. 85), que se estabelece na formação do indivíduo o conflito entre a sexualidade e a civilização e o “desempenho erótico é posto em alinhamento com seu potencial social” (MARCUSE, 1955/1981, p. 41).

1.3 DA ADAPTAÇÃO À OBEDIÊNCIA: A BUSCA POR OBJETOS DE AMOR NA INFÂNCIA E O AUTORITARISMO NA FAMÍLIA

“Amado tu serás unicamente quando puderes te mostrar fraco sem provocares força”.

(Theodor W. Adorno, 1951/1992)

Segundo Adorno (1955/2004), o fato de a Psicanálise ter sido concebida na esfera dos conflitos familiares da vida privada, que representam em termos econômicos a esfera do consumo, deve-se à desproporcional supremacia da dinâmica social sobre a psicologia dos indivíduos, situação que, por sua vez, mantém o ego (*eu*) enfraquecido frente às oposições do mundo externo e incapacitado de reconhecer, a não ser por exaustivos esforços, o véu social que lhe encobre. Se o desenvolvimento da ciência psicanalítica a partir do indivíduo dá sinais da impotência da esfera psicológica fora do âmbito privado, por outro lado, foi o que tornou possível identificar a reprodução dos conflitos sociais no interior do indivíduo, a condição social da psicodinâmica pulsional, ainda que no isolamento. Sem tal reconhecimento, o que se tem é a ideologia da adaptação apoiada no psicologismo (ADORNO, 1955/2004).

Justificar a excessiva adaptação da dinâmica pulsional às metas de dominação dos meios de produção social é o que se deve evitar na leitura das teorias pulsionais de Freud, ao custo de difundir o remendo da práxis da Psicanálise de se conformar com a repressão das pulsões, e nisso, com o amor como neurose, conforme advertiu Adorno (1955/2004).

As teorias formuladas por Freud para explicar o movimento das pulsões no funcionamento da psicologia humana sofreram modificações ao longo de seus escritos. Conforme mencionado anteriormente, de forma

concisa, podemos nos apoiar na ideia de que pulsão é sempre movimento de um estímulo interno para o psíquico, cuja intenção é satisfazer uma necessidade (FREUD, 1905/1976; TÜRCKE, 2010). Essa dinâmica de busca nos primeiros anos de vida por objetos que satisfaçam as necessidades vitais (de alimento e de cuidados) marca o psiquismo humano com as forças de *Eros* (amor/vida) e *Anankê* (necessidade). Portanto, considerar o amor em sua base pulsional é levar em conta as exigências distintas, mas imbricadas, que orientam os indivíduos em suas relações com os próprios desejos, com o outro e com o mundo¹³. Com base nesse entendimento, a sexualidade oriunda das necessidades, que ligam a natureza interna (corpo) a externa (cultura/relação com o outro), coincide com o movimento de amor, de *Eros* que mantém e une tudo que é vivo (FREUD, 1920/1976).

O movimento de *Eros* de unificação entre os humanos e o mundo é, antes de tudo, de suavização da rudeza presente nas relações primitivas. Nesse caminho, o amor que nada tem de natural “foi impelido a emergir da natureza” (TÜRCKE, 2010, p. 189), quando por meio da erotização da sexualidade os humanos passaram a se poupar reciprocamente da violência e do pavor que originavam os rituais de sacrifícios primitivos, instaurando na cultura o cuidado e a ternura, ou seja, a possibilidade de superar a violência. Nas palavras de TÜRCKE:

Aqueles que realizam o sacrifício cometem um ato sangrento a fim de serem poupados. No excesso sexual, pelo contrário, eles de fato se poupam mutuamente. E a convivência clemente, cuidadosa um com o outro, não é nada menos do que a forma primitiva do amor. Todo o respeito, delicadeza, ternura, a que a cultura humana algum dia chegou, provém do cuidado. Ter cuidado com a integridade do outro: O que é amor senão isso? (TÜRCKE, 2010, p. 188).

Nos textos em que Freud trata dos estudos da sexualidade das crianças, a ligação entre as pulsões sexuais e as primeiras atividades investigativas do pensamento está na base da compreensão da importância do desenvolvimento afetivo-sexual dos adultos e, sobretudo, com indicações

¹³ Nasio (1999) propõe uma diferenciação entre necessidade, desejo e amor, que, embora, as fontes geradoras da excitação sejam distintas, os movimentos de busca pela satisfação coincidem em cada estado, se imbricam e se confundem.

fundamentais sobre as neuroses¹⁴ desenvolvidas a partir da repressão da sexualidade infantil.

Para Freud (1905/1976) desde o período embrionário é possível pensar num desenvolvimento de pulsões sexuais que sofrem ao longo da infância (por volta dos três anos) uma supressão progressiva, caracterizando este período por uma latência da sexualidade, do qual surgem as forças anímicas que ao longo do desenvolvimento da criança orientam as pulsões sexuais, de acordo com os valores sociais existentes e, de formas específicas, estabelecem entrelaçamentos com o asco, a vergonha, as exigências estéticas e morais nos indivíduos, ou seja, constituem a sensibilidade na infância.

A dinâmica pulsional no período da infância em que a sexualidade deixa de ser latente para ser vivenciada na relação com o próprio corpo (auto-erotismo), para Freud (1905/1976), é o que põe em movimento a atividade intelectual da criança.

A partir da curiosidade, da imaginação e da memória de um resto de afetividade (o ventre da mãe), as pulsões sexuais passam a mover-se em direção aos objetos de amor (as zonas erógenas do próprio corpo e as relações com os pais), que serão, ao longo da vida psíquica, reencontrados. Nesse sentido, Freud (1905/1976) compreende que os objetos de amor, aqueles capazes de oferecer prazer, são sempre reedições de objetos já conhecidos. São os componentes derivados de uma movimentação pulsional, cuja origem está na mais tenra infância, a saber: os traços de memória dos cuidados, de alimentação e afeto que garantiram a conservação da vida, que põem o pensamento (consciente e inconsciente) em atividade para a produção de um significado que, ao menos em parte e temporariamente, satisfaça os desejos reprimidos.

Sobre a sexualidade infantil Freud (1907/1976a) afirma que:

A puberdade apenas concede aos genitais a primazia entre todas as outras zonas e fontes produtoras de prazer, assim forçando o erotismo a colocar-se a serviço da função reprodutora. [...] por outro lado, muito antes da puberdade a criança já é capaz da maior parte das manifestações psíquicas do amor – por exemplo, a ternura, a dedicação e o ciúme. Com frequência, uma irrupção desses estados mentais associa-se às sensações físicas de excitação sexual, de

14 O termo neurose pode ser compreendido, de modo abrangente, como as formas de sofrimento psíquico, com sintomas que simbolizam os conflitos gerados na psicologia infantil, cujo conteúdo apresenta um compromisso entre o desejo reprimido e os mecanismos de defesa do psiquismo. (FREUD, 1920/1976).

modo que a criança não pode ficar em dúvida quanto à conexão entre ambos. Em resumo, com exceção do seu poder de reprodução, muito antes da puberdade já está completamente desenvolvida na criança a capacidade de amar; e pode-se afirmar que o clima de mistério [acerca de sua sexualidade] apenas a impede de apreender intelectualmente as atividades para as quais já está psiquicamente preparada e fisicamente apta. (FREUD, 1907/1976a, p. 139).

Adorno (1971/1995) concordava com a ideia freudiana de que o psiquismo da criança já contém elementos de violência e ódio, originados da ausência de consciência acerca do medo reprimido. Por isso, em sua preocupação com uma educação que trabalhe contra a repetição de Auschwitz, adverte:

A educação tem sentido unicamente como educação dirigida a uma autorreflexão crítica. Contudo, na medida em que, conforme os ensinamentos da psicologia profunda, todo caráter, inclusive daqueles que mais tarde praticam crimes, forma-se na primeira infância, a educação que tem por objetivo evitar a repetição precisa se concentrar na primeira infância. (ADORNO, 1971/1995, p. 121-122.).

Talvez não seja desnecessária a ressalva de que, exceto em casos específicos, é no âmbito familiar e, por meio deste, em suas diferentes configurações, que a manifestação da sexualidade infantil e sua repressão são vivenciadas nas primeiras experiências da criança. Tais experiências, destaque-se, sofreram as modificações históricas pertinentes à dinâmica familiar de cada época. Desse modo, as advertências de Freud (1907/1976) sobre a importância de possíveis meios para o esclarecimento sexual das crianças, embora tenham sido em parte superadas, em especial, no campo epistemológico das ciências humanas e da saúde, ainda se configura como um tema obscuro tanto na esfera familiar, como nas instituições de educação infantil e seus agentes, que assumem os cuidados das crianças cada vez mais cedo, atualmente.

Em seu texto *Totem e tabu*, Freud (1913/1974) apresentou suas análises dos fenômenos sexuais presentes nos grupos familiares primitivos e reconstruídos de forma hipotética a partir das manifestações de seu tempo que, de algum modo, encontravam eco no passado mítico, cujas relações com o incesto organizavam o comportamento nos grupos dos primeiros humanos da civilização.

Estes estudos de Freud (1913/1974) representam uma primeira tentativa de um método psicanalítico e antropológico para estabelecer as bases compreensivas do curso das instituições de mediação social e, nisso, o desenvolvimento da dinâmica da civilização. Há de se dizer que Freud, embora evidenciasse as crises das estruturas da sociedade burguesa, também temia destruir aquilo que parecia o mais promissor na história da civilização: o projeto de esclarecimento instaurado com o pensamento burguês, difundido em suas instituições repressivas. Desse modo “sua explicação se transmuda na aceitação da irracionalidade que é própria do mecanismo civilização/repressão.” (CANEVACCI, 1981, p. 103).

Da suposição de que o incesto permitido nas sociedades primitivas permaneceu condenado de forma consciente e, ao mesmo tempo, desejado inconscientemente pelo indivíduo civilizado, é que Freud (1907/1976) derivou elementos psíquicos, como: a autoridade, a culpa, o remorso e a repressão, com os quais a razão esclarecida passou a conviver, sem, contudo, considerá-los como seus constituintes.

Na especulação teórica de Freud (1913/1974), desde o momento em que a proibição do incesto foi introjetada nos indivíduos, por conta da culpa surgida com o assassinato do pai na horda primitiva, a vinculação afetiva humana passa pela atualização do tabu do incesto, reproduzindo a relação de amor-ódio pelo pai nas sociedades posteriores¹⁵. Da interpretação deste tabu,

¹⁵ Dessa teoria da introjeção da autoridade do pai (normas sociais) no psiquismo do indivíduo, Freud derivou o Complexo de Édipo. Vale a pena citar a definição completa apresentada no dicionário psicanalítico:

Complexo de Édipo: Conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança sente em relação aos pais. Sob a forma dita positiva, o complexo apresenta-se como na história de Édipo-Rei: desejo de morte do rival que é a personagem do mesmo sexo e desejo sexual pela personagem do sexo oposto. Sob a forma negativa, apresenta-se de modo inverso: amor pelo progenitor do mesmo sexo e ódio ciumento ao progenitor do sexo oposto. Na realidade, essas duas formas encontram-se em graus diversos na chamada forma completa do complexo de Édipo. Segundo Freud, o apogeu do complexo de Édipo é vivido entre os três e os cinco anos, durante a fase fálica; o seu declínio marca a entrada no período de latência. É revivido na puberdade e é superado com maior ou menor êxito num tipo especial de escolha de objeto. O

cuja força moral (da culpa e da submissão) foi propagada pela religião em nossa cultura, Freud formulou suas teorias do funcionamento psíquico com base nas mudanças no percurso civilizatório, em especial, as que marcavam a sociedade por meio do estabelecimento paulatino do domínio patriarcal. (CANEVACCI, 1981).

Para Freud (1913/1974) é a representação da autoridade do pai na horda familiar que organiza o desenvolvimento psíquico e, por meio da permanência de tabus derivados do incesto primitivo (fundamento para a culpa e o autoritarismo), organiza, também, os processos de identificação e afetividade que, por sua vez, acompanharam as transformações históricas e culminaram na predominância do narcisismo na sociedade de massas¹⁶ (CANEVACCI, 1981).

Com o conceito de narcisismo, Freud (1914/1974) marca definitivamente em sua Psicanálise a relação entre o desenvolvimento sexual do *eu* e os objetos externos, ou seja, uma distinção entre libido do ego e libido objetual que culminou na compreensão acerca da capacidade do pensamento de auto-observação orientado por um *eu ideal*, um superego que representa não só a introjeção das normas sociais (o pai ideal), mas também trabalha a favor do prolongamento destas normas nas relações de amor e de ódio do indivíduo consigo próprio e com o mundo. Em última instância, Freud (1914/1974) flagrou com o narcisismo a condição enfraquecida do eu. Em sua defesa frente às exigências das normas morais da sociedade, o eu abre mão das relações com os objetos e, nisso, da própria consciência, uma vez que esta se deriva das relações estabelecidas com o mundo externo. Tal ruptura com a realidade denuncia o enfraquecimento do amor e do

complexo de Édipo desempenha papel fundamental na estrutura da personalidade e na orientação do desejo humano. Para os psicanalistas, ele é o principal eixo de referência da psicopatologia; para cada tipo patológico eles procuram determinar as formas particulares da sua posição e da sua solução. A antropologia psicanalítica procura encontrar a estrutura triangular do complexo de Édipo, afirmando a sua universalidade nas culturas mais diversas, e não apenas naquelas em que predomina na família conjugal. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991, p. 6).

¹⁶ O processo de identificação na sociedade de massa será retomado no próximo capítulo desta pesquisa.

pensamento e, é o que facilita a adesão do sujeito às condições de autoritarismo e frieza.

Freud (1914/1974) parte da diferenciação de um narcisismo primário de outro secundário. No primeiro caso, a energia erótica (libido) se movimenta entre o autoerotismo, que é anterior ao desenvolvimento do ego e é vinculada pela criança ao próprio corpo e aos instintos de autoconservação, e o narcisismo secundário, cuja energia erótica busca objetos de amor externos ao próprio corpo da criança. Assim, nessa primeira expressão do narcisismo a energia erótica é investida no eu (ego) ainda em desenvolvimento na mais tenra infância.

O narcisismo secundário se desenvolve em dois momentos. Num primeiro movimento, em que a criança ainda está tateando a distinção entre ela e o mundo, a energia erótica busca os primeiros objetos de amor: o seio materno e a mãe. Com o tempo a criança vai percebendo melhor o mundo exterior e, com isso, que não é o único objeto de amor de sua mãe, o que a faz buscar outros objetos de amor que lhe proporcione o prazer de ser amado. A criança percebe o mundo externo, deseja fazer parte dele e ser satisfeita por ele, portanto, não há rompimento com a realidade. As ligações afetivas começam a se estabelecer a partir do reconhecimento do contato com seus cuidadores, seus primeiros objetos eróticos (sexuais), e posteriormente, na identificação com seus substitutos. Freud denominou este tipo de afetividade de “anaclítica” ou de “ligação” (FREUD, 1914/1974, p. 53).

Num segundo momento do narcisismo secundário, a introversão da energia erótica no *eu* constitui um mecanismo de defesa. Há uma operação psíquica de retorno da energia erótica antes investida nos objetos de amor, mas que ao sofrer interdições é reinvestida no eu. Vale dizer, que tal recolhimento do amor ao próprio *eu* protege o psiquismo da relação com o outro, contudo de forma pervertida, uma vez que a energia retorna transsubstanciada pela idealização dos pais sobre a criança e pelos seus enfrentamentos desse ideal com a realidade. A imagem ideal introjetada aumenta as exigências no ego e põe em funcionamento a repressão sobre ele (FREUD, 1914/1974).

Desse modo, a criança ao invés de procurar objetos eróticos externos, procura a si mesmo guiada por uma imagem ideal de onipotência e unidade (*super eu* ou *eu ideal*) que aprendera com as relações externas, em especial com seus pais. As relações afetivas passam a ser do tipo narcisista, nas quais a escolha objetual encaminha o amor conforme: “o que ela própria é; o que ela própria foi; o que ela gostaria de ser; alguém que foi uma vez parte dela mesma” (FREUD, 1914/1974, p. 55).

Vale a pena trazer uma longa citação de Freud (1914/1974), em que o psicanalista explica como o amor dos pais aos seus filhos é, na verdade, parte da manifestação de um narcisismo que sobrevive de modo não consciente.

Se prestarmos atenção à atitude de pais afetuosos para com os filhos, temos de reconhecer que ela é uma revivescência e reprodução de seu próprio narcisismo, que de há muito abandonaram. O indicador digno de confiança constituído pela supervalorização, que já reconhecemos como um estigma narcisista no caso da escolha objetal, domina, como todos nós sabemos, sua atitude emocional. Assim eles se acham sob a compulsão de atribuir todas as perfeições ao filho - o que uma observação sóbria não permitiria - e de ocultar e esquecer todas as deficiências dele. (Incidentalmente, a negação da sexualidade nas crianças está relacionada a isso.) Além disso, sentem-se inclinados a suspender, em favor da criança, o funcionamento de todas as aquisições culturais que seu próprio narcisismo foi forçado a respeitar, e a renovar em nome dela as reivindicações aos privilégios de há muito por eles próprios abandonados. A criança terá mais divertimentos que seus pais; ela não ficará sujeita às necessidades que eles reconheceram como supremas na vida. A doença, a morte, a renúncia ao prazer, restrições à sua vontade própria não a atingirão; as leis da natureza e da sociedade serão ab-rogadas em seu favor; ela será mais uma vez realmente o centro e o âmago da criação - 'Sua Majestade o Bebê', como outrora nós mesmos nos imaginávamos. A criança concretizará os sonhos dourados que os pais jamais realizaram - o menino se tornará um grande homem e um herói em lugar do pai, e a menina se casará com um príncipe como compensação para sua mãe. No ponto mais sensível do sistema narcisista, a imortalidade do ego, tão oprimida pela realidade, a segurança é alcançada por meio do refúgio na criança. O amor dos pais, tão comovedor e no fundo tão infantil, nada mais é senão o narcisismo dos pais renascido, o qual, transformado em amor objetal, inequivocamente revela sua natureza anterior. (FREUD, 1914/1974, p. 56).

Os exemplos oferecidos na citação revelam que ainda não foi superado, até os dias de hoje, esse estado de projeção de um refúgio do ego enfraquecido e deturpado pelas imposições do supereu dos pais sobre as

crianças, mas, também, não deixa dúvidas da geral incapacidade de amar que se refere Adorno (1971/1995). Se o narcisismo permanece inconsciente, até mesmo onde a prerrogativa de amor é difundida como se fosse um estado natural de afeição, restam às relações de amor a projeção e a reprodução de ideais constituídos sob a falsidade de indivíduos amorosos e amados, mas que no fundo sentem ódio pela ameaça da falta de amor que não tarda a ser manifesta, caso as crianças não correspondam às exigências que os próprios adultos abandonaram¹⁷.

As consequências desse processo de adaptação às exigências dos pais, que representa em grande parte as expectativas sociais, não deixa alternativas às crianças senão se submeter a esta força autoritária que é o desdobramento da “razão desobrigada da natureza”, e, que ela não consegue entender, Horkheimer esclarece:

A criança não enxerga os motivos de todas essas exigências. Obedece temendo ser repreendido ou castigado, temendo perder o amor dos pais pelo qual anseia profundamente. Mas o desprazer ligado à submissão permanece, e ela desenvolve uma profunda hostilidade para com o pai, que é posteriormente transformada num ressentimento para com a própria civilização. (HORKHEIMER, 2002, p. 113).

No que tange ao desenvolvimento do amor e do pensamento, a autoridade representa uma categoria chave para a compreensão de um processo histórico que liga Estado – família –moral¹⁸. Pode-se dizer que a autoridade do Estado sobre a sociedade civil burguesa contou com a mediação social da família na difusão de uma moral repressora, pautada na

17 A caricata existência de “escolas para princesas” destinadas ao ensino de normas de etiquetas e bons comportamentos às meninas no Brasil em pleno século XXI, bem como a exposição excessiva dos acontecimentos considerados exemplares, ou melhor, invejáveis na vida dos filhos nas redes sociais por seus pais, não deixam dúvidas do lugar de “bezerros de ouro” que os filhos ainda representam no imaginário social. Não é possível ignorar, também, o assassinato de adolescentes por seus pais em 2016 e 2017 no Brasil, que justificaram o crime dizendo que não os aceitavam homossexuais e, além disso, em um dos casos, que o filho participasse de manifestações políticas em defesa de melhores condições na educação.

18 Agradeço as observações acerca da relação da autoridade e da família burguesa nos processos de repressão da sexualidade infantil, bem como, a indicação do livro organizado por CANEVACCI (1981), à Profa. Dra. Kety V. S. Franciscatti (DPSIC/LAPIP/UFESJ) e ao Prof. Dr. Jaison José Bassani (PPGE/UFSC).

renúncia e no sacrifício para garantia da monogamia e da propriedade privada, e, nisso, das forças de trabalho necessárias ao domínio estatal, com destaque para o domínio do trabalho das mulheres na organização e manutenção da esfera doméstica e de criação dos filhos. Entretanto, sustentando-se na interioridade para infundir seu domínio, criou forças de oposição que podiam operar contra a própria repressão (ADORNO, 1971/1995).

O que interessa de tal relação, neste momento, é compreender como a autoridade conquistada nas relações afetivas de transmissão de valores, cuidado, proteção e prazer, promessas do meio familiar (assumidas posteriormente, pela escola, professores e relações com o outro), pode sucumbir à falta de vínculo – à frieza –, convertendo-se em autoritarismo, em coerção pela força física e imposição da disciplina nos processos de educação das crianças.

A violência e o poder externo, assumidos por autoridades sociais, de forma específica, ao longo dos tempos, garantem a obediência às normas vigentes. Contudo, a relação entre o *supereu* e a autoridade é dialética. Se por um lado, a autoridade descende do tabu do incesto que introduziu a culpa e o medo de reparação do pai, carregando, assim, a irreflexão sobre a submissão nas relações entre os indivíduos, por outro lado, o *supereu* é condicionado, desde seu surgimento na vida infantil, pelo medo do pai (castração)¹⁹, mas, ao mesmo tempo, pelo desejo de ser amado pelo pai. Desse modo, na vida psíquica infantil a consciência – a base para o pensamento autorreflexivo – se forma sob a orientação do medo da perda do amor da autoridade, correspondendo desde a infância à “ansiedade social” (ou “má consciência”) instaurada com a moral civilizatória (FREUD, 1930/1974, p. 128).

Ainda que seja possível argumentar, com legitimidade, sobre o desaparecimento da representação do pai nas sociedades atuais, o medo de morte social e o desejo de ser amado pela cultura (o amor-ódio pela totalidade) existem, ainda hoje, e com mais força, na medida em que as ameaças à sobrevivência se intensificam sobre os indivíduos. Por isso, as formulações da Psicanálise de Freud e as análises dos frankfurtianos continuam a iluminar a relação irrefletida com a autoridade, que estavam presentes na família burguesa e permanecem, com variadas distorções, em suas formas sucessoras.

19 O que Freud denominou como Complexo de castração está diretamente relacionado ao Complexo de Édipo e corresponde à interdição e à normatização do mundo externo, a partir da fase do reconhecimento da diferença anatômica entre meninos e meninas. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991).

Na figura do professor, por exemplo, Adorno (1971/1995) identificou características de tabus oriundos da repressão erótica, que por meio do imaginário sobre o professor e sua imposição da disciplina, relaciona-se à castração e à sua infantilização, pertinente ao seu ambiente de trabalho. “Esta imagem do quase castrado, da pessoa neutralizada ao menos eroticamente, não livremente desenvolvida, esta imagem de pessoas descartadas na concorrência erótica, corresponde à infantilidade real ou imaginária do professor” (ADORNO, 1971/1995, p. 108). Desse modo, os tabus relacionados à interdição da autoridade no psiquismo, embora, tenham sofrido alterações significativas, perdendo sua base real, conservam-se “como preconceitos psicológicos e sociais, que por sua vez retroagem sobre a realidade convertendo-se em forças reais” (ADORNO, 1971/1995, p. 98).

A relação ambígua com a autoridade vivenciada na família burguesa era a responsável, em grande parte, pela capacidade de crer ou se subordinar às autoridades. Ao se estabelecer brechas para a recusa ao ódio irrefletido pelo pai – o representante do mundo exterior – surgiam possibilidades de elaboração do estranhamento causado pela ambiguidade amor-ódio no seio da própria família. Em outras palavras, reconhecer o estranho e o familiar em nós mesmos e naqueles que nos são próximos, poderia contribuir para um apaziguamento, em primeiro lugar, com os que estabelecemos as primeiras relações afetivas, nossos objetos de amor originais e, ao longo da vida, com os outros enlaçamentos possíveis.

Adorno (1951/1982) revive em seu aforismo *Heliótrópio* o ambiente de interioridade característico da família burguesa e, cuja promessa de pacificação entre o estranho e o familiar guarda o melhor da infância. Ali, o mundo exterior é apresentado à criança, que no abrigo das relações amistosas com os pais percebe a diferença da estrangeira, a que vem de longe, como uma promessa de viver sem o medo, do qual provém o ódio irrefletido que transforma o sentimento mais familiar no mais estranho e, assim, impede o reconhecimento de que a vida pode ser mais do que os desejos e ameaças reprimidas.

A cigana vidente, convidada a entrar pela porta da frente, é absolvida na pessoa da dama visitante, transfigurando-se em um anjo salvador. Ela libera da maldição a felicidade do que está mais perto ao casá-la com a distância mais longínqua. É por isso que espera a existência inteira da criança, e é assim que, mais tarde, deverá ainda saber esperar quem não esquecer o melhor da infância. O amor conta as horas até aquela em que o visitante transpõe a soleira deposta, restituindo à vida

desbotada todas as suas cores com um imperceptível:
 “Aqui estou eu de novo/vindo de bem longe.”
 (ADORNO, 1951/1992, p. 156, aspas no original.).

A família como lugar que guarda resquícios de momentos não repressivos no processo de formação dos indivíduos aparece em outros escritos de Adorno, mas também de Horkheimer, Benjamin e Marcuse (CANEVACCI, 1981). Segundo a análise de Adorno (1971/1995):

Tentativas apolíticas de evadir-se da família burguesa só nos levam, no mais das vezes, a nos enredar ainda mais profundamente em suas malhas, e, em certas ocasiões, tudo leva a crer que a malvada célula da sociedade, a família, seria também a célula protetora da intransigente vontade de uma outra sociedade. Com a família desfez-se, enquanto o sistema subsiste, não somente a mais eficaz instituição burguesa, mas a resistência, que decerto reprimia o indivíduo, mas também o reforçava, se é que não o produzia pura e simplesmente. (ADORNO, 1971/1995, p. 17).

Mais especificamente, Adorno e Horkheimer, segundo a apresentação de Canevacci (1981) do texto *Sociologia da família* (1966/1981), analisaram a participação da família no curso das transformações econômicas, que marcam as formas de educar os indivíduos através do domínio cultural (os hábitos, costumes, arte, conhecimento), tensionando as formas ideológicas concretas, com as quais

[...] a sociedade burguesa passa da fase democrática liberal para a fase monopolista autoritária (“quem não quiser falar de capitalismo – dirá Horkheimer em 1939 – deve silenciar também sobre o fascismo”): nessa perspectiva histórica, a família desenvolve em seu interior as relações autoritárias que se articulam dialeticamente com o autoritarismo social, além de ser reprodutora do consenso acrítico. (CANEVACCI, 1981, p. 211, aspas e parênteses no original).

Desse modo, o que os frankfurtianos se propuseram foi compreender a alteração e o enfraquecimento da família na modernidade, cujos sinais estavam presentes já na família burguesa.

O reconhecimento de que a família burguesa continha de forma dialética elementos para a recusa à repressão, se apoia, primordialmente, na figura da mulher, da mãe que nos momentos do cuidado do outro podia tomar certa distância do mundo exterior e abrir mão da repressão, realizando, assim, o princípio do amor, ou segundo Adorno (1971/1995), mantendo viva a utopia que se nutria de seu amor.

Ao se posicionar negativamente frente às imposições realizadas, em primeiro lugar às mulheres, a família poderia se liberar de sua função

repressiva e se opor à tirania dos Estados totalitários, desde que a totalidade social tivesse estabelecido os meios para a emancipação, como ressaltam Adorno e Horkheimer (CANEVACCI, 1966/1981).

Contudo, sob o domínio da expropriação da livre propriedade individual pelo capital monopolista, a função de agência de socialização se tornou cada vez mais capturada pelo Estado autoritário. Significa dizer que a mediação social na família fica condicionada por uma autoridade que submete os indivíduos por meio de ameaças à autopreservação, ou seja, pelo autoritarismo que obsta desde a infância a segurança no amor do outro.

Nesse sentido, o “pai”, como representação dupla do amor-ódio pelos valores culturais, sucumbe em sua impotência social, uma vez que ele já não garante mais a segurança à família e, tampouco a si mesmo. Resta à família enfraquecida, e a cada membro, reproduzir a violência do autoritarismo na luta pela sobrevivência. É a derrocada do complexo de Édipo (CANEVACCI, 1966/1981).

