

DAVIANE RODRIGUES RIBEIRO

**CORPO REIFICADO E FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO
NO CAPITALISMO TARDIO**

**São João Del-Rei
PPGPSI-UFSJ
2017**

DAVIANE RODRIGUES RIBEIRO

**CORPO REIFICADO E FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO
NO CAPITALISMO TARDIO**

Dissertação apresentada no Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de São João Del-Rei, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia

Linha de Pesquisa: Fundamentos Teóricos e Filosóficos da Psicologia

Orientadora: Dra. Kety Valéria Simões Franciscatti

**São João Del-Rei
PPGSI-UFSJ
2017**

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R482c Ribeiro, Daviane Rodrigues.
Corpo reificado e a formação do indivíduo no
capitalismo tardio / Daviane Rodrigues Ribeiro ;
orientadora Kety Valeria Simões Franciscatti. -- São
João del-Rei, 2017.
115 p.

Dissertação (Mestrado - Psicologia) --
Universidade Federal de São João del-Rei, 2017.

1. Corpo. 2. Sexualidade. 3. Formação do indivíduo.
4. Psicologia. 5. Teoria Crítica da Sociedade. I.
Franciscatti, Kety Valeria Simões, orient. II. Título.



PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO
EM PSICOLOGIA
UFSJ

A Dissertação “Corpo reificado e formação do indivíduo no capitalismo tardio”

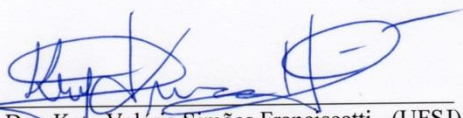
elaborada por **Daviane Rodrigues Ribeiro**

e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi aceita pelo Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei como requisito parcial à obtenção do título de

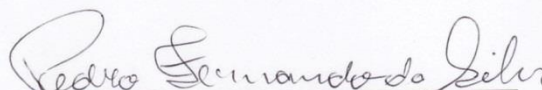
MESTRE EM PSICOLOGIA

São João del-Rei, 31 de março e 2017

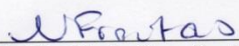
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dra. Kety Valéria Simões Franciscatti - (UFSJ)
Orientadora



Prof. Dr. Pedro Fernando da Silva - (USP)



Prof. Dra. Maria Nivalda de Carvalho Freitas - (UFSJ)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais, Eliane e David (*in memoriam*), e aos meus irmãos Darliane e André, por todo apoio e sinceridade que fazem dos laços que nos unem tão verdadeiros.

Agradeço à minha família, minha avó Luzia, tias, tios, primas e primos que me ensinaram com as diferenças e me deram tanto apoio em diversos momentos da vida.

Agradeço aos meus amigos Arthur Oliveira, Amanda Palla, Alexandre Crispim, por todas as alegrias e dificuldades compartilhadas ao longo de tantos anos, principalmente, nesses dois últimos em que nossa amizade se manteve mesmo com a distância. Agradeço ainda, aos queridos Gabriel Mendonça, Fernando Lacerda e Brenda Abreu pelo apoio e trocas ao longo do meu percurso.

Agradeço às pessoas que tive a oportunidade de conhecer em São João del-Rei, principalmente, àquelas com quem convivi diariamente no lugar que construí como um lar: meninas do Vila rica, muito obrigada.

Agradeço à Inara Pelichek por toda espontaneidade, afeto e companheirismo tão bonito e por tudo que vai para além.

Agradeço à professora Kety Franciscatti por ter me acolhido e aceitado a empreitada de me orientar ao longo desses dois anos tão intensos em nossas vidas. Levarei todos os aprendizados e espero poder compartilhá-los de forma tão verdadeira quanto você faz.

Agradeço aos professores membros da banca, à professora Maria Nivalda de Carvalho Freitas que tem acompanhado nosso trabalho de forma atenciosa desde o momento da qualificação, ao professor Pedro Fernando da Silva por todas as contribuições realizadas e disponibilidade em acolher nossos convites. Agradeço ainda à professora Maria de Fátima Queiroz que de forma tão solícita aceitou ser suplente da presente banca.

Agradeço aos amigos que fiz durante minha experiência acadêmica na UFSJ, o contato cotidiano, as trocas e reflexões compartilhadas foram de

grande relevância para a realização dessa pesquisa. Agradeço de forma especial ao Michel Rezende, Rodrigo Câmara e Jéssika Damásio, companheiros inestimáveis do percurso do mestrado.

Agradeço a todos os integrantes do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFSJ, professores e funcionários, por todos os aprendizados e apoio necessário para a finalização desse momento. Agradeço às turmas de graduação com as quais pude aprender e compartilhar conhecimentos ao longo dos estágios em docência, e à CAPES pela bolsa de estudos que viabilizou essa pesquisa.

RESUMO

Essa pesquisa tem como objeto o corpo reificado e realiza, em torno desse objeto, um percurso tateante sobre a formação do indivíduo dentro do capitalismo tardio. Nesse sentido, desenvolve-se no intento de compreender a constituição do corpo reificado a partir do entrelaçamento formal entre necessidade, trabalho e dinâmicas de prazer-desprazer no atual modo de organização social. Para tanto, investiga de forma mais específica o enredamento das dinâmicas de prazer-desprazer ao trabalho alienado; o engendramento de uma sexualidade que garante a constituição do corpo reificado; e, a relação entre liberalização sexual e a constituição do indivíduo semiformado. Toda sua realização está fundamentada na perspectiva de análise da Teoria Crítica da Sociedade, em especial nas contribuições de Herbert Marcuse e Theodor W. Adorno. É uma pesquisa conceitual, tem como fonte de investigação algumas obras que foram selecionadas dentro da extensa produção dos autores supracitados. Como próprio de toda pesquisa conceitual oferece inúmeros desafios, uma vez que o processo investigativo conceitual, por vezes se configura como um grande labirinto em que as coordenadas são, na verdade, tensões e contradições existentes entre os conceitos e o seu próprio teor como parte da realidade empírica. Nesse sentido, longe de ter como alvo um resultado exato e supostamente completo sobre a problemática definida, realiza o esforço de sustentar as contradições, elucidar as tensões e realizar processos compreensivos como possibilidade de abertura reflexiva. O movimento de pesquisa é aquele próprio das mediações reveladas pelo objeto em foco e os resultados desse movimento encontram-se ao longo dos três capítulos desenvolvidos. Entre os resultados parciais encontra-se a constatação de que ao longo do processo de transformação da natureza em cultura, o corpo foi tomado como emblema da natureza a ser dominada. As partir das contribuições frankfurtianas, destacou-se também que a relação entre razão e sensibilidade, cindidas na atual sociedade, é fundamental para a formação do indivíduo apto a processos regressivos próprios de uma liberdade sem conteúdo – formal – e uma suposta felicidade individual em meio à infelicidade geral. Em seguida, o reconhecimento de que sociedade capitalista opera uma segunda natureza como paralisia da história, revelou como as necessidades humanas encontram-se alinhadas como reflexo da produção material, de modo que as dinâmicas de prazer-desprazer são atravessadas pelo caráter fetiche das mercadorias, realizando também no que se refere à experiência do corpo, a inversão entre meios e fins: os prazeres estão condicionados aos interesses de produção e reprodução das mercadorias. Por fim, as análises das obras pesquisadas, indicaram que as mutilações que incidem sobre o corpo e o condicionamento que aprisiona a sexualidade são condições para reprodução da sociedade capitalista, colocando em questão a (im)possibilidade da atual cultura realizar a liberdade sexual, o corpo como festa.

Palavras-chave: Herbert Marcuse – Theodor W. Adorno – Trabalho – Semiformação – Sexualidade.

ABSTRACT

This research studied the reified body through an analysis of individual's formation within capitalist society. In this sense, this research tries to understand how the reified body is constituted based on the entanglement between needs, labor, and pleasure-displeasure processes that exist in the contemporary form of social organization. Therefore, it was conducted a specific research about: the interrelation between pleasure-displeasure processes and alienated labor; the kind of sexuality that secures the formation of reified body; the relation between a supposed existing sexual freedom and the constitution of semi-formed individual. The theoretical foundations of this research comes from the Critical Theory of Society, specially the contributions of Herbert Marcuse and Theodor W. Adorno. This dissertation presents a conceptual research that had focused selected works from the vast production of the mentioned authors. Like other conceptual researches, this one faces many challenges, since the process of conceptual investigation is a wide maze in which the coordinates are, in fact, tensions and contradictions between concepts and the contents that emanate from empirical reality. Far from aiming an exact and supposedly complete result about the defined problem of research, this dissertation makes the effort to sustain contradictions, to elucidate tensions and to carry out comprehensive processes that produce reflexivity. The movement of this research is the movement of the mediations revealed by the studied object and the results of this movement is exposed in three chapters. The partial syntheses highlighted that during the process of transformation of nature into culture, the body was taken as an emblem of the nature to be dominated. From the Frankfurtian contributions, it was also noted that the split relation between reason and sensibility produced in the present society is important to the formation of an individual that is capable of the regressive processes that exist when there is a formal freedom without content and a supposed individual happiness within a generalized unhappiness. Following that, the recognition that capitalist society produces a second nature in which history is paralyzed reveals how human needs reflect material production, i.e. pleasure-displeasure processes are permeated by commodity fetishism. In this sense, the inversion between means and ends also appears in the experience of the body: pleasures are subsumed to the interests of commodities production and reproduction. Finally, the studied works in this conceptual research indicated that the mutilations that affect the body and the conditioning that imprisons sexuality are conditions for the reproduction of capitalist society, calling into question the (im)possibility of the actually existing culture to realize sexual freedom; the body as a party.

Keywords: Herbert Marcuse – Theodor W. Adorno – Labor – Semi-formation – Sexuality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1	
O CORPO NAS CONTRADIÇÕES DA MODERNIDADE	18
1.1. Entre pecados e máquinas.....	19
1.2. Entre máquinas, ciências e ideologia.....	25
CAPÍTULO 2	
CORPO REIFICADO: PARALISIA DA HISTÓRIA SOB O CAPITAL	33
2.1. O corpo como natureza e história	34
2.2. O valor da mercadoria corpo	48
CAPÍTULO 3	
SEXUALIDADE E SEMIFORMAÇÃO.....	66
3.1. Sexualidade autorizada: tabus, dessublimação e o corpo subjugado.....	68
3.2. Semiformação: cegueira racional e insensibilidade afetiva.....	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS.....	110

INTRODUÇÃO

Janela sobre o corpo
A Igreja diz: *O corpo é uma culpa.*
A ciência diz: *O corpo é uma máquina.*
A publicidade diz: *O corpo é um negócio.*
O corpo diz: *Eu sou uma festa.*

Eduardo Galeano, 1994

Pecaminoso, controlável, lucrativo, objeto e fonte de prazer-desprazer, o corpo tem a verdade sobre si em disputa pelos diferentes saberes, os quais hora se confrontam como se estivessem em total contraponto, hora se confundem e confirmam. Ciência, religião e capital se atravessam e inscrevem sobre o corpo, o passado, o presente e o futuro, por meio de repetições, aberturas de possibilidades e também como cerceamento das mesmas. Essa inscrição revela faces da relação entre o homem e a natureza, tanto a própria, quanto com aquela que lhe é externa. Relação constituída como movimento de desencantamento progressivo do mundo, perpassando desde o mito como forma elementar de conhecer até a fase mais acentuada da razão esclarecida na modernidade.

Para Horkheimer e Adorno (1974/1985a) a mitificação do saber tem sido resultado dos caminhos empreendidos pelo homem em relação com a natureza. Seja o realizado como astúcia, no qual o homem procura eliminar os ecos dos seus próprios temores projetados na natureza, nas figuras dos deuses e monstros. Seja aquele que se constitui como um pensamento irrefletido, que aprisiona o objeto naquilo que dele pode ser apreendido e controlável. Sendo entre as brechas dessas contradições, que o corpo pode ser visto como resistência, vestígios de emancipação, de delicadeza e de uma pulsação para além da dominação. Assim, segundo esses pensadores, no ensaio *O conceito de esclarecimento*, se o mito já contém esclarecimento e se o esclarecimento pode se converter em mito, tanto o proceder primitivo quanto aquele considerado exato e inquestionável sobre o prisma da racionalidade moderna – cujo ápice está no fazer científico positivista, e perpassa todos os âmbitos da vida – podem lançar trevas sobre o objeto que deseja iluminar quando o petrifica em uma repetição que não suporta o diferente. Entre essas formas de conhecer, as quais remetem a momentos aparentemente

distantes da história humana, reside, como nexos de proximidade, os interesses de dominação do homem em relação à natureza.

A posição assumida pelo homem como sujeito que faz da natureza seu objeto acompanha o próprio processo de desenvolvimento da humanidade. A diferenciação do homem enquanto espécie permitiu o estabelecimento de uma relação com a natureza, não apenas submissão aos ditames dessa. Esse processo, próprio da constituição da subjetividade, como cisão que não necessariamente indica ausência de relação, pois é diferenciação entre parte e todo, efetiva-se como movimento permanente da subjetivação da objetividade e objetivação da subjetividade. É com base na introjeção do mundo externo que o homem constitui sua interioridade, portanto, a natureza interna é parte daquela contemplada pelo homem como externa. Neste sentido, a formação da subjetividade é condição e também produto da ‘separação’ do homem da natureza (Bassani & Vaz, 2012).

Tal separação corresponde à transformação da natureza em cultura, ou seja, o movimento empreendido pelo homem de diferenciar-se da primeira implica na constituição da segunda. Na tentativa de se livrar da luta constante pela sobrevivência e dos temores do desconhecido, o homem procura abrigo na cultura (Crochík, 2000). Essa, por sua vez, teria como pressuposto *a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si* (Freud, 1930/2010, p. 49). Em um processo de reconhecimento de que estar em grupo é mais favorável na luta contra a natureza em relação a estar isolado, o homem, na visão freudiana, teve que ceder uma parcela das possibilidades de prazer em troca de uma parcela de segurança supostamente garantido pela civilização¹. Contudo, uma vez fundada sobre o sacrifício da parte em relação ao todo, primando pelo interesse de domínio crescente da natureza, a cultura teria, já em sua origem a barbárie (Horkheimer & Adorno 1947/1985a).

Se o movimento empreendido pelo homem tem sido de dominar a natureza, isso também se refere ao domínio do homem como parte desta, ou seja, o homem é objeto de seu próprio domínio. Desse modo, a dominação da natureza se efetiva como autodominação e também na relação entre os homens, pois em alguma medida, o outro representa a natureza a ser dominada (Crochík, 2005). Isso porque aquela dominação exercida sobre a natureza se fará presente na sociedade, que se configura como as *relações*

¹ A relação entre cultura e civilização e a insistência de Freud (1927/1973d) em não realizar distinção entre essas duas dimensões serão tratadas, a partir da perspectiva frankfurtiana, no *Capítulo 3* dessa dissertação.

objetivas que os homens criaram coletivamente para dar conta de suas necessidades (Crochík, 2005, p. 104). Visto que a história do homem não é outra além *da relação entre natureza e cultura, mediada pela sociedade* (p. 104), a constituição do indivíduo, de sua subjetividade, também pode culminar em formas de violência entre o todo e as partes. Segundo Horkheimer e Adorno (1947/1985a) o que se tem assistido ao longo da história humana, são relações sociais forjadas sobre a reposição de uma racionalidade cuja intenção é de controle e dominação sobre tudo e todos, de forma que o mais progressivo também pode conter o mais regressivo frente às possibilidades de liberdade e felicidade.

Entre os objetos de domínio e de efetivação desta racionalidade encontra-se o corpo. A fragilidade do corpo em relação aos poderes desproporcionais da natureza representou, desde os momentos mais primitivos da história humana, a necessidade de lançar mão de artifícios que permitissem o controle, defesa e formas de conservação da espécie. Essa marca da inferioridade do corpo é parte da constituição da subjetividade humana (Borges, 2010), desse modo, ela leva como sedimento genérico, referente à espécie, a compreensão do corpo como natureza inferior a ser controlada. Assim, se a dominação da natureza é o objeto central do projeto racional em andamento – que como será exposto no *Capítulo 1*, assume maior intensidade na organização social burguesa –, o olhar sobre o corpo pode revelar as marcas indeléveis da história humana. Os vincos na pele desenham os possíveis percursos pulsionais, em um entrelaçamento permanente entre necessidade e satisfação, que podem colocar em evidência as nuances do processo formativo do indivíduo, uma vez que esse se realiza e se transforma em sociedade.

Essa pesquisa reconhece o corpo como fonte de prazer-desprazer, cientificamente controlável e mercadologicamente intercambiável, porque admite tal objeto sobre o prisma das diferentes determinações sociais que incidem sobre ele em um momento específico da história humana. O olhar para a especificidade de um momento histórico, para a constituição de um determinado indivíduo, também remete ao passado que não passou e pode permitir um vislumbre dos horizontes futuros. Portanto, o corpo como culpado, máquina, negócio ou festa, indica as múltiplas determinações atuantes de forma desigual e combinada, com maior ou menor força, de acordo com cada momento histórico. Dessa forma não são, apesar da aparente realidade imediata, polos isolados, mas no atual modo de produção, conservam-se como antagonismos mutuamente determinados, fundamentais para a constituição do tipo de indivíduo necessário para a manutenção dessa sociedade.

Tatear a formação do indivíduo dentro da sociedade capitalista via a compreensão crítica do corpo é o fundamento de nossa investigação. Desse modo, essa pesquisa tem como problema compreender a constituição do corpo reificado a partir do entrelaçamento formal entre necessidade, trabalho e dinâmicas de prazer-desprazer na sociedade capitalista. O seu desenvolvimento se dará prioritariamente com base nas contribuições teóricas de Herbert Marcuse e Theodor W. Adorno.

Partimos de alguns rastros conceituais e questionamentos permanentes em relação à forma com que os frankfurtianos fazem críticas à realidade a partir de Marx e Freud e também contra Marx e Freud (Rouanet, 1983/2001). O recurso a esses dois grandes pensadores não se efetiva enquanto síntese ou meros complementos teóricos cujos princípios epistemológicos são diferentes, mas sim a partir do movimento frente aos objetos a serem compreendidos e criticados. Nesse sentido, se a psicanálise freudiana *denuncia a não liberdade e a humilhação dos seres humanos na sociedade não livre de forma semelhante a como a crítica materialista o fez em relação a um estado de coisas cegamente dominado pela economia* (Adorno, 1955/2015, p. 97), esses referenciais são feixes de luz para, a partir de diferentes pontos, iluminar as dinâmicas sociais constitutivas dos indivíduos.

A partir disso, alguns questionamentos são feitos: em que medida as dinâmicas pulsionais e a forma atual do trabalho se entrelaçam na constituição dos indivíduos que, em relação, mantêm uma realidade na qual a liberdade é protelada na medida em que reforça necessidades passíveis de serem superadas? A superação do estado de não liberdade implica na superação do trabalho como um todo ou apenas da forma trabalho alienado? Como a relação necessidade-satisfação pode revelar as dinâmicas regressivas e progressivas em relação ao corpo dentro do projeto racional em andamento? Essas questões e suas possíveis respostas ultrapassam em muito essa pesquisa, mas não deixam de inspirar o percurso que pretendemos trilhar.

Tanto para a formulação do problema dessa pesquisa, quanto para essas perguntas que são partes de sua extensão, está dado o pressuposto presente na reflexão frankfurtiana, de que a repressão sexual é indispensável para o progresso da dominação (Franciscatti, 2005). A sexualidade e as configurações históricas de sua repressão são parte imprescindível para a compreensão do corpo e formação do indivíduo. Para Marcuse (1955/1975), no capitalismo essa configuração está intimamente vinculada à forma social

de organização do trabalho, como intercâmbio orgânico do homem com a natureza. Assim, se um dos principais objetivos da vida em sociedade é a superação da luta constante pela autopreservação, o trabalho, como mediador fundamental da transformação da natureza em cultura, não pode ser ignorado.

Ao nos atermos ao trabalho que predomina nessa sociedade, fica claro o objetivo principal de produção da forma-mercadoria, em detrimento da satisfação das necessidades humanas. Na atual forma de organização da sociedade, a mercadoria é senhora do homem, o que leva à ocultação das relações entre os homens, agora submetidas às relações entre as mercadorias. Esse modo de produção de vida que corresponde ao capitalismo está pautado na propriedade privada, no trabalho alienado, sendo o fetichismo da mercadoria o responsável por converter as relações humanas em relação entre coisas (Resende, 2009). Esse processo atinge tamanha magnitude que incorre na reificação, como a perda do sentido de totalidade social. A sociedade passa a atuar a partir de fragmentos, de partes correlatas supostamente independentes das outras, pautadas em processos de excessiva racionalização da realidade na qual o indivíduo não se reconhece como produtor e produto (Resende, 2009).

O processo de reificação, de acordo com Resende (2009), tem o seu germe na alienação e se desdobra na esteira do fetichismo, implicando na submissão do homem *a uma realidade fragmentada e a seus sistemas abstratos, de modo que, no nível do pensamento tanto quanto no da realidade, perde sua referência de totalidade* (p. 116). Da reificação geral, que obsta a possibilidade de realizar a universalidade humana, na qual o todo seria capaz de realizar a parte e superar toda exigência de sacrifício, ocorre – não de forma direta e imediata – a constituição da reificação psíquica. A autora afirma ainda que *a reificação psíquica pode ser entendida como um movimento pelo qual a objetividade ilusória e irracional, a desrazão objetivamente real, tão bem descrita por Marx, é convertida em seu contrário e vivida como subjetivamente verdadeira e racional* (p. 137).

Desta forma, o que a realidade apresenta imediatamente é que sua existência é independente da atividade humana, realizando a ocultação do caráter inteiramente mediado de sua constituição, ou seja, a aparência da realidade é falsa. Apesar de criar lógicas racionais alinhadas como formas de justificar todo tipo de competitividade e desigualdades, *essa sociedade é irracional como um todo. Sua produtividade é destruidora do livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas* (Marcuse, 1964/1967, p. 14).

Decorre disso a compreensão que a razão irracional dessa sociedade é falsa, mas se efetiva como verdade na medida em que realiza a inversão entre meios e fins, submetendo a vida do homem à produção e não a produção às necessidades humanas. A aparência da realidade contém a falsidade e a verdade da organização social, sendo por meio dela e contra ela que reside a possibilidade de revelar a contradições próprias do capitalismo.

A falsidade do todo, para ser experimentada como verdade na experiência concreta dos indivíduos que a constitui, deve afirmar ideologicamente aspectos que os satisfaçam e, nesse movimento, retroalimentar suas possibilidades de reprodução. Não é acidental os enunciados de liberdade e de felicidade dados não só como realizados, mas que só podem ser garantidos dentro dos princípios do capitalismo – exatamente no prazer e no reconhecimento de posse que só o consumismo permite. Importante salientar, de início, dois conteúdos possíveis para a noção de consumo. A primeira, e a que será criticada ao longo dessa pesquisa, é o consumo guiado não pelos interesses dos indivíduos livres, mas como algo heteronômico, que faz da existência individual um mero meio para a reprodução do todo. Segundo Marcuse (1941/1978) esse tipo de consumo é o negativo da apropriação, pois, consumir como um ato de apropriação só se realiza no momento em que o homem consegue submeter às forças produtivas e essas passam a ser guiadas pelos interesses comuns de indivíduos livres reunidos. Esse duplo sentido de consumo está, portanto, relacionado à posição que o homem assume frente às forças produtivas e sobre a forma como elas são organizadas. Assim, tal como posto por Adorno (1951/1998), o problema está na forma como a sociedade organiza as relações entre os homens e satisfaz suas necessidades, não no fato de que os homens tenham necessidade de consumir o que é produzido.

Como pode ser visto no *Capítulo 2* dessa dissertação, a necessidade de consumo a ser criticada é aquela que é cegamente defendida pelo indivíduo que por estar cada vez mais lesado na capacidade de perceber os determinantes de sua vida, às vezes pode desejar aquilo que atenta contra sua própria conservação na relação entre parte e todo. Assim, o consumo se realiza como controle e não como exercício de liberdade. Em relação ao corpo a possibilidade de consumir, por exemplo, inúmeros procedimentos estéticos que procuram frear as marcas da transitoriedade e também no consumo de certos modelos de comportamentos sexuais padronizados, concretizam a tentativa de extirpar a sensibilidade

e fragilidade humana, que como veremos ao longo dessa dissertação, estão identificados à noção de fraqueza e inferioridade.

A partir dessas considerações iniciais, anunciamos o corpo em sua forma reificada como objeto central em torno do qual diversos outros conceitos – como partes da realidade – serão posicionados ao longo dessa pesquisa. Compreendemos que tal objeto situa a formação do indivíduo, relacionando o âmbito da natureza, como necessidade, fragilidade e potencialidades inscritas historicamente no corpo, na exigência de participação de outros humanos para sua existência e manutenção, e ainda, às dinâmicas de prazer-desprazer que serão determinadas e experimentadas, em segurança ou medo, a partir da forma em que a sociedade é organizada.

A posição assumida é claramente devedora de um marco teórico e político, contudo não deixa de reconhecer que as questões pertinentes à compreensão do corpo poderiam se desdobrar em inúmeras, a partir das diversas áreas de conhecimento científico e não científico, incorrendo em múltiplos recortes e possibilidades de investigação. Contudo, a insistência em um determinado ponto da teia de contradições próprias desse campo de possibilidades, parte do reconhecimento de que o corpo usualmente percebido como aquele elemento mais natural e orgânico da vida humana é, a partir da perspectiva aqui adotada, também social. O corpo, portanto, não passa incólume aos diferentes momentos da espécie humana, ao contrário, é inteiramente parte atuante e produto do processo de transformação da natureza que articula o transcorrer histórico da espécie e a existência de cada indivíduo, às condições concretas e sociais de organização e manutenção da vida. Dessa forma, reconhecemos que o corpo reificado situa o fator histórico da natureza humana, ou seja, a tensão em que o corpo tem sido formado a partir das relações sociais, que em sua forma reificada, refere-se ao modo de produção capitalista.

Nesse sentido, o corpo reificado, seja em face do mercado, como mercadoria a ser trocada e vendida, seja como objeto controlado pela ciência, em decorrência de uma racionalidade que pretende dominar via o conhecimento, é base para constituição da subjetividade reificada, ao mesmo tempo em que também é produto da reificação. Assim, no reconhecimento histórico que atualmente as relações sociais têm impossibilitado que o corpo seja algo além de fonte de força de trabalho e que a sexualidade seja mais do que uma de suas funções a ser administrada, é que se situa nesse processo de investigação a

possibilidade de compreender, a partir de um recorte, a constituição do indivíduo no capitalismo.

É necessário, portanto, o exercício de pôr em evidência, mesmo que a totalidade nos escape, os diferentes processos que mantêm o corpo conformado às exigências do trabalho alienado, de prazeres consentidos e pagos, autorizados pela ordem vigente, e os objetos esvaziados de sentido pulsional, na ampliação de formas diversas em conteúdos pobres e repetitivos que obedecem ao imperativo da circulação das mercadorias. Pois, assim como corpo é treinado para estar de acordo com a rotina e a lógica do trabalho, os desejos também são higienizados a ponto de nada oferecerem de perigo à manutenção da sociedade capitalista. O indivíduo progressivamente vai se tornando impotente frente a totalidade social e incapaz de diferenciar-se dos outros, de fazer justiça aos objetos que investe afeto. Desse modo, o indivíduo tende a se isolar em movimentos repetitivos seja de violência indiscriminada destinada ao externo, ao outro, que representa uma exigência para além do necessário para a vida em civilização. Seja no violento sentimento de culpa experimentado pelo indivíduo que sente sua própria insatisfação como algo sem substância, pois se depara com uma realidade, que de acordo com ideologia vigente, oferece tudo aquilo necessário à felicidade e por consequência situa a infelicidade, como uma questão inteiramente individual (Marcuse, 1955/1975).

Nesse aspecto, Crochík (2005), aponta que os desejos sexuais vinculados aos fetiches da mercadoria, fruto do trabalho alienado, nada resguardam como promessa de prazer que seja contrária à ordem social estabelecida. Desse modo, o corpo fica restrito a um campo empobrecido de experiências sensíveis e sexuais – de finalidade inibida ou propriamente dita – garantindo a constituição de realidades subjetivas e individuais igualmente empobrecidas e condicionadas ao existente. Nessa lógica, que retomaremos de forma mais detalhada no *Capítulo 3* dessa dissertação, as possibilidades subversivas e o desejo de contestar a ordem social são taxados como desvios, anomalias, fracasso de nível estritamente individual ou, na melhor das hipóteses, sobrevive na marginalidade, confirmando a regra de que a felicidade ainda não é um bem da atual cultura.

A partir dessas considerações introdutórias da tríade entre necessidade, trabalho e dinâmicas de prazer-desprazer, tendo como centralidade a constituição do corpo reificado, com base e a partir das formulações de Herbert Marcuse e Theodor W. Adorno, desdobramos três objetivos que pretendem compreender: a) o enredamento das dinâmicas de prazer-desprazer ao trabalho alienado; b) o engendramento de uma sexualidade que

garante a constituição do corpo reificado; c) relação entre liberalização sexual e a constituição do indivíduo semiformado.

Adentrando na escolha metodológica para o desenvolvimento dos objetivos dessa investigação, iniciamos com a aposta que a mera descrição irrefletida da realidade constituída no capitalismo não nos revelaria nada de diferente do que ela já anuncia descaradamente: que os indivíduos são donos do próprio corpo, que gozam de liberdade sexual e, se não fazem, é devido a motivos individuais. Ecoa assim a reafirmação da barbárie como experiência primeira da vida não vivida, pois alimenta uma realidade que está muito aquém das possibilidades racionais e materiais já alcançadas pela atividade humana. Os elementos regressivos que progridem visceralmente em cada um, lesam a capacidade de experimentação do corpo enquanto uma totalidade erótica, contribuindo de forma progressiva para o conformismo² a esta realidade bárbara.

Cabe destacar que o caráter ideológico da realidade e da própria ciência, não podem ser resolvidos por decreto metodológico ou síntese teórica. Se o indivíduo tem se percebido e vivido como uma unidade isolada em si mesmo, e se a sociedade tem reafirmado esse isolamento, não é por meio da teoria que isso pode ser transformado. Decorre dessa compreensão dois pontos importantes. Primeiro que a dialética constitutiva entre indivíduo e sociedade não é imposição teórica, não é uma forma, entre tantas outras, de dizer da realidade, mas sim o movimento próprio dessa realidade. Em outras palavras, a dialética é própria do objeto e não propriedade exclusiva de uma determinada teoria. Partindo disso, o segundo ponto fica claro: sobre a relação de transformação da realidade é *de se esperar que a insistência em um particular, cindido do todo, rompa seu caráter monadológico e perceba em seu núcleo o universal, e não que a síntese conceitual do que se desintegrou interrompa a desintegração* (Adorno, 1955/2015, p. 83). Trata-se do próprio homem, enquanto parte do gênero humano, se reconhecer como sujeito e objeto de sua história.

Nesse sentido, as dificuldades e impasses encontrados entre ciências parcelares, especificamente entre psicologia e sociologia, é produto da fragmentada relação entre indivíduo e sociedade. Para Adorno (1955/2015) o fato de a primeira ser responsável pela

² Silva (2010) realizou pesquisa empírica no qual desenvolveu as escalas de Liberalização sexual, de Conformismo, e de Dessexualização. As escalas e análises dos dados obtidos a partir das aplicações realizadas são apresentadas de forma detalhada no livro *A liberdade sexual administrada: contribuições à crítica do conformismo*. Entre os resultados obtidos, o autor demonstra que existe uma correlação positiva entre o empobrecimento das experiências eróticas (dessexualização) e os comportamentos conformistas à sociedade administrada.

compreensão da psique (do indivíduo, sua subjetividade) e a segunda pela compreensão da sociedade, demonstra o interesse de manter isolado aquilo que só existe em relação mutuamente determinada. Contudo, a partir do momento em que esse impasse é supostamente resolvido via método, unificando aquilo que se encontra apartado na realidade, a ciência recai em ideologia.

Tratando especificamente das contradições e ideologias no campo da psicologia, Adorno (1955/2015) afirma que ao insistir cegamente nas idiosincrasias como se fossem inteiramente apartadas das dinâmicas sociais tem oferecido mais conteúdo de verdade sobre a realidade do que aqueles ramos que fazem acordos com uma unidade metodológica entre sociedade e psique que é inexistente na realidade. Ambas as posturas são falsas, mas a primeira em sua falsidade – na reafirmação monadológica do indivíduo – expressa a verdade da fragmentação entre todo e parte que implica no suposto isolamento do indivíduo e por isso indica, mesmo que à revelia, a ideologia que pretende reproduzir. A segunda, também é falsa porque resolve por decreto metodológico a cisão socialmente constituída, contudo ainda obnubila a consciência da fragmentação e, assim, impede a constatação de como a realidade se organiza.

Na perspectiva de Adorno (1955/2015), tanto uma psicologia sociológica, quanto uma sociologia psicológica são expressões da tentativa de *colocar sobre o mesmo teto o que está cindido de si mesmo por princípio* (p. 81), com isso tornam-se incapazes de compreender que é o objeto mesmo que contém as contradições que o constitui. Logo, a necessidade de posicionar diferentes ciências parcelares frente ao objeto, não se reduz à escolha metodológica, mas é reposta à exigência múltívoca de sua existência. Nas palavras de Adorno (1955/2015) *a separação entre sociedade e psique é falsa consciência; ela eterniza categorialmente a clivagem entre sujeito vivo e objetividade que impera sobre os sujeitos, mas provém deles* (p. 74). O autor esclarece ainda que essa falsa consciência é ao mesmo tempo correta, porque revela a cisão existente na realidade social. *Os seres humanos não conseguem reconhecer-se na sociedade, e esta não se reconhece em si mesma, porque eles são alienados entre si em relação ao todo* (Adorno, 1955/2015, pp. 74-75). Com isso, antes que almejar uma síntese entre as diferentes ciências parcelares, que só pode ser falsa enquanto a realidade mesma for um sistema de fragmentos, trata-se de determinar a diferença entre essas áreas, pois é na cisão existente entre elas que reside a denúncia da realidade a ser superada.

Essas considerações, contudo, não diminuem o caráter de verdade que algumas teorias têm quando conseguem tocar no objeto e anunciar suas dinâmicas constitutivas e as contradições sociais que lhe são próprias. A diferença qualitativa entre deixar que o objeto anuncie seu conteúdo ou impor um enquadre invariável a ele, configura o intervalo de proximidade que cada teoria tem com a realidade e a verdade em si. Todas como produtos dessa realidade podem estar alinhadas aos seus interesses ou serem críticas aos mesmos. Enquanto posicionamento ético-político pode contribuir para a reprodução da violência, ou favorecer para a transformação da realidade. A teoria apesar de não poder transformar a realidade, pode ser meio de resistência a essa, de crítica determinada.

Neste sentido, uma possível forma de compreender como a barbárie se inscreve e se reproduz por meio do corpo é a pesquisa teórica. Consideramos que se a verdade da realidade não pode ser ouvida diretamente, pois o que ela tem anunciado são expressões ideológicas que atentam contra a própria vida, os conceitos que se depreendem dela como negação determinada podem configurar caminho indispensável para fissurar sua falsidade. Compreendemos, a partir de Adorno (1967/2009), que todo conceito possui seu elemento não-conceitual, *porque eles são, por sua parte, momentos da realidade que impele à sua formação – primariamente com o propósito de dominação da natureza* (p. 18).

Dessa forma, o conceito resguarda em si elementos da realidade e, portanto, aspectos da empiria, explodindo a claudicante oposição entre pesquisa empírica e teórica, embora não anule a diferença qualitativa de ambas. *Na lógica dialética, o conceito é um momento como outro qualquer. Nele, sua mediação pelo não conceitual sobrevive graças ao seu significado, que fundamenta, por seu lado, o seu ser-conceito* (Adorno, 1967/2009, p. 19). O caráter inteiramente histórico do conceito e, ainda, sua permanência como reposição de violência não superada, demonstram que ele não se perdeu naquilo que ele enuncia, mas que se apropriou da violência o suficiente para denuncia-la. Nisso *reside o esforço de ir além do conceito por meio do conceito* (Adorno, 1967/2009, p. 22).

Inserir o conceito na investigação da realidade realiza, como atesta Maar (2012), a tensão intrínseca de conceito e categoria social, pois *há um comportamento temporal-imanente no conceito, que seria apreendido em um caráter historicamente específico, objetivo, e não em uma objetividade apreendida num plano trans-histórico* (p. 17) O trabalho conceitual, portanto, pode permitir um tensionamento com a realidade no que se refere aos seus limites, entre o que ela é e o que ela poderia ser. Justamente por não ser

mera descrição e nem constatação imediata daquilo que o indivíduo anuncia, os conceitos podem resguardar a possibilidade de contrariar todas as certezas, de implicar argumentos contra os fatos.

Tal procedimento configura um caminho possível para compreender as formulações conceituais de Herbert Marcuse e Theodor W. Adorno a respeito do corpo. Partimos do reconhecimento de que a pesquisa é, antes de mais nada, um processo de aproximações sucessivas nem sempre lineares e previamente estipuladas pelo pesquisador. Com isso os planos de investigação e análise não configuram duas etapas homogêneas e intocáveis, principalmente quando se trata de um processo em que a fonte bibliográfica e referencial teórico da pesquisa são um só, como é o caso de nossa pesquisa. O movimento, desse modo, é de mergulho na obra dos autores pesquisados tendo em vista a reflexão crítica por eles apresentada sobre um determinado objeto e problema. É uma pesquisa teórica imanente, no sentido em que tanto a investigação quanto a análise se fazem com base e a partir de um mesmo referencial teórico, neste caso, as contribuições de Herbert Marcuse e Theodor W. Adorno. Isso quer dizer que os conceitos, problemas e articulações se fazem possíveis a partir e contra as contribuições que esses autores podem ou não oferecer para o problema dessa pesquisa.

Antes de apresentarmos o recorte teórico realizado, algumas considerações são necessárias. É importante reconhecer que em diversas obras de Marcuse e Adorno, além daquelas eleitas nesta pesquisa, poderíamos encontrar contribuições para a compressão do corpo. Isso porque esses autores estão debruçados sobre a investigação da formação humana que ocorre no capitalismo, de forma que suas obras tocam a realidade em diferentes perspectivas que poderiam fornecer dados para nossas análises.

As obras que selecionamos configuram um percurso possível, evidentemente não o único, que pode ajudar a lançar luz sobre o problema proposto. A escolha de algum percurso implica a não realização de outros, esse movimento é sempre de abertura para a produção de conhecimento, pois o limite de cada processo de pesquisa pode dar condições e bases para o desenvolvimento de novos problemas e análises da realidade. A impossibilidade de percorrer a obra desses autores em sua totalidade também é de reconhecimento imediato. Tal empreitada não seria possível tanto pela determinação de tempo dada externamente quanto devido ao nível de conhecimento, por parte da

pesquisadora, que ainda é insignificante frente a possibilidade de realizar uma tarefa dessa envergadura.

Essas considerações que assumem as limitações existentes não impedem, porém, que um recorte teórico seja feito e analisado, sem nenhuma pretensão de esgotar as possibilidades, mas como escolha de um percurso. Para tanto, a escolha das obras que compõe o recorte obedece a alguns princípios que são sensíveis às mudanças necessárias em decorrência do próprio processo de pesquisa e dos elementos desconhecidos que só se revelam com o tempo e aprofundamento. Desta forma, cabe assumir alguns aspectos importantes para a escolha do material bibliográfico: a) em certa medida, tal escolha parte da leitura inicial e exploratória na obra dos autores referência, que antecede a presente pesquisa, pois faz parte da formação em andamento; b) o contínuo processo de estudo e orientação que implica em um desdobramento constante de reflexão e crítica do material escolhido frente ao problema delimitado. A partir dessas considerações apresentamos as referências que constituem a fonte de estudo da problemática aqui proposta.

Os textos escolhidos na obra de Theodor W. Adorno são: *La idea de Historia Natural* (1932/1991)³, *Teses sobre necessidade* (1942/2015), *Teoria da semicultura* (1959/1996), *Tabus sexuais e o direito hoje* (1963/2015), *Capitalismo tardio ou sociedade industrial?* (1968/1986); e, textos que compõe o livro *Dialética do esclarecimento*, escritos por Horkheimer e Adorno, *O conceito de esclarecimento* (1947/1985a), *Interesses sobre o corpo* (1947/1985b), *Sobre a gênese da burrice* (1947/1985c).

A escolha dos textos escritos por Horkheimer e Adorno, decorre do reconhecimento da relevância inegável do conteúdo neles contidos para o problema norteador dessa pesquisa. Apesar de não ser uma produção exclusiva de Adorno, não seria adequado excluir tal material por esse motivo menor e até irrisório se posto de frente com a importância de *Dialética do Esclarecimento*. A obra em questão é testemunho e denúncia

³ A tradução deste texto não foi publicada oficialmente para a língua portuguesa, mas consta tradução livre disponível *on-line* com os seguintes créditos: “Título Original: Die Idee der Naturgeschichte. In ADORNO, T. W. Philosophische Frühschriften. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pág. 345-365. Tradução de Bruno Pucci, prof. titular da Faculdade de Educação da UNIMEP e coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisa “Teoria Crítica e Educação”, financiado pelo CNPq e FAPESP. Revisão da tradução de Newton Ramos de Oliveira e Antônio Álvaro Soares Zuin” – disponível em: http://www.educacaoonline.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=178:a-ideia-de-historia-natural&catid=11:sociologia&Itemid=22. Resgatado em: 05/10/2015. Tradução cotejada com a versão castelhana de José Luis Arantegui Tamayo (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991).

da razão de dominação que se arrasta ao longo da história humana. Os autores ofertam passagens imprescindíveis sobre a formação do homem moderno, da racionalidade burguesa, entrelaçando elementos que demonstram como o sacrifício – que também incide sobre o corpo e sobre a sexualidade – tem se repostado como base para a constituição da subjetividade desde os tempos narrados por Homero (Crochík, 2000).

No ensaio *La ideia de história natural*, Adorno oferece considerações imprescindíveis para a formulação do problema dessa pesquisa. Isso porque o autor desenvolve crítica à mítica noção de natureza descolada da história, assim como de história apartada da natureza, afirmando que a filosofia da história deve ser capaz de apreender a história como natureza dialética. As reflexões lançadas por Adorno neste ensaio podem ser fundamentais para a compreensão da formação das necessidades e das satisfações, referida à passagem do que é naturalmente orgânico do homem como sendo constituído socialmente. Acreditamos que o aprofundamento nas questões postas por Adorno neste texto, assim como dos textos *Teses sobre necessidade* e *Tabus sexuais e o direito hoje*, podem permitir a apreensão da radicalidade de um pensamento que explode os invariáveis sobre o corpo e também da sexualidade, ao demonstrar o caráter histórico visceral desse aspecto natural. As questões relativas à complexa questão da semiformação e sua relação mutuamente determinada com a cultura condicionada à forma-mercadoria, são os desafios em torno das considerações presentes no texto *Teoria da semicultura* que serão pontuados no *Capítulo 3* dessa pesquisa. Por fim, as reflexões presentes em *Capitalismo tardio ou sociedade industrial?* também constituem parte fundamental dessa pesquisa, pois nessa obra Adorno indica que apesar de todas as mudanças aparentes, o capitalismo mantém a exploração do homem pelo homem como seu fundamento.

Na obra de Marcuse, foram selecionadas partes dos livros: *Eros e civilização* (1955/1975); *Ideologia da sociedade industrial* (1964/1967); *Razão e revolução* (1941/1978); *Comentários para uma redefinição de cultura* (1965/1998); e, também o texto *Para crítica do Hedonismo* (1938/1977). A escolha desses textos dentro da obra de Marcuse teve como eixo o conteúdo temático e a extensão da reflexão posta. Textos que percorrem tanto a interpretação filosófica que Marcuse realiza na obra de Freud, como a apresentação crítica dos elementos mais contundentes da obra de Marx, principalmente no que se refere às questões do trabalho como intercâmbio orgânico entre o homem e a natureza, até a clara apresentação dos novos mecanismos de controle da sociedade

unidimensional perpassando questões relativas às contradições entre as noções de cultura e civilização. O entrelaçamento do corpo e da sexualidade com a racionalidade do trabalho, a liberalização do sexo como imprescindíveis formas de manutenção do controle por parte da sociedade unidimensional, são apenas algumas das contribuições de Marcuse que pretendemos relacionar para responder aos objetivos propostos.