A autoridade que poderia ser vivenciada de forma horizontal entre os partícipes de um núcleo familiar, quando um volta-se para o outro no cuidado e preservação da vida, estabelecendo, assim, um princípio de amor, dá lugar à reedição da mais-repressão no controle de uns sobre os outros. Dessa dinâmica, que incide sobre os indivíduos, com mais força na infância, formam-se as cicatrizes mais contundentes no corpo e no espírito, derivadas da transformação do amor em ódio, da boa-vontade – advinda dos momentos que ainda não estão capturados pela história – em má- vontade, já que no processo de transmissão dos valores culturais o que foi aprendido descende da incapacidade de abrir mão da repressão e violência, à custa de arriscar a própria vida. Nas palavras de Adorno e Horkheimer:

[...] com frequência, na sociedade burguesa tardia, a família se encontra numa condição não muito diversa do cadáver; esse – em pleno coração do processo de civilização – remete à relação com a natureza, mas será depois higienicamente cremado, quando não restaurados com cosméticos, como mostra Evelyn Waugh em seu *Loved One*. Na utopia negativa de Aldous Huxley, *Brave New World*, que desenvolve as consequências implícitas nessas tendências modernas, a família aparece gravada por tabus; e a palavra “mãe” é considerada indecente (...). (CANEVACCI, 1966/1981, p. 214, grifos e aspas no original).

Nesse sentido, Adorno e Horkheimer (CANEVACCI, 1966/1981) compreenderam que o elemento irracional que a família burguesa carregava – de vínculos de parentesco, quando as relações na sociedade industrial se

orientavam pela razão calculista –, embora, representasse um anacronismo contrário aos parâmetros de controles sociais, foi ele também que fortaleceu uma autoridade irracional capaz de, ao longo do tempo, preparar indivíduos para submeterem sua força de trabalho e, com isso, a sua vida às condições de assalariados.

Nesse processo de adaptação às demandas dos meios de produção da sociedade industrial, a intimidade da família que explicitava a autoridade na sociedade burguesa passa a ser desejada como interiorização do indivíduo. Nas palavras de Adorno e Horkheimer (CANEVACCI, 1966/1981, p. 216, grifo no original): “não bastava mais a mera obediência ao *pater famílias*: era preciso também querer a obediência”.

Num mundo em que a capacidade técnica e a habilidade, ambas requeridas pelo princípio de desempenho, instauram a competição e o “salve-se quem puder” no centro das instituições de mediação social, a família se torna incapaz de cumprir sua promessa de garantir a seus membros proteção e calor. Desse modo, está perdido o sentido da condição de herdeiro, nutrida na família tradicional, ainda que anacronicamente, bem como se torna insustentável a exploração do trabalho doméstico da mulher, que foi o que possibilitou a constituição da família tradicional burguesa. Infelizmente, nem o herdeiro burguês nem a exploração do trabalho doméstico da mulher foram extintos socialmente. A sociedade não se livrou da repressão e da exploração. O que se ressalta é a falta de sentido que passa a habitar a família que intenta seguir nos moldes tradicionais. Talvez isto explique o déficit de contato com a realidade manifesto no autoritarismo e no ódio com os quais a família que se intitula tradicional vem enfrentando, atualmente, as reivindicações por mudanças de gênero, educacionais, econômicas e políticas no cenário brasileiro.

Em meio às crises que contribuíram para o esvaziamento da família na organização social, sua permanência mesmo com dinâmicas estabelecidas de formas diferentes mais recentemente na história, apesar de se explicar pela busca por laços afetivos sofre cada vez mais, a sobreposição da propaganda de uma realidade idealizada e de relações falseadas da indústria cultural²⁰.

²⁰Adorno (1963/1986) esclarece que ao cunhar o termo *Indústria Cultural*, ele e Horkheimer pretendiam ressaltar a diferença entre os produtos de uma sociedade massificada das expressões da *cultura de massa* ou *arte popular*. Para tal diferenciação, o autor discorre sobre os mecanismos de ilusão adotados pelos meios atuais da técnica, provedora do sistema econômico que se estrutura de cima para baixo para juntar segmentos diferenciados socialmente, igualando-os na constituição e solidificação desse sistema (SALGADO; FRANCISCATTI, 2011).

Com a perda do abrigo que a família burguesa chegou a oferecer um dia e, uma vez que o calor afetivo disponível entre os mais próximos só existe numa contra força da vontade, o que há é a frieza, indivíduos duros e severos com eles mesmos, prontos a se vingarem com a dureza e severidade contra todos. Neste cenário: “É difícil pôr em dúvida o fato de que o inconsciente infantil reage a tais variações e de que a vida emotiva dos filhos sofre um congelamento na atmosfera gelada da família. O difundido fenômeno da delinquência juvenil é indicativo do estado atual da família como tal” (ADORNO; HORKHEIMER, 1966/1981, p. 220).

Se na época em que os autores diagnosticaram o dilaceramento da família tradicional em sua função de mediadora social, já era possível evidenciar a instauração da frieza no psiquismo das crianças, bem como sua adaptação irracional precoce às exigências do mundo exterior dos adultos, pode-se imaginar a debilidade para o amor e para o pensamento que a infância atual enfrenta, a partir de sua eleição como consumidora dos produtos da indústria cultural. Nestes termos, não parece, de modo algum, superada a observação acerca da adaptação à violência instaurada nas relações entre pais e filhos: “Com horror, somos forçados a reconhecer que já muitas vezes no passado, quando nos opúnhamos a nossos pais porque defendiam o mundo, éramos porta-vozes do mundo pior em oposição ao ruim” (ADORNO, 1951/1992, p. 16-17).

CAPÍTULO 2 TEMAS SOBRE O AMOR E O PENSAMENTO À LUZ DE ADORNO

2.1 AMOR, AFETIVIDADE E AUTONOMIA

“Não me entendam mal. Não quero pregar o amor. Penso que sua pregação é vã: ninguém teria inclusive o direito de pregá-lo, porque a deficiência do amor, repito, é uma deficiência de todas as pessoas, sem exceção, nos termos em que existem hoje. Preguar o amor pressupõe naqueles a quem nos dirigimos uma outra estrutura de caráter, diferente da que pretendemos transformar. Pois as pessoas que devemos amar são elas próprias incapazes de amar e por isto nem são tão amáveis assim”.

*(Theodor W. Adorno,
1971/1995)*

O tema do amor como elemento capaz de favorecer as possibilidades de resistência à frieza das relações humanas aparece com recorrência no pensamento de Adorno (1951/1992; 1971/1995) e de Adorno e Horkheimer (1947/1985) com a indicação rigorosa destes autores de que não seja ele falseado em valor moral ou sentimental e, principalmente, sob o entendimento de que a exigência de amor é em vão, considerando as condições psicológicas em que toda humanidade se inclui, de pessoas incapazes de amar. Contudo, as considerações de Adorno e Horkheimer (1947/1985) não parecem partir da desesperança total no amor, mas, antes, da descrença na ingênua ideia de que o amor é de algum modo inato aos humanos, ou que seja dispensável aos indivíduos empreender esforços em suas relações afetivas e, ainda, de modo mais essencial, que possa o amor persistir ao longo do tempo sem que exista base material para o seu desenvolvimento. Pode-se ler em *Constanze*²¹:

Se o amor deve representar na sociedade uma sociedade melhor, ele não é capaz de fazê-lo como um enclave pacífico, mas tão somente numa resistência consciente. Esta, contudo, exige precisamente aquele

²¹ Título do aforismo na segunda parte da obra *Minima Moralia* (ADORNO, 1951/1992, p. 150-151).

aspecto de arbítrio que lhe proíbem os burgueses, para quem o amor é jamais suficientemente natural. Amar significa ser capaz de não deixar a imediatidade atrofiar-se por força da onipresente pressão da mediação, da economia, e nessa fidelidade ela se mediatiza em si mesma, torna-se uma obstinada contrapressão. Só ama quem tem força para persistir no amor. (ADORNO, 1951/1992, p. 151).

Adorno menciona o amor, sobretudo, nas passagens em que se propõe a pensar a Educação, por sua relevância decisiva no processo de formação cultural que tem início numa fase precoce do desenvolvimento infantil. Daí a recorrência de indicações para que aqueles que se dispõem a pensar acerca das possibilidades de autonomia na Educação voltem-se para o entendimento da infância e das relações que são estabelecidas nesta fase (ADORNO, 1971/1995).

No texto *Educação após Auschwitz*, Adorno (1971/1995) não deixa dúvidas quando se lembra do entendimento da Psicanálise *freudiana*, em suas palavras, a “psicologia mais profunda”, sobre a formação do caráter na primeira infância (ADORNO, 1971/1995, p. 121). O que interessa a Adorno neste tema é a reflexão acerca das disposições psicológicas formadas nas relações da criança com suas instituições de mediação social, e que tornam as pessoas capazes de perseguir, assassinar e cometer toda a violência e o ódio testemunhados em Auschwitz. Entretanto, para evitar que Auschwitz se repita, não basta depositar a esperança em valores diretamente opostos à frieza dos perseguidores, como um investimento na propagação do amor, por exemplo, mas antes considerar as impossibilidades para a autonomia e as contradições objetivas, e trazer à consciência os mecanismos com os quais as pessoas voltam-se com fúria e agressividade umas contra as outras, quando tentam escapar das pressões impostas socialmente para a adaptação e a mera sobrevivência. Nas palavras de Adorno (1971/1995):

Se existe algo que pode ajudar contra a frieza como condição da desgraça, então trata-se do conhecimento dos próprios pressupostos desta, bem como da tentativa de trabalhar previamente no plano individual contra esses pressupostos. Agrada pensar que a chance é tanto maior quanto menos se erra na infância, quanto melhor são tratadas as crianças. (ADORNO, 1971/1995, p. 135).

Amor e autonomia só podem ser almejados como meta, dadas as condições sociais que arrastam a irracionalidade junto ao progresso da humanidade e se referenciam ao indicarem a necessidade da autorreflexão

crítica, capaz de reconhecer as ameaças e violências na realidade existente. Enquanto tal clima de horror for negligenciado, o ódio encontrará seu caminho nas relações estabelecidas entre as pessoas, como se cada indivíduo correspondesse ao objeto a ser destruído. Não se trata, portanto, nem mesmo de reivindicar que sejam fortalecidos vínculos de compromissos entre as pessoas, ainda que estes possam tornar a vida melhor quando encontram possibilidades para a experiência do contato entre um e outro. A reclamação por compromissos ou a conclamação do amor como dever a ser cumprido contribui com a falsidade difundida nas relações autoritárias, interessadas em dirigir os valores exteriores à razão dos sujeitos (ADORNO, 1971/1995).

A crítica de Adorno (1962/2006) dirigida à filosofia de Kierkegaard sobre a interpretação do amor identifica que tal filosofia parte do mandamento cristão “tú debes amar”, contudo, sob a tendência de considerar o amor “un mero “estímulo” para la interioridad subjetiva” (ADORNO, 1962/2006, p. 197, aspas no original), não distingue entre os objetos e as condições específicas em que os indivíduos manifestam seus comportamentos. Em suas palavras:

Ésta no conoce propiamente ningún objeto: la sustancialidad del amor excluye todo objeto. Sobre el contenido “cristiano” del amor únicamente deciden, según la doctrina kierkegaardiana de la “justificación de la eternidad”, las cualidades subjetivas del que ama, como el desinterés, la confianza ilimitada, la modestia, la caridad, incluso en una impotencia real, la abnegación y la fidelidad. La realidad exterior no cuenta aquí más que – según concibe Kierkegaard el sentido del amor – en la medida en que el amor abraza siempre lo universal en la forma de su individuación. El que ama debe amar en cada hombre no lo que es propio de este hombre, sino de todo hombre sin distinción. (ADORNO, 1962/2006, p. 197, aspas e grifo no original).

Tal interpretação de Kierkegaard sobre o amor conduz a equívocos com correspondentes consequências. Ao abrir mão das condições objetivas que diferenciam os homens entre si, o amor é transformado em uma ideia abstrata, sem conteúdo próprio, que dá origem a um “mero tabu contra la predilección y el amor natural”, lançando o conceito de “próximo” para um lugar no qual ninguém necessita ir (ADORNO, 1962/2006, p. 200). Uma vez que o próximo a ser amado deve ser qualquer um e é considerado como *outro* igual a si mesmo, o próximo deixa de existir para corresponder a uma exigência divina abstrata. Para Adorno (1962/2006) a abstração do amor

transforma a base material – a relação com o outro concreto e, nisso, a práxis da vida real – em providência abstrata, conduzindo à regressão do sentido tanto da relação com o outro concreto amado quanto da relação com a própria abstração.

Nesse entendimento, pode-se dizer que o componente comprometido sob a égide de um mandamento que se abstrai das bases materiais que o sustenta é o próprio amor, dada a ausência de autorreflexão crítica sobre os objetos amados e não-amados, seja nas relações estabelecidas entre os indivíduos e entre os indivíduos e o seu deus.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (1929[30]/1974a) apresenta um argumento, citado por Adorno (1962/2006) em seu texto que critica a doutrina do amor em Kierkegaard, que corrobora a ideia de que o amor depende do discernimento sobre os objetos. Freud diz: “Um amor que não discrimina me parece privado de uma parte de seu próprio valor, por fazer uma injustiça a seu objeto, e, em segundo lugar, nem todos os homens são dignos de amor” (FREUD, 1929[30]/1974a, p. 108).

Haja vista o momento atual, no qual a política da extrema direita no Brasil recebe apoio das pessoas que se intitulam “do bem” e em nome do amor e da moral destilam ódio e violência em suas manifestações, é visível a atualidade do pensamento de Adorno ao dizer que reside nesse tipo de vinculação exigida, ainda que com boas intenções, a base para fortalecer o autoritarismo e a irracionalidade que converte os compromissos em “passaporte moral” e, nisso, são capazes de produzir “rancores raivosos psicologicamente contrários à sua destinação original” (ADORNO, 1971/1995, p. 124).

Diante do estado geral de violência e autoritarismo que assola o mundo e evidencia a velha barbárie entre nós, em especial, em relação às crises culturais emergentes²², entre elas a de migração que não se constrange em vitimizar com crueldade a infância, ainda vale retomar o argumento de Adorno (1971/1995) que diz: “O único poder efetivo contra o princípio de Auschwitz seria a autonomia, para usar a expressão kantiana: o poder para a reflexão, a autodeterminação, a não-participação” (ADORNO, 1971/1995, p. 125).

²² Sobre as crises atuais do capitalismo que perpetuam o ódio e o ressentimento nas relações sociais, reproduzindo entre os indivíduos a falsa divisão de ganhadores e perdedores, vale a pena o livro “Las crisis y sus víctimas” de José Antonio Zamora, 2014. Disponível em

https://www.academia.edu/9963670/La_crisis_y_sus_víctimas.

Se, como discutido anteriormente, o autoritarismo se torna a expressão do todo social ao sobrepor uma autoridade que poderia ser conquistada nas experiências possíveis com as relações pessoais, principalmente, na família e na escola – lugares das primeiras vinculações afetivas –, a consequência para o indivíduo não é outra, senão, o repetitivo aprendizado desde a infância da não liberdade, da renúncia à autonomia do pensamento, da vontade e da ação e, por fim, resta ao indivíduo o medo da diferença que subordina a própria razão a conteúdos predeterminados.

Desse modo, a prescrição por vínculos afetivos capazes de fortalecer o compromisso entre as pessoas, não tem forças de, por si só, abrir passagem para o amor, uma vez que o autoritarismo e a frieza crescentes em tentativas irrefletidas de defesa do *eu*, não apenas influenciam, mas constituem o processo de desenvolvimento da personalidade de cada indivíduo em particular e, nisso, de um tipo de padrão social de personalidade (ADORNO, 2015a).

Trata-se de identificar na constituição da psicologia das pessoas, que pertence inexoravelmente ao domínio das relações estabelecidas socialmente, os componentes que deixam marcas na personalidade das pessoas e são capazes de transformar o impulso para o amor em impulso para a crueldade. Marcas psicológicas que imbuídas de um clima cultural fomentam a existência de um tipo de personalidade autoritária, que põe em risco as condições sociais para o tipo democrático e individualista que predominou nas sociedades ocidentais europeias durante certo tempo (ADORNO, 2015b).

Os traços de tendências violentas e autoritárias que emergiram no fascismo alemão analisado por Adorno que, tampouco estão totalmente superados na política de hoje, podem se manifestar desde a infância reafirmando que toda felicidade é ameaçada pelo medo de se viver em condições totalizantes, cujos processos de formação humana enfrentam a irreflexão e a crueldade. “A rigor eu deveria ser capaz de derivar o fascismo das lembranças de minha infância”, testemunhou Adorno (1951/1992, p. 168) no aforismo *O mau camarada do Minima Moralia*, onde pergunta:

Os cinco patriotas que se precipitaram sobre um único colega, espancando-o, e que o difamaram como traidor da classe quando ele se queixou ao professor – não são eles os mesmos que torturaram prisioneiros para desmentir os que, no exterior, diziam que se torturavam prisioneiros? Aqueles cujas zombarias eram intermináveis quando o primeiro da turma falhava – não foram eles os que, com caretas risonhas e um tanto embaraçados, cercavam o detento judeu e caçoaram

quando este, de maneira desajeitada, tentou se enforçar? (ADORNO, 1951/1992, p. 169).

Tendências autoritárias e arcaicas que retornam do inconsciente quanto mais ameaçadora e correspondente lhe apresentar a realidade. Com a autoconservação submetida à política da desigualdade e da exclusão, que só promete abrigo aos iguais e obedientes, tal qual o *eu ideal* introjetado na infância (o pai primitivo), os indivíduos com medo da perda do amor reagem do modo que conhecem, a saber: entregando-se ao narcisismo, cuja premissa é o não reconhecimento do outro como objeto de amor. Por essa via é que se configuram desde a infância as passagens do amor para a crueldade, com crianças ressentidas pela falta de amor que se tornam capazes de reproduzir cruamente a violência entre seus companheiros de infância.

Na vida adulta esse medo da perda do amor não é superado, pelo contrário, com a conformação do *supereu* ao autoritarismo e, nisso, com a regressão do eu, além da renúncia às satisfações instintivas é acrescentado o sentimento de culpa como uma punição à consciência, uma vez que os desejos proscritos continuam reclamando por satisfação e, neste caso, não há como não ser descoberto pela autoridade já que nem sequer os pensamentos escapam ao controle do *supereu* (FREUD, 1929/1974).

A passividade cabível ao indivíduo nos processos de submissão ao autoritarismo e de fortalecimento da culpa culmina no aprendizado do masoquismo e do sadismo entrecruzados, ou seja, num campo psíquico para a agressividade consigo e com os outros. Por esse caminho, a agressividade manifesta, como defesa do enfraquecido *eu*, é mais bem acolhida na formação de grupos regidos pelo “narcisismo das pequenas diferenças”, conforme denominou Freud (1929/1974, p. 119) em *O Mal estar na civilização*, para dizer que “é sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobram outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade” (FREUD, 1929/1974, p. 118).

Tal entendimento sobre o acolhimento da agressividade nos pequenos grupos e nas massas apresentado por Freud (1921/2011; 1929/1974), levou Adorno (2015a) em seu texto *Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista* a concluir que o fascismo tem suas bases numa vinculação erótica recalcada, principalmente, do tipo narcisista cuja origem remete às fases iniciais da infância. Não se trata, porém, de imaginar que o fascismo deriva das disposições psicológicas dos indivíduos, mas que ele acessa e explora com fins e interesses próprios uma área psicológica sempre vulnerável, enquanto se mantiver afastada da memória (recalcada), irrefletida (ADORNO, 2015a).

Em *Educação após Auschwitz* Adorno (1971/1995) deixa claro o motivo pelo qual se voltou para as disposições psicológicas, ainda que não tivesse dúvidas de que o domínio fascista depende da organização social. Adorno esclarece seu interesse: “Refiro-me tanto ao lado psicológico somente porque os demais momentos, mais essenciais, em grande medida escapam à ação da educação, quando não se subtraem inteiramente à interferência dos indivíduos” (ADORNO, 1971/1995, p. 124). Não é demais lembrar, que apesar do indivíduo mediar e ser mediado socialmente, o todo é sempre mais forte que a parte neste processo, entretanto, só é possível vislumbrar alguma resistência se a parte for capaz de enfrentar seus próprios mecanismos psicológicos de adesão ao que faz sofrer.

Sobre os estudos coordenados por Adorno acerca de um padrão de personalidade autoritária, Carone (2012) ressalta que as investigações não se referem, primordialmente, à ideologia política e totalitária do fascismo dos Estados, mas, antes, às predisposições psicossociais para as características autoritárias, antidemocráticas e violentas que compõe a ideologia fascista.

Eles se debruçaram sobre os traços fascistas ou sobre a mentalidade fascista presentes, de forma visível ou subterrânea, nas sociedades modernas democráticas, tal como os Estados Unidos da América do Norte. Além disso, se preocuparam em: (1) descobrir os traços essenciais e históricos do fascismo latente de cidadãos comuns, não participantes de organizações fascistas, e (2) analisar panfletos e elocuções radiofônicas de agitadores fascistas, ou seja, de militantes e líderes de organizações fascistas. (CARONE, 2012, p. 14, grifos no original)²³.

Adorno (2015a, p. 163) escreve: “O padrão libidinal do fascismo e toda a técnica dos demagogos fascistas são autoritárias”. Tal força erótica (libidinal) do conteúdo propagado no fascismo coincide com o mecanismo psicológico de regressão do *eu* ao narcisismo, pois sob o autoritarismo o indivíduo regride à fase anterior em que o prazer não parece ameaçado, ou seja, de investimento em si próprio, de modo que as ilusões infantis de onipotência possam reinar. Contudo, em busca de algum reconhecimento do outro, de algo que aplaque o medo de não pertencer à sociedade, os indivíduos aspiram por um ordenamento externo, bem como, por um

²³ No trecho citado Carone (2012) se refere à pesquisa A personalidade Autoritária: estudos sobre o preconceito, desenvolvida entre “1944 e 1947, dirigida por Adorno junto a psicólogos clínicos e sociais da Universidade da Califórnia em Berkeley, publicada pela primeira vez em 1950” (p. 16).

ambiente que acolha seus impulsos agressivos. Regredidos a um período da infância, em que todo prazer era obtido no próprio *eu* e toda dor e frustração imputada ao outro, é que os indivíduos seguem infantilizados na sociedade das massas e se reduzem a “meros membros de um grupo” (ADORNO, 2015a, p. 163).

Vale trazer as considerações de Freud (1921/2011) em *Psicologia das massas e análise do eu* que constituíram a base compreensiva de Adorno (2015) acerca da vida anímica – afetiva – na psicologia dos sujeitos, em especial, quando estes estão fundidos socialmente, que é a condição nas sociedades das massas.

Segundo Freud (1921/2011) há um considerável aumento da afetividade provocada no indivíduo quando estes podem entregar-se às suas paixões e fundir-se na massa com muito prazer, experimentando um “princípio de indução direta da emoção por meio da resposta simpática primitiva” (FREUD, 1921/2011, p. 25). Há um contágio de sentimentos por identificação e mimetismo e, conforme Adorno (2015a) ressalta, Freud encontra na libido a fonte para que a sugestão opere como um “abrigo” ou “véu” que encobre as relações amorosas inconscientes, que assim devem permanecer, uma vez que, obviamente, não se tratam de vínculos sexuais não inibidos, mas de um conteúdo libidinal arcaico que ao se manter recalcado contribui para o desenvolvimento da obediência (ADORNO, 2015a, p. 162).

Na conformação com a obediência, a identificação ocupa um lugar central e, como veremos adiante, ela está na base do mecanismo de projeção constituinte do preconceito.

Considerada desde Aristóteles (2006), como a forma de operação anímica que move o afeto entre as pessoas, a identificação em sua capacidade de transformar o dessemelhante em semelhante, em outras palavras, realizar a mimese, é o que possibilita sofrer o outro, ser afetado pelo reconhecimento de que o outro é diferente – em sua particularidade – e semelhante – na composição do universal – e, a partir disso, identificar-se nas diferenças e fragilidades compartilhadas.

Para Freud (1921/2011) a identificação e a imitação (mimese) são parceiras num mecanismo que movimenta a afetividade de duas formas, a saber: imitando o objeto amado (querer ser como o objeto); identificando-se com o sintoma do objeto (querer tomar o lugar do objeto, nem que seja imitando seu sofrimento). Ao que parece, o segundo tipo é o predominante no inconsciente da massa.

Freud (1921/2011) se interessou em identificar uma explicação psicológica para as transformações anímicas do indivíduo na massa, tanto no

que se refere ao nivelamento intelectual rebaixado quanto à intensificação afetiva dos indivíduos. Para isso, ele recorreu ao conceito de *libido*, considerando-o como a expressão da afetividade em recusa às teorias sociológicas que atribuem à mera sugestão/ imitação²⁴ como o vínculo central entre os indivíduos da massa. Lê-se em Freud:

Assim denominamos a energia, tomada como grandeza quantitativa – embora atualmente não mensurável, desses instintos relacionados com tudo aquilo que pode ser abrangido pela palavra “amor”. O que constitui o âmago do que chamamos amor é, naturalmente, o que em geral se designa como amor e é cantado pelos poetas. [...] Mas não separamos disso o que partilha igualmente o nome de amor, de um lado o amor a si mesmo, do outro o amor a seus pais e aos filhos, a amizade e o amor aos seres humanos em geral, e também a dedicação a objetos concretos e as ideias abstratas. (FREUD, 1921/2011, p. 32).

A partir do entendimento de que é a libido a energia da afetividade, Freud (1921/2011) atribui ao amor – *Eros* – a força ou impulso que mantém unida a massa ao ponto de os indivíduos se deixarem suggestionar por ela.

É nesse sentido, que em termos de afetividade há uma coação automática alimentada pela presença de um afeto por parte de um número maior de pessoas sobre um indivíduo. O indivíduo perde a potencialidade de sua crítica em favor do afeto apresentado pela maioria, e esta tem a excitação de seus impulsos aumentada ao sobrepor ao indivíduo sua força. “Os impulsos emotivos mais simples e grosseiros têm maior perspectiva de alastrar-se desse modo numa massa” (FREUD, 1921/2011, p. 26).

Tal mecanismo de intensificação do afeto na percepção da psicologia do indivíduo é favorecido porque o caráter ilusório de um poder ilimitado e de perigo indomável, ambos anunciados pela massa e, sobretudo, representados na figura de um líder passa a conter as ameaças e exigências de toda a sociedade, por segurança e identificação inconsciente o indivíduo tende a obedecer.

24 Freud (1921/2011) concorda com a ideia de que a imitação é parte consequente da sugestão. Contudo, considera que as teorias sociológicas sobre a sugestão não são suficientes para esclarecer os fenômenos psicológicos envolvidos na participação dos indivíduos numa massa, por não considerarem a contra-sugestão como possibilidade de resistência à ela, pretendendo oferecer um conceito auto-explicativo.

No que diz respeito à massa seguidora do fascismo de Hitler, Adorno afirma:

Um dos princípios básicos da liderança fascista é manter a energia libidinal primária em um nível inconsciente, de modo a desviar suas manifestações de uma forma adequada a fins políticos. Quanto menos uma ideia objetiva, tal como a salvação religiosa, desempenha um papel na formação de massas, e quanto mais a manipulação de massas se torna o único fim, tanto mais o amor completamente não inibido precisa ser recalado e transformado em obediência. Há muito pouco no conteúdo fascista que poderia ser amado. (ADORNO, 2015a, p. 163, grifo no original).

Tal análise nos interessa porque, segundo Adorno (2015a), a teoria *freudiana* sobre a psicologia de grupo elucidou que a chave da personalidade fascista consiste na externalização do *supereu*. Em outras palavras, é por meio de identificação com o *eu ideal* do grupo (seus valores e exigências) que o indivíduo lança mão de seu próprio *supereu*, assumindo os valores externos – os preconceitos – como guias a serem integrados à própria consciência. Não significa, portanto, que o mecanismo de deslocamento do narcisismo do *eu* enfraquecido para o ideal coletivo, seja incompatível com a racionalidade existente, ao contrário, ele é inteiramente compatível com o princípio de realidade, com a valorização social do enrijecimento individual voltado para a adaptação às condições dadas para a autoconservação (ADORNO, 2015d).

Em uma sociedade em que não se superam as ameaças de autoconservação, as decisões se pautam, quando realistas, em decidir pelo menor prejuízo, e ao *eu* psíquico resta se rebaixar ao *passo mais curto* por motivo de economia psíquica. Como consequência dessa integração sem reflexão, mesmo a instância psíquica do inconsciente não consegue diferenciar-se da racionalidade do mundo exterior, tampouco reconhecem a si próprios na sociedade, nisso reside o estado de falsa consciência no qual os indivíduos se apegam por medo de exclusão social (ADORNO, 1955/2015).

Adorno (1955/2015) afirma ainda, que nestas condições de integração social as atitudes irracionais das massas, atribuídas às reações frente às propagandas totalitárias e aos instintos individuais, são antes a confirmação dos valores pré-formados pela censura e autorizados pelo poder dominante na adaptação dos indivíduos, do que fruição de instintos antissociais. Em tal mecanismo de adaptação às regras e valores sociais, em condições endurecidas da vida e dos sujeitos,

[...] quanto mais adequado à realidade, tanto mais se transforma ele próprio em coisa, tanto menos vive, tanto mais insano é todo seu “realismo”, que destrói tudo em defesa de que a razão auto preservadora fora colocada em jogo, ameaçando rigorosamente até a vida nua. (ADORNO, 1955/2015).