Enquanto processo próprio da pesquisa teórica que aqui se propõe, o levantamento realizado para a composição das referências bibliográficas secundárias deu prioridade para a seleção de artigos de autores (em língua portuguesa) que dialogam com os frankfurtianos encontrados nos portais científicos como Scielo, LILACS, PePSIC, entre outros. Não foi utilizado o parâmetro cronológico, mas sim temático. Com a busca das palavras-chave: corpo, sexualidade, trabalho, Marcuse, Adorno (em diferentes variações de composição). Esse material é um suporte auxiliar para a compreensão dos conteúdos destacados do *corpus* de análise principal, estarão presentes sempre que puderem contribuir para desenvolvimento da pesquisa.

O principal procedimento em uma pesquisa teórica é a leitura sistemática do material. Segundo Lima e Miotto (2007), algumas etapas são fundamentais como a leitura de reconhecimento e do material bibliográfico que, de forma rápida e pontual, explora o núcleo temático para verificar a pertinência para a pesquisa – atualmente realizada mais intensamente através dos portais de busca e de periódicos na internet. Outra etapa seria da leitura seletiva que, mais demorada, procura localizar a proximidade ou distância das contribuições do material levantado, procurando perceber como se relacionam com os objetivos da pesquisa. Por fim, realiza-se a leitura reflexiva ou crítica e também a leitura interpretativa que, de forma geral, compõe o próprio corpo de resultados da pesquisa, ou seja, a elaboração em torno dos conceitos trabalhados e desenvolvidos em relação aos objetivos propostos (Lima & Miotto, 2007).

O recorte de textos que compõe a fonte da pesquisa não é estático. Ele configura muito mais um núcleo que se estende ou se retrai de acordo com as necessidades e dificuldades dadas na tentativa de alcançar respostas aos nossos objetivos. Esperamos estar atentos aos desafios postos nos labirintos da reflexão conceitual e conseguir extrair deles os elementos necessários para a elaboração argumentativa que não viole as contribuições dos autores referência e ainda permita contribuir para fomentar os debates

sobre corpo e também sobre a sexualidade, principalmente no campo da psicologia e, quando possível e necessário, para além dela.

Desse modo, no *Capítulo 1: O corpo nas contradições da modernidade* tem o papel de uma introdução estendida, pois tenta realizar um desenho da superfície de múltiplas questões históricas pertinentes ao desenvolvimento da pesquisa, mas que não são passíveis de aprofundamentos. Oferece, portando, fundamentos para compreender alguns entraves e delineamentos postos ao corpo, passando pela religião e ciência em vínculo com a efetivação da sociedade burguesa. Como uma introdução estendida, esse primeiro capítulo condensa alguns indícios básicos de conteúdos que aparecem de forma desenvolvida – e subentendida – nas análises frankfurtianas sobre as quais nos debruçamos. Assim, tem o intuito de demonstrar o caráter multívoco do corpo e oferecer definições conceituais necessárias ao desenvolvimento da compreensão do corpo como mercadoria presente no capítulo seguinte. Do início ao fim do primeiro capítulo tentamos realizar um breve percurso centrado na concepção da dominação da natureza, principalmente pela figura do corpo, como algo que tem sido pendular entre as diferentes formas mitológicas e de esclarecimento na história humana (Horkheimer & Adorno, 1947/1985a).

Em continuidade, do *Capítulo 2 – Corpo reificado: paralisia da história sob o capital* ao *Capítulo 3 – Sexualidade e Semiformação* a argumentação perpassa – tendo como eixo norteador o corpo reificado no entrelaçamento formalizado entre necessidade, trabalho e dinâmicas de prazer-desprazer no capitalismo tardio – questões que vão da relação entre natureza e história, trabalho alienado e forma-mercadoria, conversão da cultura em mercadoria, até as considerações sobre semiformação. Após o delineamento do corpo a partir das tensões entre religião e ciência, o *Capítulo 2* traz o corpo em relação à forma-mercadoria, ou melhor, o corpo mercadoria como aspecto predominante que se constitui como parte e produto das relações reificadas próprias da sociedade capitalista. Para tanto, apresenta o corpo como signo da natureza intrinsecamente vinculado ao histórico, com o intuito de afirmar que os aspectos históricos engendrados na natureza do corpo não são mera influência externa que simplesmente atuam sobre o orgânico, mas elemento mesmo dessa natureza. A partir das considerações a respeito do corpo como natureza e história, destaca a sua conformação sensível – nas dinâmicas de prazer-desprazer – à lógica do trabalho alienado como imprescindível para manutenção da atual organização social.

No *Capítulo 3* centramos nossas reflexões na sexualidade que se constitui em relação mutuamente determinado com o corpo reificado – como condição e resultado. Em outras palavras, na sexualidade que é coerente com um tipo de organização social que tem como fundamento a exploração do corpo e a manutenção do homem em um estado não livre e infeliz. Da constatação que a sexualidade liberalizada exerce papel fundamental para a manutenção da liberdade e felicidade compatíveis com o capitalismo, adentramos na dimensão reflexiva dada pela semiformação, isso porque, reconhecemos a necessidade de indicar algumas relações entre sexualidade e semiformação como forças que atuam no sentido de garantir a intensificação e reprodução do atual estado de coisas. Ao longo desse trajeto, vários outros conceitos se destacam como sendo importantes para a compreensão do problema proposto por essa pesquisa. Procuramos realizar os nexos, tensões e compreensões pertinentes ao nosso objeto a partir dos autores estudados, contudo, nunca tivemos a pretensão de esgotar os entendimentos possíveis, apenas tecemos considerações dentro do nível de aprofundamento por nós alcançado.

As *Considerações finais* são feitas a partir da compreensão da necessidade de resguardar esse espaço para compartilhar as limitações, desafios e dificuldades do processo de pesquisa. Não pretendemos oferecer nenhum grande fechamento ou síntese definitiva de todo o percurso realizado até aqui, mas sim, indicar alguns elementos que resultaram do percurso reflexivo exigido pela pesquisa conceitual. Procuramos realizar em cada um dos capítulos aberturas indicando nossas intenções e também finalizações parciais do percurso que foi paulatinamente desenvolvido. Dessa forma, o foco das considerações finais é justamente no inconcluso, no não realizado e em suas possíveis explicações.

CAPÍTULO 1

O CORPO NAS CONTRADIÇÕES DA MODERNIDADE

O percurso de desenvolvimento desta pesquisa parte inicialmente de algumas motivações diante das contradições percebidas na modernidade, entre elas, pode-se destacar duas fundamentais. A primeira, parte do reconhecimento que a psicologia tem sido, ao longo de sua história, um instrumento que justifica e ajuda a naturalizar a ordem social burguesa (Lacerda Jr., 2010), de forma que os conhecimentos produzidos sobre corpo e sexualidade, a partir de uma ciência psicológica que isola seu objeto (o indivíduo, sua subjetividade) das determinações sociais e históricas, é ideologia. A segunda, como tentativa de resistência frente a tendência apontada no ponto anterior, é adentrar nas produções de Herbert Marcuse e Theodor W. Adorno em busca das contribuições desses autores para análise do corpo reificado e também da sexualidade acionada no contexto dado pelo modo de produção capitalista que é constitutiva e, também, constituída pela reificação do corpo. O desdobramento dessas premissas se mantém em constante relação, indicando bordas e pontos de partida dessa pesquisa.

Cabe ressaltar de início que o interesse nas contribuições de Herbert Marcuse e Theodor W. Adorno para a compreensão do corpo reificado não configuram pura oposição a outras perspectivas paradigmáticas, ou seja, não é uma recusa insistente que leva a outros rumos. Trata-se de uma afirmação ético-política que nos afasta de outros referenciais e nos aproxima destes autores, por reconhecermos neles a possibilidade de olhar criticamente para a realidade que tem na violência contra o indivíduo sua principal via de formação. A partir dessas considerações iniciais, no presente capítulo pretendemos oferecer os fundamentos para compreender alguns entraves e delineamentos postos ao corpo, passando pela religião e ciência em vínculo com a efetivação da sociedade burguesa. Como uma introdução estendida, esse primeiro capítulo condensa alguns indícios básicos de conteúdos que aparecem de forma desenvolvida – e subentendida – nas análises frankfurtianas sobre as quais nos debruçamos.

1.1. ENTRE PECADOS E MÁQUINAS

O julgamento do corpo culpado e a sexualidade como expressão de pecado típicos do cristianismo atravessa a história e assume, em diferentes momentos, contornos mais ou menos acentuados em relação ao poder sobre o homem e sua vida em sociedade. Passado o controle intenso exercido no período medieval devido ao poder quase que irrestrito atribuído à Igreja, ainda hoje estes saberes exercem importante influência na constituição do indivíduo em todos os seus aspectos.

A constante preocupação do cristianismo em punir o corpo e exercer controle sobre sexualidade está dada como objetivo primeiro da busca por purificar a alma humana. Na sua perspectiva criacionista teria sido da costela do primeiro homem que Deus teria criado a primeira mulher. Contudo, essa mulher comete o pecado primordial ao comer o fruto proibido por Deus, acarretando a expulsão da espécie humana do paraíso. Além de banidos do paraíso a raça humana estaria, a partir daquele momento, exposta a diversas privações e sacrilégios para alcançar a purificação da alma manchada pelo pecado e, assim, poder retornar ao paraíso perdido (Highwater, 1992). Do pecado original, cair na tentação e ser seduzido por promessas não oriundas de Deus, resultou não só na perda do direito de habitar no paraíso, mas também no reconhecimento da nudez e da vergonha, além da constante ameaça de castigo (Chauí, 1991).

Na queda do paraíso, o homem se distancia em definitivo de Deus, assim, torna-se mortal, finito e, principalmente, adquire corpo e reconhece no sexo, como reprodução do pecado, a vergonha e dor (Chauí, 1991). Ao ser rebaixado à vida terrena, o homem também adentra da dimensão da corporeidade que *significa carência (necessidade de outra coisa para sobreviver), desejo (necessidade de outrem para viver), limite (percepção de obstáculo) e mortalidade (pois nascer significa que não se é eterno, é ter começo e fim)* (Chauí, 1991, p. 86). Justamente a partir da compreensão do corpo como rebaixamento do homem e do sexo como expressão do pecado, pois *pelo sexo, os humanos não somente reafirmam sem cessar que são corpóreos e carentes, mas também não cessam de reproduzir seres finitos* (Chauí, 1991, p. 87), é que a Igreja irá concentrar ataques a tudo que remeta à dimensão do corpo e do sexo, principalmente quando atrelados ao prazer.

A tentativa de eliminar o pecado, em sua expressão máxima no sexo e nos prazeres do corpo de forma geral, foi um exercício constante do cristianismo na figura da Igreja

Católica, exercido de forma poderosa sobre a vida dos fiéis no período feudal (Highwater, 1992). Os padres e outras figuras da Igreja deveriam, portanto, ficar em constante vigília para não caírem em pecado (Dantas, 2010), pois, como representantes de Deus, liderariam o rebanho humano no caminho de retorno ao paraíso. A própria proposição do laço matrimonial por parte da Igreja, que passou a oficializar as uniões que antes já aconteciam fora de sua tutela, marca o interesse de submeter os casais e as futuras famílias às leis divinas representadas e executadas pelo poder do padre (Highwater, 1992).

O padre, como representante da vontade de Deus, passa a ter, além do direito de investigar a vida íntima dos casais, o poder de ditar regras, aconselhar e impor castigos para os maus comportamentos. O sexo, desse modo, só poderia ser realizado na ausência de prazer, tendo em vista o imediato interesse reprodutivo. Qualquer derivado desviante desse interesse seria passível de penalização descrita pelo padre. Diferentes penalidades eram aplicadas conforme a gravidade do pecado cometido e mesmo aquilo desejado, não apenas o realizado, deveria ser relatado no momento confessional para que, afirmando-se arrependido, o fiel pudesse se submeter e aceitar as penitências impostas (Dantas, 2010). A variação do grau dos pecados cometidos poderia fazer com que o pecador fosse excomungado, tal sentença no período feudal, dominado pela centralidade teocrática, representava a própria exclusão da comunidade em que se vivia, ou mesmo a morte.

As imposições sobre o corpo e a sexualidade exercidas pela Igreja perderam muito de sua força e poder de ultimato sobre o homem justamente nas transformações transcorridas no seio da sociedade feudal que deram condições para a efetivação da sociedade capitalista. Essa passagem, porém, tem seus antecedentes no desenvolvimento científico e racional que germinou ainda sobre os olhos da Igreja. Highwater (1992) considera que a consolidação do conhecimento racional e questionamento progressivo dos princípios religiosos levaram a Igreja a lançar mão de alguns recursos conciliatórios com as ideias científicas emergentes. O reconhecimento do desenvolvimento tecnológico, mercantil e pré-industrial como realização da vontade de Deus via ação do homem, é um importante exemplo disso (Highwater, 1992). Nesse momento fica em destaque o entrelaçamento entre assuntos que anteriormente eram de domínio exclusivo da Igreja com o tipo de racionalidade científica da época, movimento claro através do mecanicismo de Descartes, que mesmo compreendendo o corpo humano como uma máquina assim como

todos os outros animais, diferenciava o humano por este possuir uma alma, uma existência extracorpórea de origem divina (Highwater, 1992).

O fundamento da dualidade entre corpo e alma apaziguou, em certa medida, a relação entre ciência e religião, por dar à primeira o direito de compreender os fenômenos físicos e à segunda a salvação da alma. Evidencia-se com isso que, no Ocidente, o início do desenvolvimento tecnológico foi aceito sob o julgo de realização divina e isso foi fundamental para processos sociais que aos poucos desencadearam a Revolução Industrial e, por conseguinte, a própria superação do feudalismo rumo à modernidade (Highwater, 1992). Contudo, o processo revolucionário que deu condições para a modernidade tinha como fundamento o aumento de uma razão independente dos princípios religiosos, tendendo à radicalização do homem como figura de sua própria vida. Isso significava a retirada da religião do lugar de principal norteador do homem e da sociedade. Dessa forma, não bastava mais uma simples aceitação de pressupostos científicos como algo divino, mas do predomínio de uma razão científica livre de qualquer subordinação a entidades abstratas ou referências que não fossem diretamente oriundas dos interesses humanos frente às possibilidades de transformação do mundo.

Um giro fundamental, realizado no campo da religião, para fortalecer os pressupostos do desenvolvimento científico e econômico que estavam em confronto com as hierarquias feudais e poder irrestrito da Igreja Católica, foi a Reforma Protestante iniciada por Martinho Lutero e levada ao seu ápice por João Calvino (Vieira, 2013). A contestação da figura do padre ou mesmo da Igreja como instâncias mediadoras da relação entre Deus e os homens, a valorização de princípios morais individuais e intimistas nas expressões de fé e religiosidades foram algumas das mudanças mais radicais impetradas pela Reforma.

Segundo Vieira (2013), as concepções luteranas afirmavam que somente pela via da fé o homem alcançaria sua salvação extramundana, não estando vinculado aos esforços terrenos ou mediações de figuras de autoridade religiosa. Essas formulações enfrentavam de imediato as doutrinas eclesiais medievais e assumiram ainda mais radicalidade no pensamento de Calvino. Para Calvino, nem mesmo a fé poderia ser capaz de salvar o homem, sendo tanto a glória eterna como o sofrimento sem fim, desígnios da vontade de Deus que independem de qualquer ação ou pensamento humano. O luteranismo funcionou como uma transição para a efetivação do segundo movimento de reforma empreendido por

Calvino. Neste momento, o homem, por ser tomado como totalmente incapaz de compreender os desígnios de Deus, torna-se senhor de si e inteiramente responsável por suas ações, que em nada podem garantir sua salvação ou perdição (Vieira, 2013).

Desse modo, para Vieira (2013), o homem defendido por Calvino *tem consciência de que não pertence a este mundo, entretanto, faz do mundo instrumento para suas realizações por meio de uma atitude racional ao mesmo tempo em que o despreza* (p. 122). Assim, ainda para o autor, Calvino retira Deus do mundo, partindo da proposta de um indivíduo intramundano, de modo que *a preocupação da certeza da salvação ameniza-se na busca incessante do sucesso na vida secular como manifestação da graça de Deus* (p. 122). Sobre esse aspecto, Chauí (1991) indica que, apesar da vida mundana ser compreendida como suja, ela poderia ser purificada por meio do trabalho, incluindo, principalmente, o controle do corpo e do sexo. Segundo sua argumentação, a racionalização da vida, na tentativa de tornar tudo quanto é possível rentável ao trabalho, estava centrada na compreensão de que *o trabalho é a finalidade da vida e a vida em estado de graça é a vida operosa* (p. 150).

Essa concepção seria, segundo Weber (1904/2001), uma racionalidade ascética típica do protestantismo que exerceu forte influência para a formação e fortalecimento de um tipo de *ethos* do sistema econômico próprio da modernidade predominante no Ocidente, o capitalismo. Essa postura fundada na compreensão de que *o cumprimento das tarefas seculares sob quaisquer circunstâncias é o único caminho para satisfazer a Deus, que isto, e somente isto, é a vontade de Deus* (p. 44), preconiza a noção de vocação, de determinado trabalho como escolha de Deus para cada indivíduo. A noção de trabalho como vocação estaria, de acordo com Weber (1904/2001), na base da ética da cultura capitalista, concepção que se em um primeiro momento esteve inteiramente vinculada aos fundamentos religiosos, com o tempo, ganhou força e autonomia suficiente para sobreviver para além deles.

Deixando clara a impossibilidade de afirmar que o espírito do capitalismo seja exclusivamente produto da Reforma, Weber (1904/2001) entre tantos outros elementos, demonstra que essas influências religiosas tiveram impacto na *moldagem qualitativa e da expansão quantitativa desse “espírito” pelo mundo* (p. 49). Um ponto a ser destacado é justamente a concepção de vocação no trabalho, que se propagou como forma de adaptação à posição social, e trabalho exercido como predestinado pela vontade divina e acima de

qualquer questionamento. Afinal, a eleição ou não como escolhido por Deus já era um dado certo, não dependente de qualquer barganha vinda de confissões, promessas ou penitências. Assim, não podendo questionar a escolha divina, restava à dedicação exclusiva ao trabalho, pois somente isso evitaria que o fiel confrontasse Deus ou caísse em dúvida sobre ser ou não um escolhido (Weber, 1904/2001).

O protestante (principalmente calvinista), por meio do trabalho, criaria e fortaleceria a convicção de ser um eleito por Deus, para além de qualquer mítica de salvação oriunda de concepções entre certo e errado da moral secular ou ditado por padres. Nesse sentido, a vida santa deixa de ser uma atividade restrita ao monge e ao monastério e se expande para todos que vivem sobre os desígnios divinos. Partindo da doutrina da predestinação, a lógica protestante estendeu a contingentes maiores de pessoas a conduta sistemática e planejada de vida, elegendo como exemplares as pessoas extremamente dedicadas ao trabalho, pois isso seria o mesmo de estar em estado de graça, conectado constantemente a Deus. O prazer, a espontaneidade e todas as outras formas de viver fora do exercício vocacional, passam a ser vistos como vadiagem típica dos não eleitos pela graça divina (Chauí, 1991).

Para Weber (1904/2001) consta como um dos resultados mais importantes do protestantismo ascético a conquista de *uma ordenação racional sistemática da vida moral como um todo* (p. 69). Esse alinhamento racional entre trabalho, predestinação e empreendimento ao dever vocacional, resultou, entre outras coisas, em formas de justificar a riqueza como fruto do exercício vocacional, condenável apenas caso levasse o fiel a uma vida de vadiagem; tudo aquilo típico de um desfrute espontâneo e prazeroso da vida, passa ser visto como fora da graça divina. A ética econômica puritana como parte constitutiva da ética capitalista burguesa, torna-se, para Weber (1904/2001), comum a todos, sendo a noção de trabalho como vocação, compartilhada entre trabalhadores e proprietários na modernidade. Isso ao ponto de *a ênfase do significado ascético de uma vocação fixa propiciou uma justificação ética para a moderna divisão do trabalho. Da mesma forma, a interpretação providencial da lucratividade propiciou-se para os homens de negócios* (p. 89).

Não se trata de afirmar que aqueles fundamentos próprios da Igreja Católica tivessem desaparecido ou deixado de determinar a vida tanto de fieis quanto das pessoas

em geral. Contudo, a partir da Reforma, são dadas novas formas de estar de acordo com a vontade de Deus que são mais favoráveis ao sistema capitalista, como demonstrado por Weber (1904/2001). O cristianismo, portanto, resguardadas as particularidades entre católicos e protestantes, além dos riscos de generalização, ofereceu mais condições para a formação do indivíduo apto ao capitalismo do que resistência a essa nova forma de organização social. A educação do corpo, o prazer como condenável, o trabalho como vocação ou edificação da alma e a consolidação da vida sistemática, racional e produtiva que em alguma medida foram frutos de pressupostos religiosos, são de grande importância para a constituição e manutenção do capitalismo.

Essas breves pontuações favorecem a compreensão de que a efetivação das mudanças que iriam encerrar definitivamente a organização medieval desenvolveu-se nos âmbitos sociais como o da religião, da ciência e da filosofia e principalmente, econômico⁴ e, de forma geral, pode-se dizer que foram herdeiras do iluminismo e do renascentismo (Figueiredo & Santi, 1991/2008). É importante, porém, destacar uma classe emergente no cenário feudal que atuou na decadência desse modo produtivo procurando superá-lo em definitivo. A burguesia, como grupo que existia à margem na organização feudal, constituía a classe dos comerciantes, destituídos de títulos e sangue nobre, que encontraram no fortalecimento do comércio e na acumulação de riquezas dele decorrente, sua fonte de poder sociopolítico. O fortalecimento da burguesia permitiu que ela passasse a atacar principalmente as compreensões de natureza humana como algo divino e a sociedade como algo estático que eram as bases do feudalismo.

A formação do indivíduo em livre circulação, apto para se vender no mercado, dependia do esfacelamento das relações entre senhores e vassalos que, além de pouco lucrativas, mantinham um compromisso de honra entre ambos que não favorecia as trocas mercantis. O enfraquecimento do poder da Igreja e o esfacelamento das relações duradouras e das posições sociais estáticas liberou o homem para transitar pela sociedade. Essa transformação social correspondia a uma mudança da constituição do próprio homem, pois o ataque constante às referências feudais e a consecutiva superação da predominância desse sistema, permitiu a constituição do homem livre, que tem a si mesmo como principal

⁴ É importante esclarecer que estes processos não ocorrem como etapas, um sucedendo o outro, ou mesmo de forma organizada ou homogênea. A limitação em tratar de forma precisa todos os diferentes aspectos que definiram a mudança do período medieval para o moderno é evidente, pois além de tarefa grandiosa devido sua complexidade, não se configura como objeto dessa pesquisa, sendo apresentada apenas de forma superficial e introdutória alguns elementos que podem ajudar no seu desenvolvimento.

referência para sua vida (Figueiredo & Santi, 1991/2008). Dentro do novo modelo social em estabelecimento, esse novo homem passa a se posicionar socialmente a partir de duas posições: ou como possuidor dos meios de produção ou como possuidor da força de trabalho necessária para a produção.

É nesse cenário inaugurado sobre os escombros da organização social anterior, que situamos o corpo como máquina e que também se constitui como mercadoria. Sendo nesse mesmo cenário que a psicologia se configura enquanto ciência. Neste ponto é necessário fazer breves apontamentos sobre a história da psicologia, pois apesar de não ser objeto dessa pesquisa, configura aspectos que foram motivadores da mesma.

1.2. ENTRE MÁQUINAS, CIÊNCIAS E IDEOLOGIA

Podemos dizer que a história da ciência psicológica é quase inteiramente vinculada aos processos sociais empreendidos pela classe burguesa, o que implica em uma atuação social específica por parte dessa ciência. O projeto para consolidação da sociedade burguesa é dividido por Lacerda Jr. (2010) em dois momentos. O primeiro da burguesia enquanto classe revolucionária frente o absolutismo feudal. Aqui as ideias psicológicas eram necessárias para compreender a autoatividade humana, a possibilidade de liberdade e de emancipação do indivíduo moderno, constituindo-se em plena oposição aos papéis estáticos e teocráticos do feudalismo. E, em um segundo momento, da burguesia como classe dominante com interesses de conservação da ordem capitalista estabelecida. Nesse segundo momento histórico (a partir de 1848), Lacerda Jr. (2010) afirma ter ficado claro que a burguesia não conseguiria garantir a emancipação humana, restringindo-se apenas à emancipação política formal. Agora como classe conservadora, ela precisaria de mecanismos que garantissem a compreensão da autoatividade humana tendo em vista impor controle para manter a ordem estabelecida. Se a burguesia foi revolucionária e levantou importantes bandeiras como a liberdade, a igualdade e a fraternidade, o que se assiste após a segunda metade do século XIX, é sua decadência ideológica⁵: de revolucionária passa a ser conservadora e exploradora (Lacerda Jr., 2010).

⁵ Esse processo de decadência ideológica da burguesia implicou em um giro de postura ético-política tanto no que se refere a certas posturas filosóficas quanto do saber científico instituído até o período. Para maior contato com esse debate, principalmente por parte da ciência, ver Löwy (1985/1998).

O rompimento da compreensão de natureza humana como divina e de sociedade como algo imutável, efetivado pela revolução burguesa, implicou em um campo aberto e extenso de possibilidades para explicar o homem e a vida em sociedade. Contudo, a própria decadência ideológica e o exercício de um papel conservador da burguesia frente as revoltas populares de 1848, contribuíram para a elaboração de concepções de homem e de sociedade que pouco favoreciam à liberdade e igualdade entre estes. A partir da consolidação do capitalismo e da burguesia como classe dominante, características como o egoísmo e a competitividade passam a ser defendidas como naturais, pois favorecem a constituição individual necessária para a manutenção das dinâmicas capitalistas (Lacerda Jr., 2010).

O processo de decadência ideológica da burguesia repercutiu em diferentes âmbitos da vida humana, sendo que na ciência efetivou-se com a fragmentação, no isolamento dos objetos sociais. Esses não são mais compreendidos a partir da totalidade social e suas contradições, mas são descritos e analisados por saberes especializados como sociologia, psicologia, economia (Lacerda Jr. 2010). Com as mudanças promovidas pela burguesia e os seus saberes, a partir do momento de decadência ideológica, fica expresso que as promessas de igualdade, liberdade e fraternidade, entoadas inicialmente por essa classe e que implicaram na total mudança na organização social entre os homens (feudal para capitalista), não foram cumpridas, ou melhor, se realizaram na manutenção das desigualdades sociais, como privilégios de poucos em detrimento da maioria.

A traição dessas promessas implica na constante necessidade, por parte da burguesia, de elaborar artifícios que aparentem o cumprimento das mesmas. Cabe pontuar que conforme Lacerda Jr. (2010), ocorre uma mudança do conceito de ideologia, empreendido no movimento histórico da burguesia enquanto classe, do seguinte modo: 1) como um conjunto de ideias revolucionárias defendidas com o intuito de provocar mudanças na realidade em oposição ao feudalismo; 2) como parte e produto do processo de decadência ideológica e manutenção do poder nas mãos da classe burguesa. É nessa dimensão que, ao longo dessa pesquisa, compreendemos a ideologia como um substituto coercitivo da força bruta, que contribui para naturalização dos processos históricos de poder e de desigualdades, favorecendo a adaptação do indivíduo na sociedade estabelecida e justificando todo tipo de sacrifício (Adorno & Horkheimer, 1956/1973c).

Consideramos que o isolamento da psicologia como ciência independente, estabelecido na decadência ideológica da burguesia, repercute como dado ainda não superado, pois resiste como tendência uma forma isolada e abstrata de compreender seu objeto, o que é determinado também pela própria manutenção da realidade da qual a psicologia é produto e produtora. Isso porque, a cisão do objeto que a ciência projeta no mundo como se fosse apenas uma forma de leitura e compreensão da realidade, é na verdade, reflexo dessa realidade (Adorno, 1955/2015).

No âmbito da psicologia, esse processo ocorre quando ela *abstrai do processo social de produção e, por sua vez, estabelece como absoluto algo produzido: o indivíduo em sua forma burguesa* (Adorno, 1955/2015, p. 91). Nesse sentido, produzir conhecimento a partir da psicologia exige, conforme afirma Crochík (1998), contrariar a tendência da própria psicologia de violentar o indivíduo, como crítica de sua atuação ideológica que reforça a fragmentação dele da totalidade social a qual pertence. Segundo o autor, para ajudar a revelar os processos que obstam a formação em contínua tensão entre indivíduo e sociedade, a psicologia deve se reconhecer como limitada, como fragmento de conhecimento, e recorrer, não por escolha metodológica, mas por exigência do próprio objeto, à filosofia, à sociologia, à história e, mesmo, à arte, no esforço de conter a violência que historicamente tem submetido seu objeto.

A fragmentação do campo científico, produto das transformações sociais decorrentes dos interesses de dominação da classe burguesa, foi e é fundamental na produção de conhecimentos e mecanismos de atuação e controle necessários para a manutenção social. Dessa forma, os processos ideológicos exercidos pela ciência (entre outras formas de saber) sob a égide da burguesia obscurecem e naturalizam dinâmicas sociais que são historicamente determinados. Quando, por exemplo, a psicologia compreende o indivíduo de forma isolada, ela omite que indivíduo e sociedade constituem um ao outro e são mutuamente determinados. Perde-se, desse modo, a compreensão de que toda configuração social implica em uma determinada configuração psíquica dos indivíduos (Horkheimer, 1932/1990b), com isto isola no indivíduo ou na sociedade a responsabilidade por processos que, na verdade, se constituem na relação entre ambos.

Mesmo a assimetria existente na relação indivíduo-sociedade, já que a sociedade antecede o indivíduo além de, ao longo da história, atuar exercendo mais força sobre ele do que sentido sua resistência, esses aspectos só podem ser revelados a partir do próprio

objeto, de sua constituição dialética. Com isso, afirmamos que o indivíduo não é uma tautologia; não pode ser explicado por ele mesmo, mas só pode ser compreendido em referência ao tempo em que existe, à realidade que vive e aos outros homens com quem está em constante relação, pois é assim que ele se constitui.

A falsa cisão entre indivíduo e sociedade se sustenta na experiência constante de todos contra todos e de cada um por si. Predomina a sensação de que aquilo que se é, e se pode ter, está unicamente sob responsabilidade do indivíduo isolado de todas as dinâmicas sociais das quais participa. A contínua reafirmação dessa cisão pelos diferentes saberes, desde os ditos científicos até o senso comum, junto à própria experiência cotidiana do indivíduo, demonstra como os processos ideológicos são ao mesmo tempo falsos e verdadeiros. Contudo, ao se ater às mediações deste real, é revelado que a vida humana se efetiva necessariamente via convivência entre os homens. Apenas na relação com os outros é que o homem se constitui como ser social. Ao se reconhecer como semelhante e afirmar-se enquanto parte do gênero humano, o homem se singulariza; nega e afirma a existência genérica em sua forma individual. Logo, o indivíduo isolado e apartado das determinações sociais é tão abstrato e falso quanto uma sociedade que supostamente existe independentemente dele (Horkheimer & Adorno, 1956/1973b).

A sociedade, como totalidade de relações entre os homens que não existem de outra forma a não ser via dependência uns dos outros, tem sua existência dada *na medida em que a convivência entre os homens é mediada, objetivada e “institucionalizada”*. *Inversamente, as instituições não são, em si mesmas, senão epifenômenos do trabalho vivo dos homens* (Adorno & Horkheimer, 1956/1973a, p. 32). O contorno que o processo de socialização assume com o advento do capitalismo está dado pelo direito à propriedade privada e tem ênfase no individualismo (Figueiredo & Santi, 1991/2008). A partir disso as relações travadas entre propriedade privada e trabalho, fundamentando a esfera de produção da vida na sociedade capitalista, passam a determinar as instituições sociais que garantem a reprodução dessa sociedade.

Assim, dentro do capitalismo, a produção científica tem postura política e econômica que constantemente atravessa as disputas entre as duas classes. Isso porque a ciência, como parte das forças produtivas e meio de produção de valores sociais, pode modificar a natureza e contribuir para o desenvolvimento tecnológico que deveria melhorar a vida humana. Como produto social que também tem poder de modificar a história de

dada sociedade, a ciência pode ou não atuar de maneira pragmática e inteiramente alinhada aos interesses sociais predominantes (Horkheimer, 1932/1990a). O que se assistiu, com o advento da sociedade burguesa, foi à instituição de um tipo de saber científico que quanto mais conhece o homem e sua atividade no mundo, mais potencializa as possibilidades de dominação e exploração deste e da natureza.

No que se refere ao corpo, com o advento da ciência moderna, ele passa a ser compreendido, em linhas gerais, *pelo direito civil como propriedade alienável num contrato (de casamento, de trabalho); pela economia, como força de trabalho, força produtiva ou instrumento* (Chauí, 1991, p. 167), funções essas fundamentais para a manutenção da ordem capitalista. No campo da saúde, principalmente pela visão médica, o corpo torna-se um *conjunto de funções e disfunções* e na educação e para o mercado, será tratado *pela escola e instituições “reformatórias” como disciplináveis; pelo consumo, como espetáculo, o corpo é o lado menor, a parte inferior, curiosamente útil (pelo trabalho), carente (pelo desejo) e perigosa* (Chauí, 1991, p. 167).

Dessas diferentes perspectivas, podemos destacar a relação entre a aplicação dos saberes científicos à lógica do trabalho, um emblema dessa relação seria a Organização Científica do Trabalho (OCT). Isso porque a padronização dos movimentos e dos tempos no manuseio de instrumentos e produção de produtos configura de forma precisa a conformação do corpo às exigências postas pelas condições de trabalho. O modelo taylorista-fordista, que exerceu forte influência do século XIX ao XX, expressa, segundo Chaves (2007), *a utilização de conhecimentos para a dominação, ao criar mecanismos de apropriação da energia do trabalhador em seus atributos físicos e manuais, que são minuciosamente cronometrados* (p. 111). O impacto das concepções orientadoras e produzidas pela OCT são inegáveis e, em certa medida, ainda influentes na atualidade. As mudanças sociais e da configuração do mercado, que fez ruir o modelo taylorista-fordista a partir da década de 60, levou à transição da rigidez produtiva, da cadência dos movimentos e das esteiras de produção em série, à flexibilização do trabalho e do trabalhador – terceirização, desregulação e informalização das relações de trabalho (Chaves, 2007).

A produção flexível impõe um novo ritmo à relação entre trabalhador e trabalho, procura responder de imediato às demandas cotidianas do mercado e exige do indivíduo um equilíbrio constante entre as exigências técnicas e qualidades individuais. Ocorre assim a instrumentalização de características individuais a fim de garantir melhores desempenhos

no trabalho, desse modo, *é exigida vigilância redobrada do trabalhador com o intuito de tornar sua resposta mais rápida e efetiva* (Chaves, 2007, p. 113). É importante notar que do surgimento da OCT à flexibilização intensa do trabalho, que pauta a contemporaneidade, os conhecimentos oriundos da psicologia permearam tais práticas – dos movimentos e mudanças entre Psicologia Industrial à moderna Gestão estratégica de Pessoas – e, nisso, a compreensão do indivíduo se tornou um reduto indispensável para a organização do trabalho e adequação do homem à lógica produtiva capitalista. Tanto no sentido de oferecer elementos adaptativos, potencializando o coeficiente de exploração por parte das indústrias, empresas e organizações, quanto no sentido de se despertar sobre o adoecimento do trabalhador (saúde física e mental).

Essas e outras questões que são pertinentes à relação entre as contribuições da psicologia para o campo do trabalho, são partes de um movimento maior em que as intervenções científicas manuseiam o homem, o seu corpo e subjetividade, à semelhança de uma máquina. Demonstram que ao ser comparado a uma coisa sem vida, o corpo pode, a partir do desenvolvimento progressivo da ciência, ser pesado, medido e avaliado como válido ou descartável frente aos interesses sociais predominantes. Se esse processo de emparelhamento do corpo à máquina se inicia já nas reflexões cartesianas, o desenrolar da modernidade saberá se apropriar e aprimorar essa lógica ao extremo. O aperfeiçoamento do homem submetido a técnicas de intervenções científicas nos âmbitos sociais como trabalho, saúde, educação e direito, defendido como neutro, na realidade atendiam e ainda atendem a interesses normativos específicos (Foucault, 1976/1999)⁶. O trabalhador certo para o cargo adequado; a criança com alto quociente de inteligência separado daquela retardatária e inferior; o louco isolado em manicômios para não contaminar os saudáveis.

Para o interesse de nossa investigação, cabe dar destaque justamente a consolidação de um fazer científico que passa a existir como meio de naturalização das dinâmicas sociais capitalistas intensificando o poder de exploração dos proprietários dos meios de produção sobre o trabalhador e de todos em relação a si mesmo. Cabe salientar que todo progresso da exploração e dominação dos homens uns sobre os outros, apesar de impactar de forma diferente burgueses e proletários – já que o sangue do proletário é o alimento das

⁶ Michel Foucault é uma referência de grande importância para o estudo das disciplinas que incidem sobre o corpo e a sexualidade e suas contribuições tangenciam a temática de nossa pesquisa, mas não configuram um referencial de análise. Para maior contato com as contribuições desse pensador, ver Foucault (1976/1999).

máquinas de lucro da burguesia⁷ – implica na diminuição também progressiva da possibilidade de emancipação humana. Se o capitalismo conseguiu progredir em relação à capacidade produtiva do homem de forma inédita na história, ele também foi capaz de regredir intensamente no que se refere à formação humana decorrente da exploração do homem por ele mesmo.

Nesse processo de formação violento é que destacamos o corpo. Acreditamos que as pontuações realizadas até o momento colaboram com a compreensão do percurso histórico do nosso objeto e com o desenvolvimento futuro de nossa pesquisa. O reconhecimento da impossibilidade de adentrar em profundidade nas relações até aqui apresentadas (corpo-religião; constituição da sociedade burguesa e o indivíduo moderno; racionalidade, ciência e ideologia; e, por fim, do corpo-máquina) implica em um risco eminente de simplificações. Contudo, não nos furtamos à tarefa de oferecer alguns elementos que podem ser fundamentais para melhor compreensão das contribuições frankfurtianas, que por vezes, já partem do desdobramento histórico dos acontecimentos até aqui destacados.

Do presente capítulo fica em evidência que o corpo remetido àquilo de mais estritamente natural da existência humana, como parte da relação de transformação da natureza em cultura em curso, deve ser dominado. Vimos que por parte da visão religiosa o corpo foi controlado por meio da ameaça, na condenação do sexo e dos prazeres espontâneos, digno de purificação. Também foi pontuada a atuação da ciência no intento de dessacralizar o corpo, que ao retirar esse objeto da sombra do poder religioso, passa a compreendê-lo como uma máquina. Em certo sentido, dos contornos mitológicos religiosos aos padrões mitológicos científicos, o que está em questão, perpassando o corpo, é a relação dialética entre mito e esclarecimento, os aspectos regressivos que tem acompanhado o progresso humano, conforme já indicado por Horkheimer e Adorno (1947/1985a).

O próprio movimento de remeter o corpo à máquina é produto do processo de esclarecimento que almeja saber tudo sobre o objeto a fim de controlá-lo. Assim, o saber científico procura contestar os saberes religiosos a partir da acusação de que os deuses não seriam nada mais do que parte da natureza desconhecida que o homem tanto teme. Como

⁷ Como o são também em relação às outras desigualdades estruturais do capitalismo, como sexo e raça, e os inúmeros desdobramentos que o encontro entre elas produz.

meio para conquistar a liberdade, a ciência promete livrar o homem de tudo o que é desconhecido, com isso finda por aprisionar o existente em sua própria narrativa mítica. Horkheimer e Adorno (1947/1985a) já indicavam que, se sob o véu do que é mítico evidencia-se o processo de identificar o inanimado ao animado, na clausura do pensamento racional totalitário identifica-se o animado ao inanimado, pois só assim o controle total se faz possível. O que fica explícito é que a dominação da natureza, aqui na figura do corpo, tem sido um objetivo pendular entre as diferentes formas mitológicas e de esclarecimento na história humana.

Desdobra-se, assim, o reconhecimento da dominação do corpo como parte do progresso da dominação do homem em relação à natureza. Na tentativa de superar os imperativos da natureza, o homem acaba operando a ruptura com a natureza, desse modo, quanto mais acredita estar no controle, mais se integra à indiferenciação (Horkheimer & Adorno, 1947/1985a). Esse movimento é muito anterior ao período moderno de domínio da burguesia, contudo, recebe nesse momento histórico contornos e atinge patamares de intensidade que colaboram com a barbárie. Nesse sentido, a redução do corpo a uma concepção de natureza a-histórica, é um aspecto ideológico que visa paralisar as dinâmicas que lhe são constitutivas. Não por acaso essa é a concepção corriqueira das perspectivas biologicistas em diferentes áreas do saber.

Portanto, ao contrário do aparente, afirmamos que, seja como inferior e pecaminoso ou como orgânico emparelhado à máquina – e como veremos mais à frente, como mercadoria –, o corpo indica que sua natureza é inteiramente histórica. Assim, o controle exercido sobre ele indica os traços próprios da relação do homem com a natureza, colocando em evidência que sob o véu de natureza a-histórica, reside justamente o seu contrário, ou seja, o corpo como parte e produto da história natural (Adorno, 1932/1991). É justamente a partir dessa constatação que pretendemos dar continuidade em nossa exposição.

CAPÍTULO 2

CORPO REIFICADO: PARALISIA DA HISTÓRIA SOB O CAPITAL

Tudo o que foi exposto até o momento permite constatar o aspecto multívoco do corpo. Pontuada a perspectiva do corpo como pecado e máquina, agora pretendemos indicar a sua forma como mercadoria, predominante nas relações reificadas próprias da sociedade capitalista. Antes de chegar nesse ponto, é imprescindível realizar o percurso que delinea o corpo como signo da natureza intrinsecamente vinculado ao histórico. Esse movimento inicial é o fundamental para nossa investigação como um todo, pois, revela justamente os aspectos históricos engendrados na natureza do corpo, não sendo mera influência externa que simplesmente atuam sobre o orgânico, mas elemento mesmo dessa natureza. No conjunto, também iremos reforçar a compreensão de que os diferentes contornos inscritos no corpo, a partir da transformação da natureza em cultura, são movimentos de rupturas e continuidades que não podem ser compreendidos como simplesmente antagônicos, como se fase anterior fosse simplesmente superada pela posterior. Ao contrário disso, como procuramos destacar no capítulo anterior, as formas mitológicas religiosas foram superadas e, em certo sentido, mantidas na realização do mito científico do corpo como máquina.

Veremos a seguir, depois de assumida a não neutralidade na produção de conhecimento e que a ciência tem atuado de forma favorável à dominação, que do corpo como máquina para o corpo como mercadoria, não se dá uma superação, mas muito mais uma relação condicional e simultânea, atrelada à efetivação de relações sociais que paralisam a história em uma segunda natureza. Pois, a coisificação do corpo empenhado pela ciência moderna é produtora e produto de intensões sociais que necessitam desse corpo como mercadoria para sua reprodução; em outras palavras, da efetivação do corpo reificado, determinado pelo trabalho alienado que é correlativo do interesse de preservação da propriedade privada na base do modo de produção capitalista. Nesse sentido, após tecer as considerações a respeito do corpo como natureza e história, pretendemos destacar a sua conformação sensível – nas dinâmicas de prazer-desprazer – à lógica do trabalho alienado como imprescindível para manutenção dessa organização social.

2.1. O CORPO COMO NATUREZA E HISTÓRIA

Para Adorno (1932/1991) a relação entre natureza e história, não é de causalidade, como se uma fosse a origem da outra, mas sim uma relação simultânea de separação e entrecruzamento constante, ao ponto que aquilo que é histórico pode aparecer sob o signo de natural e o natural sob o signo de histórico. Em um movimento próprio do reconhecimento que a natureza humana é histórica e a história humana é natural (Adorno, 1932/1991), poderíamos fazer a seguinte afirmação a respeito do corpo: se filogeneticamente nascemos com características que potencialmente nos habilitam para nos tornarmos parte atuante da humanidade, cabe ao envolvimento social, ao processo de sociabilização como participação e comunicação na vida coletiva, a garantia do nosso desenvolvimento enquanto indivíduos (Horkheimer & Adorno, 1956/1973b). Em outras palavras, na ausência de qualquer forma inata, instintual ou referência fora do plano histórico, será somente na relação com outros homens que toda a plasticidade orgânica do animal humano poderá adquirir sentido enquanto individualidade; enquanto parte de uma totalidade social.