Outro aspecto da coerção social sobre a afetividade dos sujeitos, segundo Adorno (2015c) interpretando Freud, está na conversão do movimento da sexualidade infantil para as áreas genitais do corpo. A sexualidade genital é a única incentivada pela civilização e agenciada por meio da educação familiar, por contribuir com a formação de uma unidade erótica destinada à reprodução. Unificada na genitalidade, a sexualidade perde a possibilidade de se ligar à libido parcial que poderia proporcionar o prazer em prol de atender às exigências de identidade das quais a integração social é a facilitadora. “No centramento genital ao redor do eu e do outro igualmente fixo em si, para o qual não por acaso tornou-se moda o título de “parceiro”, esconde-se um narcisismo” (ADORNO, 2015c, p. 206, aspas no original).

O movimento da sexualidade que superasse a fixação genital e, para isto, seria necessário recuperar certa pulsão parcial da infância mantida recalçada, possibilitaria o movimento do amor livre do narcisismo, ou seja, amar o outro diferente e também poder ser outro de si. Nessa negação da imposição da identidade burguesa, ou melhor, da realização da diferença, reside a utopia da sexualidade para Adorno (2015c), ou se quisermos: do movimento do amor. Ele acrescenta: “O que é meramente idêntico a si mesmo não possui felicidade” (ADORNO, 2015c, p. 206).

2.2 NOTAS SOBRE A FALSA CONSCIÊNCIA: INDÚSTRIA CULTURAL E A DEGRADAÇÃO DA DIFERENÇA

Segundo Zamora (2009), um importante estudioso de Adorno na atualidade, uma das principais diferenças apresentadas pela Teoria Crítica em relação à teoria de Marx talvez resida no entendimento de que as formas de dominação social não se desvinculam de mecanismos que impedem a reflexão sobre a própria dominação a qual estão submetidos os sujeitos. Vale dizer: “la interiorización de la dominación social incapacita a los individuos para conocer las condiciones sociales de su reproducción individual mediada por el proceso del reproducción del capital” (ZAMORA, 2009, p. 26).

Como técnica de produção que estabelece a interiorização da dominação social na formação da consciência encontram-se, de

sobremaneira, os esquemas da indústria cultural com sua lógica interna de comunicação da despersonalização dos indivíduos, por meio da mesmice da produção e difusão dos produtos culturais, estes mantêm a ideologia da satisfação das necessidades comuns e do privilégio do sujeito consumidor. Ludibriados pelo conforto que o consumo lhes confere, os sujeitos vão se adequando – em corpo e espírito – às exigências de regressão psíquica necessárias à manutenção da produção e da circulação dos bens materiais que a indústria cultural se ocupa em oferecer e, principalmente, ajustam suas consciências às normas vigentes que, em termos de economia pulsional, parecem oferecer um custo menor à autoconservação, já que se trata de enfrentar as ameaças sociais extremadas no capitalismo da exclusão social, de morte social do sujeito.

Conforme anteriormente tratado, para não ser expulso da engrenagem social, ao indivíduo é requerida a obediência por meio de sacrifícios e renúncias de seus interesses em detrimento dos sociais, que, principalmente, a partir da revolução burguesa são determinados por finalidades do poder econômico. Ao *eu* psíquico resta lidar com os conflitos resultantes da adaptação às regras sociais para não comprometer sua autoconservação.

A partir da intensificação das contradições concernentes à mediação econômica nos processos de autodeterminação, provocadas pelo capitalismo, o próprio conceito de indivíduo tornou-se ideologia quando o que se referia à autodeterminação política passou a servir à manutenção da ordem social e ao aumento do rendimento. O que se tem sob a civilização orientada pelas planificações capitalistas é o controle da economia psíquica dos trabalhadores. Modelados desde o âmago nos processos de trabalho, a coerção do sistema efetua a administração das subjetividades²⁵, mesmo em suas brechas. Zamora (2009) ressalta que em tal sistema de coerção não é necessário excluir ninguém da cultura, pois não há possibilidade de estar fora. “La ideología, en el sentido de una mediación entre autonomía y dominación, ya no es necesaria, porque ya no hay nada que temer de la autonomía” (ZAMORA, 2009, p. 27).

25 Vale ressaltar que na perspectiva da Teoria Crítica da Sociedade, a subjetividade é compreendida como elemento revelador da objetividade, por se constituir na apropriação da objetividade social. Crochík (2008, p. 298) fundamenta-se em Adorno e enfatiza que a subjetividade deve ser compreendida por “[...] tipos de comportamentos expressados em sentimentos, pensamentos e tendências para as ações uniformes, padronizadas”.

As consequências dos conflitos que mantêm os indivíduos em coesão total com seu meio social não podem ser outras do que a debilidade do *eu* e a regressão psíquica em lugar da autonomia (ZAMORA, 2009).

Conforme foi possível sistematizar em outros estudos (SALGADO, 2013), a debilidade do *eu* revela meandros da formação cultural, ou melhor, da “semiformação socializada” (HORKHEIMER; ADORNO 1956/1973), que desmistificam os elementos constituintes das relações sociais e, conseqüentemente, a qualidade da subjetividade dos indivíduos. Uma subjetividade forjada por um processo de introjeção do sacrifício e da renúncia, que dispensa a reflexão sobre o próprio pensamento ao obscurecer o entrelaçamento entre o mito, a razão e o trabalho, ficando à mercê da disposição ascendente da tecnologia no processo de educação dos indivíduos. Assim, a subjetividade está afastada do objetivo de voltar-se à autoconsciência – pré-condição para a realização do indivíduo em sua diferenciação –, e se caracteriza como *subjetividade danificada*.

Nesse estado de coisas, o que se tem é o desenvolvimento de uma subjetividade constituída por uma racionalidade que buscou no princípio do cálculo e dos procedimentos operacionais do campo das ciências matemáticas suas bases estruturais. Na tentativa de tudo controlar e administrar, conforme a rigidez característica desse momento do pensamento científico – do Positivismo –, o que foi priorizado, no lugar da satisfação possível com a descoberta da verdade dos objetos e da realidade, foi a “*operation*”, “o procedimento eficaz” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 18, *aspas no original*), ou uma *racionalidade técnica*.

Contudo, a credulidade, a aversão à dúvida, a temeridade no responder, o vangloriar-se com o saber, a timidez no contradizer, o agir por interesse, a preguiça nas investigações pessoais, o fetichismo verbal, o deter-se em conhecimentos parciais: isto e coisas semelhantes impediram um casamento feliz do entendimento humano com a natureza das coisas e o acasalaram, em vez disso, a conceitos vãos e experimentos erráticos: o fruto e a posteridade de tão gloriosa união pode-se facilmente imaginar. (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 17).

As consequências sugeridas nas análises dos autores *frankfurtianos* dizem respeito aos avanços de descobertas tecnológicas que incrementaram a própria ciência, promoveram o fortalecimento dos Estados e seu crescimento econômico e comercial, oferecendo acesso aos bens materiais, ainda que de forma desigual e excludente, sem, contudo, que seus indivíduos se apropriem

da superioridade que o saber proporciona e superem a submissão às necessidades da natureza.

Para apropriar-se do mundo se faz necessário entregar-se aos objetos e diferenciar-se deles, realizando a experiência que o contato com a objetividade da vida pode oferecer.

Com base em Adorno, entende-se que a busca pela objetividade capaz de oferecer explicações sobre as condições existentes para a barbárie e, nisso, encontrar brechas para a resistência, se orienta pelo pensamento que supera o encantamento dos desejos, entretanto, sem afastar-se do movimento das pulsões (Adorno, 1951/1992). Para isto é imprescindível enfrentar a regressão do pensamento por meio da crítica da razão esclarecida, proclamada como desmistificada e guia da cultura, ainda que não tenha se desvencilhado dos mitos sobre si, em especial, no que se refere à sua pureza objetiva, supostamente à custa da superação das emoções. Sobre as consequências desta ilusão que repousa sobre o pensamento esclarecido, Adorno diz em *Minima Moralia*:

Uma vez suprimido o último traço de emoção, o que resta do pensamento é apenas absoluta tautologia. A razão toda pura daqueles que se desembaraçaram por completo da faculdade de “representar um objeto mesmo sem sua presença”, vai convergir com a pura inconsciência, com a debilidade mental – no sentido literal do termo – pois, medido pelo exagerado ideal realista do dado livre de toda categoria, qualquer conhecimento é falso, e correto apenas aquele ao qual a questão do correto e do falso sequer pudesse ser aplicada. Que em tudo isso se trata de tendências que já estão muito avançadas, é algo que se mostra a cada passo na empresa da ciência, que está a ponto de subjugar os restos do mundo, um amontoado de destroços indefesos. (ADORNO, 1951/1992, p. 107).

Tal posição teórica de Adorno, que reivindica o fortalecimento do eu, representa a constituição de uma perspectiva crítica da cultura que se opõe à estupidez e à frieza, ambas engendradas na razão esclarecida burguesa e intensificadas nos esquemas da indústria cultural, e cujo pensamento é reivindicado em seus componentes pulsionais como meio para compreender os processos de subjetivação, que permitem a adesão à irracionalidade objetiva (MAISO, 2013).

O pensamento enquadrado na racionalidade tecnológica – base para o preconceito – recai compulsivamente no simulacro da experiência que o fetichismo representa, torna-se estereotipado ao aderir aos clichês oferecidos

socialmente, que nada tem a ver com a experiência particular com os objetos, mas se apropria dos esquemas que dispensam o juízo, o poder de discriminação entre certo e errado, verdade e mentira. O pensamento do *ticket*, que ilustra a adesão ao partido fascista, cujo esforço psíquico para pensar foi substituído “pelo “sim” dado ao *ticket* fascista, ao inventário de *slogans* da grande indústria militante”, refere-se ao pensamento sem mediação, que reúne termos técnicos e conceitos vazios com a avidez de quem tem que se apresentar bem informado e pronto a realizar algo, contudo, pobre de experiência (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 165, aspas e grifos no original).

Intensificado pelos meios de produção tecnológica, o empobrecimento da experiência, conforme Benjamin (1933/1985, p. 116) assinalou, produz um novo estado de barbárie, no qual os homens na tentativa de sobreviverem à cultura se arrastam na ambiguidade da “desilusão radical com os tempos modernos e a total fidelidade a eles.” Vale a pena trazer sua análise:

Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre eles são ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes podemos afirmar o oposto: eles “devoram” tudo, a “cultura” e os “homens”, e ficaram saciados e exaustos. “Vocês estão todos tão cansados – e tudo porque não concentraram todos os seus pensamentos num plano totalmente simples, mas absolutamente grandioso.” Ao cansaço segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças. (BENJAMIN, 1933/1985, p. 118, aspas no original).

Esse estado de empobrecimento da experiência coincide com a falsa consciência que Adorno (1955/2004) identificou na adesão à aparência irracional objetiva. A ambiguidade da falsa consciência tem seu lado de verdade na desconexão entre vida interna e externa, ou se quisermos, na impossibilidade de realizar experiências, sempre atualizada na dinâmica de dominação social estabelecida. Não é possível realizar experiências onde a diferenciação está impedida, quando a vida segue o ritmo repetitivo de sacrifícios e renúncias de modo tão compulsivo que o próprio sacrifício se torna motivo de culto (TÜRCKE, 2010a). Que outro motivo, senão o

fetichismo do sacrifício, explicaria as homenagens e elogios prestados pela cultura aos que atendem prontamente à alta produtividade no trabalho, enquanto sua própria vida perde o sentido de participação real na comunidade humana?

Vaz (2010) adverte que, embora os processos educacionais de transmissão da cultura impliquem algum tipo de relação desigual de forças, há de se atentar para que a transmissão da cultura não seja transformada em dominação. Para isto, ele diz: “é preciso lembrar, como o fez Heiner Müller, em relação a Pina Baush, que há “sangue na sapatilha”” (VAZ, 210, p. 47, aspas no original). Esta lembrança é imprescindível para enfrentar as dificuldades do âmbito educacional quanto ao reconhecimento e à renúncia da dominação e do sacrifício. Com base em Adorno (1951/1992), este parece ser o próprio movimento do amor, a saber: não perder a esperança de um dia abrir mão da dominação sobre si e sobre o outro. A questão é que “o sangue na sapatilha” também foi *fetichizado* e é exigido repetidamente desde a infância. Cada exemplo de superação da criança pobre que conseguiu uma vaga notória no cenário das artes, do esporte ou das matemáticas à custa de ter suportado a fome, os maus tratos e a solidão, repete o ritual de sacrifício indiferenciado com o qual nos habituamos e aprendemos a amar.

Conforme Adorno e Horkheimer (1947/1985) escrevem sobre o pensamento esclarecido, a repetição se estabelece em oposição à imaginação mítica como princípio de explicação dos acontecimentos e, nisso, repõe em si o princípio do mito: “O que seria diferente é igualado. Esse é o veredicto que estabelece criticamente os limites da experiência possível. O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 23-24).

A consequência direta da não identificação dos indivíduos com nada é ter reduzidas as possibilidades de ser afetado por algo ou alguém, conforme tratado anteriormente, acerca do predomínio do narcisismo como operação do pensamento. No recuo defensivo rumo à falta de contato com o mundo e de uns com os outros, ou seja, com suas cicatrizes, é que o pensamento persegue os interesses da racionalidade da dominação como se fossem dele próprio. Nas relações estabelecidas entre pessoas que tomam todos como estranhos sem, no entanto, discernir entre semelhante e dessemelhante, o contato se torna automaticamente antagonico, em que amigos serão aqueles que forem úteis aos planejamentos e inimigos os que não se enquadrarem nas intenções. (ADORNO, 1951/1992).

Afetar-se, sentir afeto por algo ou alguém, depende das condições para a consciência encontrar brechas no medo do mundo, superando o “comportamento da criança, que ou gosta de uma coisa, ou a teme” (ADORNO, 1951/1992, p. 115). Antes, faz-se necessário reconhecer o idêntico e o não idêntico em si mesmo. Quiçá sejam em fissuras abertas frente ao medo que residam a esperança do pensamento ser capaz de perguntar sobre si próprio e, assim, desviar-se do ritmo autocrático que a tudo enxerga como amigo ou inimigo. Como ensina Adorno (1951/1992, p. 115): “A liberdade seria não a de escolher entre preto e branco, mas a de escapar à prescrição de semelhante escolha”.

2.3 A EDUCAÇÃO DAS CRIANÇAS: ENTRE A AMIZADE E O PRECONCEITO

Pode-se dizer que o ponto nodal da busca por autonomia nos processos educacionais, consiste no fato de que para combater os traços que indicam alguma tendência ao caráter autoritário na personalidade das crianças não é possível abrir mão da autoridade, esta há muito se degradou frente à estrutura autoritária constituinte das instituições de mediação social. Opor-se com firmeza contra os sinais de autoritarismo, sem, contudo, desviar-se do esforço para se comportar de maneira antiautoritária seria o caminho central para a educação dos indivíduos, como indicou Adorno (1962/1986) em conferência acerca das possibilidades em seu tempo para combater o antissemitismo.

Conforme mencionado anteriormente, o autoritarismo ao persistir na organização social, fixando-se na personalidade, condiciona uma formação voltada ao pensamento endurecido, com indivíduos narcisistas incapazes de reconhecer as possibilidades para a experiência, para a abertura ao novo que só pode advir do contato com a diferença.

Entretanto, a educação ao se aliar ao autoritarismo e, nisso, em favor da barbárie promove os indivíduos narcisistas como seus melhores colaboradores, aqueles que obedecem sem reclamar ou pedir explicações desde que sejam homenageados pelo poder da coletividade a qual se dedica. O fortalecimento da resistência contra o poder irrefletido da coletividade reside na possibilidade de enfrentamento deste poder, trazendo à consciência os meandros desta tendência regressiva de adesão ao sofrimento. Nas palavras de Adorno (1971/1995):

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 folk-ways, 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. (ADORNO, 1971/1995, p. 127-128, grifo no original).

Ainda que ocorram mudanças crescentes relativas ao pacto com a brutalidade, o campo da educação, cuja prática é viva e dinâmica, por isso incabível em conclusões generalistas, alimenta ainda hoje a tendência à severidade do autoritarismo nos processos pedagógicos escolares e não escolares, valorizando aquele que é capaz de suportar a dor, se integrar sem causar incômodos à ordem estabelecida e, de como dito popularmente, “levar na esportiva” os insultos e exigências dirigidos aos novos membros dos grupos e àqueles cuja fragilidade não é possível esconder, de sobremaneira, as crianças com necessidades especiais físicas e de aprendizado, por exemplo.

Considera-se o esforço das políticas para a implementação da perspectiva da educação especial e inclusiva um bom exemplo para as tentativas de se encontrar brechas para a crítica ao preconceito e à frieza no campo da Educação quando reivindica a convivência entre *o estranho* e *o familiar*, possibilitando o reconhecimento da fragilidade que a natureza impõe, e cuja identificação é negada no processo de sua dominação. Contudo, para que a convivência entre as diferenças se efetive como um abrigo onde seja possível superar o preconceito, os processos de transmissão da cultura terão que criar condições diversas das que estão estabelecidas em nossa sociedade (CROCHÍK; DIAS; RAZERA, 2015). Com base em pesquisa sobre o preconceito realizada por Crochík, Dias e Razera (2015), tanto as manifestações diárias de preconceito e discriminação quanto os propósitos de eficiência e desempenho do sistema econômico capitalista permeiam o cotidiano escolar, comprometendo as possibilidades de identificação com a fragilidade e a diferença que a educação especial e inclusiva poderia oferecer.

Por um lado, a educação conta com a rigidez em sua estrutura porque alcança seus objetivos, sobretudo, disciplinares que, de fato, têm valor nos processos de aprendizagem. De outro lado, por ser naturalizada de forma vertical nas relações sociais, a autoridade permanece irrefletida, fixando-se

às representações inconscientes e narcisistas, cuja tensão psíquica será aliviada à medida que atribuir severidade ao próprio *eu* e ao outro, ou seja, via projeção do masoquismo e sadismo entrecruzados. Neste caso, a disciplina não se desvincula da força física da qual descende e perpetua nas relações educacionais, sobretudo, nas escolares, a imagem tabu do professor que castiga tal qual o carrasco, que orientado inconscientemente pelo ressentimento de na esfera da divisão do trabalho ter tido a própria força menosprezada, exerce sua força física sobre os mais fracos (ADORNO, 1971/1995). Tal análise de Adorno presente no texto *Tabus acerca do magistério* ressalta que, o menosprezo pelas atividades intelectuais em favor da força física herdado, mais fortemente, da Idade Média e início do Renascimento, retorna pela via de identificações inconscientes. Em suas palavras:

Todas as crianças revelam afinal uma forte tendência a se identificar com “coisas de soldados”, como se diz tão bem hoje em dia; lembro apenas o prazer com que os meninos se fantasiam de cowboys, e a satisfação com que correm “armados” por aí. Ao que tudo indica, eles reproduzem de novo, ontogeneticamente, o processo filogenético, que gradualmente, libertou os homens da violência física. Todo o complexo da violência física, bastante dotado de ambivalência e de forte conteúdo afetivo em um mundo em que ela é somente exercida somente nas situações-limite por demais conhecidas, desempenha aqui seu papel decisivo. (ADORNO, 1971/1995, p. 102, aspas e grifos no original).

As produções de entretenimento da indústria cultural destinadas às crianças e adolescentes não ignoram as vias para a identificação com a violência e a força física, que na expropriação do mundo do trabalho das sociedades industriais correspondem a certa organização da crueldade. A diversão e a imaginação, que poderiam contrapor a racionalidade de perseguição que a sociedade capitalista representa, cedem lugar a uma sequência de violência e frustrações que não necessitam serem explicadas, pois os estímulos oferecidos já determinam as reações na recepção do produto ou do espetáculo. O exemplo dos filmes de animação mencionado por Adorno e Horkheimer (1947/1985), cujo procedimento é dirigido para a educação dos sentidos dos espectadores de modo que eles se habituem a caçarem e a serem caçados na vida real, só levanta maiores temores acerca da evolução de tais procedimentos aplicados hoje de forma cada vez mais realista nos jogos eletrônicos e filmes atuais. Se o modelo de animações

como a do *Pato Donald*, exemplificada por Adorno e Horkheimer (1947/1985, p. 114), já era o suficiente para acostumar os espectadores às “sovas” da vida real, é possível imaginar o que as produções cinematográficas atuais, e a maioria dos jogos eletrônicos acessíveis às crianças cada vez mais novas, podem causar na educação da sensibilidade das crianças receptoras.

Nesse sentido, é válido lembrar que contra este estado de irreflexão que caracteriza a conformação com a crueldade nos processos educacionais, Adorno (1962/1986) afirma que não se deve abrir mão da autoridade na formação dos indivíduos por receio de repor o autoritarismo que deseja combater, mas, antes, fazer uso de seus meios não para castigar ou se vingar, porém para esclarecer aos indivíduos acerca de que as forças autoritárias sociais incidem contra os seus próprios interesses racionais (intelectuais e sensíveis) e, portanto, devem ser rechaçadas e não obedecidas.

Adorno (1962/1986) se refere ao antissemitismo ao mencionar as forças autoritárias, mas também às outras formas de preconceito que dão sinais desde as primeiras fases da educação das crianças, uma vez que, segundo ele, a estrutura dos fenômenos do preconceito é sempre a mesma daquela identificada nos estudos sobre o antissemitismo, devendo ser submetida à mesma qualidade de atenção em favor do esclarecimento acerca dos tabus que contribuem para que a racionalidade mantenha junto de si elementos irracionais. Portanto, não se trata de rechaçar a razão esclarecida, sem a qual a humanidade não teria avançado, mas refletir sobre os anacronismos que indicam que a vida poderia ser melhor para todos os seus membros. Não é demais a ressalva de Adorno: “Quién se muestre ambiguo respecto a la ilustración no podrá combatir el antissemitismo” (ADORNO, 1962/1986, p. 1269).

No que diz respeito às modificações históricas de um resquício de brutalidade paterna na educação das crianças, é importante a advertência de Adorno (1962/1986) de que em seus estudos sociais foi possível perceber que o autoritarismo severo foi substituído pela indiferença e certa frieza para com os filhos. Em grande medida isso se relaciona com o enfraquecimento da figura paterna, mencionada no primeiro capítulo, em especial, com as transformações da família devido à sua cooptação pelos interesses dos meios de produção do trabalho. O caráter autoritário foi sucedido, de modo geral, por um tipo manipulador, conforme Adorno denominou e definiu na ocasião da pesquisa *Personalidade Autoritária*.

Se trata de un tipo prácticamente frío, indiferente, que obra mecánicamente, como Himmler y el comandante Höss. Es sumamente difícil impedir la formación de

este tipo en la infancia. Es el producto de la reacción a una carencia de afecto, y el afecto no puede predicarse. La imposibilidad de liberar el afecto tiene su raíz en nuestra propia sociedad. (ADORNO, 1962/1986, p. 1282).

Esta inacessibilidade afetiva que enrijece as relações educacionais é um limite objetivo da educação, que não se resolve com indicação de calor humano ou de amor sem que as condições para a reflexão sobre as origens do preconceito, do pensamento estereotipado, que compõem o antissemitismo, sejam buscadas na fonte primária da educação, a saber: na família. A escola, da época de Adorno seria a fonte secundária na formação da disposição psíquica para o preconceito, mas sabemos de sua importância quanto à manifestação e formação do preconceito, e da necessidade de intervenções sensíveis capazes de romper com o ciclo de exclusões e ofensas que separam crianças entre si, impedindo as possibilidades de amizade, de abrigo entre os que estão tentando entender o mundo desconhecido para o qual foram enviados.

Para lidar com os sinais emergentes da disposição para o preconceito na infância, Adorno (1962/1986) arrisca alguns exemplos de intervenção, ainda que sob a ressalva de que se trata de indicações de caráter sem rigor científico e derivado de sua própria experiência. Lê-se:

[...] se contacte con los padres y se actúe sobre ellos. Con todo, existe el peligro de que en los padres mismos haya una fijación antisemita y de que no se los pueda convencer. En tales casos sería aconsejable seleccionar a los niños ya inoculados de antissemitismo o susceptibles de serlo y hablar individualmente con ello. (ADORNO, 1962/1986, p. 1285-1286).

Entende-se que a hipótese de Adorno (1962/1986) é de que se a pedagogia assumisse a difícil missão de desde o jardim de infância dar às crianças àquilo que lhes falta em casa (na família), a saber, de algum modo, serem amadas – na possibilidade do cuidado e afeto –, haveria então brechas para aplacar o endurecimento, por afetar no pensamento em desenvolvimento a capacidade de identificação com o universal do qual o outro dá provas.

Talvez se possa chamar tal capacidade de amor, como pode ser lido a despeito da experiência infantil rememorada por Adorno no aforismo *Monogramas* (1951/1992):

Bem cedo na minha infância, vi os primeiros varredores da neve, vestidos em roupas leves e miseráveis. Em resposta a uma pergunta minha, foi-me dito que se tratava de homens sem trabalho, aos quais

se davam tal ocupação para que pudessem ganhar o pão. Bem feito que tenham de varrer neve, exclamei enfurecido, para derramar-me em seguida num choro incontrolável.

O amor é a capacidade de perceber o semelhante no dessemelhante. (ADORNO, 1951/1992, p. 167).

Reside na disposição afetiva nos processos educacionais, ou melhor, no seu contínuo esforço para isso, a possibilidade de tornar conscientes as necessidades eróticas de cuidado e amor e, desse modo, combater os elementos agressivos também inconscientes que conduzem à barbárie. Por isso Adorno (1971/1995), sem ilusões de que seja de fácil resolução, afirma que aqueles com deficiências quanto à capacidade de amar não deveriam se dedicar ao magistério.

Por sua importância e urgência ainda nos dias de hoje, recorre-se à conhecida citação sobre a missão de desbarbarizar os indivíduos que Adorno confiou à educação:

A tese que gostaria de discutir é a de que desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia. O problema que se impõe nesta medida é saber se por meio da educação pode-se transformar algo de decisivo em relação à barbárie. Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação à sua própria civilização [...]. Considero tão urgente impedir isto [as tendências destrutivas da civilização] que eu reordenaria todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade. (ADORNO, 1971/1995, p. 155).

Ainda assinalando as possibilidades de enfrentamento da frieza e agressão que impulsionam os comportamentos preconceituosos quando as crianças entram na escola, Adorno (1962/1986) indica que nas primeiras semanas de aula sejam criadas situações que mimetizem jogos. Desse modo, a atenção à exclusão entre as crianças poderia indicar saídas para intervir na educação, de modo que as relações não se restringissem à mera coletividade, mas propiciem a amizade entre as crianças. Em especial, o estímulo às amizades individuais orientados contra o preconceito poderia impedir ou diminuir a formação de grupos que se voltam contra os outros, reproduzindo ressentimento e sujeição.

A formação de grupos nas escolas não está isenta da utilização dos critérios de aceitação dos indivíduos considerados aptos nas outras esferas

sociais, em última instância, trata-se de modelos adaptados aos meios de produção e consumo da indústria cultural. Desse modo, é estabelecida uma hierarquia secreta, ou melhor, implícita de exclusão que nada tem a ver com a hierarquia segundo os propósitos educacionais, em especial, com base na relação com o conhecimento. A primeira se sobrepõe à segunda com a valorização da força física, de certas habilidades de comunicação, de padrão de beleza, de poder econômico e, geralmente, seguem os atributos e exigências associadas à virilidade masculina (ADORNO, 1962/1986; VAZ, 2002).

O resultado de tais valores permeando a esfera escolar é a exclusão com base no preconceito como princípio nas relações entre as crianças. Adorno (1962/1986) ressalta que contra o rancor que acompanha os comportamentos excludentes é preciso, além de intervir com autoridade, criar condições para que as crianças se expressem.

O preconceito se refere a comportamentos de exclusão, insultos, humilhação de uns com os outros (CROCHÍK, 1993), desse modo, ele é definitivo em impedir que o movimento de amor se estabeleça entre as pessoas. Quem recebe o preconceito é atingido na alma, no mais íntimo de sua psicologia, e no corpo que se vê recuado frente à exclusão e o rancor do outro.

Há de se lembrar de que é a falta de possibilidades de expressão das experiências vividas, ainda que estas não se realizem com grande força na sociedade das massas, que imprime as cicatrizes no corpo e no espírito das pessoas. Na infância, o corpo ainda não completamente enrijecido está embrenhado dos objetos do mundo no tempo e no espaço e a recepção da exclusão atinge-o sem tempo para defesas. Diante da agressão recebida no momento do comportamento excludente e preconceituoso, a abertura para a ternura²⁶ que a amizade promete, enquanto movimento de amor inibido em sua meta, é atacada de forma que o corpo aprende a encolher-se com ressentimento ou a reproduzir a violência, em ambos os casos o amor é subtraído pelo seu oposto, o ódio.

Para pensar o quanto este comportamento agressivo, que se fixa na apreensão do *eu ideal* do grupo, tem algo a dizer atualmente sobre a afetividade na infância, basta nos perguntarmos a respeito da intensificação

26 A ternura pode ser compreendida como a sexualidade desviada de sua finalidade e, nisso, preserva o objeto de amor. Segundo Adorno e Horkheimer (1947/1985) a ternura também é expressão da relação entre natureza e cultura manifesta na experiência social como amor não limitado ao sexo, mas que não deixa de ser sexualidade metamorfoseada.

do preconceito nos ambientes escolares e, de forma ainda mais explícita, nas redes sociais. Embora, a manifestação de comportamentos estereotipados e irrefletidos de perseguição e de ofensas entre as crianças tenha sido assumida como expressões agressivas de nosso tempo sob os *slogans* do *bullying* e do *cyberbullying*, tais características se referem qualitativamente ao velho e conhecido preconceito (ANTUNES; ZUIN, 2008).