Desse modo, pode-se dizer que já no aspecto natural do corpo, reside o signo da história como diferenciação que oferta as condições para a formação do indivíduo. De acordo com Marx (1844/2010a), a formação dos sentidos humanos significa a formação do próprio homem como ser social, como órgãos sociais do sentido, uma vez que *o olho humano frui de forma diversa da que o olho rude, não humano [frui]; o ouvido humano diferentemente da do ouvido rude etc.* (p. 109; grifos no original)⁸. Isso quer dizer que o processo de sociabilização oferece experiências que irão formar os sentidos, aguçar a sensibilidade e dar condições para a percepção daquilo que é socialmente compartilhado e, ainda, que esse processo ocorre a partir do corpo e no corpo.

Para Marx (1844/2010a), as relações estabelecidas pelos homens com o mundo como pensar, ver, ouvir, sentir, amar, perceber, entre outras, são como órgãos da individualidade de cada um, *assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma órgãos comunitários, são no seu comportamento objetivo ou no seu comportamento para com o objeto a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana* (p. 108; grifos no original). Isso retoma o fato que a constituição biológica que nos habilita a participar do gênero humano não tem em si, fora do processo de sociabilização, a garantia

⁸ Os destaques entre colchetes ([]) são marcas da edição consultada.

do desenvolvimento das habilidades humanas comuns à vida em sociedade. Entre o aparelho auditivo escutar sons e ser capaz de apreciar uma sinfonia, reside a distância entre estar ou não em sociedade, em contato com outros homens e com os objetos sociais produzidos ao longo do tempo pelo gênero humano. Nas palavras de Marx (1844/2010a, p. 109; grifos no original), *o olho se tornou olho humano, da mesma forma como o seu objeto se tornou objeto social, humano, proveniente do homem para o homem.*

A sociedade é responsável pela mediação da relação constitutiva que faz com que o corpo orgânico – representante biológico da espécie humana – se torne um corpo socialmente investido. São as relações sociais que garantem que aquela unidade orgânica se torne o corpo de um indivíduo dotado de linguagem, razão e sensibilidade. *Assim, a história e a cultura inscrevem as suas marcas no indivíduo, sem que as suas potencialidades sejam esgotadas por isso. O homem traz como natureza a construção da cultura que lhe permite a flexibilização de suas formas de ser* (Crochík, 2000, p. 2). Pode-se dizer que no processo de transformação da natureza em cultura e na forma como a sociedade organiza a riqueza cultural, é que são determinadas as condições da formação da individualidade que é, antes de tudo, corporal.

Ao admitirmos a existência humana como inteiramente social e que a formação do indivíduo está vinculada ao seu corpo, queremos ir além da compreensão imediata de que a unidade biológica é aquela definidora da existência de um indivíduo singular. Com isso pretendemos afirmar que para além da constatação da unidade biológica, está em questão o processo de formação do indivíduo, sendo que esse tem como exigência a participação nas atividades de trabalho, comunicação e linguagem. Isso porque o movimento do indivíduo se reconhecer *como um, que é diferente do todo no espaço externo, natural, começa pela própria existência do corpo e culmina na complexidade abstrata das palavras* (Borges, 2010, p. 120), envolve um longo processo social da espécie inscrito em escala menor, em cada um de seus representantes. Assim se situa o corpo como base que vai experimentar e interagir com o que é externo e, desse modo, dar condições para a existência do mundo interno. Um dos rastros conceituais que colaboram com tal reflexão encontra-se na psicanálise freudiana.

Em Freud (1923/2011) é possível destacar uma importante contribuição para a compreensão da relação constitutiva entre corpo e individualidade. Freud (1920/2006; 1927/1996; 1930/2010) destaca que as dinâmicas de prazer-desprazer vão ser intrínsecas à

organização psíquica do indivíduo, na relação entre os homens e da constituição da própria cultura. O autor, em sua investigação sobre o aparelho psíquico, sobre as dinâmicas conscientes e inconscientes próprias das situações de prazer-desprazer constitutivas da sexualidade humana – experimentadas pelo homem desde o seu nascimento –, consegue entrelaçar a existência individual a questões mais profundas, para além de sua aparência.

Para o fundador da psicanálise, a vida sexual é ampla, percorre do início ao fim da vida de todos e está para além do sexo propriamente dito (Freud, 1905/1996), como um jogo infindável e também irreconciliável entre o que o indivíduo deseja e o que a realidade permite realizar. Assim, a sexualidade, como investimento erótico, destinos pulsionais permitidos e interditados, é, a partir da visão freudiana, o fundamento para a constituição do homem e de sua vida em sociedade. Sendo que dentro da dimensão da sexualidade – de finalidade inibida ou propriamente do sexo –, o corpo é um objeto sexual ímpar, pois se constitui como aquele capaz de proporcionar as sensações decorrentes do mundo externo, em sua superfície, e também internamente, de seus próprios órgãos (Freud, 1923/2011). Sendo o corpo um objeto autoerótico, em um primeiro momento é caracterizado como uma totalidade polimorfa perversa e, posteriormente, passa a ser marcado e delimitado pelas zonas erógenas (anal; oral; genital); a centralidade de cada uma delas, segundo o pensamento freudiano, está relacionada às diferentes fases do desenvolvimento humano.

A ênfase do corpo autoerótico não se mantém inalterada ao longo da vida, isso se dá justamente em decorrência das experiências libidinais em que o sujeito se torna alvo de investimento por parte de outros homens, e passa a ser capaz de eleger objetos, para além de si mesmo, com os quais deseja se ligar libidinalmente. O reconhecimento de outros objetos como fontes de prazer e desprazer, não anula por sua vez, o objetivo maior das inúmeras relações, ou seja, alcançar gratificações sexuais que sempre perpassam a dimensão corporal (Freud, 1905/1966). Tal busca implica tanto no movimento do organismo em buscar prazeres quanto no movimento de evitar experiências de desprazer. Se o primeiro remete a uma meta positiva do funcionamento do aparelho psíquico, o segundo é a meta negativa (Freud, 1930/2010).

Parte importante a ser depreendida dessas considerações é o reconhecimento que o homem não possuiria um comportamento padrão, fixado hereditariamente, o que leva a psicanálise freudiana a partir do construto que, diferente dos outros animais que são dotados de instintos, o homem seria um ser pulsional. Dessa distinção entre instinto e

pulsão, uma gama de relações pode ser destacada, somando aos nossos interesses cabe acentuar que, para Freud (1915/2010), o estímulo pulsional, sempre constante, provém do interior do próprio organismo, podendo ser denominado como necessidades, e aquilo que a suspende, como satisfação. A pulsão é concebida por Freud (1915/2010) como um conceito limite entre o psíquico e o somático, sendo que as sensações de prazer-desprazer são decorrentes das necessidades e das satisfações obtidas.

Partindo do pressuposto que o início da vida teria sido provocado por influências de forças perturbadoras externas, Freud (1915/2010) indica duas tendências: uma no sentido de prolongar a vida em uma busca sucessiva de prazer e outra, como tendência inversa, procura diminuir a vida, em busca de um estado de completa ausência de excitação. Assim, estabelece-se um dualismo pulsional, pois se de um lado o organismo tende a pulsar em direção à vida, ligações sexuais, de outro ele procura impor atalhos que retornam ao estado de total estabilidade um dia perdido, no limite trata-se da morte. Tal dualismo será empenhado entre as pulsões de vida, Eros, e as pulsões de morte, Tânatos. Em síntese, na perspectiva de Freud (1923/2011, p. 50) *a vida consiste ao mesmo tempo em uma luta e um acordo de compromisso entre essas duas pulsões opostas.*

Todavia, o embate das pulsões opostas não irá ocorrer sem qualquer mediação, para tanto, como parte da constituição e regulação do aparelho psíquico, a contribuição freudiana indica a existência de dois princípios fundamentais: o princípio de prazer e o princípio de realidade. *O primeiro tem por objetivo proporcionar prazer e evitar o desprazer, sem entraves nem limites (como o lactante no seio da mãe, por exemplo), o segundo modifica o primeiro, impondo-lhe as restrições necessárias à adaptação à realidade externa* (Roudinesco & Plon, 1998, p. 603). O princípio de prazer teria como maior representante o Id, instância fundamental do aparelho psíquico por ser o reduto de toda pulsão (Freud, 1923/2011).

Segundo Freud (1923/2011), o Id é aquela parte mais primitiva e inconsciente que atende prioritariamente aos interesses de prazer do organismo humano. O Id seria ainda detentor de conteúdos vinculados aos aspectos biológicos e às vicissitudes próprias da história da espécie humana, ou seja, como âmbito de herança arcaica da filogênese. Assim, Freud (1923/2011) afirma que *um indivíduo é então, para nós, um Id [um algo] psíquico,*

irreconhecido e inconsciente, em cuja superfície se acha o Eu (p. 30)⁹. O Eu¹⁰ por sua vez, segundo o autor, *é parte do Id modificada pela influência direta do mundo externo* (p. 31) e tem como principal função a tentativa de impor as determinações da realidade frente à busca infundável de prazer por parte do Id; relação entre princípio de prazer e princípio de realidade, consecutivamente predominante no Id e no Eu.

O Eu seria, então, na descrição freudiana, essencialmente um representante do mundo externo, sua constituição seria uma das condições para a manutenção da vida individual em relação com outros sujeitos. Isso porque, dado o caráter irrefreável do Id, o homem tenderia a sucumbir a si mesmo, incapaz de atribuir limites à pulsão. Assim, as limitações impostas pela realidade que resultam na formação do Eu e consecutiva capacidade de realizar acordos entre o desejado e o permitido pela realidade (inclusive aquela dada pela limitação do próprio corpo), representação mesma da relação entre princípio de prazer e princípio da realidade estão, de acordo com a visão freudiana, no fundamento da constituição psíquica de cada indivíduo. Nesse sentido, para Freud (1923/2011), o Eu tem o sistema perceptivo como seu núcleo, de forma que o valor da percepção da realidade para o Eu é tão substancial quanto o do impulso para o Id. O Eu é, sobretudo, corporal, o que quer dizer que *o Eu deriva, em última instância, das sensações corporais, principalmente daquelas oriundas da superfície do corpo* (p. 32). Outro elemento a ser destacado, é que da relação entre Id, Eu e a realidade, a investigação freudiana indica ainda mais uma instância do aparelho psíquico compondo outra força atuante sobre o Eu, o Super-eu.

Para Freud (1923/2011), o Super-eu se constitui como o agente de censura interior presente em cada indivíduo. No desenvolvimento do estudo do aparelho psíquico e suas dinâmicas, o autor revela as tramas do complexo de Édipo, afirmando a constituição do Super-Eu como principal produto do drama edípico¹¹. Esta instância por sua vez, apesar de exercer força reativa em relação ao Id, também se constitui a partir dos resíduos das

⁹ Os destaques entre colchetes ([]) são marcas da edição consultada.

¹⁰ A tradução da obra freudiana indicada no corpo do texto utiliza-se dos termos Eu e Super-eu, diferindo-se de traduções difundidas no Brasil que adotam a terminação ego e super-ego. Não adentramos em debates sobre traduções e elementos que se perdem e/ou se transformam em seus cursos, consideramos apenas que se referem ao mesmo núcleo de sentido presente na obra traduzida de Freud, não configurando problema de interesse para essa pesquisa. Ainda vale salientar que em textos frankfurtianos, fortuitamente citados ao longo da pesquisa, podem constar a referência à Super-ego ou à Ego, mais uma vez não nos detivemos em realizar alterações e mantivemos a escrita conforme aparece nas obras consultadas.

¹¹ Triangulação afetiva de amor e ódio entre a figura materna, paterna e a criança. Para maior aprofundamento, consultar as obras de Freud indicadas na parte destinada às referências.

primeiras escolhas objetais daquele. Dessa forma é responsável pela internalização da lei paterna (autoridade), da interdição posta do complexo de Édipo, inscrevendo na dinâmica psíquica tanto a sentença de dever ser igual à autoridade (imagem modelo a ser seguida ao longo da vida), quanto à sentença de não poder ser inteiramente como à autoridade, pois existem coisas que somente ela pode realizar. Dessa forma, o Super-eu *terá domínio sobre o Eu como consciência moral, talvez como inconsciente sentimento de culpa* (p. 43).

Freud (1923/2011) atribui, ainda, como elementos da gênese do Super-eu tanto os fatores orgânicos – como o desamparo do corpo humano frente aos perigos da natureza e da dependência prolongada da criança em relação a outros humanos – quanto o do desenvolvimento do complexo de Édipo. Tais elementos estão intimamente interligados e são definitivos da vida do indivíduo. Como resultado da trama edípica, o Super-eu tem por mérito exercer a censura no âmbito mais íntimo da vida individual, resultando no fato de que para se sentir culpado por algo o indivíduo não precisa fazer, basta desejar fazer, mesmo que inconscientemente. Com isso, o indivíduo desenvolve um agente de lei interior, que atua com intensidade e frequência inquestionável, garantindo a manutenção de certos padrões compatíveis e, por vezes, até mais rigorosos daqueles exigidos pela realidade.

Após esses breves apontamentos feitos a partir da teoria freudiana, torna-se necessário realizar certas advertências antes de dar prosseguimento em nosso percurso. Trata-se de reconhecer que entre Adorno e Marcuse existe uma diferença na forma como se apropriam da teoria freudiana. Principalmente ao que se refere à teoria das pulsões que marca a passagem da primeira para a segunda tópica psicanalítica. Pode-se dizer que as análises adornianas, ainda que levem em conta seriamente as hipóteses de Freud, não aderem ao conflito entre uma suposta pulsão de vida contra uma suposta pulsão de morte, tendendo, portanto, a permanecer ligadas às considerações realizadas na primeira tópica, principalmente no que se refere às dinâmicas conscientes, pré-conscientes e inconscientes nas diferentes instâncias do aparelho psíquico. Já Marcuse não só considera a segunda tópica freudiana, a dualidade e conflito pulsional, como dedica grande atenção a essa questão metapsicológica em sua obra *Eros e civilização*, de 1955. Essa diferença, que não necessariamente configura um problema em nossa pesquisa, deve ser indicada para que não passe despercebido ou sobre o signo de identidade. Duas colocações pontuais nos

permitem delimitar melhor o campo da diferença que incide entre Adorno e Marcuse no que se refere a essa questão da teoria freudiana.

Adorno (1942/2015) não deixa dúvidas a respeito de como toda necessidade¹² é mediada socialmente, sendo uma categoria social que indica a pulsão como natureza nela contida. Assim, *toda pulsão é tão mediada socialmente que sua dimensão natural jamais aparece de imediato, mas sempre como produzida pela história* (pp. 229-230). Basta lembramos que diferente dos outros animais, o homem é pulsional, não possuindo objetos e nem meios invariáveis para satisfazer suas inúmeras necessidades, que a tese adorniana fica ainda mais evidente. A pulsão, como oposição ao invariável que se inscreve pela via instintual, é produto da diferenciação do homem em relação à natureza. Desse ponto, podemos ter algum indício que ajuda a compreender o porquê da recusa adorniana em considerar um caráter permanente às pulsões – como de morte ou de vida. Uma vez reconhecida que a pulsão é natureza histórica, sua predominância em tendências de movimento (vida) ou paralisia (morte), são índices da organização social, como sedimentos da história que a teoria freudiana teria erroneamente hipostasiado e compreendido como invariáveis na composição da dinâmica psíquica (Adorno, 1955/2015). Assim, na visão de Adorno (1955/2015) em Freud *o histórico se torna invariável, e o psíquico, por sua vez, realidade histórica* (p. 96).

Já por parte de Marcuse, a concepção do caráter histórico das pulsões estará atrelada ao tipo de organização social que determina o predomínio daquelas que se orientam à vida ou à morte. O autor não nega a possibilidade de um teor permanente às pulsões e explica com clareza sua posição em entrevista concedida a Habermas em 1979, nos seguintes termos: *que o homem tenha um corpo e que o homem tenha o que Freud chama de pulsões; e que o homem tenha pulsões primárias não quer dizer que não sejam mutáveis* (Habermas, 1979, p. 32 *apud* Carneiro, 2008, p. 14). Ou seja, Marcuse não nega a

¹² É importante afastar a compreensão de necessidade desenvolvida pelos frankfurtianos da de falta presente na psicanálise (principalmente pós-freudiana). A suposta noção de um sujeito faltante que vive em busca de uma completude que é impossível, pois se trata da tentativa de possuir um objeto perdido (inexistente), não corresponde à dimensão de sentido de necessidade como algo próprio à carência biológica e social que o animal humano tem em relação a outros homens para garantir sua sobrevivência e constituição como indivíduo. A relação entre desejo e objeto, e a percepção que o objeto pode nunca ser portador de uma satisfação plena e completa, levando o indivíduo a uma multiplicidade de relações objetais, é de uma ordem que difere da constatação de que antes mesmo de ser capaz de sustentar e entrelaçar desejo e objeto, o ser humano necessita ser acolhido socialmente. Os desejos e satisfações entram no campo de necessidade não como identidade, mas à medida que configuram uma parte das dinâmicas constitutivas da relação entre indivíduo-sociedade, sujeito-objeto.

existência de conteúdos da pulsão, mas admite compreendê-las em uma perspectiva histórica, que suporta mudanças, visão essa que não necessariamente está presente na obra freudiana.

Marcuse continua explicando a Habermas que sempre que se refere à natureza humana, está indicando uma compreensão de algo possível de ser transformado como um conjunto. *Que a estrutura pulsional seja invariante no sentido que em sua base sempre se encontre o conflito entre Eros e Tânatos não significa que as formas nas quais se desenvolve não sejam históricas e socialmente mutáveis* (Habermas, 1979, p. 32 *apud* Carneiro, 2008, p. 14). Essa compreensão se fará inda mais evidente na problematização que Marcuse levanta em relação às possibilidades de uma organização social que priorize as tendências eróticas e saiba usar as tendências da pulsão de morte em favor de Eros, pacificando o conflito tomado por Freud (1930/2010) como irreconciliável (Marcuse, 1955/1975).

Na impossibilidade de adentrar nas inúmeras especificidades que decorrem das diferentes formas de se apropriar de certas fontes de conhecimento, destacamos que em relação à psicanálise freudiana, não se poupará críticas, por parte dos frankfurtianos, aos aspectos deterministas presentes em Freud, que por vezes considerou como invariável o que foi historicamente constituído. A par dessas diferenças e da impossibilidade de desdobrar de forma aprofundada as possíveis análises delas decorrentes, podemos destacar que tanto as reflexões de Marcuse quanto as de Adorno, cada um ao seu modo, reconhecem um potencial crítico nas contribuições freudianas não só naquilo que o autor conseguiu revelar sobre a constituição psíquica, mas também naquilo que ele denunciou, mesmo sem o saber, na reprodução da paralisia da história presente na constituição profunda do indivíduo. Dito isto, podemos continuar realizando as considerações sobre nosso objeto a partir das considerações frankfurtianas, que como já indicado na *Introdução*, se realizam com Freud e contra Freud (Rouanet, 1983/2001), sendo considerável para tanto, o entendimento histórico do materialismo dialético que também fundamenta a crítica desses autores.

Compreendemos assim, os breves apontamentos realizados a partir da teoria freudiana como prenes de consequências, uma vez que, em nossa perspectiva, acentuam a importância da forma como a realidade social, traduzida por outros indivíduos, irá ser dada como possibilidade de experimentação para um novo ser humano em formação na

composição de sua própria realidade interna. A esse respeito, encontramos em Adorno (1951/2008)¹³ a afirmação de que a constituição do Eu está inscrita na sociedade e deve sua própria existência a ela, isso porque *todo o seu conteúdo advém dela, ou da relação com o objeto, sem mais* (p. 150), dessa forma o Eu *se torna tanto mais rico, quanto mais livremente se desenvolve nela e a reflete de volta* (p. 150).

Para Marcuse (1955/1975), desde o primeiro momento o organismo humano é amparado pelo mundo externo, um mundo que é inteiramente histórico. Assim, *o mundo externo que o ego em evolução defronta é, em qualquer estágio, uma organização histórico-social específica da realidade, afetando a estrutura mental através das agências ou agentes sociais específicos* (p. 50). Desse modo, Marcuse (1955/1975), compreende a constituição do Super-eu, como parte das exigências externas atuantes na vida interna para garantir a adesão ao existente, que também exige do indivíduo algo do pretérito, do período infantil e das satisfações decorrentes das primeiras escolhas objetivas. Assim, para esse pensador, o Super-eu realiza exigências rigorosas e obsoletas tanto frente às possibilidades de desenvolvimento do próprio indivíduo quanto da sociedade. A exigência de punição feita por essa instância atende à solicitação de violência da sociedade no âmbito mais individual da vida. Os conflitos antes travados com a realidade se resumem a reações automáticas e inconscientes, no extremo, o *indivíduo torna-se instintivamente re-acinário – tanto no sentido literal como no figurado* (p. 49).

Para Adorno (1955/2015), o super-eu também atua de forma sintonizada com os interesses de reprodução do todo. O autor afirma que *o medo [Angst] de ser excluído, a sansão social do comportamento econômico, internalizou-se a muito através de outros tabus, sedimentando-se no indivíduo* (p. 77)¹⁴, e esse processo também se deve à atuação do super-eu, que não só atua no sentido de pôr em conta na dinâmica psíquica o que é considerado como mal pela sociedade, *mas também mescla irracionalmente o medo arcaico de aniquilação física com o medo muito posterior de não mais pertencer ao conjunto social, que abarca os seres humanos em vez da natureza* (p. 78).

Nesse sentido, retomando a compreensão de que o processo de transformação da natureza em cultura tem sido caracterizado pela dominação e reprodução de barbárie, a formação do próprio Eu, seria em si, fruto do sacrifício (Crochík, 2000), das renúncias

¹³ Aforismo número 99 – *Prova do ouro*.

¹⁴ Os destaques entre colchetes ([]) são marcas da edição consultada.

pulsionais exigidas pela realidade como garantia do controle da natureza supostamente desenfreada do Id. Neste mesmo movimento, teríamos então a constituição do Super-eu, como parte da violência externa experimentada (medo do abandono e perda do amor dos pais; ameaça da castração), um meio de dominar as pulsões infantis, constituindo-se como instância internalizada de autodominação. Essas constatações contribuem para a reafirmação da natureza do homem como histórica, pois, como visto, até mesmo o seu aparelho psíquico está referido à espécie – como natureza transformada – e ao específico, em cada indivíduo que se forma a partir da mediação social de um determinado momento histórico, nos movimentos contraditórios, de rupturas e continuidades entre universal, particular e singular.

Cabe pontuar que essa concepção inclui também a sexualidade, uma vez que a relação dela com o corpo, como partes da formação humana, pode assumir diferentes contornos de acordo com a história feita pela ação do homem. O corpo e a sexualidade não são invariáveis históricos, não configuram esferas opostas fundadas na separação entre órgão e função, mas constituem a sensibilidade, fragilidade e potencialidades humanas como um todo que pode ser mais ou menos desenvolvidas de acordo com cada configuração social. Assim, não se pode considerar o corpo e a sexualidade como uma unidade absoluta, ao mesmo tempo, esses não podem ser compreendidos de maneira desvinculada, pois ambos se entrelaçam na constituição individual que só se realiza na relação com a sociedade.

Essa compreensão, contudo, não deixa de reconhecer as diversas facetas da cisão que ocorre na realidade entre corpo e sexualidade, seja submetendo um como função do outro; ou passível de purificação; ou mesmo na redução da sexualidade ao genital, realizando o empobrecimento erótico do corpo como um todo. Tais reduções são, portanto, falsas e verdadeiras, pois apesar de existirem na sociedade se fazem na medida em que lesam a sensibilidade e a capacidade afetiva do homem, realizando uma vida que, ao supor força na exclusão da fragilidade, configura-se como manutenção do medo e da ameaça quando já se poderia ter uma existência mais apaziguada.

Desse modo, o corpo é uma dimensão sobre a qual incidem aspectos amplos que não necessariamente estão relacionados de forma direta à sexualidade, mas é, ao mesmo tempo, constituído por ela, isto é, também pela dimensão pulsional, afetiva, do sexo propriamente dito e do amor. Até porque o investimento afetivo libidinal depositado em

cada criança a partir do seu nascimento provoca a entrada de seu corpo em um mundo simbólico, atribui uma gama de sentidos à plasticidade orgânica, contornos à pulsão e múltiplas relações objetais. Justamente no campo de diferenciação entre o outro e o eu, entre indivíduo e sociedade, via a experimentação do corpo, a sexualidade atua como parte imprescindível da formação do indivíduo.

Na perspectiva apresentada por Horkheimer e Adorno (1947/1985c) o princípio do desenvolvimento humano é marcado pelas tentativas do corpo tatear a realidade. O corpo atuaria como receptáculo dos estímulos emitidos pela realidade em direção a ele, a ponto de desenvolver sua capacidade sensitiva e perceptiva da realidade na medida em que toca os objetos (outros sociais e produtos de suas relações sociais) e é também tocado por eles. Horkheimer e Adorno (1947/1985e) afirmam que, a partir da experiência sensível do mundo externo, o sujeito o recria como mundo interno e, assim, *a profundidade interna do sujeito não consiste em nada mais senão a delicadeza e a riqueza do mundo da percepção externa* (p. 156).

Para Horkheimer e Adorno (1947/1958c) nesse movimento tateante, a realidade pode responder de forma acolhedora ou violenta, estando em questão no primeiro caso, a possibilidade de um desenvolvimento sensível, da razão capaz de tocar os objetos reconhecendo suas diferenças, os preservando e se sentindo em segurança. A segunda situação implicaria no oposto: frente à resposta violenta da realidade, o corpo sente-se acuado e tende a enrijecer naquele ponto em que a experiência com o objeto foi violentamente podada, negada. Assim, a insegurança e medo de tentar novas experiências, tendo em vista a possibilidade de violência, implicam no fechamento e enfraquecimento do movimento de compreensão tateante da realidade e, por consequência, em empobrecimento da formação interna deste novo indivíduo.

Para Horkheimer e Adorno (1947/1958e), é no entrelaçamento entre o interno e externo que se dá a possibilidade de diferenciação do outro e do eu, portanto, quanto essa possibilidade é rompida, a relação do indivíduo com os objetos tende a se tornar destrutiva, progressivamente incapaz de preservar e reconhecer o estranho e também familiar. *Não conseguindo mais devolver ao objeto o que dele recebeu, o sujeito não se torna mais rico, porém, mais pobre* (p. 156). Ocorre uma verdadeira paralisia do Eu, pois *como não reflete mais o objeto, ele não reflete mais sobre si e perde a capacidade de diferenciar* (p. 156).

Horkheimer e Adorno (1947/1985c) questionam a forma como se configura o processo de sociabilização que resguarda a possibilidade de subjetivar a objetividade e objetivar a subjetividade. Se esse processo ocorre também pelo e no corpo, a incidência de violência objetiva pode resultar em ‘cicatrizes’ psíquicas, pontos cegos, insensíveis, decorrentes da experimentação da realidade que foi deformante. *Essas cicatrizes constituem deformações. Elas podem criar caracteres, duros e capazes, podem tornar as pessoas burras – no sentido de uma manifestação de deficiência, de cegueira, impotência (...)* (p. 211). Além do mais, essa compreensão também entrelaça sensibilidade e razão, pois as violências objetivas que incidem sobre a sensibilidade criam cegueiras justamente na capacidade racional de cada indivíduo.

É válido destacar que conteúdo semelhante a essa compreensão, apresentada pela dupla frankfurtiana, também se faz presente na produção Herbert Marcuse. Isso porque Marcuse (1938/1977) se debruçou sobre a relação da razão, sensibilidade e felicidade com a forma de organização social, tendo como linha condutora referências filosóficas emblemáticas a respeito da centralidade do prazer e da felicidade na vida humana – a saber, o eudemonismo e o hedonismo. Justamente a partir dos debates entre uma formação racional que situa a felicidade como algo inteiramente subjetivo, independente das experiências do indivíduo com a realidade, *versus* a defesa de um prazer indiferente ao conteúdo e forma do que esta sendo fruído, é que Marcuse (1938/1977) denuncia a cisão que a sociedade atual – mas com bases bem anteriores a ela – opera entre sensibilidade e razão.

Marcuse (1938/1977) afirma que a partir da constituição de uma cultura que é incapaz de realizar os interesses e aspirações individuais, se estabelece um atrito entre razão e felicidade. Isso porque a primeira faz referência ao que existe de universal e a segunda dá ênfase à gratificação que deve se dar no plano individual. Contudo, a contradição reside no fato de que a partir da exigência constante de sacrifício do indivíduo em relação ao todo, com o qual ele não se reconhece, a felicidade é retirada do plano cultural, como se fosse uma realidade unicamente individual, subjetivista e, portanto, indiferente às condições objetivas de experiência.

Trata-se, na visão de Marcuse (1938/1977), de uma sociedade que reifica todas as relações humanas e, para tanto, rebaixa a sensibilidade aos impulsos cegos e indiscriminados que, por vezes, são irracionais por atentarem contra o próprio indivíduo.

Segundo Marcuse (1938/1977), *nas relações sociais reificadas, o “órgão” da felicidade não é a razão mas a sensibilidade* (p. 171). Essa constatação que em um primeiro momento parece supor uma inferioridade da sensibilidade em relação à razão, na verdade indica o contrário, pois na visão do autor, a cisão entre sensibilidade e razão obsta as possibilidades da felicidade verdadeira que deveria ser uma conquista da cultura na preservação do indivíduo.

Marcuse (1938/1977) afirma que a sensibilidade resguarda a virtude da receptividade, da entrega ao objeto que permite ao indivíduo tocá-lo de forma imediata, perdendo-se nesse contato, como fruição espontânea. Já a razão realiza o oposto, faz com que o indivíduo estranhe o objeto, se reconheça diferente dele, capaz de compreendê-lo em seus aspectos mediados e, portanto, permite uma apreensão do objeto para além da espontaneidade imediatamente dada. Esse duplo movimento compõe o processo de formação do indivíduo e quando ele é cindido a formação é violentada objetivamente. Isso porque essa cisão produz uma sensibilidade condicionada às condições sociais existentes, que se perde em prazeres que fazem da felicidade uma sensação subjetiva que não encontra base objetiva sendo, portanto, falsa. Algo semelhante ocorre com a razão, pois alheia à sensibilidade, ela se torna um instrumento, em mero meio de exercer controle sobre os objetos, incapaz do acolhimento sensível e qualitativo e, nesse sentido, se torna racionalidade irracional.

Nesse tipo de configuração social que cinde a relação entre sensibilidade e razão, as satisfações individuais estão atreladas à insatisfação do todo que é carente de liberdade, porém, como já dito, são sentidas subjetivamente como felicidade, como supostamente pertencentes a um estado de liberdade. O conhecimento por sua vez, como parte do processo de compreensão mediada da realidade, converte-se em algo penoso ao indivíduo, fruto de profunda infelicidade subjetiva, pois por meio dele o indivíduo tende a perceber que na verdade vive a infelicidade em um estado de não liberdade (Marcuse, 1938/1977).

Para Adorno (1951/2008)¹⁵, o conhecimento destituído de sua base pulsional, da sensibilidade que almeja tocar e se perder no objeto, torna-se tautologia. Se o conhecimento não pode se submeter ao fascínio do desejo – pois deve ser capaz de experimentar os objetos naquilo que possuem de prazer-desprazer, no contato que permite

¹⁵ Aforismo número 79 – *Sacrifício do intelecto*.

a diferenciação entre o que se deseja e o que o objeto realmente é –, ao mesmo tempo, não pode matar o desejo que foi sua matriz de movimento, seu pai, pois isso, segundo esse filósofo, resulta na tolice.

Após o apresentado a partir da reflexão de Marcuse (1938/1977) e retomando a metáfora do conhecimento tateante da realidade, indicada por Horkheimer e Adorno (1947/1985c), podemos dizer que, na atual configuração social, o tatear a realidade em busca de compreendê-la para além do imediato se torna fonte de dor, pois a realidade não irá ser acolhedora com o indivíduo que pretende desvelar sua imediata aparência ideológica. Por outro lado, um tocar condicionado é permitido, como ignorância que leva à felicidade subjetiva em meio à infelicidade geral, contribuindo para a reafirmação do existente. Nesse aspecto, a própria cicatriz criada após o golpe que impede o conhecimento mediado, torna-se o condicionamento da sensibilidade imediata como uma autorização que indica o que pode ser tocado e como deve ser tocado.

Assim, a violência objetiva que cinde sensibilidade e razão é a realização mesma da castração da percepção, de sua conformação mimética à realidade. Adorno (1951/2008)¹⁶, afirma que essa situação é um sacrifício do intelecto. A razão, sob esse prisma, torna-se instrumento, regride junto ao sacrifício imposto à sensibilidade e quanto mais essa é condicionada, mais a razão opera por meio de esquemas destrutivos. O condicionamento da sensibilidade e a efetivação da razão instrumentalizada permitem a naturalização a-histórica do existente, principalmente no que se refere ao sofrimento e desigualdades sociais. A violência e a agressividades assumem, como parte da ideologia, *status* de inerentes ao homem e às relações sociais e, portanto, são indiferentes, como se não significassem nada no indicativo da necessária superação da atual organização social. Ocorre assim um contínuo entre indivíduo e sociedade, *nem se diferencia tanto a dor do outro e a dor de si próprio. Quem é severo consigo mesmo adquire o direito de ser severo também com os outros, vingando-se da dor cujas manifestações precisou ocultar e reprimir* (Adorno, 1969/1995, p. 114).

Tais elementos se referem à formação sensível e racional do ser social perpassando o corpo orgânico como histórico, nas múltiplas composições da relação do indivíduo com a sociedade. Esse processo coloca em evidência que a realidade social incide sobre a

¹⁶ Aforismo número 79 – *Sacrifício do intelecto*.

formação individual de forma determinante, mesmo nos aspectos mais profundo da vida psíquica, como pontuado a partir da psicanálise freudiana, até aqueles concernentes a formação social dos órgãos do sentido, conforme demonstrado a partir das contribuições marxianas. Os autores frankfurtianos, ao destacarem a questão da configuração histórica como fundante da formação individual, provocam uma ruptura crítica com toda e qualquer compreensão de que as características humanas correspondam a invariáveis históricos, como essencialistas e imutáveis. Abre desse modo, a possibilidade de compreender como a constituição do ser social, a partir do predomínio de tendências repressivas e desiguais, pode resultar em formas individuais endurecidas, com traços subjetivos favoráveis à reprodução da dominação.

A seguir, respaldado nas contribuições apresentadas até o momento, procuraremos compreender a constituição do indivíduo na sociedade capitalista a partir da centralidade que o trabalho alienado ocupa nessa organização social. Como parte fundamental da violência objetiva que incide sobre o corpo, o trabalho alienado coloca-se como um dos principais meios de reposição do sacrifício e barbárie. Apresentaremos mais uma face histórica do corpo, agora como mercadoria, delineando de forma mais precisa sua configuração reificada, principalmente no que se refere às dinâmicas de prazer-desprazer enredadas ao trabalho alienado.

2.2. O VALOR DA MERCADORIA CORPO

Não é exagero afirmar que a capacidade que o sistema capitalista tem demonstrado de adaptação e mudança a fim de garantir sua reprodução, tem sido um dos maiores desafios para aqueles que apostam em sua superação. Os ciclos de crises e períodos estáveis que se alternam, como próprio do funcionamento orgânico desse sistema oferece obstáculos às perspectivas que visam uma transformação social. É evidente que, apesar dos diferentes contornos históricos que o capitalismo assumiu a partir de sua plasticidade em lidar com as crises e a capacidade de escamotear os conflitos de classe, ele tem como pressuposto a exploração do homem. Contudo, as mudanças de superfície não podem ser tomadas como superações, pois sob elas ainda reside a paralisia de relações produtivas guiadas pela barbárie. Isso exige que as conquistas progressivas das forças produtivas industriais, que caracterizam a atual sociedade, não sejam isoladas das relações produtivas capitalistas que ainda tem no lucro o objetivo maior, inclusive acima da vida. Apesar de

todas as transformações e das diferentes nuances assumidas pelo processo de socialização que constitui o indivíduo nos diferentes momentos dessa sociedade, ainda pode-se afirmar que *os homens seguem sendo o que, segundo na análise de Marx, eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria* (Adorno, 1968/1986, p. 68).

Do germe do mercantilismo e emergência de fábricas, passando pelo ápice da sociedade industrial até a instituição dos grandes monopólios comerciais, que por último caracteriza de forma predominante as relações sociais contemporâneas do capitalismo tardio, algo de estrutural ainda permanece intacto: esse sistema ainda depende da transformação da força de trabalho em mercadoria (Adorno, 1968/1986). Essa constatação nos leva à centralidade do trabalho no capitalismo e na própria constituição do homem atrelados à produção de mercadorias.

A esse respeito veremos em Marx (1844/2010b) que por meio do processo de trabalho o homem se relaciona com os outros homens, com os objetos sociais e com a história anterior a ele e que também será posterior. Por meio do trabalho o homem se inscreve no tempo e impregna os produtos do seu trabalho de humanidade. Produz intencionalmente e, diferente de todos os outros animais, é capaz de planejar antecipadamente e de forma privada (em sua consciência) como irá transformar a matéria-prima da natureza. O contato com os produtos do trabalho permite o reconhecimento de si, da natureza e dos outros homens como um todo diferenciado, que se insere no presente, como rompimento e continuidade do passado e como definição do desenvolvimento das potencialidades no futuro. Nesse sentido, Marcuse (1941/1978) afirma que o trabalho *é um meio para a auto-realização autêntica do homem para o pleno desenvolvimento de suas potencialidades* (p. 256).

Com isso, destaca-se o trabalho entre os diferentes mediadores da formação do indivíduo. Como meio de transformação da natureza e diferenciação do homem, ele permite produzir os bens que satisfaçam as necessidades básicas (comer, vestir-se, abrigar-se) e, também, permite ir além do imediatamente necessário, por meio da produção da arte, do belo (Marx, 1844/2010b). Ainda como parte da crítica marxiana também consta ainda o reconhecido que enquanto mediador social o trabalho não é um invariável histórico, ou seja, assume diferentes formas dentro de diferentes contextos sociais. Assim o trabalho se efetiva como *a maneira do homem desenvolver suas aptidões e ampliar suas necessidades*

na luta com a natureza e a história, e a estrutura social impressa no trabalho é a forma histórica de vida que a humanidade a si mesma se outorgou (Marcuse, 1941/1978, p. 282).

Nesse sentido, a crítica ao trabalho alienado como aquele próprio da sociedade capitalista é central na reflexão marxiana. Isso porque pela análise dessa forma histórica do trabalho Marx realiza a crítica ao existente tendo em vista as possibilidades de sua superação (Marcuse, 1941/1978). Uma vez que o trabalho alienado se coloca em oposição ao caráter constitutivo do trabalho descrito acima, sua crítica revela uma sociedade fundada na constante ameaça à vida, onde os meios de produção são restritos a alguns e a força de trabalho se torna uma mercadoria a ser vendida em troca da sobrevivência.

Nesse contexto o trabalho é estranhado – aliena o homem de si, do outro, do processo e do produto de seu trabalho (Marx, 1844/2010b). Isso implica no fato do trabalho – que humaniza o homem e a natureza – se tornar o oposto: coisifica o homem na mesma velocidade em que destrói a natureza. É justamente o trabalho alienado que adquire o *status* de trabalho livre e universal dentro do capitalismo. Isso porque, para Marcuse (1941/1978), sob o prisma das realizações formais da dominação burguesa, o trabalho é livre na medida em que o indivíduo é *livre para vender sua força de trabalho àquele que é livre e capaz de comprar* (p. 281). Essa liberdade é selada no contrato de trabalho feito entre proprietário dos meios de produção e aqueles que detêm somente o seu próprio corpo, como fonte de força de trabalho. *Esta forma histórica de liberdade, de igualdade e de justiça é, pois, a condição mesma da exploração* (p. 282). A partir do acordo entre quem compra e quem vende a força de trabalho, revela-se a o vínculo fundamental entre liberdade e exploração que constituem a dinâmica das relações sociais no capitalismo.

É importante realizar um adendo, destacando que existe um desafio em relação à compreensão do trabalho em Marx, segundo Marcuse (1941/1978) o autor tende a designar como trabalho aquilo que existe na sociedade capitalista, ou seja, como alienação, fonte de mais-valia e produtor de mercadorias. Outras atividades não produtivas não seriam trabalho, nem mesmo a atividade prefigurada em outro tipo de organização social livre – a sociedade comunista. Em relação a essa nova forma de alterar a natureza e satisfazer as necessidades, tão radicalmente diferente da existente, a própria palavra trabalho não seria adequada. Nesse sentido, Marcuse (1941/1978) afirma que a libertação do indivíduo tem como condição a superação do trabalho, pois isso significa o rompimento com a base da

sociedade capitalista, o que não implica na superação da necessidade do homem aplicar energia nos movimentos de transformação da natureza em cultura.

Sabendo disso, podemos retornar ao fato de que o produto histórico do trabalho alienado é a mercadoria. O núcleo comum de toda mercadoria é o trabalho. No movimento de confrontar o valor de uso dos objetos produzidos e o valor de sua circulação no mercado Marx, segundo Marcuse (1941/1978), revelou que coexistem duas formas de trabalho na composição da mercadoria. Um é o trabalho concreto, remete ao específico tanto do trabalho quanto da matéria a ser transformada, é qualitativo. O outro é o trabalho abstrato, está remetido ao quantitativo, principalmente no parâmetro de tempo de trabalho necessário para a produção de uma determinada mercadoria. Isso porque no contrato de trabalho o proprietário dos meios de produção compra justamente o tempo de trabalho do trabalhador, ou seja, uma parcela de horas na qual o trabalhador irá investir toda sua força de trabalho no processo de produção de mercadorias de forma quase independente da especificidade do trabalho a ser feito. Nesse sentido, a determinação do valor da mercadoria será justamente na métrica do trabalho abstrato, de modo a ignorar o aspecto qualitativo, concreto, necessário em seu processo de produção (Marcuse, 1941/1978).

Essas constatações marxianas são, na visão de Marcuse (1941/1978), indispensáveis para compreender como o homem ao trabalhar e usufruir da produção no sistema capitalista perde toda sua especificidade e é submetido aos interesses da mercadoria. Constata-se que a primazia do parâmetro do tempo de trabalho submete toda a especificidade do ato de trabalho e das capacidades do próprio trabalhador, sem considerar a forma ou o conteúdo do que é produzido. Além de, ao estipular um valor fixo a determinada cota de tempo, o proprietário expropria força de trabalho excedente do trabalhador. Para o autor, essa força aplicada no tempo para além daquele compatível com o que foi pago ao trabalhador é a mais-valia, em outras palavras, um furto selado no contrato de trabalho favorecendo exclusivamente o proprietário dos meios de produção.

Toda essa dinâmica não se dá de forma desvinculada do corpo, ao contrário, ele é a fonte da força de trabalho a ser expropriada. É a energia corporal subtraída do homem no processo de trabalho que é depositada na mercadoria. A mercadoria ganha vida na medida em que mortifica o homem. Assim, para que o homem se sinta detentor de alguma característica ele precisa possuir, consumir a mercadoria que corresponde àquele traço desejado. É a propriedade sobre a coisa morta, qualitativamente indiferente, que passa a

atribuir valor à vida do homem. Desse modo, o fetichismo seria mais do que uma inversão entre valor de uso e valor de troca, *mas envolveria o desejo humano de ser humano: humanidade esquecida de si que precisa ser recordada* (Crochík, 2010b, p. 395), ou seja, o caráter fantasmagórico da mercadoria promete ao homem a possibilidade de diferenciá-lo, quando o próprio fato da existência da mercadoria já é a negação da possibilidade de diferenciação. A forma-mercadoria só permite o sempre igual, não suporta o diferente, e se mantém assim à custa de uma falsa e opaca sensação de diferenciação permitida ao indivíduo que a possui.

Como característica fundamental a forma-mercadoria é qualitativamente vazia, carece de especificidade, pois prima pelo quantitativo, pela equiparação de diferenças sob uma mesma sigla intercambiável – característica da relação que submete o valor de uso ao valor de troca. As mercadorias são intercambiáveis entre si, tornam-se mais iguais na mesma medida em que estranham os homens uns dos outros. O predomínio da mercadoria, de sua forma sem conteúdo, submete o homem e faz dele criatura, quando na verdade é criador. Na mediação do trabalho alienado o homem se desumaniza em proporção inversa à humanização que confere à mercadoria (Marx, 1964/2013). Esse processo, denominado de fetichismo da mercadoria, indica que a coisa produzida via o trabalho alienado é tanto mais humana, quanto mais extrai a humanidade dos homens. Assim, a mercadoria assume caráter fantasmagórico, opressor e monstruoso frente ao homem, pois ele não se reconhece como senhor daquele produto. Não é capaz de identificar que aquilo que vivifica a mercadoria é a sua própria humanidade expropriada no ato de trabalho.