No que diz respeito ao preconceito, a mimese tem uma participação relevante. O anti-semita, assim como toda pessoa com disposições ao preconceito, se apoia naquilo que escapa ao domínio da natureza, vingando-se das idiossincrasias que poderia reconhecer em si próprio caso não gastasse muita energia para mantê-las sob controle e à serviço da produtividade no trabalho. Equivale dizer, junto com Adorno e Horkheimer (1947/1985), que os aspectos particulares que atraem para si a raiva e o desprezo do preconceituoso têm suas bases na mimese recalcada em nome da negação da própria natureza, no medo diante de sua parcela animal que escapa ao controle. Nas palavras dos autores: “Os motivos a que responde a idiossincrasia remetam às origens. Eles reproduzem momentos da proto-história biológica: sinais de perigo cujo ruído fazia os cabelos se eriçarem e o coração cessar de bater” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 149). Este aspecto da mimese como negação da natureza será retomado no próximo capítulo.

O preconceito, portanto, corresponde a uma falsa projeção, cujas faculdades da mimese, da imaginação e da memória também se apresentam entrelaçadas, contudo, em favor de mecanismos de defesas e da adaptação à irracionalidade, já que o enfrentamento dos representantes psíquicos arcaicos depende da capacidade de autorreflexão que, na ordem social existente, ao invés de fortalecer o *eu*, coloca-o em perigo (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985). Como temos visto nesta pesquisa, o mesmo caminho para o amor é o que pode conduzir ao ódio, quando o medo tem que se camuflar irrefletidamente em falsa superioridade e astúcia ao negar a força e a fragilidade da natureza.

O pensamento que não abandonou totalmente o amor, para manter a esperança de sua realização não pode perder de vista que, antes, há de proteger a própria vida contra a loucura objetiva que justifica por meio da racionalidade a perseguição de uns para com os outros. Pensar já é ter em conta o desespero de que a natureza será usada contra os mais fracos, conforme escreveu Adorno (1951/1992) no aforismo *Regressões*:

Desde que sou capaz de pensar, que me faz feliz a canção “Entre a montanha e o vale profundo”: a história de duas lebres que se empanturraram de grama,

foram abatidas pelo caçador, e, ao constatarem que ainda estavam vivas, saíram correndo. Porém, só muito mais tarde eu compreendi a lição aí contida: a razão só pode resistir no desespero e no excesso; é preciso o absurdo para não se sucumbir à loucura objetiva. Deve-se fazer como as duas lebres; quando o tiro vem, cair fingindo de morto, juntar todas as suas forças e refletir, e, se ainda se tiver fôlego, dar o fora. A capacidade para o medo e a capacidade para a felicidade são o mesmo: a abertura ilimitada, que chega à renúncia de si, para a experiência, na qual o que sucumbe se reencontra. (ADORNO, 1951/1992).

CAPÍTULO 3 AS FACULDADES DA INFÂNCIA E A TÉCNICA – MIMESE, IMAGINAÇÃO E MEMÓRIA E O CORPO QUE BRINCA

3.1 CORPO, PENSAMENTO E TÉCNICA NA INFÂNCIA

[...] a criança ficou mais rica em experiências, como se diz, mas frequentemente, no lugar onde o desejo foi atingido, fica uma cicatriz imperceptível, um pequeno enrijecimento, onde a superfície ficou insensível.

(Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, 1944/1985)

Depois do período de exílio que possibilitou a um intelectual judeu sobreviver à extermínio nazifascista na Alemanha de Hitler, Adorno responde à pergunta sobre por que retornou à Alemanha, dizendo: “Sencillamente porque deseaba regresar al lugar en el que había pasado mi infancia, y en definitiva porque siento que en la vida uno no hace sino intentar recobrar de alguna forma su infancia” (CLAUSSEN, 2006, p. 30).

No livro *Consignas*, Adorno refere-se à infância como “aquello que determinó mi especificidad hasta en lo más íntimo” (Apud CLAUSSEN, 2006, p. 30).

Assim como nestas declarações, a infância é retratada em outras passagens da obra de Theodor W. Adorno por um lado como um lugar das primeiras utopias, a pátria ansiada e, desde sempre inabitada, que se torna falsa a qualquer tentativa de resgate, mas ilumina o desejo outrora experimentado num jogo com o corpo e o pensamento, o sonho e a realidade, a experiência de *outra* ordem da razão – mimética, imaginativa, que alimenta a memória da natureza animal do humano –, sem, contudo, estar isenta das forças históricas dominantes que incidem sobre os processos de subjetivação. Por outro lado, e tirando proveito dessa razão que não abandonou sua intimidade com a natureza, a infância é reconhecida por Adorno como o espaço e o tempo propícios para as tentativas de combater a barbárie desde seus primeiros indícios.

O lar, a pátria da infância já é para Adorno a expressão da dialética do esclarecimento que resguarda momentos de resistência ao amparar na subjetividade, não totalmente reificada, momentos racionais e irracionais (VAZ, 2006). Ou seja, o pensamento na infância que resiste em certa fruição mimética e imaginativa apresenta também as contradições que marcam a

razão esclarecida, entretanto, sem falseá-las, nem tanto por autenticidade, mas porque o corpo – não totalmente domesticado – brinca, mimetiza e, assim, transforma por meio do jogo o conteúdo ideológico social que com o passar dos anos aprendemos a justificar, geralmente, negando-o.

Ao contrário da ingênua ideia de que as crianças são naturalmente autênticas, Adorno (1951/1992), que não se enganava a respeito de que autenticidade e verdade não se equivalem, considerava que

[...] a insistência na verdade acerca de si mesmo, mostra constantemente, já nas primeiras experiências conscientes da infância, que os impulsos sobre os quais se reflete não são lá muito “autênticos”. Eles contêm sempre um pouco de imitação, de jogo, de vontade de ser diferente. (ADORNO, 1951/1992, p. 134-135, aspas no original).

O que se ressalta é que só é possível imaginar o novo escapando momentaneamente das pressões da realidade quando se reconhece o sempre igual dos dias. Assim como, quando a criança retorna das férias imaginando que encontraria outro lar, conforme escreveu Adorno (1951/1992):

À criança que regressa das férias, o lar parece novo, fresco, em festa. Mas aí nada mudou desde que ela o deixou. O simples esquecimento do dever, ao qual exorta cada móvel, cada janela, cada lâmpada, restaura a paz sabática, e por alguns minutos, na tabuada de salas, quartos e corredor, a gente está em casa de um modo tal que, a vida inteira, só o afirma a mentira. Não é de outro modo que, um dia, o mundo há de aparecer, sem mudanças quase, sob a luz incessante de seu feriado, quando não estiver mais sob a lei do trabalho e quando a quem torna à casa o dever for tão leve quanto o foi o jogo nas férias. (ADORNO, 1951/1992, p. 97).

Este ambiente de certa promessa de reconciliação entre o estranho e o familiar, a realidade e o abrigo, que Adorno apresenta, bem como seu amigo e parceiro intelectual Walter Benjamin tanto escreveu, traduz a experiência da infância do final do período burguês. Como é amplamente discutida, a

partir dos estudos de Philippe Ariès²⁷, a noção de infância tal como a categoria social com especificidades distintas da idade e da vida adulta que conhecemos, nasce com o estabelecimento do individualismo burguês por volta do século XVIII, cuja formação cultural dos indivíduos busca atender às expectativas de felicidade e emancipação contidas no ideal *iluminista*.

Por certo, as transformações sociais ocorridas ao longo da história não devem ser ignoradas e tentaremos cotejá-las no decorrer deste capítulo, no entanto, a radicalidade do pensamento dialético dos autores da Teoria Crítica da Sociedade elucidou as premissas da razão esclarecida – do *Iluminismo* –, cujo desenvolvimento se atrelou ao sistema de dominação capitalista que ainda não foi superado até os dias atuais. Portanto, o núcleo de verdade temporal da perspectiva da Teoria Crítica no que tange o tema do entrelaçamento do amor e do pensamento na infância, encontra ressonâncias no presente, tanto por parte dos conteúdos psicossociais recalcados filogeneticamente e ontogeneticamente e, por isso, persistentes nos processos de transmissão da cultura, quanto porque a lógica de desapropriação da experiência (intelectual e sensível) engendrada pelo sistema capitalista não foi enfraquecida, mas operacionalizada pela práxis social.

Ser criança no início dos anos de 1900, certamente era muito diferente do que ser criança nos dias atuais, contudo, qualquer observador interessado presenciaria nas crianças comportamentos como: brincar com o próprio corpo, imitar pessoas, coisas e situações, jogar com a linguagem, perguntar insistentemente sobre diversos assuntos, pedir repetidamente pela mesma história ou brincadeira, se encantar mais com as embalagens vazias do que com os conteúdos dos presentes, iniciar pequenas coleções, tocar a terra, o barro, a comida e os objetos proibidos com mais ou menos a mesma sensação da *Criança lambiscando* de Benjamin, que

Pela fresta do guarda-comida entreaberto sua mão avança como um amante pela noite. Uma vez familiarizada com a escuridão, tateia em busca de açúcar ou amêndoas, uva passas ou compotas. E assim como o amante abraça a sua amada antes de beijá-la, da mesma forma o tato tem um encontro preliminar com as guloseimas antes que a boca as saboreie. (BENJAMIN, 2002, p. 105).

27 ARIÈS, P. História social da infância e da família. Tradução: D. Flaksman. Rio de Janeiro: LCT, 1978.

Na medida em que o ritmo da máquina passou a ordenar a consciência em benefício do desenvolvimento tecnológico e, obviamente, econômico que despontava com a modernidade, as possibilidades de se ter experiências, de fruição no tempo e espaço, tornaram-se empobrecidas e foram substituídas pelo ritmo das vivências cada vez mais automáticas que contribuíram para um estado de consciência em choque²⁸, a condição moderna para o esclarecimento.

Na perspectiva da Teoria Crítica da Sociedade, na infância a experiência não conta prioritariamente com a orientação da razão esclarecida, ela é antes um *outro* da razão que o esclarecimento deseja controlar para manter domesticada a natureza humana, os vestígios da face animal que lembram que a racionalidade não tem tudo sob controle como deseja dissimular. Se o esclarecimento é a possibilidade para o sujeito de, por meio da razão, libertar-se do medo e tornar-se senhor de si mesmo, conforme o argumento *kantiano* retomado na *Dialética do esclarecimento*, para a criança o senhor de sua *pré-razão*, o mediador do pensamento é o próprio corpo.

O corpo é o primeiro brinquedo, o objeto que apresenta o prazer e o desprazer ao *eu* e, assim, se constitui como mediação nas relações consigo próprio, com o outro e com o mundo. É no corpo, em cada órgão sensorial, que a vida vai se materializando numa tensão travada entre o domínio da natureza e a humanidade, relação que, segundo Benjamin (2012a), é o domínio da técnica. Neste ponto deve-se acrescentar a consideração de Adorno (1953/1986a) de que somente como resultado da falsa consciência a técnica pode ser compreendida separada da sociedade, em antagonismo com o espírito. Ela é meio de transformação da natureza em favor dos indivíduos, e de seu progresso depende o progresso da civilização. Contudo, se a técnica é tomada como finalidade última da humanidade desfigura-se em fetiche, e isto se deu na esfera da produção do conhecimento quando a ciência passou a supervalorizar o método em detrimento do pensamento, invertendo a relação

28 O estado de consciência em choque diz respeito às análises de Benjamin (1939/1989) acerca da correlação freudiana entre consciência e memória, segundo a qual o sistema percepção-consciência na tentativa de se proteger dos excessivos estímulos do mundo externo organiza uma espécie de barreira que filtra as informações, deixando passar os traços mnêmicos, que serão armazenadas pela memória. Segundo Benjamin (1939/1989), diante de constantes e intensas excitações da sociedade moderna, o aparelho psíquico sofre um choque traumático que põe a consciência em alerta, se defendendo contra as informações do mundo externo e diminuindo o armazenamento dos traços mnêmicos e, desse modo, enfraquecendo a memória.

entre meios e fins e, neste percurso, se opondo à sensibilidade que também compõe o conhecimento. Desse modo, o fetiche da técnica se tornou o simulacro da razão na orientação das relações entre os indivíduos e o mundo, estabelecendo uma administração tecnológica da sociedade e quanto a isto, sim, Adorno ao longo de sua vida não reservou críticas, principalmente, por entender que sob o *véu tecnológico* as possibilidades para que o pensamento não se restrinja aos mecanismos de defesa da consciência coisificada ficam, de sobremaneira, dificultadas.

Entende-se que a relação entre corpo e técnica marca a infância em processos indissociáveis, mas que podem ser compreendidos a partir de pontos distintos. O primeiro, tratado nos capítulos anteriores, diz respeito às técnicas de dominação social empregadas para a repressão das pulsões eróticas infantis, em especial, por meio de uma educação autoritária que culminou (filogeneticamente e ontogeneticamente) no narcisismo e no aprendizado do sacrifício, da renúncia e da obediência, em outras palavras, no amor-ódio pelo corpo, cuja expressão encontra-se no masoquismo e sadismo entrecruzados. O segundo refere-se à assimilação do fetiche da técnica na formação da subjetividade na infância, ou no engendramento da *racionalidade tecnológica*, o qual a indústria cultural se incumbem de realizar por meio dos processos de produção e de consumo de seus produtos. Partindo de qualquer um dos pontos, as faculdades da mimese, da imaginação e da memória ocupam lugar central por representarem com mais força as faculdades do pensamento na infância, aquelas mais próximas da natureza que, ora por meio da brincadeira e do jogo inventam brechas de resistência frente a reificação da realidade, ora são falseadas e capturadas pelos processos de despersonalização da indústria cultural. Nesse sentido, pode-se dizer que as três faculdades resguardam pontos de entrelaçamentos da natureza e da cultura no que se refere ao pensamento e ao corpo reificados, mas também no que está para além da reificação.

Pode-se ler em Horkheimer (1946/2002, p. 48) que “a reificação é um processo cuja origem deve ser buscada nos começos da sociedade organizada e do uso de instrumentos”. Com essa afirmação, Horkheimer indica que a relação dos indivíduos com a técnica é precursora no processo de formação do indivíduo, em que o corpo e o pensamento serão adaptados em nome da autoconservação (SALGADO, 2013). Adorno e Horkheimer (1947/1985) complementam: “A técnica efetua a adaptação ao inanimado, não mais como a magia, por meio da imitação corporal da natureza externa, mas através da automatização dos processos espirituais, isto é, através de sua transformação em processos cegos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 150).

Na *Dialética do Esclarecimento*, no fragmento *Interesse pelo corpo*, Adorno e Horkheimer (1947/1985) ressaltam que como conteúdo velado da história do progresso tecnológico encontra-se “subterrânea” a história “do destino dos instintos e paixões humanas recalçadas e desfiguradas pela civilização”, em última instância, a perversão de amor e ódio na relação com o corpo (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 190).

A divisão de trabalho estabelecida na cultura separou em polos distintos o prazer (desfrute) e o trabalho (técnicas de produção), de modo que a força bruta – o trabalho do corpo – foi estigmatizada como inferior, como uma força anticivilizatória contra a qual a modernidade tratou de programar uma rígida educação. Uma vingança a mais herdada do senhor que não podia dispensar o trabalho do escravo, tampouco dar-lhe algum valor sob o risco de perder o controle. Tal herança cultural da exploração do trabalho, com a qual a religião colaborou com exigências por sacrifícios e renúncias, afeta, sobretudo, a relação com o corpo (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985).

Para estes autores, a louvação do trabalho pelo cristianismo foi responsável pela intensificação de um sentimento que lança ao corpo o caráter de fonte do mal, perpetuando a humilhação dos explorados que, convencidos de sua inferioridade, só podiam alimentar o amor-ódio ao corpo comandado. Nesse sentido, a relação com o corpo é o reflexo da ideologia da dominação da natureza e de uns pelos outros via a dominação empreendida pelo mundo do trabalho (SALGADO, 2013). Não é demais a lembrança de que a prescrição social da dominação se reproduz nas instituições de mediação social, em especial, na família, na escola e na publicidade, por meio de uma pedagogia voltada ao controle/metrificação do corpo e, nisso, da subjetividade desde a infância.

Sob a ideologia do *vêu tecnológico* que o mundo do trabalho assumiu e a sociedade globalizada refinou, segundo a qual “os homens inclinam-se a considerar a técnica como sendo algo em si mesma, um fim em si mesmo, uma força própria, esquecendo que ela é extensão do braço dos homens” (ADORNO, 1971/1995, p.132), a oposição entre corpo e pensamento é intensificada com prejuízo para ambos. Embora, não seja possível precisar o ponto exato em que a *fetichização* sobrepõe a relação racional com a técnica na psicologia das pessoas, a consequência disso, analisou Adorno (1971/1995), não é nada menos do que a existência de indivíduos predispostos à frieza e incapazes de amar.

No caso do tipo com tendências à fetichização da técnica, trata-se simplesmente de pessoas incapazes de amar. Isto não deve ser entendido

num sentido sentimental ou moralizante, mas denotando a carente relação libidinal com outras pessoas. Elas são inteiramente frias e precisam negar também em seu íntimo a possibilidade do amor, recusando de antemão nas outras pessoas o seu amor antes mesmo que ele se instale. A capacidade de amar, que de alguma maneira sobrevive, eles precisam aplicar aos meios. (ADORNO, 1971/1995, p. 133).

Desse modo, expropriado de corpo e alma pelo mundo do trabalho, o indivíduo afinado com a tecnologia contribui para a manutenção desse estado de práxis alienada que sustenta a irreflexão e a frieza difundidas nos esquemas da indústria cultural. Em referência ao texto *Sobre sujeito e objeto* de Adorno (1969/1995a), Vaz (2004, p. 29) argumenta que:

Corpo e pensamento encontram destinos comuns porque a separação entre um e outro, entre corporal e não corporal, como entre sujeito e objeto, é real e fictícia: real porque denuncia uma cisão ancestral fundadora da razão, mas também de muito sofrimento; fictícia porque se trata de uma arbitrariedade histórica do sujeito (em formação) em relação a si mesmo, uma vez que só artificialmente pode separar-se e esquecer-se de sua própria natureza (Adorno, 1997f, p. 742-746). Esse esquecimento/recalque é mediado racionalmente [...].

Esse esquecimento/recalque de que somos natureza transformada elimina o sentido da vida e impele à compulsão à repetição percebida na natureza e, nisso, à reificação do pensamento e do corpo. Dispostos à dominação da natureza interna e externa, os indivíduos perdem as possibilidades de autorreflexão na medida em que a consciência está obstruída da reflexão acerca das cisões constituintes da criação da cultura. Segundo Crochík (1999), fundamentado em Adorno, a falta denexo da natureza resguarda duas vertentes contrárias, mas que convergem para a relação de amor e ódio com o corpo, este é desejado por representar a promessa de romper a solidão na relação com o outro e odiado por lembrar a indisciplina das pulsões eróticas, ou seja, por não atender ao domínio empreendido. Sobre tal ambiguidade Crochík (1999) escreveu:

Uma delas revela-se nos mitos, na metafísica, no idealismo, que nega a origem natural dos homens; a outra no naturalismo, que defende a volta à natureza e critica a civilização. A primeira, ao reproduzir a cisão entre civilização e natureza, entre corpo e espírito, entre comando e trabalho, reproduz também a dominação, tornando-a uma necessidade. O que lembra a natureza dominada – a fragilidade, a imitação, o que não tem função, o que não tem controle – deve ser também dominado. [...] A segunda vertente, negando a civilização, nega o próprio homem. (CROCHÍK, 1999, p. 14).

Não é exagero dizer que todo o propósito pedagógico da educação infantil tem por base o domínio do corpo, de modo mais progressivo quando considera na infância a especificidade da experiência espacial e temporal que compõe a subjetividade, e repressivo quando investe excessivamente no controle dos elementos mais próximos à natureza – em especial, do mais arcaico: a mimese – no ajustamento dos corpos em benefício da adaptação. Segundo Vaz (2004, p. 26), essa “pedagogia do corpo” concernente aos esquemas da indústria cultural é o que torna possível uma “*tecnologização somática*”, ou seja, a conformação dos sentidos ajustados pela supervalorização da técnica, e cujo caráter na obra de Adorno é compreendido como a “condição de medida para o progresso e para a felicidade humana” (VAZ, 2004, p. 30).

É possível encontrar em várias passagens dos escritos de Adorno a ideia de que o *véu tecnológico* recai sobre a dinâmica de formação danificada dos indivíduos – a *semi-formação* –, encobrindo as relações estabelecidas socialmente de amor e ódio com o corpo e, assim, impedindo o reconhecimento da inabilidade também com o corpo do outro. Desse modo, o *véu tecnológico* torna-se o mediador das práticas de interação social, a saber: o tempo escolar, o esporte, o lazer, o tempo livre e, mais especificamente, no que interessa a esta pesquisa, as brincadeiras das crianças, pervertendo em dominação subjetiva os momentos que resguardam como potencialidade uma forma de operar do pensamento baseado na mimese, na delicadeza do jogo, na fruição das experiências e na imaginação ociosa. Tal perversão ocorre por meio, por exemplo, da exigência de rendimento, da pausa administrada e orientada pela compulsão à repetição do sacrifício e da frieza que mantém o mundo do trabalho. Nas palavras de Vaz (2004):

A dominação objetiva e subjetiva se dá, então, em dois planos: na submissão da cultura aos artifícios do capital, na mistura aparentemente intransponível entre informação e propaganda, no desaparecimento da ideia clássica de formação (*Bildung*), o que inclui a produção de subjetividades danificadas, voltadas não apenas ao consumo, mas ao masoquismo do divertimento e à tolerância à exploração do trabalho; mas, também, na organização política do preconceito, dos processos sócio-psíquicos de profunda dominação irracional. Nos dois casos o corpo joga um papel fundamental, na dependência orgânica ao consumo e nas idiosincrasias organizadas e funcionalizadas de forma totalitária. Faces do mesmo processo, expressões da dominação ancestral atualizada nos nossos tempos sombrios. (VAZ, 2004, p. 32).

No que se refere às brincadeiras infantis, Adorno (1951/1992) considerava que a dominação social, base para o fetiche da técnica, não é suprimida da percepção da criança no momento da brincadeira. Ao contrário do adulto que ao resignar-se perde a possibilidade de tal percepção, a criança é capaz de apreender “a contradição entre o fenômeno e a fungibilidade [...] e tenta a ela se subtrair” (ADORNO, 1951/1992, p. 200). Vale dizer, que à criança interessa mais o valor de uso que o brinquedo pode lhe proporcionar. Por meio do jogo a criança confronta o valor de troca com o valor de seu uso, desfazendo-se da utilidade designada para o brinquedo.

Está escrito no aforismo *Lojinha de brinquedo*:

Precisamente na medida em que despoja as coisas que manipula de sua utilidade mediatizada, a criança busca salvar, em seu trato com elas, o que as torna benéficas aos homens e não à relação de troca, que deforma igualmente homens e coisas. O caminhãozinho não vai a nenhum lugar, e os minúsculos barris que transporta estão vazios; todavia, permanecem fies à sua destinação não a exercendo, não participando do processo de abstração que nivela neles aquela determinação, mas ficam imóveis como alegorias daquilo para

que existem especificamente. Dispersos, decerto, mas não absorvidos, aguardam para ver se a sociedade apagará um dia o estigma social que carregam, se o processo vital entre o homem e as coisas, a práxis, deixará de ser prática. (ADORNO, 1951/1992, p. 200).

Tal percepção sensível de Adorno indica um momento resguardado na infância de seu tempo de esperança de que o mundo possa, um dia, se livrar da dominação empreendida socialmente, que submete a razão aos meios de produção (invertendo os fins e os meios), transformando-a em racionalidade tecnológica. Tal esperança de superar o esquema prático encarnado nos objetos habita o pensamento de Adorno, em especial, no que diz respeito à reivindicação de que o conceito não seja abolido do pensamento para que o objeto não se torne subserviente ao sujeito. Segundo o “modelo adorniano de uma salvação dos objetos”, mencionado por Seligmann-Silva (2010, p. 86), a diferenciação entre sujeito e objeto, tão fundamental ao pensamento crítico²⁹, necessita de uma “delicada distância”, uma “contemplação não violenta” que impulse à superação da dominação ao rearticular “as relações hierárquicas entre o homem e a natureza, as minorias e a dominação” (SELIGMANN-SILVA, 2010, p. 86).

Talvez possa ser dito, que o germe de tal tentativa de salvar os objetos da dominação existente desponta na criança que ainda não sabe bem o que é o real, mas se movimenta na apreensão do jogo que, conforme será tratado mais adiante, parece conter um momento estético conciliador da mimese, da imaginação e da memória, capaz de apaziguar razão e sensibilidade. Na continuação do aforismo citado acima Adorno (1951/1992) escreveu:

A irreabilidade dos jogos anuncia que o real ainda não o é. Eles são exercícios inconscientes para a vida justa. A relação das crianças com os animais repousa por completo sobre o fato de que a utopia se mascara em criaturas às quais Marx sequer concede que produzam trabalhando mais-valia. Na medida em que existem sem nenhuma tarefa a realizar que seja do conhecimento dos homens, os animais representam como expressão, por assim

²⁹ Seligmann-Silva (2010) lembra: “Para Adorno, o estado de indiferenciação entre sujeito e objeto é tão pernicioso quanto o da sua total separação, pregada pelo positivismo. A indiferenciação corresponde justamente ao mundo do mito” (p. 87).

dizer, seu próprio nome, o que pura e simplesmente não pode ser trocado. Por isso as crianças os amam tanto e ficam a contemplá-los. Eu sou um rinoceronte, significa a figura de um rinoceronte. Os contos e as operetas conhecem essas imagens, e a ridícula pergunta daquela mulher: “Como é que sabemos que Órion se chama de fato Órion?” eleva-se às estrelas (ADORNO, 1951/1992, p. 200, aspas no original).

Desse modo, a relação entre sujeito e objeto na infância contém um momento de certa salvação ao possibilitar a fruição na imagem dos objetos que o pensamento esclarecido – o saber sobre a natureza – recalcou em favor de dominar a natureza e aos homens, tornando-se ele mesmo o poder a serviço da dominação. “A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital”, disseram Adorno e Horkheimer (1947/1985, p. 18) na *Dialética do esclarecimento*.

Se, o que faz a figura do rinoceronte aparecer quando a criança se apresenta como o rinoceronte diz respeito à faculdade da mimese, não se pode deixar de mencionar que neste movimento também estão a imaginação, que põe a imagem em ação, e a memória, que oferece os elementos conhecidos que compõem a imagem.

Entretanto, deve-se perguntar se os objetos que circundam as crianças, desde a mais tenra infância na atual sociedade tecnológica, oferecem algum espaço para que a imagem seja composta por meio das faculdades da mimese, da imaginação e da memória, ou se eles mesmos – os objetos – já as capturaram como meros meios de exibição técnica.

Os brinquedos, os jogos e as relações estabelecidas na infância, tal como analisaram Adorno, e mais explicitamente Walter Benjamin, sofreram modificações radicais e, apesar de na infância coabitarem os elementos que marcam o brincar como a forma de operar do pensamento da criança e as relações com os novos brinquedos tecnológicos não se pode deixar de confrontar a materialidade atual, que suporta as brincadeiras infantis.

Ao que parece, as condições materiais que recebem as crianças no mundo hoje em dia não se diferem muito, em termos de acesso, daquelas vivenciadas pelos adultos, nem quanto às relações de consumo ensinadas pelos próprios brinquedos – os jogos eletrônicos –, tampouco pelo uso dos produtos, os *smartphones*, *tablets* e *notbooks*, que dependem de alta

tecnologia para a comunicação nas relações interpessoais e pedagógicas que compõem a infância atual.

Se, Adorno (1971/1995) já considerava em seu tempo que a relação com a técnica era excessiva e contribuía para a permanência do estado de coisificação da consciência dos indivíduos, suas análises só podem ser reverenciadas nos dias de hoje. Em *Educação após Auschwitz* pode ser lido:

No que diz respeito à consciência coisificada, além disto, é preciso examinar também a relação com a técnica, sem restringir-se a pequenos grupos. Esta relação é tão ambígua quanto a do esporte, que, aliás, tem afinidade. Por um lado, é certo que todas as épocas produzem as personalidades – tipos de distribuição de energia psíquica – de que necessitam socialmente. Um mundo em que a técnica ocupa uma posição tão decisiva como acontece atualmente, gera pessoas tecnológicas, afinadas com a técnica. Isto tem a sua racionalidade boa: em seu plano mais restrito elas serão menos influenciáveis, com as correspondentes consequências no plano geral. Por outro lado, na relação atual com a técnica existe algo de exagerado, patogênico. Isto se vincula ao “véu tecnológico”. (ADORNO, 1971/1995, p. 132, aspas no original).

O “atualmente” da citação apenas prenunciava as patologias que estariam por vir com o desenvolvimento da tecnologia no século XXI, em termos quantitativos, no que se refere aos inúmeros produtos tecnológicos dos quais dispõem os indivíduos cotidianamente, e qualitativos, quanto ao refinamento da relação entre os sentidos humanos e o funcionamento da tecnologia.