Segundo Marcuse (1941/1978), a lógica produtiva da sociedade atinge o patamar de autonomia em relação às necessidades humanas, passando a ser determinadas pelo que Marx denomina como lei do valor. Ainda de acordo com o pensador frankfurtiano, para Marx, a lei de valor anula a autonomia individual, pois *o indivíduo depende do mercado para a satisfação de suas necessidades, porque ele verifica que os valores de troca dos bens que deseja são uma quantidade preestabelecida sobre a qual ele, como indivíduo, não tem qualquer poder* (p. 276). A forma-mercadoria determina, assim, que a relação social entre aqueles produtores de mercadorias se converta na relação social entre coisas que, na aparência, existem de forma independente dos produtores (Marx, 1864/2013).

O caráter misterioso da mercadoria reside, então, em sua capacidade de se apresentar como detentora de características independentes do trabalho humano, como se

fossem naturalmente delas. Para Adorno (1951/2008, p. 226)¹⁷, *é só quando o processo que tem início com a transformação de força de trabalho em mercadoria impregna integralmente os homens e torna cada um deles comensurável*, sendo essa comensurabilidade determinada justamente pelo valor das mercadorias com as quais o homem terá que se trocar de forma equiparada, *é que se faz possível a reprodução da vida sob as relações de produção dominante* (p. 226), em suma, as relações capitalistas de produção. Assim, a coisificação do homem e humanização da coisa é base da sociedade capitalista e tem na liberalização, por ela realizada, a possibilidade de progressão da exploração do homem por ele mesmo.

Ao ter na base do processo de produção da vida o trabalho alienado e a propriedade privada, ambos interligados na manutenção da dominação, a sociedade capitalista opera uma inversão: *o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos, etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal* (Marx, 1844/2010b, p. 83). Isso se dá justamente porque no extremo do estranhamento da realidade social o trabalho se torna fonte de desumanização. Obviamente que o que Marx (1844/2010b) denomina de necessidades animais são também sociais, ele mesmo esclarece que *comer, beber e procriar, são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais* (p. 83)¹⁸.

Não se trata de uma ruptura entre natureza e história, mas na conversão ideológica de uma na outra que obnubila a percepção de que a realidade social é produto da transformação da natureza impetrada pela ação humana. O desenvolvimento dessa problemática se faz presente em Adorno (1942/2015) quando ele denuncia justamente essa abstração já indicada por Marx (1844/2010) que fratura a relação entre as necessidades humanas. Para Adorno (1942/2015) só mesmo em um estado de predomínio da barbárie é que uma organização social que se alimenta da exploração do homem e da ameaça contra a vida pode se julgar capaz de indicar uma suposta hierarquia entre necessidades.

Segundo Adorno (1942/2015) anunciar a existência de necessidades superficiais ou profundas é parte de um aparato produtivo em que aquelas necessidades consideradas

¹⁷ Aforismo número 147 – *Novissimum organum*.

¹⁸ Os destaques entre colchetes ([]) são marcas da edição consultada.

superficiais são produto da organização social baseada em um tipo de trabalho que faz dos homens apêndices das máquinas. Ainda para Adorno (1968/1986) a distinção entre necessidades verdadeiras ou falsas exigiria uma *visão da estrutura geral da sociedade, com todas as suas mediações* (p. 71), e muito mais importante do que essa hierarquia, acima inclusive do *quase que impenetrável **quid pro quo** entre necessidade, satisfação e interesse de lucro ou poder, é a constante e incessante ameaça de uma necessidade da qual todas as outras depois dependem: o puro e simples interesse de sobreviver* (p. 71; grifos no original).

Nesse sentido, sem garantir a superação do risco eminente à sobrevivência, tais necessidades nem seriam necessidade realmente, mas somente formas de reprodução do todo. *A mediação social da necessidade // – como mediação através da sociedade capitalista – alcançou um ponto onde a necessidade cai em contradição consigo mesma* (Adorno, 1942/2015, p. 230). Essa tese adorniana se desenvolve no imprescindível reconhecimento de que ao mesmo tempo em que se constitui um engano a hierarquização das necessidades entre boas e ruins, corretas ou falsas, não se pode ignorar que as necessidades e suas formas concretas de satisfação são produtos de uma sociedade de classes.

Conforme afirma Marcuse (1941/1978), no capitalismo, *as mercadorias são distribuídas ao indivíduo para a satisfação das suas necessidades são tidas como equivalentes ao seu trabalho* (p. 265). Assim, o princípio norteador desse sistema é dar a cada um de acordo com o seu trabalho, não de acordo com suas necessidades. Essa máxima que em um primeiro momento pode remeter à justiça e igualdade, é exposta como contrário quando se reconhece que *o indivíduo, porém, não pode escolher o seu trabalho. Este lhe foi prescrito por sua posição no processo social de produção, posição que, por sua vez, lhe foi imposta pela distribuição dominante de poder e riqueza* (p. 265).

A existência de uma sociedade de classes já é a negação da possibilidade de liberdade individual (Marcuse, 1941/1978). Uma vez que desde a produção até à distribuição e consumo do que é produzido já está remetido à divisão social do trabalho fundada na exploração, o próprio indivíduo tem sua formação remetida às possibilidades sociais cindidas por essa lógica. Não que o indivíduo seja idêntico à classe, mas ele é substancialmente determinado por uma força heteronômica própria do conflito de classe

que se impõe como um obstáculo entre ele e a possibilidade de apropriação daquilo que é produzido e deveria satisfazer as necessidades humanas.

A dificuldade maior reside na capacidade que a atual sociedade tem demonstrado de escamotear os conflitos de classe e as limitações impostas por essa configuração da realidade, por meio do consumismo crescente e indiscriminado de mercadorias. Nesse sentido, a fim de evitar confusão futura, parece ser pertinente a afirmação de Adorno (1968/1986) de que o fato dos países capitalistas mais desenvolvidos terem conseguido adestrar as classes ao ponto de obstruir quase que por completo a consciência proletária, não anula, contudo, a existência das classes. Afinal, também para ele, *a classe é definida pela posição quanto aos meios de produção, e não pela consciência de seus membros* (p. 65).

O desafio, portanto, é o adestramento que obstrui a consciência, ele não é algo puramente imaterial que aprisiona os homens, mas se depreende de mudanças nas condições concretas engendradas pela sociedade capitalista. Assim, o empregado que tem o mesmo carro que o chefe e sente que o mundo é justo por isso, demonstra como a falsidade social tem sido totalitária. Por meio do consumismo se esconde a percepção da exploração, *o novo mundo-do-trabalho tecnológico impõe um enfraquecimento da posição negativa da classe trabalhadora: está não parece ser a contradição viva da sociedade capitalista* (Marcuse, 1964/1967, p. 49), apesar de ainda estar em posição destituída dos meios de produção, o trabalhador não possui consciência dessa posição e parte desse entorpecimento vem justamente da gama de satisfações oferecidas a partir das necessidades pré-moldadas.

Nesse sentido, segundo Marcuse (1964/1967), é possível afirmar que essa sociedade faz da ideologia da falsa igualdade via a possibilidade pré-moldada de consumo uma maquiagem que esconde as disparidades entre as classes. Essa assimilação dentro da atual sociedade não possui o conteúdo de verdade da superação de classes, o que revela a *extensão com que as necessidades e satisfações que servem à preservação do Estabelecimento é compartilhado pela população subjacente* (p. 29). De acordo com essa argumentação, não se trata mais de uma sociedade em que a grande maioria está submetida ao trabalho duro, fisicamente exaustivo, mas de uma sociedade que ao rebaixar todos os homens à condição de coisa, estabelece um ciclo vicioso em que mesmo os gerentes e administradores estão submetidos à maquinaria de controle.

A partir dessa constatação presente nas análises marcuseanas, fica mais claro o alerta de Adorno (1942/2015) de que *o perigo de a dominação se instalar nos seres humanos através de suas necessidades monopolizadas não é uma crença herética passível de ser exorcizada por excomunhão, mas sim uma tendência real do capitalismo tardio* (p. 231). Nesse aspecto, se a classe operária foi índice objetivo de negatividade da sociedade capitalista, na visão dos frankfurtianos, atualmente essa sociedade conseguiu cooptá-la para atuar em sua reprodução. Não que a classe tenha deixado de existir, mas na tendência objetiva da sociedade afluyente, a produção em larga escala fez da possibilidade do consumismo o maior índice de igualdade e isso convive com toda a desigualdade e exploração estrutural.

Com isso se enfraquece a percepção dos antagonismos e a consciência de classe é golpeada e deixada ao relento a cada adesão miserável realizada pelo consumismo do que é garantida por uma sociedade que já condicionou até mesmo as necessidades. *Produção material, distribuição e consumos são administrados conjuntamente. Diluem-se as suas fronteiras que antes ainda separavam essas esferas correlacionais no interior do processo global e com isso cuidavam do qualitativamente diferenciado* (Adorno, 1968/1986, p.74). Não se trata, porém, de afirmar que os antagonismos acabaram, mas que a sociedade atual conseguiu, via a produção em abundância de bens e serviços, trazer satisfação a indivíduos que são cotidianamente explorados. A monopolização das necessidades indica a contenção dos antagonismos a tal ponto que eles já não são percebidos no cotidiano de boa parte da população.

Na visão de Horkheimer e Adorno (1947/1985a) a sociedade capitalista consegue realizar feitos inéditos que mantêm a exploração na eminente possibilidade de sua superação: *o aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população* (p. 14). Esse movimento não só garante um poder quase que irrestrito por parte da classe dominante, que conseguiu o feito de universalizar cada uma de suas aspirações e interesses como se fossem de toda a sociedade, inclusive daqueles que representam o seu oposto, como também faz da existência individual cada vez mais mísera, até confortável dentro de uma sociedade totalitária. *Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados* (p. 14).

Essa capacidade de enfraquecer a percepção dos antagonismos, sem de fato, realizar sua superação, também é denunciada por Marcuse (1964/1967) que considera que o sob o véu da falsa reconciliação o capitalismo tem conseguido absorver o potencial crítico que tais antagonismos representavam. Na perspectiva marcuseana, a sociedade capitalista mais desenvolvida apresenta a unificação dos opostos ao ponto do todo social se estabelecer como mera aparência, pura falsidade. Assim, liberdade é igualada à possibilidade de consumo da forma-mercadoria e a igualdade na possibilidade de circular como uma mercadoria pelo mercado. Isso porque, quanto mais avança a dominação, mais ela adquire a sutileza de mera administração do que é supostamente natural e próprio da vida em sociedade. *E nas áreas superdesenvolvidas do consumo em massa, a vida administrada se torna a boa vida de todos em defesa do que os opostos estão unidos* (p. 234).

Assim, consonante às reflexões apresentadas por Horkheimer e Adorno (1947/1985a), para Marcuse (1964/1967) a dominação também assume a posição de administração totalitária. Nesse contexto do capitalismo avançado, Marcuse (1964/1967) afirma que esse sistema tem conseguido controlar a maior de suas contradições que é a manutenção da miséria mesmo quando ela já poderia ser objetivamente superada. Para o autor, a atual fase de desenvolvimento do capitalismo tem sofisticado a alienação do homem por ele mesmo, ao realizar uma administração política da ameaça de escassez junto à distribuição hierárquica de mazelas. Por meio da reposição da ameaça da escassez o capitalismo situa o trabalho alienado como meio de escalada que um homem deve fazer sobre o outro, pois apenas por meio da progressão que representa o sacrifício de si e violência ao outro, pode se sentir livre e feliz justamente por não viver entre os mais miseráveis.

Para Marcuse (1964/1967), a sociedade capitalista, por ele denominada de unidimensional justamente por tentar anular todo antagonismo e fechar o universo de crítica, têm administrado as duas principais tendências que se movimentam de forma contraditória em seu interior: a primeira é que a sociedade industrial, em pleno desenvolvimento tecnológico, tem conseguido afastar a possibilidade de transformação social e isso deveria se manter no futuro próximo; e a segunda é que essa mesma sociedade tem desenvolvido forças e tendências que poderiam ser fortes o suficiente para romper essa contenção e contestar definitivamente o atual modo produtivo. A administração dessas

tendências indica que a sociedade atual abriu caminhos concretos para sua superação, tanto que necessita contê-los. Assim, a materialidade da superação do capitalismo vem, a partir da compreensão destaca por Marcuse (1964/1967), das próprias conquistas históricas dessa sociedade. Contudo, o interesse de reprodução dessa sociedade tem se mantido acima de qualquer possibilidade de sua transformação. Parte imprescindível desse poder se sustenta no fato da atual sociedade ter realizado, via as crescentes conquistas tecnológicas, *uma falta de liberdade confortável, suave, razoável e democrática* (p. 23).

A inversão entre meios e fins realiza *o transplante de necessidades sociais para individuais* (Marcuse, 1964/1967, p. 29), e isso indica que mesmo a suposta tensão entre indivíduo e sociedade, entre interioridade e exterioridade, tem sido conformada em uma lógica idêntica pautada pelos interesses de reprodução social. O autor destaca que no fundamento desse processo encontra-se justamente a falsidade social de algumas necessidades que em sua própria satisfação alimentam o caráter repressivo do todo social. Para Marcuse (1964/1967), as necessidades – e possibilidade de satisfazê-las – são o conteúdo concreto da liberdade, assim, ao realizar uma vida em que a liberdade está reduzida a uma falta de liberdade confortável, ao contribuir com o todo produtivo, o homem comum pode gozar das migalhas da exploração, sem com isso se perceber explorado.

Resta deixar claro que a questão não é se as necessidades têm origem no estômago ou na imaginação¹⁹, pois em ambos os casos se referem ao humano, mas de pontuar que se a perpetuação das necessidades do estômago como uma ameaça à vida passa a ser mantida mesmo tendo a possibilidade eminente de sua superação, ela se torna um meio de paralisia das necessidades da imaginação. Quando, apesar de todo o sacrifício já exigido, de todo desenvolvimento racional e técnico, as necessidades do estômago se mantém como uma ameaça às necessidades da imaginação, inclusive cindindo a possibilidade de refletir sobre o que a vida é e o que ela poderia ser, o que se revela é que o racional é irracional e que as técnicas que poderiam garantir a vida estão submetidas e colaborando na reprodução da mera sobrevivência (Marcuse, 1964/1967).

¹⁹ Marx (1864/2013) inicia a análise da mercadoria justamente informando que ela seria detentora de propriedades capazes de satisfazer as necessidades do homem, se tais necessidades seriam àquelas oriundas do estômago ou da imaginação, não estaria em questão. Contudo, como o autor demonstra a própria predominância do valor sobre o valor de uso como base para o fetichismo da mercadoria, implica na relação inversa, é o homem que passa a satisfazer as necessidades da mercadoria.

Nessa inversão operada pela sociedade capitalista, aquilo que poderia humanizar se torna índice do não humano, ao passo que aquilo que pouco diferencia essa espécie (a necessidade de comer, por exemplo), torna-se o índice de realização. Essa contradição funda-se justamente na relação de interesses sociais que perpetuam a luta pela sobrevivência mesmo quando essa já poderia ter sido apaziguada. A manutenção da luta constante para manter o corpo vivo, quando a capacidade produtiva já poderia ter sido organizada socialmente para afastar em definitivo esse perigo da natureza (morrer de fome), revela a crueldade de uma sociedade que obsta as possibilidades de emancipação humana.

Assim, mesmo com o crescente progresso das forças produtivas em decorrência do desenvolvimento tecnológico que deveriam livrar o homem de estar sob o domínio do reino da necessidade, o que se verifica na história, é o oposto. O trabalho é mantido na produção do desperdício e destruição da natureza, e a administração das necessidades, por consequência das dinâmicas de prazer-desprazer, torna-se um meio de garantir o poder de dominação crescente. A superação do trabalho penoso, da luta pela sobrevivência, que na visão de Marcuse (1955/1975) poderia ser garantida pelo desenvolvimento tecnológico, no próprio transcorrer histórico tem se pervertido em possibilidades mais aperfeiçoadas de controle do homem na manutenção de um estado de não liberdade (Marcuse, 1964/1967).

Como já pontuado por Resende (2009), nesse desenrolar das tramas sociais, a sociedade reifica-se como uma totalidade de fragmentos, que atuam como se estivessem completamente desvinculados dos interesses humanos. O processo de reificação, que segundo Marcuse (1941/1978) foi explicitamente denunciado por Marx²⁰, implica, portanto, na *condição social dos indivíduos, seu padrão de vida, a satisfação dos seus desejos, sua liberdade e seu poder são inteiramente determinados pelo valor de suas mercadorias* (p. 257). E ainda, tratando mais especificamente sobre o trabalho alienado na determinação do fetichismo e da reificação, Marcuse (1941/1978) afirma que os indivíduos participam do processo social como meras mercadorias. Disso decorre que o *resultado mistificante se origina no modo específico de trabalho da produção de mercadorias, com os indivíduos isolados que trabalham independentemente uns dos outros e satisfazem suas próprias necessidades exclusivamente pelas necessidades do mercado* (p. 257).

²⁰ Segundo Marcuse (1941/1978) nos escritos mais antigos de Marx a denúncia do processo de reificação é mais evidente, contudo, em *O Capital* tal crítica também se faz presente a partir da denominada análise do “fetichismo da mercadoria”.

A organização social pautada no estranhamento do homem da própria sociedade acaba por realizar uma segunda natureza humana. Pois, se como afirma Marcuse (1941/1978) *o trabalho transforma em condições sociais as condições naturais de existência humana* (p. 251), por meio da forma alienada, o homem não reconhece aquilo que cria, de modo que um véu encobre o aspecto histórico das dinâmicas sociais, fazendo delas a-históricas e independentes da atividade humana. Ao cindir no sempre idêntico, a natureza humana que é sempre mediada, se paralisa no imediatamente dado pelo capitalismo.

Segundo Adorno (1932/1991) o mundo que se constitui como segunda natureza é aquele coisificado, morto, alienado. É digno de nota que nesse texto Adorno não faz referência à existência de um mundo anterior ao da segunda natureza, como se existisse uma primeira natureza livre que foi pervertida – no sentido de ter mudado o curso em decorrência de influências externas – em uma segunda natureza alienada. A partir da leitura que realiza de George Lukács e de Walter Benjamim, Adorno (1932/1991), indica o caminho contrário: por meio da radical tese de história natural, ultrapassa as referências ontológicas como veio de explicação para a existência do homem e das configurações sociais²¹.

Na constelação de ideias formada pela natureza, transitoriedade e facticidade histórica concreta – essa última ocupando o centro constelacional –, Adorno (1932/1991) questiona como a relação desses momentos entre si correspondem ao próprio fazer histórico do homem no mundo. A partir dessa relação o autor demonstra que a natureza mesma já contém a história no elemento da transitoriedade que lhe é intrinsecamente constitutivo, ao mesmo tempo em que aquilo que é historicamente constituído dá notícia da natureza como parte transformada.

Adorno (1932/1991) nega a possibilidade de compreender os aspectos históricos naturais como típicos de uma estrutura geral do ser ou fazer humano, pois não passam de aspectos da história concreta. A segunda natureza que se constitui no modo de produção capitalista é, portanto, a história concreta que adquire o *status* de natural, tornando-se

²¹ É importante pontuar que a questão ontológica é índice de divergências entre Marcuse e Adorno. Existe debate acerca da prevalência de uma tendência ontológica nas contribuições marcuseanas, mais evidentes em suas obras iniciais e que posteriormente tendem a desaparecer principalmente em decorrência da influência do pensamento de Adorno em sua produção (Nascimento, 2011). Como é um debate que perpassou de forma intensa o percurso dessa pesquisa, pretendemos retomar (nas considerações finais) algumas reflexões, muito mais como questões abertas e sem respostas que apareceram ao longo de nosso percurso.

assim a própria história do homem como um sempre igual. Para ele, a manifestação plena dessa natureza é de aparência, do todo como falsidade, que foi produzida historicamente. A respeito do caráter aparente da realidade, Marcuse (1941/1978) de forma semelhante, afirma que na investigação profunda do modo de produção capitalista *pode-se ver que sua objetividade natural é pura aparência, que na realidade é uma forma histórica específica de existência que o homem a si mesmo se deu* (p. 259; grifos no original).

A segunda natureza como paralisia da história, realiza uma objetividade natural destituída de história, como cisão no sempre idêntico necessário à reprodução do capital. O movimento dialético entre as forças produtivas e as relações de produção alcança um novo patamar: as relações de produção se apoderaram de tal modo das forças produtivas, mediando de forma tão integral suas potencialidades, que conseguem transparecer como se fossem uma essência das mesmas, *elas se tornam totalmente uma segunda natureza. Elas são responsáveis pelo fato de que, em insana contradição com o possível, os homens estejam condenados a passar fome em grande parte da terra* (Adorno, 1968/1986, p. 71). Desse modo, as próprias necessidades passam a ser engendradas em lógicas repetitivas para poderem ser satisfeitas na medida da reprodução do todo. Assim, se as necessidades humanas, sobre o domínio do capitalismo, assumem caráter estático, de invariáveis, isso se dá justamente porque elas têm sido mero *reflexo da produção material, que assume caráter estacionário devido à eliminação do mercado e da concorrência, mas com a simultânea continuidade da dominação de classe* (Adorno, 1942/2015, p. 232).

A clausura experimentada pelo homem que vive para trabalhar mesmo quando a sociedade já alcançou meios produtivos que possibilitariam a redução das horas destinadas ao trabalho ao mínimo, indica que o homem retira algo de prazer daquilo que o violenta. Isso não de forma aleatória, mas em decorrência do fato que junto às mercadorias produzidas via o trabalho alienado, também se produz a necessidade individual de se possuir tais mercadorias. A lógica do sistema, da relação mutuamente determinada entre as esferas da produção, da circulação e do consumo minuciosamente explicada por Marx (1857/2012) assume, no momento histórico analisado pelos frankfurtianos, um caráter ainda mais agressivo.

Assim, no plano de satisfação, das dinâmicas de prazer-desprazer do indivíduo, estarão presentes os interesses sociais de forma coercitiva, não na tensão entre todo e parte, mas na exigência totalitária do todo sobre a parte. Compreendendo que a sociedade para

garantir sua reprodução tem exigido uma constituição repressiva do indivíduo, Marcuse (1964/1967) afirma que *as próprias necessidades individuais e o direito destas à satisfação ficam sujeitas a padrões críticos predominantes* (p. 26). Desse modo, ele considera a distinção entre necessidades falsas e verdadeiras, não como uma hierarquia ou distinção que preserva o funcionamento do todo, mas como uma denúncia das necessidades que contribuem para a manutenção do homem na pré-história de sua existência.