Nos dias atuais, as patologias vinculadas ao uso compulsivo da tecnologia, principalmente, na infância e na adolescência não são suposições. Estudos como o de Picon, et al (2015) apresentam as consequências negativas da dependência de tecnologia, analisadas em clínicas psicoterápicas, quanto à saúde física, aos relacionamentos interpessoais e ao desempenho acadêmico e no trabalho. A dependência de tecnologia atualmente é caracterizada por um transtorno psicológico, cuja inabilidade de controlar o uso de tecnologia, via internet, jogos eletrônicos, redes sociais e *smartphones*, acarreta em prejuízos da vida social e psíquica dos sujeitos, e

exige tratamento médico e psicoterápico tal qual a dependência de uso de substâncias químicas. Além do mais, o transtorno é associado a outros transtornos cada vez mais presentes na atualidade, como o *Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade* (TDAH), *Transtorno Depressivo* e *Ansiedade Social* (PICON, et al, 2015).

Tal situação de dependência de tecnologia compõe a condição contemporânea de uma sociedade cujos sentidos encontram-se extremamente excitados pelos aparatos tecnológicos. Condição que Türcke (2010a) em diálogo com os autores da *Teria Crítica da Sociedade* e com a *Psicanálise de Freud*, analisa e, a partir disso, ressalta que o vício, inclusive o do audiovisual, já é um sintoma de abstinência. Quando o que é desejado é negado aos indivíduos, a pulsão se desloca silenciosamente para algo que realiza, parcial e falsamente, aquilo que está obstado. É desse modo que o vício realiza o fetichismo. É desse modo que a realização da vida com base na felicidade da amizade e do amor é fetichizada hoje em dia, por meio do prazer mais facilmente acessível: o virtual (TÜRCKE, 2010a). Sobre a busca por prazeres substitutos, Türcke (2010a, p. 288) diz:

Às satisfações substitutivas, que são procuradas pela vida pulsional desde tempos imemoriais, pertence o contentar-se com estados nos quais o prazer ainda está em seus estágios iniciais, fato este que é expresso no sentido original da palavra “virtual”. Virtual significa “a força ou a possibilidade para o existente”. O que é possível não corresponde ainda ao real, mas também não é um nada. As possibilidades existem, já têm um grau de realidade consciente. (TÜRCKE, 2010a, p. 288, aspas no original).

Com base em tais entendimentos, nos próximos tópicos os conceitos de mimese, de imaginação e de memória serão confrontados em seu percurso histórico, em especial no que se refere às suas relações com o jogo e a brincadeira, no intento de refletir sobre seus aspectos mais arcaicos e suas manifestações na atualidade. Para tal investida, autores como Benjamin, Freud, Huizinga e Türcke comparecerão com mais força com as formulações com as quais Adorno dialogou de alguma forma, ou que tenham sido por ele inspiradas, no caso de Türcke. Bem como, serão considerados como modelos exemplares alguns aspectos pinçados de artigos científicos sobre os jogos eletrônicos, que explicitem suas imbricações com a técnica na atualidade.

3.2 MIMESE: A PRIMEIRA FACULDADE DO AMOR

Conforme mencionado no primeiro capítulo, a faculdade mimética atua como um mecanismo orgânico arcaico de adaptação do ser vivo ao ambiente. Diante do desconhecido, o indivíduo utiliza da capacidade de diluir-se na imagem do que imagina ser o estranho. Pode-se dizer de um movimento corporal tateante que num primeiro encontro se aproxima da representação do outro desconhecido, fundindo-se nesta imagem de forma prazerosa ao possibilitar a experiência com o objeto, por meio do órgão sensível – o corpo – e, ao mesmo tempo, ameaçadora por não ter o domínio do objeto desconhecido.

É nesse sentido, que o corpo humano – que é natureza transformada pela história – é uma das expressões da capacidade mimética, por resguardar a memória de uma natureza mais arcaica e, em parte, incontrolável das formas de sentir e perceber a relação entre o estranho e o familiar (BASSANI; VAZ, 2011; CROCHÍK, 1999), ou se quisermos, uma rememoração pré-racional do germe do amor e do pensamento.

Tal momento mimético da natureza humana, do qual toda infância ainda dá sinais com o doloroso processo de socialização, pode ser denominado original e não-conceitual de aprendizado do mundo. Essa mimese original que atua no sentido contrário ao da razão, considerada por Adorno (1951/1992, p. 136) como a “forma primitiva do amor” e princípio do pensamento mítico sobre o idêntico e não idêntico (ADORNO; HORKHEIMER 1947/1985), foi recalçada no estabelecimento da razão esclarecida e, por isso, torna o sofrimento desse momento primitivo reificado na consciência, mas não extinto, tampouco passível de reconciliar indivíduo e natureza, sujeito e objeto. Pelo menos, enquanto as condições materiais não ampararem a reflexão acerca do sofrimento recalçado, tal reconciliação é, segundo Adorno (1969/1995a), projeção romântica da nostalgia (BASSANI; VAZ, 2011).

A razão esclarecida se baseia no estabelecimento de métodos que decodificam o objeto estranho, por meio de conceitos formulados segundo as exigências de autopreservação. A mimese original, ao contrário, conta com a sensibilidade do corpo, para se aproximar do desconhecido de forma mais ou menos apaziguada, uma vez que os fins não são de dominação da natureza, mas de reconhecimento da diferença, de proximidade na distância (BASSANI; VAZ, 2011; CROCHÍK, 1999).

Conforme Adorno e Horkheimer (1947/1985) trataram na *Dialética do Esclarecimento*, a passagem dessa mimese original apaziguada com a

natureza desconhecida do mundo e utilizada pelos povos primitivos como meio do conhecimento mitológico, da magia para o domínio da natureza por meio da razão representa um momento de muito sofrimento, do qual provém o psiquismo humano tal como é conhecido, marcado com o conflito, a contradição, o desejo e o amor-ódio de si próprio, do outro e do mundo.

A percepção do medo exacerbado de não sobreviver às ameaças sociais impele à mimese, não mais da imagem do estranho, mas do próprio estranhamento recalcado sob o mito da onisciência da razão. Nesse caminho de ilusão de que o conceito, e mais ainda o método, a tudo conhecem e asseguram a resolução, a razão esclarecida, embora represente o inquestionável impulso progressivo no processo de formação do sujeito, recai no mito ao se desvincular da sensibilidade e, assim, afasta-se das possibilidades de estabelecer um conhecimento conciliador com a fragilidade e com o que é estranho, instaurando a astúcia como norma mimética (CROCHÍK, 1999). Cabe ao eu amedrontado imitar sua própria aniquilação para sobreviver, fazer-se de corpo morto realizando a forma perversa da mimese: a mimese da mimese (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985).

Vale retomar o que foi tratado ao longo dos capítulos anteriores, que no início do processo civilizador a mimese era utilizada como meio de defesa diante dos perigos da natureza, contudo, com o desenvolvimento da razão esclarecida ela foi negada e proscrita, tornando-se alvo de uma educação enrijecida. As marcas da proibição mimética são conhecidas de toda criança que tentou imitar alguém, bem como do constrangido adulto que lhe escapa algo de sua natureza, como o suor, o rubor, “tudo o que lembra o orgânico, a sujeira, os odores e qualquer tipo de “mistura”” (VAZ, 2004, p. 30, aspas no original). Marcas do próprio progresso e, de acordo com Adorno e Horkheimer (194/1985),

O rigor com que os dominadores impediram no curso dos séculos a seus próprios descendentes, bem como às massas dominadas, a recaída em modos de vida miméticos – começando pela proibição de imagens na religião, passando pela proscrição social dos atores e dos ciganos e chegando, enfim, a uma pedagogia que desacostuma as crianças de serem infantis – é a própria condição da civilização. A educação social e individual reforça nos homens seu comportamento objetivamente enquanto trabalhadores e impede-os de se perderem nas

flutuações da natureza ambiente. Toda diversão, todo abandono tem algo de mimetismo. Foi se enrijecendo contra isso que o ego se forjou. (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1986, p. 149).

Para Adorno e Horkheimer (1947/1986) a proscrição da mimese incontrolável, aquela capaz de revelar a reação do humano por meio de sua própria natureza, foi substituída “pela manipulação organizada da mimese e, por fim, na fase histórica, pela práxis racional, isto é, pelo trabalho” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1986, p. 149).

A analogia deste momento de cálculo da reação frente ao outro ameaçador por meio da razão esclarecida pode ser lida, por exemplo, na conhecida passagem da *Dialética do Esclarecimento*, em que *Ulisses* usa da astúcia para salvar-se da morte pelo ciclope *Polifemo* se denominando *Ninguém*, desse modo, abrindo mão de sua própria identidade, ao ser requisitado pelo ciclope ninguém seria levado à morte. Vale a pena a bela análise dos *frankfurtianos*:

O cálculo que Ulisses faz de que Polifemo, indagado por sua tribo quanto ao nome do culpado, responderia dizendo: “Ninguém” e assim ajudaria a ocultar o acontecido e a subtrair o culpado à perseguição, dá impressão de ser uma transparente racionalização. Na verdade, o sujeito Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo. Ele se denomina Ninguém porque Polifemo não é um eu e a confusão do nome e da coisa impede ao bárbaro logrado escapar à armadilha: seu grito, na medida em que é um grito por vingança, permanece magicamente ligado ao nome de quem quer se vingar, e esse nome condena o grito à impotência. (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 63, *aspas no original*).

Em tal passagem, o conceito de mimese aparece como fio condutor de rememoração da denegação da natureza no processo de esclarecimento da razão, e é desse modo que tal conceito permeia em grande parte o pensamento de Adorno, podendo ser localizado didaticamente em três momentos distintos, segundo Bassani e Vaz (2011, p. 152), “na forma de um conhecimento não conceitual e expressivo, passando pelo caráter de

instrumento de dominação política e encontrando seu desiderato na dialética entre espontaneidade e dominação do corpo e suas virtualidades”.

Tais momentos, que marcam o reconhecimento de Adorno acerca do potencial racional-sensível da mimese, indicam que a razão mantém uma relação de amor-ódio com o fato de ter assumido para si, como procedimento, a dominação de momentos que poderiam ser reconciliatórios com a diferença, libertando a si mesma da ilusão de a tudo conhecer para tudo mensurar.

Se a tensão entre dominação-expressão da faculdade mimética perpassa momentos distintos no estabelecimento racional revela que a mimese escapa à fixação do conceito e reivindica sua expressão como conhecimento corporal, lúdico, afetivo e estético (GAGNEBIN, 1993).

No pensamento esclarecido, como temos entendido neste trabalho à luz de Adorno, a mimese encontra sua via perversa, contribuindo para a formação da falsa projeção e, nisso, do preconceito proveniente do enrijecimento do pensamento na relação entre sujeito e objeto, corpo e espírito, amor e ódio. Não é demais repetir que o comportamento mimético é a reação do indivíduo que com medo procura diminuir a distância daquele que se supõe ser um agressor (CROCHÍK, 1999). Se em seu movimento original, numa fase pré-histórica, a mimese possibilita a abertura ao reconhecimento do estranho, ao ser recalcada ela promove o ataque àquele que poderia ser identificado como o mais familiar.

Sobre a falsa projeção mimética Adorno e Horkheimer (1947/1985) escreveram no *VI elemento do anti-semitismo*:

O anti-semitismo baseia-se numa falsa projeção. Ele é o reverso da mimese genuína, profundamente aparentada à mimese que foi recalcada, talvez o traço caracterial patológico em que se sedimenta. Só a mimese se torna semelhante ao mundo ambiente, a falsa projeção torna o mundo ambiente semelhante a ela. Se o exterior se torna para a primeira o modelo ao qual o interior se ajusta, o estranho tornando-se familiar, a segunda transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo de hostil. (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 154).

Desse modo, o caráter de instrumento de dominação política da mimese recalcada é inseparável das consequências de sua proscrição e

restrição à magia, à arte e aos comportamentos considerados não racionais das crianças, e também das mulheres, cujos estereótipos e preconceitos aprisionam o feminino no círculo mágico da irracionalidade, e que somente recentemente, aos poucos e não sem muito esforço, começam a serem combatidos.

No plano do pensamento racional, portanto, reivindicar a participação da faculdade mimética é investir na possibilidade que somente por meio da razão pode ser facultada, a saber, que o humano se reconcilie com sua natureza por meio do pensamento crítico, estabelecendo condições não violentas para que, enfim, o estranho seja compartilhado sem medo e sem dominação. Trata-se de reconhecer a necessidade de, por meio da crítica, liberar o caminho na racionalidade para a mimese recalcada em favor da experiência, da possibilidade de fruição no outro sem, contudo, perder-se de si próprio. Não é esse fruir e reconhecer, se perder e se encontrar o movimento do amor e do pensamento?

Há de se ressaltar que um pensamento crítico deve ser dialético e não mimético. Significa dizer que o pensar sensível, que a faculdade mimética em seus entrelaçamentos com as outras faculdades do pensamento, em especial a da imaginação e da memória, não se esmorece acerca dos limites e das potencialidades presentes nas relações com os objetos, ao contrário, torna a representação dos objetos o impulso prazeroso e arrebatador para o aprendizado, conforme o entendimento aristotélico acerca da capacidade mimética, segundo o qual Adorno retomou ao tratar do processo de adaptação na formação do indivíduo (ADORNO; HORKHEIMER 1947/1985) e, mais tarde, em sua Teoria Estética (GAGNEBIN, 1993).

Analisando as diferenças conceituais da mimese para Platão – que inaugura a necessidade da proscrição e controle da mimese por meio da razão ao perguntar e indicar o que deve ser imitado – e para Aristóteles – que se preocupa com a faculdade humana de mimetizar e pergunta como ocorre o impulso para a representação dos objetos –, Gagnebin (1993) destaca o seguinte com base na obra *A Poética* de Aristóteles:

A mimesis faz parte da natureza humana, caracteriza em particular o aprendizado humano. Esta ligação entre *mimeisthai* [capacidade mimética] e *manthánein* [aprendizado] insiste no componente ativo e criativo da mimesis (contra a posição platônica) e a inscreve na atividade humana por excelência, no conhecer. O

aprendizado mimético, diz Aristóteles, produz prazer, agrada [...]. Este momento de prazer não é interpretado como um desvio perigoso da essência, como em Platão, mas pelo contrário, como um fator favorável, que estimula e encoraja o processo de conhecimento (importância do lúdico). (GAGNEBIN, 1993, p. 70-71, parênteses e grifos no original).

Para Gagnebin (1993), a forma do aprendizado mimético é específica, sobretudo, das crianças, e isso ocorre pela possibilidade do pensamento não se restringir ao critério de causa e efeito e por meio da representação mimética “engendrar semelhanças”, como Benjamin (1933/1994, p. 108) retomou da filosofia de Aristóteles e ensinou, inclusive, à Adorno. O prazer que tal aprendizado proporciona advém do processo de reconhecimento dos objetos por meio da capacidade de encontrar semelhanças na diferença. Pode-se dizer, junto com Gagnebin (1993) de um princípio positivo da imaginação lúdica e artística originada pela faculdade mimética, que Benjamin defendeu e Adorno, inicialmente, contrapôs com a compreensão de que esta faculdade há muito fora ameaçada e sucumbida por uma mimese segunda, pervertida. Entretanto, ele reconheceu tal momento positivo na resistência à irracionalidade que a rememoração da natureza permite, em especial, por meio do conhecimento estético – na arte –, mas também quanto ao caráter lúdico do jogo que na infância aproxima as crianças dos animais. Conforme exemplifica a citação extraída de *Teoria Estética*,

Os macacos antropomorfos do jardim zoológico executam em comum o que se assemelha a actos de um *clown*. A convivência das crianças com os *clowns* é uma convivência, que os adultos lhes recusam, com a arte, não menos do que com os animais. O género humano não conseguiu um tão pleno recalçamento da sua semelhança com os animais que não a possa reconhecer subitamente e ser então inundado de felicidade; a linguagem das criancinhas e dos animais parece identificar-se. (ADORNO, 1970/1988, p. 140).

Freitas (2008) lembra que para Adorno a mimese é anterior à própria linguagem comunicativa, ou seja, compõe o centro da natureza humana, por isso a mimese é capaz de por meio da arte, seu estágio mais avançado,

recuperar certa relação simbiótica entre *Eros* e *Logos*, predominante na infância, por meio da aproximação da natureza mais arcaica sem, contudo, abrir mão do princípio racional que a distingue do mito.

Para tal entendimento sobre a linguagem, Adorno se inspirou nos escritos do jovem Walter Benjamin (FREITAS, 2008), autor que muito contribui para a compreensão da participação da faculdade mimética e seus entrelaçamentos com as faculdades da imaginação e da memória no contato com a materialidade que compõe a infância. Desse modo, parece imprescindível trazer neste ponto, as contribuições do amigo e interlocutor do qual Adorno (1964/1986c) declarou no *Epílogo a Infancia en Berlín hacia 1900* considerar-se a parte receptiva em seus diálogos filosóficos.

3.2.1 Mimese – ou: a linguagem como convite para um labirinto benjaminiano

E atrás de uma porta, a criança é a própria porta; é como se a tivesse vestido com uma máscara pesada, e, como bruxo, vai enfeitiçar a todos que entrarem desavisada mente. Por nada nesse mundo podia ser descoberta. Se faz caretas, lhe dizem que é só o relógio bater e seu rosto vai ficar deformado daquele jeito. O que havia verdadeiro nisso pude vivenciar em meus esconderijos. Quem me descobrisse era capaz de me fazer petrificar como um ídolo debaixo da mesa, de me urdir para sempre às cortinas como um fantasma, de me encantar por toda a vida como uma pesada porta. Por isso expulsava com um grito forte o demônio que assim me transformava, quando me agarrava àquele que me estava procurando. Na verdade, não esperava sequer esse momento e vinha ao encontro dele com um grito de autolibertação. Era assim que não me cansava da luta com o demônio. Com isso, a casa era um arsenal de máscaras. Uma vez ao ano, porém, em lugares secretos, em suas órbitas vazias, em suas bocas hirtas, havia presentes; a experiência mágica virava ciência. Como se fosse seu engenheiro, eu desencantava

aquela casa sombria à procura de ovos de Páscoa.
(BENJAMIN, 2012, p. 92).

O fragmento acima extraído do aforismo *Esconderijos*, de *Infância em Berlim, por volta de 1900* apresenta um conjunto de ideias que movimentam parte da constelação teórica *benjaminiana* acerca do que é conhecido como uma *razão outra* que marca a infância.

O universo temático da infância presente nos escritos de Benjamin oferece a análise de elementos como: mimese, imaginação, memória, narração, linguagem, repetição, coleção, sentidos corporais, que podem ser pinçados de um quadro teórico que fundamenta o pensamento *benjaminiano*, e representam a noção de um *outro* sujeito da razão: a criança. Neste quadro, que requer uma análise que considere as especificidades da infância, os brinquedos e as brincadeiras representam a materialidade e a subjetividade que passaram a ser forçadas na modernidade. Desse modo, a atividade privilegiada da criança, o brincar, ganha centralidade por constituir um cenário que assenta a infância, podendo ser analisado como testemunha de um tempo de abrigo e interioridade para os aspectos psicológicos que se entrecruzam com a objetividade social.

Benjamin (2012) se interessa pelos brinquedos e brincadeiras infantis como produtos de um modo de pensar que se apoia em aspectos do jogo e são capazes de realizar uma confrontação “e não tanto da criança com o adulto, como deste com a criança” (BENJAMIN, 2012, p. 269). Tal confronto se insere numa forma de produção da sociedade burguesa que contrapõe e compõe o processo de produção de mercadorias fetichizadas com o mundo perceptivo das crianças. Desse modo, por meio dos objetos e atividades cotidianas do cenário infantil, Benjamin elaborou sua sensível crítica cultural.

Os brinquedos e as brincadeiras carregados de determinações sociais e oferecidos, de certo modo, como objetos de culto, se transformam num movimento das faculdades da mimese, da imaginação e do registro da sensibilidade do e no corpo que compõe a memória da criança, num processo de *engendrar semelhanças* – um dom mimético – com uma história no sentido filogenético e ontogenético. “No que diz respeito a esse último, a brincadeira infantil constitui a escola dessa faculdade” (BENJAMIN, 1933/1994, p. 108).

Segundo Benjamin (1933/1994), ao longo do tempo e, mais especificamente com a modernidade, a faculdade mimética tem perdido a sua força e seus impulsos têm sofrido transformações quanto à direção e à intensidade de apreensão no meio social, restando poucos caminhos para sua

aparição. Benjamin, assim como anos depois Adorno (1970/1988) enfatizou em *Teoria Estética*, encontrou rastros da força da mimese na arte e, como nos interessa neste trabalho, na infância.

É conhecido o exemplo de Benjamin (1933/1994) sobre o comportamento mimético das crianças que não imitam apenas as pessoas e suas funções, mas também “moinho de vento e trem” (BENJAMIN, 1933/1994, p. 108). A análise de Benjamin (1933/1994) acerca da faculdade mimética já indica que a criança ao imitar revela sua relação com as outras pessoas de suas relações sociais, mas também sua relação com as coisas e com a natureza.

No texto escrito em 1933, em que aparece o exemplo mencionado acima, *A doutrina das semelhanças*, Benjamin (1933/1994) propõe a reflexão acerca de qual a utilidade para a criança do adestramento e educação da atitude mimética. Em última instância, parece possível o entendimento de que a pergunta que o filósofo põe em desafio para a reflexão contém a raiz metodológica de seu pensamento de busca da origem das questões. O interesse de Benjamin não se detém na esfera do conceito contemporâneo de semelhança e nas implicações da modernidade no contexto da infância, mas em como ao longo das relações culturais a humanidade se afastou das forças miméticas, provindas do domínio da magia, em nome do domínio compulsivo da natureza.

Assim, parece imprescindível aqui, ao menos como exercício contra o pensamento enrijecido, tentar “não sair de mãos vazias” (BENJAMIN, 1933/1994, p. 113) diante das passagens abertas por Benjamin em seus escritos herméticos. Com tal intento, a primeira passagem *benjaminiana* conduz à reflexão acerca das potencialidades da linguagem³⁰ como “a mais alta aplicação da faculdade mimética” (BENJAMIN, 1933/1994, p. 112).

A ideia da linguagem como um labirinto, cujo centro resguarda o comportamento mimético, compõe um percurso teórico que já começara a ser delineado na juventude de Benjamin, em especial, no ensaio intitulado *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* escrito em 1916 (BENJAMIN, 2011). A preocupação com a natureza da linguagem habitará um conjunto de obras posteriores do autor.

30 Não é demais a lembrança de que o desenvolvimento da linguagem é considerado fundamental para o estabelecimento da afetividade/interação social e do pensamento por diversos teóricos, desde Freud, com destaque para Melanie Klein, Piaget e Vigotski, a Paulo Freire.

No pensamento de Benjamin a linguagem ocupa um lugar entre o sagrado e o profano, um limiar entre a magia e a verdade em que o aspecto mimético do qual a magia se utiliza constitui o elemento original da linguagem. É ela – a magia –, por meio de um processo de representação da natureza, que faz a junção do sensível – aquilo que pode ser percebido diretamente pelos órgãos da sensibilidade – e do extrassensível – que necessita de uma mediação psíquica para ser percebido (BENJAMIN, 2011).

A linguagem aparece como parceira da mimese, da imaginação e da memória nos processos de representação do extrassensível. É a linguagem que contém o registro da passagem da clarividência dos povos primitivos – a força mágica que permitia a leitura do mundo a partir da natureza – para a palavra escrita e falada ao longo do tempo (BENJAMIN, 1933/1994).

Utilizando a imagem do labirinto, talvez seja possível dizer que a linguagem encontrará seu caminho de saída para o mundo a partir do encontro com o comportamento mimético que a originou por meio de seu substrato interior: a magia. Uma vez que a magia está no núcleo da linguagem, então ela passa a conter uma expressão da verdade desse conteúdo espiritual. A linguagem torna-se uma guardiã de um momento original que não pode ser totalmente representado, mas que terá sua expressão na própria língua (BENJAMIN, 2011). Vale a pena a citação de Benjamin

O que comunica a língua? Ela comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que essa essência espiritual se comunica *na* língua e não *através* da língua. [...] O que é comunicável em uma essência espiritual é sua essência linguística. [...].

A linguagem comunica a essência linguística das coisas. Mas a manifestação mais clara dessa essência é a própria linguagem. A resposta à pergunta “O que comunica a linguagem?” dever ser: “Toda linguagem comunica-se a si mesma”. (BENJAMIN, 2011, p. 52 – 53. Grifos e aspas no original).

A linguagem humana, que depende não tanto da palavra que a significou, mas fundamentalmente da língua que nomeou as coisas, e tem em sua capacidade nomeadora sua essência espiritual. A capacidade de nomear é o meio (*medium*) da língua capaz de ligar internamente línguas diferentes pela semelhança existente em seus núcleos. Ou seja, o nome dado pelo

homem ao comunicar a verdade interior linguística comunica a essência espiritual mimetizada em seu núcleo (BENJAMIN, 2011).

Contudo, Seligmann-Silva (2010) ressalta a crítica de Benjamin à lógica da representação, que convencionalmente é apresentada como a busca do sentido a ser comunicado na tradução. Essa mimese nuclear que Benjamin discute no texto *A Tarefa do Tradutor* não deve ser compreendida como imitação/representação do sentido daquilo que se quer comunicar de uma língua para outra, mas, sim, numa convergência entre as línguas em que a tradução ganha sua forma de exposição a partir da complementação entre as essências das línguas (SELIGMANN-SILVA, 2010).

No texto *O significado da Linguagem no Drama Barroco e na Tragédia*, Benjamin (2011) em carta a Scholem em 1918 diz que aplicou a seguinte pergunta ao drama barroco: “como a linguagem em geral pode cumular-se de luto e tornar-se expressão de luto?” (BENJAMIN, 2011, p. 49). O pensamento de Benjamin em tal formulação, que sustentará mais tarde a sua obra *Origem do Drama Barroco Alemão* de 1925, se orienta pela oposição entre luto e tragicidade. Na filosofia *benjaminiana*, a “tragédia moderna – o *Trauerspiel*”, como esclarece Matos (1993):

Diferentemente do uso corrente, Tragédia (Tragödie) indica sempre, em Benjamin, a tragédia clássica, enquanto a palavra *Trauerspiel* (que historicamente indica uma forma particular de tragédia – “a tragédia moderna” –, aquela que culmina em Calderón e Shakespeare e cuja expressão mais essencial é o *Trauerspiel* barroco alemão) se encontra estreita e repetidamente vinculada a sua etimologia. Trauer – que significa luto e aflição – Spiel – representação, recitação e, isoladamente, jogo – não poderia ser compreendido se não considerarmos o duplo significado de Spiel. (MATOS, 1993, p. 23).

Nesse sentido, o pensamento de Benjamin (2011) está em busca da expressão do luto e do lamento que a linguagem resguarda e de sua correspondente representação – a tragédia (*Trauerspiel*) – que só pode ser comunicada nas relações humanas num tempo que encontra as condições para que seus indivíduos sofram a apropriação da história, o tempo da experiência.

É nesse sentido que para Benjamin (2011), a linguagem é sempre maior do que o próprio homem e, de certo modo, seu enigma entrelaça uma

relação entre categorias de análise que estão presentes como fios essenciais de sua filosofia, mesmo para um autor com uma produção temática tão diversa como Benjamin, a saber, a relação entre a natureza e a história.

Ressalta-se dois aspectos da relação entre a natureza e a história, fundamentados no pensamento *benjaminiano* que interessam em especial à questão da mimese na infância e, neste ponto, na linguagem. O primeiro diz respeito à condição de impotência da linguagem em tudo representar. Há sempre algo inacessível de sua verdade espiritual que na cisão ancestral entre indivíduo e natureza foi perdido. Segundo Rouanet (1993), Benjamin ilustra tal impotência da linguagem com o momento em que a língua perde sua dimensão *adamítica* – de nomear as coisas com seus verdadeiros nomes – para a dimensão da comunicação (ROUANET, 1993).

Ao longo do tempo, quanto mais a razão tornou-se *esclarecida* a linguagem foi cada vez mais distanciada de seu substrato mimético, e teve seu caminho no labirinto da expressão obscurecido pela recusa de sua verdade espiritual extrassensível. Com isso, a leitura e a interpretação do mundo passaram a depender cada vez mais da esfera mais superficial da semelhança, a sensível, que a onomatopeia exemplifica (BENJAMIN, 1933/1994).

Encontrar o núcleo da linguagem, seu conteúdo extrassensível e original obscurecido na história, é a tarefa que Benjamin confiou ao tradutor. Benjamin vê que o poder da tradução apresenta-se naquela cujo estrangeiro é capaz de se impregnar da língua obscurecida para interpretá-la em sua própria língua, o poder da tradução. “Redimir em sua própria língua essa linguagem pura exilada na língua estrangeira, liberar, pela transposição, essa pura linguagem exilada na obra, tal é a tarefa do tradutor” (BENJAMIN apud ROUANET, 1993, p. 78).

A discussão acerca da tarefa do tradutor com base nas formulações de Benjamin exige um salto qualitativo no percurso teórico, contudo, resumidamente, parece possível aproximar a questão da tradução, tal como compreendida no pensamento *benjaminiano*, com uma representação que requer, ao menos, a tentativa de mergulho no *estranhamento* na língua estrangeira, para num segundo momento ser capaz de realizar a distinção entre o que a língua comunicou e os rastros de seu conteúdo obscurecido. Para continuar na imagem do labirinto, o caminho da tradução *benjaminiana* exige o enfrentamento da linguagem com sua própria natureza.

Tais aspectos de certa memória mimética da linguagem que, segundo Seligmann-Silva (2010), é o abrigo das imagens dialéticas desenham o movimento do pensamento criando o campo de tensões que

marcam a ideia de constelação de conceitos em Walter Benjamin e em Theodor W. Adorno. Benjamin define o conceito de imagem dialética dessa forma

Ela é a cesura no movimento do pensamento [...]. Naturalmente, o seu local não é arbitrário. Ela deve ser procurada, com uma palavra, onde a tensão entre os opostos dialéticos encontram-se no máximo. Assim, a imagem dialética é o objeto mesmo construído na exposição histórica materialista. Ela é idêntica ao objeto histórico; ela justifica o seu arrancar para fora do continuum do decurso da história. (BENJAMIN Apud SELIGMAN-SILVA, 2010, p. 71).

Nesse sentido, é possível perceber que a linguagem para Benjamin resguarda como potencialidade ser o abrigo para o desenvolvimento do pensamento que é capaz de superar o medo ao enfrentar sua própria expressão. Ou, o momento em que a criança com um grito se liberta do demônio que a ameaçava por se tornar capaz, por um momento, de fruir na experiência, reconhecer o familiar no estranho. O momento do renascimento da linguagem, em outras palavras: o prazer erótico da aproximação da natureza.

3.3 IMAGINAÇÃO: A FACULDADE DA RESISTÊNCIA

Em diálogo com Becker no texto *Educação para quê*, Adorno (1971/1995) afirma que uma educação orientada para a emancipação não se distingue de uma educação para a experiência, que, por sua vez, é idêntica a educação para a imaginação. Nesse caminho, ele considera que a imaginação – ou fantasia³¹ – cria possibilidades para que o indivíduo se coloque como “núcleo impulsionador da resistência” à mera adaptação (ADORNO, 1971/1995, p. 154).

O entendimento de que a imaginação tem como potencialidade ser resistência às exigências de adaptação pode ser encontrado não só em Adorno, mas também, de forma explícita, em obras de Marcuse e Benjamin,

³¹ Nas obras pesquisadas dos autores da teoria crítica da sociedade, bem como nas de Freud, o termo imaginação ou fantasia não apresentam distinções, ambos referem-se à faculdade do pensamento de criar representações fictícias a partir da realidade vivida.

e compõe um marco temporal de diálogos com a Psicanálise de Freud que serão aqui contemplados.

Em momentos distintos em que Adorno (1951/1992) qualifica a atividade imaginativa, ele diz, por exemplo, que o pensamento é filho do desejo e que a faculdade do pensamento não diz respeito somente ao desenvolvimento lógico, mas também à capacidade de realizar experiências intelectuais (ADORNO, 1971/1995), com isso, ele concorda com o conceito de imaginação/fantasia desenvolvido por Freud (1911/1974) que pode ser compreendido como a capacidade do pensamento para mobilizar representações, criando um universo especulativo que rememore os desejos recalçados ao serem negados pela realidade.

Para Freud (1911/1974) a imaginação/fantasia³² é fruto da cisão psíquica provocada pela substituição do princípio do prazer pelo de realidade, em que a faculdade da imaginação, ordenadora de parte do psiquismo, é regida pelo prazer.

É o recalque – mecanismo de defesa executor da cisão psíquica – que possibilita que tais desejos continuem resistindo na instância mental. Desse modo, a imaginação é originada de um mecanismo de defesa. Em sua atividade de criação de imagens que compõem um roteiro fictício a partir de fragmentos da realidade possibilita momentos de fuga frente aos interditos reais. Tal fuga da realidade pode manter os desejos na consciência ou encobri-los por outros mecanismos de defesa. No primeiro caso, os desejos impulsionam as atividades criativas na produção intelectual, na arte, na brincadeira infantil ou mesmo no devaneio consciente (sonhar acordado), não danificando, por isso, a percepção da realidade. Já, quando envolta em outros mecanismos de defesa – poderia ser dito, os de um eu muito enfraquecido e, nisso, enrijecido – as fantasias podem interferir nos esquemas de percepção da realidade, substituindo o existente pelas elucubrações criadas inconscientemente pelos mecanismos de defesa. A manifestação deste segundo movimento encontra sua via nos sonhos, na melhor das hipóteses, mas contribui, principalmente, para a projeção da paranoia, do preconceito e da perversão (ROUANET, 1985). De outro modo, pode ser dito que imaginar é defender os desejos em recusa à realidade tanto por meio da elaboração criativa, impulsionando uma fuga para cima, como na incapacidade de

³² Parte das considerações aqui apresentadas sobre o conceito psicanalítico da fantasia/imaginação e sua reinterpretação por Marcuse (1955/1981) foram sistematizadas em minha dissertação de mestrado (SALGADO, 2013).

enfrentar as cicatrizes advindas no contato com a realidade, realizando uma fuga para baixo (FRANCISCATTI, 2005).

Conforme foi destacado anteriormente da interpretação de Marcuse (1955/1981) da obra de Freud, uma vez que o processo mental foi cindido estabelecendo esferas que distinguem um princípio de realidade (o consciente), guiado pela racionalidade, e um princípio de prazer (o inconsciente), “impotente, inconsequente e irrealista”, a imaginação/fantasia ganhou certa liberdade em estabelecer suas próprias leis e verdades em oposição à realidade (MARCUSE, 1955/1981, p. 133).

A fantasia desempenha uma função das mais decisivas na estrutura mental total: liga as mais profundas camadas do inconsciente aos mais elevados produtos da consciência (arte), o sonho com a realidade; preserva os arquétipos do gênero, as perpétuas, mas reprimidas ideias da memória coletiva e individual, as imagens, tabus da liberdade. (MARCUSE, 1955/1981, p.133).

Segundo tal entendimento, a imaginação/fantasia retém em sua estrutura as marcas dos conflitos gerados no aparelho psíquico de um período anterior à sua cisão – um “passado sub-histórico” –, cuja memória da unidade entre o particular e o universal é sempre “renovada entre os indivíduos e entre esses e seu mundo” (MARCUSE, 1955/1981, p. 134). Tal memória é um retorno do homem ao período anterior ao *principium individuationis*, em que as normas repressivas de um princípio de realidade incitam a uma constante luta entre as forças antagônicas das pulsões. Desse modo, “no e contra o mundo do antagônico *principium individuationis*, a imaginação sustenta a reivindicação do indivíduo total, em união com o gênero e com o passado arcaico” (MARCUSE, 1955/1981, p. 134). Nesse caminho, Marcuse considera como exemplo de realização imaginativa que “a arte é, talvez, o mais visível “retorno do reprimido”, não só do indivíduo, mas também no nível histórico-genérico” (MARCUSE, 1955/1981, p. 135, aspas no original).

Tal leitura psicanalítica de Marcuse (1955/1981) acerca da faculdade da imaginação é compartilhada por Adorno, sobretudo, quanto à capacidade da arte em expressar um conteúdo universal de forma particular, realizando, portanto, uma operação mental específica que está para além da fuga da realidade, ou melhor, em Adorno (1970/1988), na arte a fuga para baixo e para cima estão em tensão e não em via única de oposição, como aparece no

conceito de sublimação³³ *freudiano*. É desse modo, que para ele a arte, como a expressão mais elevada da faculdade da imaginação, é “a historiografia do sofrimento” (ADORNO, 1970/1988).

Vale a pena trazer outro trecho de Teoria Estética acerca da relação do trabalho da fantasia/imaginação na transfiguração da realidade sem, contudo, negligenciá-la:

Se tudo nas obras de arte, e mesmo o mais sublime, está encadeado ao existente a que elas se opõem, a fantasia não pode ser a simples faculdade de se subtrair ao existente ao pôr o não-existente como se existisse. A fantasia rejeita antes o que as obras de arte absorvem no existente, em constelações, mediante as quais elas se tornam o outro existente, mesmo que seja apenas através da sua negação determinada. (ADORNO, 1970/1988, p. 197).

O que se ressalta é que, segundo Adorno, imaginar de modo algum é inventar algo que não corresponda à realidade existente. Nem mesmo a arte, produto objetivo da faculdade da imaginação, pode ser desvinculada dos elementos da realidade que possibilitaram a transfiguração artística. O trabalho da fantasia/imaginação é transformar a presença de algo que contradiz a racionalidade estabelecida por dentro da própria racionalidade, por meio de uma “disposição [do pensamento] sobre o momento mimético que suscita, destrói e salva o seu caráter não-arbitrário. O arbitrário no não arbitrário é o elemento vital da arte [...]” (ADORNO, 1970/1988, p. 134).

Nesse sentido, entende-se que o caráter de arbitrariedade da imaginação, seu jogo de negação e rearranjo da realidade, não é, contudo, desregrado, ao contrário, ele depende de condições de certa consciência da realidade para opor-se ao realismo imposto pela dureza da adaptação. No que tange à educação das crianças, Adorno (1971/1995) diz que está entre as tarefas mais decisivas educacionais, possibilitar a crítica à supervalorização do realismo manifesto no empobrecimento da linguagem e das formas de expressão na modernidade, desde a infância.

33 O conceito de sublimação para Freud (1911/1974) diz respeito a um trabalho da imaginação para encontrar outros destinos para realização dos desejos negados, que serão aceitos socialmente como, por exemplo, a arte e a atividade intelectual. Para Adorno (1951/1992), o que Freud nomeou como sublimação não corresponde à expressão artística, que por ser imitação sensível de si mesma não pretende ser aceita socialmente, mas ser resistência à renúncia pulsional.

3.3.1 Imaginação e jogo na infância – tempo da repetição

O tempo da infância coincide com o tempo da modernidade que possibilitou sua criação, ao menos, como uma subjetividade específica da vida humana, cujo ritmo e ordenação são regidos pelas leis da imaginação e da repetição. Essa lei da repetição que para Benjamin marca a infância como o tempo do “fazer sempre de novo”, tantas vezes quanto a experiência desejar não se perde totalmente quando a criança se torna adulto. A essência dessa brincadeira de repetir sobrevive como resíduo original no hábito: “Os hábitos são formas petrificadas, irreconhecíveis, de nossa primeira felicidade e de nosso primeiro terror” (BENJAMIN, 2012a, p. 271).

Tais formulações de Benjamin sobre a repetição acompanham os escritos de Freud (1920/1976) sobre o movimento das pulsões, em que os impulsos sexuais buscam a repetição e o retorno de uma situação original, marcando, assim, a compulsão à repetição como a operação predominante do psiquismo moderno, uma dinâmica pulsional cuja meta se dirige *para além de um princípio de prazer*, conforme tratado nos capítulos anteriores, mas que, segundo Freud, na infância se apresenta sem contrariar o princípio de prazer, nela, “a repetição, a reexperiência de algo idêntico, é claramente, em si mesma, uma fonte de prazer” (FREUD, 1920/1976, p. 46).

Vale retomar que para Freud (1920/1976), os desejos infantis encontram sua movimentação nas pulsões sexuais e começam a sofrer o processo de interdição social cujas origens se encontram na relação entre natureza e cultura. Contudo, tais desejos podem ainda vislumbrar sua parcela de realização nos jogos e brincadeiras infantis, mobilizados por uma forma de funcionamento do pensamento que se liga à imaginação/ fantasia. Ao se tornar adulto, os jogos de representação e de realização dos desejos a partir de brincadeiras também são proscritos, pois o que se espera da atividade mental do adulto é que ela se oriente segundo uma racionalidade imposta pelas relações sociais, sobretudo pelos princípios civilizatórios de repressão sexual que subsidiam os de produtividade dos bens culturais (FREUD, 1908/1970).

Nesse sentido, mais especificamente na infância, a faculdade da imaginação realiza um trabalho de repetição de desejos num processo de elaboração em forma de jogo que a brincadeira resguarda, portanto, um repetir distinto da compulsão irrefletida. Ao repetir, a criança está imersa em seu próprio mundo recriando seus temores e prazeres. Nesse processo de elaboração que para a criança ocorre por meio de um jogo do pensamento, ela faz uso da capacidade mimética para colocar em ação a linguagem, a

imagem e a memória dispostas num ritual de sua própria socialização, que conhecemos como a esfera lúdica da vida.

Se a esfera do lúdico, cujo principal representante é o jogo, é para Adorno (1970/1988) a forma da repetição que empobrece a arte, restringindo-a a um ritual regressivo de adesão aos momentos práticos aos quais ela poderia se opor, na infância ele reconhece que por meio do jogo a criança alcança a percepção das contradições da realidade. Assim, “o jogo é a defesa delas” (ADORNO, 1951/1992, p. 200).

Embora, Adorno (1970/1988) considere que Huizinga (1938/1999), com sua obra *Homo Ludens*, colocou a categoria sociológica do jogo no centro da estética, por seu momento de recusa da racionalidade instrumental (de meios determinados para os devidos fins), também criticou o caráter de abstração que Huizinga concede ao distanciamento entre o jogo e a práxis da autoconservação na arte. A crítica de Adorno (1970/1988) incide, mais especificamente, sobre a desqualificação da contrariedade que a arte mantém como procedimento e que Huizinga não difere dos jogos dos animais, das crianças e dos primitivos e, também, sobre a perda da materialidade em relação ao surgimento da linguagem humana, por não ter sido considerada a necessidade prática de seu desenvolvimento. Portanto, no que diz respeito à relação apresentada por Huizinga (1938/1999) entre o jogo e os aspectos que caracterizam a razão *outra* da infância, que interessa a esta tese, parece possível dizer que Adorno, assim como Freud e Benjamin, ao considerar a repetição e a imaginação como os motores do jogo e das brincadeiras na infância assumiu o lado verdadeiro da teoria do jogo em Huizinga.

Com base em tais entendimentos, recorre-se às formulações em que Huizinga (1938/1999) coloca o jogo entre as atividades que constituem a vida humana, não apenas como uma das manifestações culturais, mas como um elemento espiritual e histórico que constitui o caráter lúdico da cultura. Sua essência reside no divertimento, na capacidade de fascinar, por isso possui uma significação primária que “se baseia na manipulação de certas imagens, numa certa “imaginação” da realidade (ou seja, a transformação desta em imagens)” (HUIZINGA, 1938/1999, p. 7, aspas e parênteses no original).

Nas sociedades primitivas o jogo está presente tanto nas crianças como nos animais, e nele estão contidas todas as características lúdicas como: “ordem, tensão, movimento, mudança, solenidade, ritmo, entusiasmo” (HUIZINGA, 1938/1999, p. 21). Em uma fase posterior da sociedade, a partir do desenvolvimento da expressão verbal, o jogo assume uma forma

poética ao participar de uma expressão da vida ou da natureza. Pode-se ler em Huizinga (1938/1999):

O que era jogo desprovido de expressão verbal adquire agora uma forma poética. Na forma e na função do jogo, que em si mesmo é uma entidade independente, desprovida de sentido e de racionalidade, a consciência que o homem tem de estar integrado numa ordem cósmica encontra sua expressão primeira, mais alta e mais sagrada. Pouco a pouco o jogo vai adquirindo a significação de ato sagrado. O culto vem-se juntar ao jogo; foi este, contudo, o fato inicial. (HUIZINGA, 1938/1999, p. 21).

Na teoria de Huizinga (1938/1999), o jogo marca as grandes atividades arquetípicas da sociedade humana. Assim, a linguagem, o mito, o belo, o pensamento e sua tensão entre a seriedade e a “não seriedade” estão ligados a uma dinâmica essencial do jogo. Portanto, o jogo possui uma independência conceitual que o coloca para além de categorias estabelecidas entre o bem e o mal, a sabedoria e a loucura, a verdade e a falsidade e, “embora seja uma atividade não material, não desempenha uma função moral, sendo impossível aplicar-lhe as noções de vício e virtude” (HUIZINGA, 1938/1999, p. 9). Desse modo, Huizinga (1938/1999) ressalta a necessidade de distinguir o conceito de jogo das demais formas de funcionamento do pensamento, entretanto, reconhece a impossibilidade de uma definição exata sobre o tema.

O que interessa ressaltar aqui é o caráter sensível dessa forma de funcionamento do pensamento característico na infância que se aproxima do *sagrado* via imaginação, via “evasão da vida “real” para uma esfera temporária de atividade com orientação própria. Toda criança sabe perfeitamente quando está “só fazendo de conta” ou quando está “só brincando”” (HUIZINGA, 1938/1999, p. 11, aspas no original). Nisso reside a seriedade do jogo, no fato de sua experiência se pautar pelas regras da brincadeira, da imaginação. A seriedade do jogo, por ser envolta pelo entusiasmo eleva-o de sua suposta condição de inferioridade diante da superioridade da realidade da vida e o torna capaz de “absorver inteiramente o jogador” (HUIZINGA, 1938/1999, p. 11).

Contudo, o empenho entusiasmado dispensado ao jogo não se vincula a nenhum interesse para além do próprio jogo. Sua finalidade em si mesmo interrompe a esfera da vida “comum” e se inscreve como um intervalo na vida cotidiana que possibilita ampliar as necessidades e as satisfações dos indivíduos e da sociedade firmando-se dentre as manifestações sociais como

função cultural. Nesse sentido, Huizinga (1938/1999) compreende o jogo como pertencente “em todas as suas formas mais elevadas, ao domínio do ritual e do culto, ao domínio do sagrado” (HUIZINGA, 1938/1999, p. 12).

Outra característica do jogo que as crianças podem reconhecer em suas brincadeiras imaginativas se refere ao caráter de isolamento e de limitação que circunscreve o jogo num tempo e num espaço próprios. Circunscrito à limitação temporal do jogo, Huizinga (1938/1999) o associa a possibilidade de se fixar num espaço específico, constituindo um fenômeno cultural que pode ser transmitido e conservado pela memória. Desse modo, o jogo conquista a configuração de tradição a ser repetido como mistério composto internamente por elementos que se repetem e se alternam. “Em quase todas as formas mais elevadas do jogo, os elementos de repetição e alternância (como no *refrain*) constituem como que o fio e a tessitura do objeto” (HUIZINGA, 1938/1999, p. 13, parênteses e grifo no original).

Se a repetição está associada ao tempo específico do jogo, também se associa ao espaço delimitado pelo seu contexto, uma vez que ao se circunscrever num campo determinado, seja ele material ou imaginário, as condições para que o jogo aconteça serão repetidas, ao menos em grande parte. Essas condições de tempo e espaço diferenciados são parte daquilo que torna o jogo algo especial, com características que se governam por uma ordem específica capaz de se ordenar a si mesmo e de introduzir “na confusão da vida e na imperfeição do mundo uma perfeição temporária e limitada, [o jogo] exige uma ordem suprema e absoluta: a menor desobediência a esta “estraga o jogo”, privando-o de seu caráter próprio e de todo e qualquer valor” (HUIZINGA, 1938/1999, p. 13, aspas no original).

Nesse conjunto de características que movimentam a essência do jogo é que reside o seu poder de “fascínio”, por meio de sua capacidade de envolver os sujeitos num ritmo e harmonia especiais. Tal essência do fascínio sagrado, Huizinga (1938/1999) reconhece como elemento do domínio da estética por sua capacidade de resguardar oposições como: “tensão, equilíbrio, compensação, contraste, variação, solução, união e desunião” (HUIZINGA, 1938/1999, p. 13). Contudo, sem perder as potencialidades de cada uma das forças. Ao contrário, o elemento da tensão lança o jogador ao enfrentamento de suas condições para lidar com as regras do jogo. É na tensão com as regras que o jogador é impulsionado por suas qualidades e potencialidades e, disto, depende sua atuação no jogo. Ou seja, as regras que dirigem o jogo, cujo alicerce é a imaginação ordenadora criada no campo do “círculo mágico”, suscitam que o jogador participe da magia fazendo uso de suas potencialidades.

Na análise de Huizinga (1938/1999) as capacidades do jogador “em jogo” indicam um movimento de compartilhamento de valores que tensiona o particular e o universal de modo muito específico, segundo o qual a obediência e a disciplina, por exemplo, serão acordadas pelos partícipes. Tal acordo entre os jogadores se manifestam por: “sua força e tenacidade, sua habilidade e coragem e, igualmente, suas capacidades espirituais, sua “lealdade”. Porque, apesar de seu ardente desejo de ganhar, deve sempre obedecer às regras do jogo” (HUIZINGA, 1938/1999, p. 14, aspas no original).

Dentre as principais características que Huizinga (1938/1999) apresenta como essencialmente concernentes ao jogo e, nesse sentido, ao seu caráter sagrado que opera a razão cultural, ressalta-se ainda a representação que ao possibilitar que o indivíduo se torne outro, entrelaça todas as demais características mencionadas acima por sua capacidade de “concretizar” o transporte à outra dimensão, que não àquela que a realidade impõe. Na representação os elementos primordiais são a imaginação e a mimese, ambos impulsionam à crença na realização da aparência. Essas faculdades da infância sustentam a representação que se exhibe por meio do ritual e do culto, assim, confirmam a memória do ato sagrado na essência do jogo.

As colocar o jogo na esfera do sagrado Huizinga (1938/1999) parece ter contribuído para a compreensão não apenas de uma atividade que está entrelaçada ao desenvolvimento da sociedade, tanto no âmbito do particular como no âmbito do universal, mas também contribui para a compreensão dessa razão *outra* que se estabelece no interior do jogo e que convive com as necessidades impostas pela vida cotidiana, firmando a tentativa de abrir passagens para uma *extra realidade*. Uma razão da ordem da imaginação que liga “a criança, o poeta e o selvagem” (HUIZINGA, 1938/1999, p. 30). Resta perguntar em que medida tal ligação, que remete à possibilidade de reconciliação com a natureza, pode ser localizada atualmente nos jogos infantis?

Ressalta-se que as análises de Huizinga (1938/1999) permite o entendimento de que tais componentes essenciais do domínio do sagrado – via jogo – vêm sofrendo inversões e se distanciando da racionalidade que se firmou a partir do momento histórico em que o mito foi negligenciado na razão esclarecida. Pode-se ler em Huizinga: “O homem moderno, graças à sua sensibilidade estética, conseguiu aproximar-se desses domínios muito mais do que o homem “esclarecido” do século XVIII” (HUIZINGA, 1938/1999, p. 30, aspas no original).

Do contexto esclarecido do século XVIII até os jogos que habitam a infância atual parece ser necessário, ao menos, levantar algumas questões para evitar o risco de corroborar os discursos que, na tentativa de difundir as novas formas de jogos destinados às crianças de hoje, desprezam que a versão do “sagrado” nos tempos tecnológicos foi institucionalizada pela indústria do entretenimento em favor da manutenção do sistema econômico capitalista, deixando em segundo plano as possibilidades de vinculação afetiva que o contato entre as crianças nas brincadeiras pode suscitar.

3.3.1.2 O sagrado do jogo e a tecnologia consagrada – o exemplo do jogo eletrônico

A contraposição entre os aspectos do sagrado presentes no ato de jogar dos humanos e a mediação técnica dos jogos eletrônicos possibilita a compreensão de um contexto da infância atual em que a brincadeira e o jogo se encontram em grande medida atravessados pelos meios tecnológicos e suas dinâmicas específicas. Em tal cenário, o jogo eletrônico ocupa um lugar crescente na vida cotidiana das crianças, marcando-a em suas dimensões reais, principalmente, na administração do tempo e, nisso, naquela que extrapola a realidade, na virtualidade das faculdades do pensamento.

Com base no entendimento de Huizinga (1938/1999) acerca do sagrado como um “lugar” com características superiores, mas também ambíguas às da vida cotidiana quanto ao espaço, ao tempo e aos movimentos específicos que marcam a natureza dos jogos, o exame das permanências e das rupturas de tais características nos jogos atuais possibilita a compreensão dos aspectos dessa nova brincadeira infantil. Ou pelo menos, levanta questões acerca das possibilidades advindas com o incontornável acesso aos meios tecnológicos ao especificar uma materialidade, mediada pelas mídias tecnológicas, que suporta os processos de socialização desde a infância.

Parece possível dizer que nas relações estabelecidas a partir dos jogos eletrônicos a criança ocupa lugar central na configuração tecnológica atual, contudo, alude-se se tais relações apresentam mudanças favoráveis à constituição da subjetividade dos sujeitos e, nisso, aos modos de lidar com a realidade.

Numa primeira análise da superfície, de certo modo, os jogos eletrônicos parecem resguardar os principais elementos do jogo, citados acima, descritos por Huizinga (1999). Contudo, a materialidade que suporta o jogo em cada período histórico contém suas particularidades, e

possivelmente, com consequências tanto para o conteúdo formal interno do jogo quanto para a relação estabelecida entre o jogo e o jogador.

O próprio Huizinga (1999) destaca a inversão do caráter lúdico sofrida pelo jogo quando o divertimento deste, que consistia exatamente em sua não-seriedade, ou melhor, em uma seriedade própria, é organizado, sistematizado e regulamentado pelo esporte ou pelos negócios comerciais com consequências que indicam o atrofiamiento dos elementos lúdicos entre os indivíduos e suas produções culturais. Embora, os jogos eletrônicos não possam ser reduzidos à organização dos esportes e às mercadorias industriais pela complexidade de seu desenvolvimento tecnológico, que não estava acessível no tempo analisado por Huizinga, mas, justamente por isto, eles são produtos das mudanças ocorridas a partir de tal organização tecnológica na sociedade, expressões da indústria cultural.

Cabe lembrar, antes de tudo, que “os jogos [eletrônicos] são, na realidade, máquinas multifacetadas e complexas” (AARSETH, 2003, p. 12). Ou seja, computadores com sistemas de inteligência artificial, acessíveis a grande parcela da população em idades cada vez mais precoces.

As análises de Huizinga (1999) indicam que os fenômenos sociais de seu tempo que organizavam a produção dos espaços e aspectos lúdicos na cultura já anunciavam a decadência de suas potencialidades. Em suas palavras,

Cada vez mais fortemente se nos impõe a triste conclusão de que o elemento lúdico da cultura se encontra em decadência desde o século XVIII, época em que florescia plenamente. O autêntico jogo desapareceu da civilização atual, e mesmo onde ele parece ainda estar presente trata-se de um falso jogo, de modo tal que se torna cada vez mais difícil dizer onde acaba o jogo e começa o não-jogo. (HUIZINGA, 1999, p. 229).

Nesse sentido, para a reflexão acerca das aproximações e rupturas dos elementos que constituem o jogo como lugar do sagrado que dá vazão à imaginação e os jogos eletrônicos é necessária a tentativa de análise do principal elemento de diferenciação dessa materialidade que passou a organizar os elementos lúdicos na cultura, a saber: a mediação tecnológica e, no caso dos jogos eletrônicos atuais, trata-se de uma tecnologia altamente desenvolvida que se coloca como o suporte insubstituível para o jogo e para o jogador.

No intento de fundamentar melhor tal indagação, parte-se para possíveis caminhos tateantes que contribuam com a discussão, não por

apresentarem respostas, mas por insistirem em perguntas que façam jus ao objeto. Ressalta-se, portanto, o caráter incipiente e exemplar destes apontamentos.

A construção da infância como uma esfera de subjetividade específica está intrinsecamente ligada à produção de bens materiais, como os livros infantis, os brinquedos, as brincadeiras, as mobílias, que desde a modernidade passaram a mediar a infância (BENJAMIN, 2012). Desse modo, a infância e a produção dos bens de consumo que lhe é dirigida são inseparáveis. Por isso a reflexão acerca dos aspectos que permeiam os jogos eletrônicos não pode se dar senão pela compreensão das condições em que tais produções estão inseridas. Em última análise, significa considerar que se, de um modo geral, o jogo “combina, então, em si, as ideias de limites, liberdade e invenção” (CAILLOIS, 1990, p. 11), os jogos eletrônicos são produtos que atualizam tais ideias com os valores de seu tempo.

Autores que advogam a difusão dos jogos eletrônicos como estratégias pedagógicas, como Gee (2009), Jones (2004), Prensky (2010; 2012), assumem, sem restrições, o fato de que os jogos eletrônicos, os *videogames*, representam uma fonte diversificada de aprendizados, entre eles o treinamento de conteúdos que encontram correspondentes concernentes ao mundo do trabalho. Nas palavras de Prensky (2010),

Assim, por meio de seu divertido jogo de computador, o jovem Tyler aprendeu (sem sequer perceber) os conceitos de cadeia de suprimentos, divisão do trabalho, valor agregado, oferta e procura, estrutura de negócios, controle, pleno emprego, integração vertical, acumulação de bens, construção de capital, corrupção, decisões difíceis, comportamento ético, boa comunicação, solidão da autoridade e compaixão. Ele acumulou, ainda, um útil treinamento em administração, durante o percurso. (PRENSKY, 2010, p. 155)³⁴.

Não se aprofundará aqui a questão da qualidade de tais aprendizados, mesmo porque isto está explícito, mas parece ser necessário destacar deste tipo de argumento difundido entre autores que abordam a temática dos jogos eletrônicos que o caráter de sagrado presente no jogo, identificado por meio da imaginação, da mimese e da repetição – elementos ordenadores da razão infantil –, parece destoar dos valores mencionados na citação acima acerca dos jogos eletrônicos. Tais valores representam antes a

34 O trecho citado foi extraído de um estudo de caso em que Prensky (2010) analisa o comportamento de uma criança de dez anos com o jogo RuneScape.

razão exigida aos adultos para a adaptação e autoconservação no capitalismo, historicamente identificados com os do mundo do trabalho.

Certamente, os mundos da brincadeira e do trabalho não se constituem como campos isolados um do outro. No entanto, trata-se de reconhecer que se em algumas brincadeiras as crianças reproduzem por meio da imaginação e da representação as funções sociais do trabalho, nos jogos eletrônicos o *círculo mágico* para o qual a criança é chamada foi produzido com uma intenção de estabelecer um comando que obterá uma resposta previamente correspondente ao sistema do jogo. Ou seja, a imitação do mundo adulto, que também está presente em outras brincadeiras e jogos, nos jogos eletrônicos é realizada não mais pela criança, mas pelo próprio jogo, que assume como sua função o treinamento dos valores necessários à produtividade em detrimento da experiência imaginativa, bem como a própria transfiguração da realidade virtual no espaço do jogo.

O elemento que determina a forma segundo a qual a realidade virtual se apresentará é o *design*. Ele é criado com o objetivo de estabelecer estratégias e significados que possibilitem a interação entre o jogador e o sistema operacional do jogo (SALEN; ZIMMERMAN, 2012). Desse modo, num *design* bem sucedido cada ação terá um resultado correspondente, criado com a finalidade de definir o ambiente do jogo. Ainda que os significados do jogo possam ser revistos na interação entre o jogador e o jogo, de modo geral, o contexto do jogo foi estrategicamente previsto para que seu sistema atinja resultados determinados. Ao que parece, neste contexto todas as imagens já estão definidas para serem assimiladas passivamente pelas crianças. A interação se restringe ao entendimento dos significados e sua aplicação no momento exato.

Segundo pesquisa de Setzer (2014), os jogos eletrônicos mais populares entre as crianças e adolescentes se incluem na categoria de “estímulo-resposta”, cujas características são: “ambiente altamente competitivo, altos níveis de violência, de movimentação e de rapidez das imagens exibidas na tela, de atividade de estímulo-resposta e de excitação” (SETZER, 2014, s/p). Não é difícil concluir que, nestes casos, a interação da criança com o jogo se restringe a aplicar os aprendizados dos significados disponíveis para “passar de fase” e continuar a brincadeira.

Desse modo, parece necessário colocar em suspensão nos jogos eletrônicos os elementos que tornam o jogo um lugar de natureza sagrada e lúdica como indicado por Huizinga (1938/1999). Não que tais elementos tenham sido extintos nas relações estabelecidas de fascínio e divertimento, a partir do momento em que o jogador se entrega à atividade de jogar. Mas

talvez eles estejam tensionados de modo desproporcional, uma vez que passam antes pelos esquematismos que a máquina disponibiliza aos sujeitos. Caminhos que enfraquecem as faculdades sensíveis do pensamento e não contribuem para a superação do enrijecimento que conduz ao preconceito e à frieza nas relações humanas, e isso não pode ser deixado de lado nos estudos sobre os jogos eletrônicos, diga-se de passagem, em sua maioria ainda muito superficial.

No que se refere aos processos educacionais, o que se ressalta é que o grande desafio dos tempos tecnológicos reside em recuperar ou incentivar, de alguma forma, aquilo que o jogo pode suscitar: momentos de evasão da realidade por meio do prazer da imaginação e, nesse movimento, vislumbrar possibilidades de elaboração da vida real.

Em especial na infância, as condições para o desenvolvimento das potencialidades lúdicas podem contribuir para o estabelecimento de melhores condições para as relações sociais. Por isso é importante desmistificar o contexto do jogo eletrônico para fazer jus aos seus elementos lúdicos, às brechas que ele pode oferecer para que os indivíduos encontrem meios de acessar sua faculdade imaginativa para resistir às condições que já se faziam presentes no tempo de Huizinga (1999) e que ele assim descreveu:

A vida social moderna está sendo cada vez mais fortemente dominada por uma característica que tem alguma coisa em comum com o jogo e dá a ilusão de um fator lúdico fortemente desenvolvido. Julguei poder dar a esta característica o nome de puerilismo, que me pareceu ser o mais adequado para designar essa mistura de adolescência e barbárie que se tem vindo a estender pelo mundo no decorrer das últimas duas ou três décadas. (HUIZINGA, 1999, p. 228, grifo no original).

Barbárie é o termo que os autores da Teoria Crítica da Sociedade utilizam para dizer de uma situação em que a violência e a regressão psíquica dos indivíduos se sobressaem numa cultura cujas condições materiais estão altamente desenvolvidas. Barbárie e violência são temas que habitam também os *círculos mágicos* dos jogos e das brincadeiras infantis de todos os tempos, mas que o esforço do pensamento para imaginar e representar pode transfigurar em brechas para a elaboração da realidade. Nos jogos eletrônicos a barbárie e a violência são protagonistas dos jogos mais populares entre as crianças e adolescentes, habitando o lugar prometido para a brincadeira

imaginativa. Parece importante saber de que forma no contexto virtual tais conteúdos realizam a passagem de volta para a vida real?

3.4 A FACULDADE DA MEMÓRIA: ESPERANÇA E RISCO NA LEMBRANÇA E NO ESQUECIMENTO

“As pessoas recalcam a história dentro de si mesmas e dentro das outras, por medo de que ela possa recordar a ruína de sua própria vida, ruína essa que consiste em larga medida no recalçamento da história”.

(Theodor Adorno e Max Horkheimer, 1944/1985)

Pode-se dizer que a faculdade da memória aparece em Adorno iluminando a capacidade de reencontro com a dor sofrida no processo de dominação empreendido na formação do indivíduo e em seus desdobramentos no curso da história, em especial, a memória configura a possibilidade de contraposição à reificação do pensamento que culminou no ódio e na frieza em relação aos judeus, e que, até hoje, é necessário suscitar esforços para que as causas e as consequências do *Holocausto* não sejam esquecidas.

Quando disseram: “Toda reificação é um esquecimento”, Adorno e Horkheimer (1947/1985, p. 190) se referiram ao preço que a humanidade pagou pelo desenvolvimento do conhecimento técnico. Endurecer o corpo e o pensamento a disposição dos meios técnicos exigiu afastar a lembrança da dor humana que a natureza impõe. Desse modo, para esquecer a dor é preciso naturalizar a cegueira para o sofrimento de si mesmo e daquele imputado ao outro. Reificar não é viver sem a dor esquecida. É um não-viver ao contentar-se com a falsa felicidade, “um estado apático e vegetativo, pobre como a vida dos animais e no melhor dos casos a ausência da consciência da infelicidade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 59).

É nesse sentido que, em Adorno, rememorar a dor promete a elaboração do passado a partir da consciência do medo e da violência sofrida. Entrar em contato com as cicatrizes e, neste enfrentamento, liberar a esperança de superar o sofrimento e, quem sabe, evitar a sua repetição. A faculdade da memória é a única capaz de permitir a perlaboração do que se passou e, desse modo, reivindicar a salvação da história naturalizada e petrificada sob a ideologia que faz crer que não é possível alterar o curso da cultura a favor de tempos melhores. Sobre isso Adorno escreveu:

Assim, quando esperamos a salvação, uma voz nos diz que a esperança é vã e, no entanto, é ela apenas, a imponente esperança, que nos permite cobrar alento. Nenhuma contemplação é capaz de outra coisa senão redesenhar pacientemente em figuras e esboços sempre novos a ambiguidade da melancolia. (ADORNO, 1951/1992, p. 106).

Lembrar e salvar orienta o redesenho da memória ao evocar a representação das imagens do passado atualizadas pelo presente. Vale dizer, que para Adorno (1951/1992) é o trabalho criativo da mimese e da imaginação que rearranja e organiza as imagens de acordo com a disposição psíquica e as percepções atuais da consciência, decodificando as lembranças individuais a partir do sistema de representações mediadas socialmente.

Entende-se que o trabalho de rememoração que a faculdade da memória realiza une o pensamento e o amor na promessa de reconciliação que só o perdão – que não é esquecimento – possibilita àquele que se reencontrou com a violência sofrida ser capaz de seguir, entretanto, consciente da própria história. Trata-se de um movimento inverso ao do proclamado pela racionalidade que tenta abolir a mimese e a imaginação para se afirmar como realista e, com isso, atrofia a memória. Contudo, apesar de ser indispensável a oferta segura de condições objetivas na esfera social para que lembrar não seja um risco à autoconservação, frente aos destroços acumulados na história tornou-se imprescindível o esclarecimento subjetivo, capaz de fortalecer o eu para suportar as lembranças. Nas palavras de Adorno (1971/1995, p. 48): “A elaboração do passado como esclarecimento é essencialmente uma tal inflexão em direção ao sujeito, reforçando a sua autoconsciência e, por esta via, também o seu eu”.

Ocupar-se do passado desvia a energia necessária para as metas estipuladas na vida prática presente e, é desse modo, que não abrir mão da memória é sofrer as ameaças por não cumprir as exigências da administração da vida. “Quem não se ocupa com pensamentos inúteis não joga areia na engrenagem” (ADORNO, 1971/1995, p. 34). Significa dizer que a lembrança constante também pode paralisar e, por si só, não reanima a esperança. Melhor seria lembrar, elaborar e poder esquecer, discernindo sobre a experiência vivida.

Segundo Adorno (1971/1995), quando o princípio da tradição das formas sociais feudais foi substituído pelo da racionalidade das formas de produção burguesas, a memória, o tempo e a lembrança são liquidados “como se fossem uma espécie de resto irracional [...]” (p. 33), desprezíveis

na orientação para o desenvolvimento do progresso. O pensamento alienado da memória perde a conexão da objetividade com a base pulsional. Em outras palavras, a reconciliação entre o amor e o pensamento depende do entrelaçamento das faculdades que permitem à razão humana o salto qualitativo para além da reificação exigida na adaptação e submissão à divisão social do trabalho.

Lê-se em *Minima Moralia*,

Certamente o sentido objetivo dos conhecimentos desprende-se, com a objetivação do mundo, cada vez mais da base pulsional; certamente o conhecimento falha quando seu esforço objetivante permanece sob o encanto dos desejos. Mas, se as pulsões não são ao mesmo tempo suprassumidas [*aufgehoben*] no pensamento, que escapa desse encantamento, o conhecimento torna-se impossível, e o pensamento que mata o desejo, seu pai, se vê surpreendido pela vingança e estupidez. A memória é transformada num tabu como algo de imprevisível, não confiável, irracional. (ADORNO, 1951/1992, p. 107).

A debilidade intelectual decorrente da degenerescência da memória se relaciona não só com a difusão da falsa ideia de um avanço ininterrupto do conhecimento, mas com a falta de discernimento na relação com os objetos. Discernir, fazer o juízo correto da objetividade, é inseparável da rememoração, cuja operação conta com a reorganização da imaginação na produção da memória. Nesse sentido, segundo Adorno (1951/1992, p. 107), a racionalidade que afasta as faculdades sensíveis do pensamento falseia a si própria e se insere “no esquema de repetição impotente do que já é conhecido”, inibindo o pensar.

Uma vez suprimido o último traço de emoção, o que resta do pensamento é apenas a absoluta tautologia. A razão toda pura daqueles que se desembaraçaram por completo da faculdade de “representar um objeto mesmo sem sua presença”, vai convergir com a pura inconsciência, com a debilidade mental – no sentido literal do termo – pois, medido pelo exagerado ideal realista do dado livre de toda categoria, qualquer conhecimento é falso, e correto apenas aquele ao

qual a questão do correto e do falso sequer pudesse ser aplicada. (ADORNO, 1951/1992, p. 107, aspas no original).

Do ponto de vista da natureza orgânica há uma relação íntima entre repetição e memória que muitas vezes não é compreendida em sua profundidade, e diz respeito aos mecanismos primitivos de ordem fisiológica cuja meta é auxiliar na obtenção de comodidade e estabilidade dos organismos. A partir da repetição de estímulos nervosos criam-se vias encadeadas no corpo animal que passam a memorizar o caminho para a obtenção das satisfações das necessidades básicas do organismo. Nas palavras de Türccke: “repetição mantida é repetição que se tornou inteligente, ou seja, memória” (TÜRCKE, 2010, p. 37).

Embora, não se pretenda desenvolver aqui o caminho neurológico da memória é necessária a compreensão de que sua existência como representação de algo vivido não se desvincula da ordem das necessidades primitivas da natureza animal – do corpo –, em que a inércia, a repetição e a memória são forças intrínsecas que trabalham para o alcance de certa comodidade em situação incômoda (TÜRCKE, 2010).

Nesse caminho, há uma intenção primária da memória – a de criar representações de satisfações de necessidades que se repetem no organismo e, para tal, se entrelaça à imaginação – já que indica uma forma de operar do pensamento que por meio da “re-petição [buscar de novo]” (TÜRCKE, 2010, p. 39) imagina condições que sugerem segurança frente às necessidades emergentes ao organismo. Vale dizer, então, que a repetição carrega a tentativa de tornar presente registros de momentos anteriores, que ao serem reconhecidos resultam em alguma segurança/comodidade uma vez que já se conhece o caminho a ser percorrido, em outras palavras, a repetição amortece o mal-estar percebido no presente.

Como mencionado anteriormente sobre a dinâmica pulsional, tal entendimento de Türccke (2010) descreve a base biológica da qual Freud se serviu para localizar o funcionamento da pulsão e, nisso, da compulsão à repetição no psiquismo humano, sobretudo, quanto às operações do pensamento das quais a formação dos sonhos serve de exemplo e oferece uma explicação de como a repetição desencadeia a memória como possibilidade de uma representação sensorial.

A repetição não está para sempre limitada a vivenciar e fazer mais uma vez o anteriormente feito. Ela também pode realizar-se de tal modo que é buscado de novo aquilo que passou.

Naturalmente não de modo imediato, pois o que passou se foi, mas certamente por meio de seu representar imagético, acústico e lingüístico. Repetição [buscar de novo] por presencialização é sempre apenas algo imaginário, mas somente por essa imaginação sabemos o que passou, apenas desse modo há passado, história presente. (TÜRCKE, 2010, p. 39).

Nessa operação da memória, na qual a imaginação mobiliza lembranças sensoriais residuais e ou factuais (representantes da dinâmica pulsional) daquilo que o indivíduo experimentou, colocando em operação a tríade de mecanismos psíquicos – mencionados no primeiro capítulo desta pesquisa: inversão, condensação e deslocamento de um material mental não acessível diretamente à consciência –, reside, segundo Türcke (2010, p. 73), “nada menos do que o segredo da formação do pensamento, da formação da cultura, da hominização”.

Talvez se possa dizer que esse entendimento sobre a formação do pensamento, que em última instância refere-se às bases da constituição da racionalidade humana, confirma a contradição, a ambiguidade, a cisão entre corpo e psiquismo como lembranças das marcas deixadas pela *semiformação cultural* do indivíduo. Tais marcas, essa memória arcaica que escapa à defesa da consciência, encontram seus meios de se atualizarem em sofrimentos e sintomas sempre que as normas sociais obstruírem o caminho para sua elaboração, ou seja, para a reflexão acerca da repressão e das exigências em demasia à autoconservação.

Para abrir passagem para que o pensamento se reconcilie com o desejo – reclamando seu momento de utopia e de amor – é necessária a recordação do desejo reprimido. Segundo Marcuse (1955/1981),

Desde o mito de Orfeu até à novelística de Proust, felicidade e liberdade têm estado associadas à idéia de reconquista do tempo: *o temps retrouvé*. A recordação recupera o *temps perdu*, que foi o tempo de gratificação e plena realização. Eros, penetrando na consciência, é movido pela recordação; assim, protesta contra a ordem da renúncia; usa a memória em seu esforço para derrotar o tempo num mundo dominado pelo tempo. Mas, na medida em que o tempo retém o seu poder sobre Eros, a felicidade é

essencialmente uma coisa do *passado*. [...] só a recordação fornece a alegria sem a ansiedade sobre a sua extinção e, dessa maneira, propicia uma duração que de outro modo seria impossível. O tempo perde o seu poder quando a recordação redime o passado. (MARCUSE, 1955/1981, p. 201; grifos no original).

Enquanto os indivíduos não encontrarem condições de segurança na cultura, repetir o sofrimento é a saída para diminuir a dor outrora sentida, até que ela seja familiar o bastante para não causar espanto. Desse modo, a compulsão à repetição é o modo de operar da memória dos indivíduos ameaçados por um passado que permanece em aberto a espera de perdão daquilo que se pode perdoar e de justiça ao que não tem perdão.

3.4.1 Memória e infância: o relampejar de portais de segurança

Pode-se ler em Vaz (2006) que as análises das expressões da modernidade realizadas por Benjamin encontram na cidade grande sua referência pelo trato do espaço mais do que do tempo. Essa percepção que se movimenta no espaço da modernidade é o que subsidiará a ideia de memória e história em Benjamin. Uma memória que se desenrola apoiada mais no território do que na linearidade do tempo. Em oposição a uma organização dos fatos da história num tempo cronológico e progressivo, o que Benjamin oferece, em termos políticos e epistemológicos, é uma historiografia que se movimenta entre as nuances da memória espacial e temporal. (VAZ, 2006). Nas palavras de Vaz (2006):

Só assim, correspondendo a uma espacialização da memória, é possível pensar a história como um palco de ruínas, como sugere a ensaísta Susan Sontag (1986), como um amontoado de escombros calcinados e acumulados como restos sobre os quais o progresso e seus discursos legitimadores – à direita e à esquerda – nos querem fazer esquecer. (VAZ, 2006, p. 36).

Não é em vão que o momento do *esconderijo*, do aforismo mencionado anteriormente, plasma o medo e a libertação e, por essa experiência de se fundir no tempo e no espaço, a casa da infância – “arsenal de máscaras” (BENJAMIN, 2012, p. 91) – guardará abrigos seguros nos quais o adulto poderá ter a felicidade de retornar por meio de suas

reminiscências e encontrar seus portais de segurança, pois em cada *porta da casa* há um momento de enfrentamento e ruptura, o momento em que a criança volta para a casa mágica escavando os segredos. Só assim a possibilidade de discernimento pode reorientar o pensamento consciente da sua própria história que não se separa da universal. “Só assim é que deve perceber o que é corda e madeira aquele que vai ser enforcado” (BENJAMIN, 2012, p. 91).

Com essa filosofia política e, podemos dizer, sensível sobre os contornos espaciais da história, Benjamin abre um caminho intelectual para o entendimento dos escombros recalcados na cronologia oficial das sociedades. No que diz respeito à infância, ele iluminou nas escavações da memória as pistas desprezadas nos espaços e tempos escolares, nos livros infantis, nos brinquedos, nas coleções, nas ruas, compondo um cenário onde cada elemento relampeja o passado, e segundo os quais o pensamento encontra passagens para a análise de seus momentos de atividade e passividade – tempos da experiência –, desse modo, pode contextualizar a história das produções sociais.

Trata-se de não submeter o conhecimento a uma razão que restringe a realidade existente às suas mensurações, portanto, contando com a reivindicação de que a racionalidade deve lembrar-se de seus componentes materiais: intelectuais e sensíveis. Nesse sentido, em Benjamin e em Adorno, mas também Horkheimer, podemos encontrar a preocupação com uma educação dos sentidos, ou melhor, a reflexão sobre uma relação dialética com o mundo que dispõe ao pensamento uma memória sensorial, constituída no contato com os objetos e os espaços da realidade.

Benjamin em seus escritos sobre a infância exercita uma memória que não desistiu da experiência, que detém detalhes impressos nos sentidos e por isso pode narrar espaços compartilhados não apenas por determinadas crianças e pessoas da cidade, mas pela materialidade ocupada pela infância de seu tempo. A história-memória que deixa suas marcas no corpo e no espírito parece ser aquilo que dificulta o esquecimento ao tramar a produção das lembranças nos espaços acessíveis ao corpo, ela é “ancorada no corpo, é composta por um momento somático” (VAZ, 2006, p. 43, grifo no original).

Se, para Benjamin, falar da infância é ocupar o ponto de vista de quem se lembra de suas possíveis operações intelectuais e sensíveis, a partir de toda uma materialidade e seus jogos com o corpo, para Adorno, enfrentar esta memória é alcançar os espaços da história em que o particular e o universal contam juntos os horrores e as esperanças da materialidade do mundo. Tais ensinamentos Adorno guardou de Benjamin, e ambos

pensadores lembram que os indícios de quem somos e do que está por vir são mais familiares do que estranhos no curso do progresso. Como nestas lembranças de Adorno em *Minima Moralia*, em que a memória se aproveita da linguagem para a rememoração de uma melancolia conhecida:

Numa noite de tristeza inconsolável, eu me surpreendi fazendo uso do subjuntivo ridiculamente errado de um verbo que, ele próprio, já não pertencia de todo ao alemão padrão, mas faz parte do dialeto de minha cidade natal. Desde os primeiros anos escolares não havia mais ouvido essa forma errada tão familiar, menos ainda empregado. Uma melancolia, que me arrastava de maneira irresistível para o abismo da infância, despertou esse antigo som, que aguardava impotente lá no fundo. Como um eco, a linguagem devolveu-me a humilhação que a infelicidade me infligiu esquecendo o que eu sou. (ADORNO, 1951/1992, p. 96).

A palavra, o som, a linguagem constituem parte da estrutura perceptiva da memória cuja maior expressão é a narração. Narrar não é transmitir informações e acontecimentos, mas compartilhar experiências. Não é demais repetir que nessa comunicação compartilhada a mimese e a imaginação são parceiras na reorganização da memória, e sua potência é tal, que suscita a cura dos sofrimentos esquecidos. Com inspiração em Benjamin, Vaz (2010) escreveu:

Se a experiência é aquela tessitura objetiva e subjetiva, que se vitaliza apenas quando pode ser narrada, compartilhada, trazida ao plano da consciência, é porque, de fato, narrar e curar se cruzam no encontro entre corpo e pensamento, entre os sentidos humanos, capazes de interagir, e os significados, os conceitos, que elucidam e rompem com o passado mítico que aprisiona, que adocece. (VAZ, 2010, p. 43).

Conforme Benjamin (1989) ensinou, o fato de a narração ter sido substituída, primeiro pelo excesso de informações na modernidade e depois pela sensação (em seu caráter moderno de percepção do incomum e do espetacular), contribuiu para a atrofia da experiência, que é o material fundamental da memória. Talvez por isso, ao narrar suas memórias da

infância, Benjamin se dedicou a imprimir em cada narrativa, de formas distintas, porém ricas em imagens, as experiências que o corpo guardou das histórias contadas, dos sons, das mãos desbravadoras de livros, objetos, sabores. Como bem escreveu VAZ (2010):

Na *Infância em Berlin*, trata-se da criança que experimenta, nos cheiros, nas texturas, densidades, espessuras, enfim, na experiência sensorial, os objetos com os quais se depara; os lugares, esses *interiores* nos quais se exterioriza e realiza sua condição de criança. (VAZ, 2010, p. 44, grifos no original).

A experiência vivida na infância, contudo, não está deliberadamente acessível à consciência e sua evocação é incompatível com a lembrança institucionalizada, com o pensamento que administra a prescrição social dos eventos que julga ser importante lembrar, geralmente, para obter algum tipo de vantagem ou prestígio nas relações de troca. Pelo contrário, diz Adorno:

O momento fugidio consegue viver no esquecimento murmurante, sobre o qual vem incidir o raio que o faz relampejar: querer possuí-lo já é tê-lo perdido. O rico buquê que a criança carrega para casa por ordem da mãe poderia ficar preso atrás do espelho, como os buquês artificiais de sessenta anos atrás; ao final, disso resultará algo como o instantâneo de uma viagem, tirado com sofreguidão e onde se espalham como detritos na paisagem aqueles que dela nada viram e arrebatam como recordação no nada. (ADORNO, 1951/1992, p. 98).

Convém perguntar, se em tempos de “memória artificial” a criança encontra o solo para o cultivo do contato com os objetos, espaços e pessoas que a cercam cotidianamente. Ainda que o empobrecimento da experiência já fosse notório desde os tempos de Benjamin e Adorno, a ponto de a memória ter sido substituída pela compulsão à repetição, à criança era permitido viver frações de experiências capazes de arrebatam recordações um dia.

Cada fase do desenvolvimento infantil promete, ao menos, momentos fugidios de rupturas com as exigências de produtividade e com o tempo ocupado e acelerado pelo ritmo tecnológico. Contudo, quando o consumo de imagens, veiculadas por dispositivos de última tecnologia (*high-tech*), passa a ocupar cada vez mais o tempo da infância, mediando as brincadeiras e as

relações de amizades (e de inimizades), distraíndo-as constantemente, cabe perguntar se em alguns anos haverá um registro mnêmico capaz de relampejar abrigos seguros no presente.

Ao que interessa à certa disposição para o entrelaçamento do amor e do pensamento, seria importante perguntar se crianças com mentes distraídas e olhares concentrados, estado da infância na atual cultura do déficit de atenção identificado por Türcke (2010), encontra brechas para fundir-se mimeticamente nas experiências, para movimentar imagens do pensamento no rearranjo da realidade em nome dos desejos e, por fim, para reter algo do parco contato com os sentidos no trabalho de perlaboração da memória.

O efeito da consciência em choque, que Benjamin (1989) diagnosticou com a difusão do cinema de seu tempo, se transformou ao longo das mudanças ocorridas em relação à excessiva presença das imagens produzidas para os telespectadores. Se o estado de choque da consciência, causado pelos sucessivos cortes de imagens, já anunciavam uma consciência pronta a se defender dos cansativos estímulos, armazenando menos material mnêmico, quando os estímulos das imagens se tornam onipresentes na vida humana, do mundo do trabalho às primeiras imagens oferecidas para o entretenimento dos bebês, tal estado de choque não é abrandado, mas disciplinado pela recepção destes estímulos que exigem exaustivamente a atenção. Türcke (2010) explica:

O choque de imagem exerce um poder fisiológico; o olho é atraído magneticamente pela sua mudança abrupta de luz e apenas se deixa desviar disso por uma grande força de vontade. O choque de imagem exerce fascinação estética; constantemente ele promete novas imagens ainda não vistas. Ele exercita a onipresença do mercado; o seu “olha para cá” anuncia a próxima cena como um pregoeiro de feira a sua mercadoria. (TÜRCKE, 2010, p. 308, aspas no original).

As consequências para a forma de operar do pensamento das crianças expostas ao excesso de imagens provindas da tecnologia, Türcke (2010) associa aos sintomas manifestos do transtorno popularizado nos meios de circulação infantil, o transtorno de déficit de atenção e hiperatividade ou *TDAH*. Para compreendermos as relações de tal transtorno e a faculdade da memória, ou melhor, o entrelaçamento das faculdades da mimese, imaginação e memória basta a observação do comportamento inquieto, incapaz de concentração nas atividades e interação com as outras crianças,

que buscam constantemente novos estímulos nos objetos e espaços sem, contudo, se satisfazerem com nada. Em última instância, comportamentos opostos à movimentação propícia para o corpo realizar experiências no tempo e espaço.

De qualquer modo é mais que notável que crianças e jovens hiperativos, os quais no mundo real procedem como se estivessem perdidos, orientam-se bem nos computadores e se movimentam nos jogos *online* com uma segurança na qual não dispõem na assim chamada ‘primeira realidade’, no cotidiano da vida. (BERGMANN, apud TÜRCKE, 2010, p. 309, grifo e aspas no original).

Conjecturas sobre o quanto o contato com a realidade está danificado já na infância pela relação com a tecnologia e esta conexão com a sensação da satisfação imediata e a carência de atenção que os filhos recebem cada vez menos dos pais, podem elucidar a manifestação de transtornos sócio-afetivos das crianças, bem como a preferência por dispor o tempo e o corpo às “brincadeiras” eletrônicas em detrimento do contato real com as outras crianças.

Se, para gerações anteriores é espantoso observar durante os recreios escolares ou reuniões de crianças em momentos de lazer, cada criança entretida com seu *smartphone* mediando o que poderia ser um jogo compartilhado, não se pode dizer que tal isolamento era inesperado. Adorno e Horkheimer (1947/1985), guardadas as diferenças, mas de modo certo, já advertiam para o isolamento, inclusive com a separação física das pessoas, causado pelos meios de comunicação que despontavam nas primeiras décadas da modernidade. Pode ser lido em *Isolamento pelos meios de comunicação*:

A afirmação que o meio de comunicação isola não vale apenas no domínio cultural. Não apenas a linguagem mentirosa do locutor de rádio se sedimenta no cérebro das pessoas como a imagem da linguagem impede-as de falar umas com as outras, não apenas o louvor da Pepsi-Cola abafa o ruído do desmoronamento dos continentes, não apenas o modelo espectral dos heróis do cinema se projeta sobre o abraço dos adolescentes e mesmo sobre o adultério. O progresso separa

literalmente as pessoas. [...] A comunicação cuida da assimilação dos homens isolando-os. (ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985, p. 182-183).

Com base em tais entendimentos, parece necessária a consideração de que toda a noção de realidade e, nisso, de contato com os objetos e com os outros se tornou mais difusa, escorregadia, na atualidade virtual. Esperar que a criança saiba discernir entre as amizades das redes sociais daquelas que exigem a presença do corpo, que se afeta um no outro e que compartilham experiências a serem rememoradas um dia, remete mais ao alívio de quem não quer, por estar também perdido, se ocupar com as relações e as questões que a realidade apresenta do que com alguma ingenuidade a respeito da supervalorização dos ambientes virtuais.

Mais especificamente ao que interessa à faculdade da memória, cabe lembrar que a avassaladora “vida virtual” disponibiliza objetos, pessoas, brincadeiras ao alcance do dedo, mas também as representações das imagens do mundo, inclusive da imagem transfigurada de si mesmo, e o que merece muita atenção, disponibiliza um registro manipulável de momentos e amizades que podem deixar de existir como se nunca tivessem acontecidos, também, ao alcance do dedo. A tecnologia *touch screen* pode arquivar ou *deletar* a interação da criança com sua infância, sua simulação de manifestações de amor e de ódio, seu narcisismo autorizado. Contudo, entregar-se à *realidade virtual* com vício e sem resistência revela o desejo, ainda que recalçado e anestesiado, de outra vida real em que algum calor afetivo quebre a frieza instaurada, a ponto de marcar a memória com sinais que possam salvar o que se passou e iluminar passagens racionais para a esperança no amor.

4 NOTAS FINAIS

“Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas afinal é preciso começar a amar, para não adoecer, e é inevitável adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar”.

(Sigmund Freud, 1914/1974)

Entende-se que refletir acerca das bases racionais para o amor e o pensamento na infância em Theodor W. Adorno não significa concentrar forças para encontrar certa descrição e caracterização das diferentes fases do desenvolvimento infantil, algo possível de ser realizado, por exemplo, na pedagogia e na psicologia positivistas com o intuito, na melhor das hipóteses, de indicar caminhos para o estímulo e melhor aproveitamento das potencialidades das crianças em prol da formação de homens bons, amáveis e compatíveis com os interesses ideais da sociedade. A contribuição de Adorno acerca da infância parece conduzir ao caminho contrário às expectativas cronológicas, a saber: o da compreensão da racionalidade adulta, a qual está submetida a educação das crianças, por meio do emaranhado das potencialidades do humano que ora permite a aparição do melhor da infância, ora revela a infantilidade ferida que perverte os impulsos agressivos e as ilusões sobre a realidade em projeção violenta entre os indivíduos.

É possível dizer que a infância aparece em Adorno, o adulto que percebeu os relampejos das experiências do próprio passado, em duas perspectivas que contemplam o momento da formação cultural no qual a relação da natureza e da cultura desvela indicativos de que a dominação e o ressentimento instaurados socialmente poderiam ter sido aplacados, caso o medo tivesse sido refletido e não recalçado na história humana. Na primeira perspectiva, a infância ilumina o caminho de rememoração sensível que possibilita a autorreflexão e o reconhecimento das determinações sociais constituintes da deformação da existência moderna, *reflexões a partir da vida danificada*, como ele nomeou no subtítulo do *Minima Moralia* em 1951. Na segunda, interessa mais os processos de educação na cultura, em que Adorno, numa fase mais madura, volta-se para a reflexão acerca das possíveis intervenções educacionais, necessárias desde a primeira infância, capazes de reivindicar passagens para a resistência à coesão social nos

processos de transmissão da cultura e, desse modo, educar as crianças contra a barbárie (ADORNO, 1971/1995).

Destaca-se, à luz de Adorno, que do ponto de vista do adulto que rememora, ao menos daquele que não quer se enganar, a infância ao resguardar uma forma *outra* de procedimento racional, com certo apaziguamento com a natureza humana – suas potencialidades sensíveis –, ilumina o passado suscitando a promessa de salvação quando permite a perlaboração das violências sofridas.

A possibilidade de redenção do passado por meio de entrecruzamentos das lembranças individuais e coletivas, assim como Benjamin (1987) formulou em suas reflexões acerca da memória-história, indica que na infância a memória coaduna as experiências no corpo da criança. Nesse sentido, a infância *benjaminiana* não se ateve ao adulto que rememora, mas conectou o adulto Benjamin às experiências provindas do contato do corpo (e do pensamento) com a materialidade dos brinquedos, livros, coleções, e talvez possa ser dito que tal experiência se expressa também em sua escrita filosófica que não abriu mão de brincar.

Gagnebin (1997) diz que a infância e o pensamento filosófico são cúmplices, parceiros estreitos no enfrentamento do mundo

não só porque as crianças colocam a seus pais encabulados as grandes questões filosóficas sobre o sentido da vida, sobre a morte ou os limites do universo, ou porque, num certo sentido, os filósofos seriam, no fundo, grandes crianças, que brincam de maneira séria e esquisita com palavras difíceis, em vez de se preocupar com os negócios realmente importantes da vida adulta [...]. (GAGNEBIN, 1997, p. 167-168).

Freud (1908/1974) também relacionou a tarefa do escritor com a brincadeira da criança. Para ele, o adulto escritor se orienta por uma composição do pensamento que se liga aos rastros da imaginação, e por meio da elaboração de uma atividade criativa, de um devaneio ou da nova forma de brincadeira proscrita aos adultos os desejos recalçados são realizados. Trata-se de uma mobilização pulsional específica que movimenta, portanto, a representação, a imaginação e a memória residual dos desejos infantis em prol da expressão artística, mas também, de forma específica, da filosófica.

Não é por acaso que tal dinâmica pulsional se relaciona com o entrelaçamento das faculdades da mimese, da imaginação e da memória. A influência da Psicanálise de Freud na obra de Adorno, mas também de

Benjamin, Horkheimer e Marcuse, foi mencionada ao longo desta pesquisa. No que interessa ao tema da infância, vale retomar que Adorno considerava que a Psicanálise *freudiana* contribuiu com uma revolução intelectual e, a partir disso, das relações sociais ao trazer à cena descobertas que possibilitaram maior consciência sobre a conexão entre a repressão infantil e a ignorância sobre a dinâmica psicológica da vida da criança e do adulto, modificando as relações de cuidados e educação entre pais e filhos (ADORNO et al., 2008).

Como foi possível compreender, o desconhecimento, ou o desinteresse, acerca da relação entre os processos educacionais das crianças e suas configurações psíquicas colaborou para a permanência do autoritarismo e do narcisismo como traços históricos nas relações afetivas. Ao longo dos tempos, tais traços sofreram variações manifestas na disseminação da perversão do amor em ódio em que o narcisismo se entrecruzou com o sadismo-masiquismo, fortalecendo a atuação dos mecanismos de defesa psíquica correspondentes às ameaças à autoconservação. No entanto, é necessário à orientação pela consciência disposta à identificação com o outro – ao movimento do amor – que o *eu* encontre condições objetivas para se fortalecer na superação do medo de si próprio e do outro. Abrir-se à autorreflexão, eis o princípio para a resistência aos interditos do pensamento quanto à sua capacidade de reconhecer o medo e o ressentimento e, a partir disso, negar-se à violência. Em outras palavras, só é possível encontrar brechas para o amor ao reconhecer as cicatrizes de frieza e preconceito e se empenhar por superá-las, identificar primeiro em si mesmo e depois no outro onde o amor se encontra obstado. Nessa capacidade de reconhecimento e distinção dos objetos e das próprias cicatrizes, e não na abstração subjetiva do amor, residem as possibilidades para a autorreflexão e a autonomia.

Certamente, tal capacidade autorreflexiva não está disponível ainda na infância. Justamente porque a autonomia – o pensar sem a direção de outrem – não pode ser imputado às crianças é que cabe aos adultos reconhecer e recuperar os elementos que fazem da infância a esfera de uma potência para *outra* vida. Entrar em contato com a infância para salvar o passado – o particular e o genérico – contém a esperança de salvar o presente e o futuro. Quem sabe, dar a devida atenção à afetividade nos processos de transmissão da cultura possa abrir passagens para que a racionalidade persiga suas promessas de segurança e liberdade entre os indivíduos? Não é *Eros* a força formativa capaz de mobilizar o pensamento na relação do mestre e o discípulo, desde a Grécia antiga?

Contudo, Adorno (1971/1995) ressalta que o amor não é da ordem das relações intermediadas. Não é possível exigir amor e calor humano de quem também é produto desta sociedade. O amor é da ordem do mistério do imediato. Se o amor e o pensamento podem operar juntos em prol da formação humana, não é por outra via senão a do apaziguamento com a base pulsional do movimento da vida, a pulsação da natureza no humano que a razão esclarecida denegou e que a infância relembra a cada geração. Encontrar meios racionais para que os conteúdos pulsionais sejam enfrentados de modo consciente e não recalçados irrefletidamente, resguarda a possibilidade de rejeição aos interesses de dominação coercitiva que desamparam os indivíduos desde a infância.

As faculdades da mimese, da imaginação e da memória suscitam um amparo na infância. Suas formas de operar no pensamento entram em ação, por meio dos mecanismos psíquicos de deslocamento, inversão e condensação mencionados no primeiro capítulo, não como defesa da consciência em repúdio ao outro, mas para se comunicar com o outro e com o mundo, e isso ocorre ao entrelaçar os processos orgânicos mais primitivos da natureza humana ao desenvolvimento dos processos superiores da linguagem e da narração, por exemplo.

É desse modo que a mimese, a imaginação e a memória em Adorno são, de certo modo, inseparáveis. Uma remete à outra por meio da capacidade do pensamento de criar representações, ou seja, mobilizar uma imitação sensível das imagens e, nisso, rememorar os escombros da história psíquica recalcada. Juntas, estas faculdades na infância oferecem a força e a direção para que o pensamento, ainda não sucumbido totalmente às exigências da razão, busque apoio na dinâmica pulsional, nos desejos de fundir-se na vida fazendo uso de sua face natureza para brincar diante e com a realidade. Poder rearranjar o mundo na brincadeira, rir e chorar sem ter que prestar contas a um *supereu* tirano, que não tarda será desenvolvido em resposta à autoconservação, parece ser o jogo mais feliz da infância.

Jogar com a fantasia, fortalecendo a ação das faculdades da mimese, da imaginação e da memória, permite acessar uma esfera psíquica que fica, em parte, de fora do controle racional que obsta o movimento do amor. Desse modo, a criança, de forma similar ao artista, pode encontrar sua parcela de resistência à renúncia pulsional. A fantasia/imaginação contém, assim, como potencialidade, uma específica independência das pressões externas e uma força na estrutura mental que junta representações miméticas da imagem e da memória suficientes para reivindicar os desejos reprimidos pelas exigências sociais (MARCUSE, 1955/1981). Nesse sentido, o

entrelaçar destas faculdades testemunha aquilo que permanece conflitante na convivência entre os indivíduos, a saber: a reunião do pensamento e do amor. Nesse movimento, testemunha também a potencialidade humana em persistir em seus desejos e esperanças, caso não sejam subsumidas na força irracional da propagação do medo e do ódio na cultura.

Diante da coerção que a cultura resguarda em ambiguidade com suas possibilidades para o progresso humano, resta às crianças mobilizar suas faculdades do pensamento de forma desajeitada para lidar com a impotência emergente. Não podemos esquecer que o excesso de repressão sobre o indivíduo mina as possibilidades sensíveis e, sem nenhum constrangimento, culmina na compulsão à repetição, que desde o princípio, é a resposta corporal à civilização (FREUD, 1920/1976; ADORNO; HORKHEIMER, 1947/1985).

Se a repetição na infância não desconecta totalmente a experiência da criança com os objetos de amor, não se pode dizer o mesmo da vida adulta. A versão compulsiva da repetição fixada pela vida administrada nos moldes da indústria cultural, que o capitalismo trata de atualizar de tempos e tempos, tem dado provas de que a frieza oferece mais vantagens aos interesses práticos dos sujeitos do que o investimento em perseguir ou reconhecer os objetos de amor. Com isso, a advertência de Adorno a respeito do risco de que uma barbárie como a que o fascismo realizou em Auschwitz se repita entre nós, infelizmente, vem alcançando a infância a passos largos, tanto pela frieza manifesta nas relações afetivas, como pelos bens de consumo que circundam a infância cada vez de forma mais semelhante à vida adulta, falseando a distância estabelecida de uns com os outros por meio dos refinados produtos tecnológicos.

Uma vez que os elementos que configuram o pensamento capaz de gerenciar o extermínio de seres humanos, tal como o empreendido pelo fascismo, que contribuiu para que Adorno escrevesse “a partir das catástrofes” (SELIGMANN-SILVA, 2010, p. 84), como o autoritarismo, o extremismo e a opressão ressurgem em formas inconfundíveis de dominação social na atualidade, a Teoria Crítica da Sociedade se mantém atual ao iluminar as tensões-chaves para as investigações sobre a organização da sociedade, suas práticas, suas rupturas e continuidades históricas. Melhor seria se a realidade tivesse sido atualizada de modo a superar o diagnóstico crítico que elucidou as (im)possibilidades culturais de emancipação dos sujeitos. Entretanto, a esperança, quando honesta, só pode partir do reconhecimento de que o progresso cultural, em especial o desenvolvimento tecnológico, oferece condições para romper com a miséria e a dominação que

alimentam a violência e ódio, mas, ainda assim, continua longe de oferecer uma dinâmica social que não seja autodestrutiva para os seus indivíduos. Resistir à própria frieza porque a reconhece no mundo pode ser algo que contribua para que o pensamento se esforce na superação das cicatrizes do narcisismo e, quem sabe, o movimento do amor, no cuidado e na proximidade delicada com o familiar e o estranho de si mesmo e do outro, ganhe alguma força de mobilização.

REFERÊNCIAS

- AARSETH, Espen. O jogo da investigação: Abordagens metodológicas à análise de jogos. *Caleidoscópio Revista de Comunicação e Cultura*. 2003. 2º sem. N. 4, pp. 9-23. Disponível em <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/caleidoscopio/article/download/2236/1753> . Acesso em 09/12/2013.
- ADORNO, Theodor W. Sobre a relação entre sociologia e psicologia. In _____. *Theodor W. Adorno Ensaios sobre psicologia social e Psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015, pp. 71-135.
- _____. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In _____. *Theodor W. Adorno Ensaios sobre psicologia social e Psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015a, pp. 153-189.
- _____. Antissemitismo e propaganda fascista. In _____. *Theodor W. Adorno Ensaios sobre psicologia social e Psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015b, pp. 137-152.
- _____. Tabus sexuais e direito hoje. In _____. *Theodor W. Adorno Ensaios sobre psicologia social e Psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015c, pp. 199-228.
- _____. Observações sobre política e neurose. In _____. *Theodor W. Adorno Ensaios sobre psicologia social e Psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015d, pp. 191-198.
- _____. La doctrina kierkegaardiana del amor. In _____. *Kierkegaard Construcción de lo estético. Obra completa, 2*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid/ES: Ediciones Akal, S.A. 2006, pp. 195-211. (Obra original publicada em 1962).
- _____. Acerca de la relación entre Sociología y Psicología. In _____. *T. W. Adorno, Escritos Sociológicos: Vol. I. Obra Completa* (A. G. Ruiz, Trad.). Madrid, España: Akal, 2004, pp. 39-78. (Obra original publicada em 1955).

_____. Teoria da semicultura. (N. Ramos-de-Oliveira, Trad., B. Pucci & A. S. Zuin, Rev.). *Educ. Soc.*, 17(56). 1996, pp. 388-411. (Obra original publicada em 1966).

_____. *Educação e emancipação*. (W. L. Maar, Trad.). São Paulo: Paz e Terra, 1995, 190p. (Obra original publicada em 1971).

_____. Sobre sujeito e objeto. In _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. (M. H. Ruschel, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes, 1995a, pp. 181-201. (Obra original publicada em 1969).

_____. Notas marginais sobre teoria e práxis. In _____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. (M. H. Ruschel, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes, 1995b, pp. 202-229. (Obra original publicada em 1969).

_____. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. (L.E. Bicca, Trad.). 2ed. São Paulo: Ática. 1992, 216p. (Obra original publicada em 1951).

_____. *Teoria Estética*. Trad. Artur Mourão. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1988. 408p. (Obra original publicada em 1970).

_____. *A Indústria Cultural* (A. Cohn, Trad.). In G. Cohn (Org.). Theodor W. Adorno [Coleção Grandes Cientistas Sociais]. São Paulo: Editora Ática, 1986, pp. 92-99. (Obra original publicada em 1963).

_____. Cómo combatir el antisemitismo hoy? In _____. *Th. W. Adorno Miscelánea I*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 1986a, pp. 1238-1399 (PDF). (Conferência realizada em 1962). Disponível em: <http://libros-gratis.com/ebooks/miscelanea-i-theodor-w-adorno/>. Acesso em 03/2017.

_____. Sobre técnica y humanismo. In _____. *Th. W. Adorno Miscelánea I*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal. 1986b, pp. 312-319. (Conferência realizada em 1953).

_____. Epílogo a Infancia en Berlín hacia 1900. In _____. *Th. W. Adorno Miscelánea I*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal. 1986c, pp.

594-620 (PDF). (Obra original de 1964). Disponível em: <http://libros-gratis.com/ebooks/miscelanea-i-theodor-w-adorno/>. Acesso em 03/2017.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 223p. (Obra original publicada em 1947) Reimpressão 2006.

ADORNO, Theodor W. et al. Estudios sobre la personalidad autoritaria. In_____. *Th. W. Adorno Escritos Sociológicos II Vol 1*. Madrid-España: Ediciones Akal S. A., 2008, pp. 151-525. (Publicação original 1975. Obra Original 1950/1969). Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/109644633/Adorno-Th-W-Escritos-Sociologicos-II-Vol-1>. Acesso em 03/2017.

ANTUNES, Deborah Christina; ZUIN, Antônio A. Soares. Do bullying ao preconceito: os desafios da barbárie à educação. *Psicologia & Sociedade*. 20 (1), 2008, pp. 33-42. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v20n1/a04v20n1.pdf>. Acesso em 20/01/2017.

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura/ Walter Benjamin*. Trad. Sérgio P. Rouanet; Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 8ª. Ed. São Paulo: Brasiliense, 2012, 271p.

_____. *Rua de Mão Única*. Trad. Rubens Torres Filho; José Carlos Martins Barbosa; rev. téc. Márcio Seligmann-Silva – 6ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 2012a. (Obras Escolhidas V. 2).

_____. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens. In_____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915 – 1921)*. Org. apresentação e notas Jeanne-Marie Gagnebin; Trad. Susana Kampf Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011, pp. 49-73.

_____. Rua de mão única Extratos. In_____. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação Walter Benjamin*. (Marcus Vinícius Mazzari, Trad.) 2ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2002, pp.103-110. Reimpressão 2011.

_____. Brinquedos e jogos. In _____. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação Walter Benjamin*. (Marcus Vinícius Mazzari, Trad.) 2ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2002a, pp. 95-102. Reimpressão 2011. (Obra Original publicada em 1969).

_____. A doutrina das semelhanças. In _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura/ Walter Benjamin*. Trad. Sérgio P. Rouanet; Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7ª. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, 1v., pp. 108-113. 10ª Reimpressão 1996. (Texto escrito em 1933).

_____. Sobre alguns temas em Baudelaire. In _____. *W. Benjamin, Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. (Trad. H. A. Baptista, pp. 103-149). Obras escolhidas vol. III. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989. (Obra original publicada em 1939).

_____. Infância em Berlin por volta de 1900. In _____. *Obras escolhidas V II*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 71-142.

BASSANI, Jaison J.; VAZ, Alexandre F. *Mimesis e rememoração da natureza no sujeito em Theodor W. Adorno: para pensar a educação do corpo na escola. Pro-Posições*, Campinas, 2011, v.22, n. 1 (64) jan./abr. 2011, pp. 151-165. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pp/v22n1/12.pdf>. Acesso em 12/03/2015.

CARONE, Iray. A personalidade autoritária – Estudos frankfurtianos sobre o fascismo. *Revista Sociologia em Rede*, 2012, vol. 2, num. 2, pp. 14-21.

Disponível em:

http://handbook.usfx.bo/nueva/vicerrectorado/citas/SOCIALES_8/Sociologia/97.pdf. Acesso em 20/01/2017.

CANEVACCI, Massimo. Sociologia da Família. In _____. *Dialética da Família Gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1981, pp.210-222. (Escrito originalmente em 1966).

CLAUSSEN, Detlev. *Theodor W. Adorno: Uno de los últimos genios*. Trad. Vicente Gómez Ibañez. Valência: Universitat de València, Espanha, 2006. 443p.

CROCHÍK, José Leon. Adorno e a Psicologia Social. *Psicologia & Sociedade*, 2008. V. 20, n. 2, pp. 297-305.

_____. A corporalidade e a formação humana: uma análise a partir da teoria crítica. *Discorpo*. São Paulo, PUC/SP, 1999, n. 9, pp. 11-21.

_____. Preconceito, indivíduo e sociedade. In _____. *Temas em psicologia*. Sociedade Brasileira de Psicologia. Ribeirão Preto: A Sociedade, 1993, n.3, pp. 47-70.

CROCHÍK, J. L.; DIAS, M. A. de L e; RAZERA, K. D. M. F. Teoria Crítica da sociedade, investigação social empírica e educação inclusiva. *Imagens da Educação*, 2015, vol. 5, n.2, pp. 01-09. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ImagensEduc/article/view/26762>. Acesso em 06/11/2016.

FRANCISCATTI, Kety Valéria Simões. *A maldição da individuação: reflexões sobre o entrelaçamento prazer-medo e a expressão literária*. Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil, 2005.

FREITAS, Nivaldo. Apontamento sobre mimesis em Adorno e Benjamin. 2008. Disponível em: www.ip.usp.br/laboratorios/lapa/versaoportugues/2c60a.pdf. Acesso em 21/03/2017.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In _____. *FREUD, Sigmund Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. (J. O. A. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1976. V. VII, pp. 118-229. (Obra original publicada em 1905).

_____. O esclarecimento sexual das crianças. In _____. *FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. (J. O. A. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1976a, vol. IX, pp. 137-144. (Obra original publicada em 1907).

_____. Escritores criativos e devaneio. In _____. *FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (J. O.A. Abreu,

Trad.). Rio de Janeiro, Imago, vol. IX, 1970, pp. 135-143. (Obra Original publicado em 1908).

_____. Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental. *Sigmund Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. (J. O. A. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago, v. XII, 1974, p. 273-286. (Obra original publicada em 1911).

_____. Totem e tabu. In _____. *Sigmund Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. (J. O. A. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1974, vol. XIII, pp. 13-191. (Obra original publicada em 1913 [1912-13]).

_____. Sobre o narcisismo: uma introdução. In _____. *Sigmund Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. (J. O. A. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1974. V. XIV, pp. 77-108. (Obra original publicada em 1914).

_____. O instinto e suas vicissitudes. In _____. *Sigmund Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. (J. O. A. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1974. V. XIV, pp. 128-162. (Obra original publicada em 1915).

_____. O Recalque. In _____. *S. Freud, Obras Psicológicas de Sigmund Freud, Vol. 1: Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 2004, pp. 175-193. (Obra original publicada em 1915).

_____. Psicologia das Massas e Análise do Eu. In _____. *FREUD, S. Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1921-1923)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, 296p. (Original publicado em 1921).

_____. Além do princípio de prazer. In _____. *FREUD, Sigmund Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. (J. O. A. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1976. V. XVIII, pp. 11-85. (Obra original publicada em 1920).

_____. O Futuro de uma ilusão. In _____. *FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*

(J. O. A. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1974, v.21, pp. 73-171. (Original publicado em 1927).

_____. O mal-estar na civilização. In _____. *FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (J. O. A. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago, 1974a, v.21, pp. 73-171. (Obra original publicada em 1929[30]).

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin. *Perspectivas*, São Paulo. 1993, n.16, pp. 67-86. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/771>. Acesso em 25/01/2017.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Acaso e repetição em Psicanálise – uma introdução à teoria das pulsões*. 7ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, 125p.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002. 187p. (Obra original publicada em 1946).

_____. Teoria tradicional e teoria crítica. In _____. CIVITA, V. (coord.). *Textos Escolhidos / Benjamin, Horkheimer, Adorno e Habermas*. (E. A. Malagodi e R. P. Cunha, Trad.). São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 117-154. (Obra original publicada em 1937).

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (Orgs.). *Temas básicos da Sociologia*. São Paulo: Cultrix/USP, 1973, 205p. (Obra original publicada em 1956).

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens o jogo como elemento da cultura*. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Editora Perspectiva, São Paulo – SP, 1999, 243p. (Obra original publicada em 1938).

JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 176. (Obra original publicada em 1944).

LAPLANCHE, J. & PONTALIS. *Vocabulário da Psicanálise*. (11ªed.). (P. Tamem, Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MAISO, Jordi. La subjetividad dañada: Teoría Crítica y Psicoanálisis. *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, n. 5, diciembre, 2013, p. 132-150.

MARCUSE, Herbert. Sobre o caráter afirmativo da cultura. In _____. *Cultura e sociedade*. (W. L. Maar, Trad.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, vol. 1, p. 89-136, 1997. (Obra original publicada em 1937).

_____. *Eros e civilização; uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. 232p. (Obra original publicada em 1955).

MARX, Karl. Fetichismo e reificação. In _____. IANNI, O. (Org.). Marx. (R. Sant'Anna, Trad.). (6 ed.). Col. Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1988, pp. 159-172. (Obra original publicada em 1867).

MATOS, Olgária C. F. Descartes e Benjamin: da melancolia Hamletiana ao Spleen Baudelairiano. In *O Iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993, pp. 23-72.

NASIO, Juan-David. *O prazer de ler Freud*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1999, 109p.

PICON F., et al. Precisamos falar sobre tecnologia: caracterizando clinicamente os subtipos de dependência de tecnologia. *Revista Brasileira de Psicoterapia*. 2015, 17(2), pp. 44-60. Disponível em: http://rbp.celg.org.br/detalhe_artigo.asp?id=177. Acesso em 06/02/2017.

ROUANET, Paulo Sérgio. Crônica de viagem: a língua de Deus. In *A razão Nômade Walter Benjamin e outros viajantes*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1993. Pp. 77-84.

_____. O espaço freudiano. In _____. *A razão cativa*. 3. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp. 199-226.

SALGADO, Mara. Corporalidade da mulher artesã: elementos da formação cultural entre o anacronismo e o desejo de vida. 2013. 137 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Educação, Departamento de CCE, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

SALGADO, Mara; FRANCISCATTI, Ketty V. S. Arte, artesanato e trabalho: um estudo acerca dos limites do fazer e criar artesanal. *Gerais Revista Interinstitucional de Psicologia*. Vol. 04. N. 02. 2011, pp. 284-296. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/gerais/index.php/gerais/index>. Acesso em 28/05/2011.

SALGADO, Mara; VAZ, Alexandre Fernandez. Tramas de artesãs: que imaginam essas mãos? *Inter-Ação*, Goiânia. Vol. 40. N. 03. set./dez. 2015, pp. 515-535. Disponível em <file:///C:/Users/User/Downloads/36294-164194-2-PB.pdf>. Acesso em 04/08/2016.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A Atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2010. 142p.

SILVA, Eduardo Soares Neves. Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação. 2006. 201f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2006.

TÜRCKE, Christoph. *Filosofia do sonho*. Tradução Paulo Rudi Schneider. Ijuí: Ed. Unijuí - SC, 2010, 328p.

_____. Sociedade Excitada: filosofia da sensação. Tradução Antônio A. S. Zuin...[et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010a. 323p.

VAZ, Alexandre Fernandez. Educação, experiência, sentidos do corpo e da infância (um estudo experimental em escritos de Walter Benjamin). In _____. *Experiência, educação e contemporaneidade*. Org. Pedro Angelo Pagni e Rodrigo Pelloso Gelamo. Marília, SP: Poesis, 2010, pp. 35-48.

_____. Notas conceituais sobre mímeses e educação do corpo em Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. In _____. *PUCCI, Bruno; GOERGEN, Pedro; FRANCO, Renato. (Org.) Dialética negativa, estética e Educação*. Campinas: Alínea, 2007, pp. 189-202.

_____. Marcas do corpo escolarizado, inventário do acúmulo de ruínas: sobre a articulação entre memória e filosofia da história em Walter Benjamin e Theodor W. Adorno. In _____. *Educação do corpo na escola brasileira*.

Org. Marcos Aurélio Taborda de Oliveira. Campinas, SP: Autores Associados, 2006, pp. 35-56. Coleção Educação Física dos Esportes.

_____. Corporalidade e formação na obra de Theodor W. Adorno: questões para reflexão crítica e para as práticas corporais. *Perspectiva*, Florianópolis. 22 (Especial), 2004, pp. 21-49. Disponível em <http://www.ced.ufsc.br/nucleos/nup/perspectiva.html>. Acesso em 2009.

_____. Aspectos, contradições e mal-entendidos da educação do corpo e a infância. *Motrivivência Revista de Educação Física, esporte e lazer*, Florianópolis, 2002, n. 19, pp. 2-7. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/motrivivencia/article/view/963>. Acesso em 05/12/2016.

_____. Da modernidade em Walter Benjamin: crítica, esporte e escritura histórica das práticas corporais. *Educar*, Curitiba. Editora UFPR, 2000, n.16. pp. 61-79. Disponível em <http://www.educaremrevista.ufpr.br/arquivos>. Acesso em 2012.

ZAMORA, José Antonio. Th. W. Adorno: aportaciones para una teoría crítica de la educación. *Teoría de la Educación*. Ediciones Universidad Salamanca: Salamanca/ES, 2009, vol. 21, 1, junio, pp. 19-48.