Nesse sentido, Marcuse (1964/1967) afirma que as falsas necessidades seriam aquelas *que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça* (p. 26), a satisfação dessas necessidades por parte do indivíduo é fundamental para a manutenção da sociedade, pois nada oferecem de perigo à ordem e ao progresso almejado. Como recompensa, ao satisfazer esse tipo de necessidade, o indivíduo desfruta de um estado de euforia, que na visão marcuseana, é euforia na infelicidade. Essa ordem de satisfação individual, decorrente de necessidades condicionadas aos interesses de dominação, é fundamental na realização formal da liberdade e da felicidade. A primeira se efetiva como liberalização, consentimento de tendências individuais que foram determinadas de forma heteronômica e que não escapam ao universo dado pelas mercadorias. A segunda, como euforia, ou seja, a sensação de contentamento individual em meio ao sofrimento de todos. Para o autor frankfurtiano, *a maioria das necessidades comuns de descansar, distrair-se, comportar-se e consumir de acordo com os anúncios, amar e odiar o que os outros amam e odeia, pertence a essa categoria de falsas necessidades* (p. 26).

O fator heteronômico dessas necessidades é tão profundo que colabora com dinâmicas em que as aspirações individuais podem ser verdadeiros atentados contra o próprio indivíduo. Essas necessidades são de satisfação repressiva, o que quer dizer que o ato mesmo de sua satisfação implica em um ciclo que garante a reprodução das relações sociais que impedem a liberdade humana (Marcuse, 1955/1975). O fato de o indivíduo defender, racionalizar e mesmo se identificar como realizado ao obter certas satisfações em nada dizem de liberdade ou de felicidade como conteúdo dessas necessidades (Marcuse, 1964/1967).

Afinal, se no processo de produção da mercadoria já se produz também nos indivíduos a necessidade de consumi-las e é garantindo a possibilidade de consumo nos termos estritos da necessidade do capital, isso não é um índice de liberdade, mas apenas

que os homens têm tratado uns aos outros como ratos à espera da recompensa por ter apertado a barra da produção o quanto lhe foi exigido. Marcuse (1964/1967) afirma que se tais necessidades já se tornaram o próprio indivíduo, *independente do quanto ele se identifique com elas e se encontre em sua satisfação, elas continuam a ser o que eram desde o início – produtos de uma sociedade cujo interesse dominante exige repressão* (p. 26).

Para Marcuse (1964/1967) um dos principais critérios concretos a serem verificados como prioridade da produção social é a satisfação das necessidades vitais. O interesse social de que o trabalho e a produção consigam livrar o homem do perigo das necessidades vitais e, portanto, livrar o homem da própria necessidade do trabalho como algo predominante na vida atrelado ao reino da necessidade. Uma sociedade que faz riqueza a partir do roubo da força de trabalho e repõe a labuta como uma forma de manutenção de poder, não só não se guia por esse interesse como produz dinâmicas de satisfação que reforçam a ameaça da miséria à espreita de todos.

Marcuse (1964/1967) – e, nesse sentido, podemos dizer que reforçando o argumento denunciado por Adorno (1942/2015) sobre o engano de toda tentativa de hierarquizar as necessidades – também destaca que a própria distinção entre necessidades falsas e verdadeiras já configura uma contradição, a saber: como tal distinção pode realmente ser feita e como que homens que foram adestrados e manipulados poderão analisar com clareza quais necessidades são falsas ou verdadeiras? O autor não oferece uma resposta a tal indagação, afinal configura um processo próprio do movimento histórico que não pode ser dado como uma receita, contudo, Marcuse (1964/1967) não deixa de indicar a razão como um recurso indispensável para tal empreitada.

Para Marcuse (1964/1967), antes de ridicularizar a proposta de impor razão à sociedade inteira, temos que questionar a sociedade que nega essa possibilidade e, também por esse meio, faz de todos os homens objetos de manipulação. *Toda libertação depende da consciência de servidão e o surgimento dessa consciência é sempre impedido pela predominância de necessidades e satisfações que se tornaram, em grande proporção, do próprio indivíduo* (p. 28). O que repõe o desafio histórico de homens capazes de superar as falsas necessidades por necessidades verdadeiras implica na própria possibilidade do homem conseguir abandonar – na crítica insistente do existente – uma gama de satisfações que são por si só repressivas.

O que está na centralidade de toda a reflexão apresentada até o momento é de como o atual modo de organização social conseguiu criar necessidades que ao serem satisfeitas fazem da servidão algo aceitável. Apontando as contradições do desenvolvimento técnico e da capacidade produtiva, sem ignorar o fato de que se a existência do trabalho braçal, forçado, foi suavizada até obscurecer a exploração do trabalhador, podemos compreender como esse processo integrativo sustenta as desigualdades, mas diminui os elementos objetivos que poderiam gerar revolta contra uma vida para o trabalho – tal movimento é o fundamento da ideologia, conforme indicado por Horkheimer e Adorno (1956/1973c). Ao atenuar o trabalho braçal pela substituição da máquina, pela padronização, higienização e rotina da vida conformada à lógica do trabalho, o capitalismo também conseguiu diminuir a percepção da exploração. Por meio da melhoria objetiva das condições de trabalho para boa parte da população, essa sociedade tem defendido a forma de organização capitalista como algo natural, inerente aos interesses humanos. Como visto, esse processo exige a conformação do corpo ao trabalho alienado, à sua própria configuração como mercadoria a ser vendida no mercado. E na manutenção desse processo se revela que as satisfações individualistas também passam a atuar em favor do existente.

A captura das dinâmicas de prazer-desprazer, ou seja, daquilo que o indivíduo precisa e deseja como possibilidade de satisfazer determinadas necessidades, indica por sua vez, que para se ligar a mercadorias, à sua forma sem conteúdo, destituída de especificidade e qualidade, o próprio indivíduo precisou ser esvaziado, subjetivamente deformado em uma lógica empobrecida de formação (Crochík, 2010a). Logo, no entrelaçamento da formação da subjetividade ao corpo, isso quer dizer que o próprio corpo tem sido destituído da sensibilidade como algo rico e aguçado, para ser reduzida àquilo que pode ser sentido e tocado no contato com a mercadoria. As dinâmicas de prazer-desprazer, nesse sentido, encontram-se viciadas, atravessadas pelo caráter fetiche da mercadoria que recai sobre os próprios produtores. Assim, se a sociedade fez dos homens, do corpo de cada um, meras fontes de força de trabalho, e tal trabalho é a destituição do homem do lugar de senhor daquilo que produz, o resultado não pode ser outro: os prazeres dos homens estão condicionados aos interesses das mercadorias, conseqüentemente, as punições serão impingidas àqueles que não se renderem aos traços encantatórios da forma-mercadoria.

O sacrifício da liberdade e da felicidade é o preço pago pelo indivíduo na reprodução do capitalismo e isso se faz não pela negação absoluta de qualquer liberdade ou felicidade, mas na exigência de ser livre e feliz no prazer proporcionado por aquilo que aprisiona e faz do homem eufórico com sua própria exploração. A seguir, pretendemos deixar ainda mais claro que um dos principais meios de controle da atual sociedade é a liberalização de prazeres consentidos e pagos, assim, a contrapelo do óbvio, tentaremos demonstrar o que é negado ao homem via aquilo que é autorizado. Iniciaremos as reflexões em torno da sexualidade, partindo da compreensão de como as necessidades e as satisfações individuais estão submetidas à necessidade de dominação da sociedade capitalista, pretendemos continuar o percurso da formação do corpo reificado até adentrarmos nas reflexões a respeito da semiformação como tipo de formação subjetiva próprio da atual sociedade.

CAPÍTULO 3

SEXUALIDADE E SEMIFORMAÇÃO

Como afirmado anteriormente, as reflexões que se seguem estão centradas na sexualidade própria do corpo reificado. Ou seja, da sexualidade que é coerente com um tipo de organização social que tem como fundamento a exploração do corpo e a manutenção do homem em um estado não livre e infeliz. A assim compreendida liberdade sexual, tão altamente anunciada como uma conquista nos dias de hoje, será submetida aos desdobramentos da análise crítica ofertada pelos frankfurtianos. Com isso, esse estado de liberdade sexual aos poucos fica despido de sua aparência e revela todas as mordças que recaem sobre o corpo e a sexualidade humana em um estado de realizações formais. Da constatação de que a liberalização da sexualidade exerce papel fundamental para a manutenção da liberdade e felicidade compatíveis com o capitalismo, adentraremos na dimensão reflexiva dada pela semiformação. Pois essa é o tipo de formação subjetiva engendrada na conformação do corpo reificado e que goza de uma liberdade sexual formalizada e aprisionadora.

Nesse sentido, as considerações que se seguem são tanto um passo adiante quanto uma retomada dos elementos constitutivos de nossa problemática. Assim, para prosseguir faz-se necessário retomar a tese dos autores frankfurtianos de que toda organização social produz um determinado tipo de homem condizente com sua reprodução. Mais uma vez afirmamos a relação mutuamente determinada, em que a constituição subjetiva provém das condições objetivas (Crochík, 2010a). Essa afirmação remete à relação entre sujeito e cultura; indivíduo e sociedade. A dificuldade de discriminar esses conceitos é inegável, contudo, vale destacar que segundo Crochík (2010b), com base nos autores frankfurtianos, *a constituição do sujeito ocorre por meio da experiência; esta só é efetivamente realizada quando refletida e, assim, incorporada. A incorporação deve ter como referência experiências anteriores sedimentadas. A referência para a experiência individual é a coletiva [...] (p. 387)*, ou seja, nessa argumentação se entende a experiência como inscrição da história humana não só como um mero suceder de acontecimentos, mas também como

tradição, que por sua vez, deve ser viva, dinâmica, pois caso contrário – paralisada e mortificante – impede a apropriação constitutiva do indivíduo.

Ainda segundo Crochík (2010b), *a noção de sujeito pode remeter à epistemologia e à empiria; ambas se relacionam, o que implica que o conhecimento do mundo é parte inerente à constituição do sujeito psíquico e vice-versa* (p. 388). Assim, se o sujeito da epistemologia é aquele que conhece o objeto e também é objeto do conhecimento, esse sujeito tem no conhecimento o meio para sua formação. Já o sujeito empírico se constitui na medida em que é capaz de perceber o meio, se diferenciar de tudo o mais que o circunda. Ele deseja e esses desejos *necessitam dos outros para serem gerados, formulados e realizados* (p. 389). A relação entre o sujeito epistemológico e o sujeito empírico entrelaça a formação humana como algo que transcende o campo da mera adaptação, pois somente o homem conhece a realidade, conhece a si mesmo, e partir disso pode realizar as transformações necessárias para ter uma vida para além da luta pela sobrevivência. *A relação entre o sujeito empírico e o epistemológico é similar à que existe entre o particular e o universal: o particular é nomeado pelo universal e esse só pode se expressar pelo particular* (p. 389), em certa medida, essa relação está contida no movimento referido anteriormente na reflexão de Horkheimer e Adorno (1947/1985c) sobre a compreensão tateante da realidade.

Essa mesma explicação permite compreender a constituição do indivíduo, que *como particular, não é somente um apêndice do todo, mas a possibilidade de sua reprodução; também por isso, a sua constituição depende das necessidades sociais: indivíduos são formados em conformidade com essas necessidades* (Crochík, 2010b, p. 389). Assim, como demonstrado no capítulo anterior, essas necessidades são históricas e mutáveis, tanto que podem ser usadas para a manutenção de uma organização social muito aquém das reais potencialidades humanas, como é o caso do capitalismo.

Essa perspectiva leva à constatação de que somente se faz possível compreender a constituição do sujeito se este estiver remetido à dimensão que pertence, ou seja, aos múltiplos movimentos contraditórios da totalidade social, que por sua vez, são determinantes na constituição do indivíduo. Isso porque, conforme afirma Marcuse (1941/1978), o sujeito não pode ser designado apenas como o eu ou a consciência epistemológica, *mas um modo de existência, a saber, aquela de uma unidade que se autodesenvolve em um processo contraditório* (p. 21). Essas pontuações são importantes

para compreendermos que a constituição do indivíduo, que é parte imprescindível para a reprodução social, se dará a partir da apropriação subjetiva de uma cultura convertida em mercadoria. Ou seja, do processo de socialização que forma os indivíduos adeptos e capazes de contribuir com a reprodução do capitalismo, como sujeitos semiformados.

De acordo com o percurso realizado, foi demonstrado que a transformação da natureza em cultura mediada pelo modo de produção capitalista assume aspectos específicos, delineados pelo progresso que também é regressivo, pois mantém os interesses de dominação e exploração do homem e da natureza mesmo tendo alcançado condições concretas para minimamente suavizar essa relação. Evidenciamos que a atual sociedade tem utilizado as conquistas racionais e tecnológicas para aprimorar formas de controle que vem pela abundância garantida na produção e livre circulação das mercadorias, e com isso tem obscurecido e criado barreiras à percepção da realidade. Em suma, as considerações que já foram apresentadas indicam a apropriação subjetiva da cultura que corresponde à constituição do indivíduo enclausurado na reprodução do existente, esse percurso foi feito tendo como centralidade o corpo, ou de forma mais específica a constituição do corpo reificado, a partir disso se abre a possibilidade de questionar o tipo de sexualidade que é produtora e produto desse corpo.

3.1. SEXUALIDADE AUTORIZADA: TABUS, DESSUBLIMAÇÃO E O CORPO SUBJUGADO

Como já foi pontuado anteriormente, corpo e sexualidade não podem ser compreendidos como se fosse uma unidade, ao mesmo tempo em que não existem de forma inteiramente separada. O percurso realizado até o momento nos permite constatar que o próprio processo de formação do indivíduo é substancialmente delineado pela sexualidade, que conforme demonstrado pela psicanálise freudiana é tanto ampla, referindo-se aos diferentes vínculos afetivos-libidinais de finalidade inibida, quanto específica, referida ao sexo propriamente dito. O presente tópico pretende adentrar mais especificamente nas considerações sobre a sexualidade depreendidas de nosso referencial de análise. Juntamente com aquilo que foi explanado a respeito das necessidades e das satisfações, em dinâmicas de prazer-desprazer que pouco favorecem a emancipação do homem, atuando como reforços de uma lógica produtiva baseada na intensificação da barbárie, reposição do trabalho alienado e dos imperativos da forma mercadoria,

procuraremos tatear mais um elemento que constitui nosso problema: a sexualidade que é condizente com o corpo reificado.

Para tanto, parece pertinente colocarmos nesse primeiro momento, ainda bem próximo às reflexões a respeito do trabalho alienado como fundamento da sociedade capitalista e determinante no processo de formação da mercadoria que tende a culminar em dinâmicas individuais repressivas, a metáfora de *cadáveres-excitáveis* cunhada por Horkheimer e Adorno (1947/1985b). Isso porque consideramos que essa metáfora é utilizada pelos autores como figura de crítica negativa da marca da violência e barbárie dessa sociedade, que incide sobre o corpo e aciona um tipo de sexualidade. Cadáveres-excitáveis indica a mutilação que afeta o corpo, destituído de sentido e relação, reduzido apenas em fonte de força de trabalho que é vendida como meio de manutenção da subsistência. Além disso, também compreendemos que essa metáfora nomeia a violência que decorre de processos sociais a serem superados e, ao nomear, faz resistência à violência objetiva que tem se esforçado em se passar por natural – como algo inerente ao homem e independente dos processos históricos.

Como se fossem completamente desvirtuados de história, para Horkheimer e Adorno (1947/1985b) o corpo e sexo, remetidos à natureza inferior a ser dominada, contam a história subterrânea que condensa todas as violências deformantes da sensibilidade e que recalcam as pulsões, violências até então consideradas imprescindíveis para civilização. Como já foi afirmado anteriormente, para esses autores o tipo de racionalidade que tem se desenvolvido ao longo da história da espécie humana destina a natureza ao *status* de inferior, como perigo que desde os tempos mais primitivos das narrativas míticas deveria ser controlado.

Nesse sentido, o corpo que foi a primeira prova de inferioridade do homem em relação à natureza (Borges, 2012), no desenrolar do processo de dominação em curso, é convertido em coisa morta, pois assim pode ser reduzido a objeto de dominação. Assim, de acordo com Horkheimer e Adorno (1947/1985b), o capitalismo e o fazer científico moderno conseguem reforçar o tabu sobre o corpo como signo da natureza e, com mais força do que aquela empenhada por Lutero e Calvino, inscrevem no homem o ascetismo e o condicionamento ao trabalho como forma primordial de legitimar qualquer um dos seus movimentos. Contudo, o movimento é mimético e o que está sendo imitado são as engrenagens das máquinas, mais uma vez, a vida como reprodução da não-vida. *Na*

relação do indivíduo com o corpo, o seu e o de outrem, a irracionalidade e a injustiça da dominação reaparecem com crueldade (p. 191) e, nisso, o homem golpeia o que gostaria de tocar e tenta destruir tudo o que, como exceção, indica a vida que timidamente insiste em pulsar.

Os objetos postos em lógicas compulsivas de consumo não despertam a sensibilidade ou a delicadeza de uma compreensão tateante, mas por meio da anulação de toda a especificidade, são destruídos como indiferentes e inteiramente substituíveis pelo próximo grande lançamento da indústria. O homem tenta se vingar da vida sem sentido que ele mesmo conquistou para si na busca incessante pelo poder, contudo, no ódio que nutre pelos outros homens, pelos inúmeros objetos que possui, e ainda, contra si mesmo, pois compactua com a reprodução do que faz sofrer, ignora que os determinantes dessas relações são parte e produto da organização social alimentada por todos.

Essa sociedade consegue instrumentalizar a relação da natureza que perpassa o corpo por meio do amor-ódio a ele destinado. De acordo com Horkheimer e Adorno (1947/1985b), parte da repulsa empenhada pela dominação contra a natureza, expressa na fragilidade do próprio corpo e a carência que esse manifesta em relação ao corpo do outro, garantiu o corpo como tabu. Esse tabu também se funda na conversão do corpo à coisa morta, como material maleável e manipulável pelas mãos técnicas tão naturalmente guiadas por interesses fascistas que *veem o corpo como um mecanismo móvel, em suas articulações as diferentes peças desse mecanismo, e na carne o simples revestimento do esqueleto. Eles lidam com o corpo, manejam seus membros como se estes já estivessem separados* (p. 193).

São as tentativas desenfreadas de controle sobre o corpo, como golpes na natureza a qual ele constantemente representa que, na civilização ocidental moderna, a violência muitas vezes se manifesta em seu aparente oposto: em culto ao corpo. Na perspectiva de Horkheimer e Adorno (1947/1985b), é na implacável constatação de que não é possível se livrar do corpo, que o culto se intensifica. Os procedimentos estéticos constantes, a higienização que visa desaparecer com tudo o que escorre dos corpos, os movimentos repetitivos em academias de atividades físicas que giram em torno do ideal de um corpo como máquina são apenas alguns desses golpes. Os transtornos alimentares, disfórmicos corporais ou mesmo as disforias de gênero, talvez configurem entre esses golpes do

processo de socialização em curso, ao mesmo tempo em que também podem indicar a vingança da natureza frente às relações sociais que a mortificam.

Esses múltiplos elementos que atravessam o corpo estão condensados na metáfora de cadáveres-excitáveis, como figura de um processo constituído por dois movimentos próprios à formação do indivíduo no capitalismo: primeiro, a excitação dos corpos em formas de prazer previamente manipulados, condicionando o indivíduo a participar e a contribuir (ainda que sob o véu da ideologia e de processos inconscientes) com aquela violência que o mutila; em segundo, da conformação da energia que poderia ser gasta na superação de formas sociais que engendram a infelicidade e o estado de não liberdade, em energia que mortifica o corpo e naturaliza a violência e desgraças vividas. Nos dois casos, que não necessariamente ocorrem em separado, está em questão a captura da sensibilidade, da capacidade afetiva e racional do homem, seja para amortecer as injustiças sociais na reposição das exigências de sacrifícios, seja para garantir que o homem atue como engrenagem de uma organização social que há muito se alimenta da exploração humana.

Fica em evidência que o problema sobre o esforço necessário para o homem sair da pré-história de sua própria existência, da manutenção da barbárie e do sacrifício, envolve um paradoxo: ao mesmo tempo em que esse esforço de sair das amarras do mundo não livre já poderia ser mínimo, sem a reposição de sacrifícios, é ainda nos dias de hoje muito difícil de ser realizado (Adorno, 1932/1991; 1956/1973c). Problema esse novamente pontuado por Adorno (1951/2008)²² quando, reafirmando as contradições do atual modo de produção, questiona se o próprio produtor ao trabalhar ferozmente, não perceberia os traços do embrutecimento em si mesmo e, ainda, desdobrando a questão: [...] *não será que ele necessita exatamente daquela raiva para libertar-se do aprisionamento e da raiva do aprisionamento? Não será que justamente aquilo que reconcilia seja subtraído daquilo que destrói?* (p. 105).

O embrutecimento do corpo corresponde a sua redução à coisa. Nesse processo, o corpo como uma totalidade erótica que traz em si as diferentes marcas do processo de socialização, indica sua submissão às exigências do trabalho alienado. Esse trabalho que destitui o homem de humanidade e confere o caráter fetiche às mercadorias está na base dos processos sociais que desembocam na reificação social e subjetiva (Resende, 2009).

²² Aforismo número 72 – *Segunda Colheita*.

Na dimensão aberta por nossa problemática cabe refletir a respeito das formas de liberdade sexual que são condizentes com a manutenção do capitalismo, isso porque, de acordo com o que já pontuamos, consta nas contribuições frankfurtianas a compreensão de que um dos mecanismos de controle mais eficaz do capitalismo tardio não tem se efetivado pelo imperativo da restrição, mas sim da permissão.

Esse aspecto de permissividade que a atual sociedade assume é coerente com a reafirmação da liberdade formal e da felicidade consentida como euforia própria do individualismo em meio à infelicidade geral. Como foi destacado, trata-se da constituição de necessidades e satisfações que condicionam as dinâmicas de prazer-desprazer dos indivíduos ensimesmados à manutenção do existente. No que se refere à sexualidade, podemos começar com a assertiva de que tanto Adorno (1963/2015) quanto Marcuse (1955/1975) concordam com a dificuldade de discutir sobre a falta de liberdade sexual em uma realidade que se apresenta como inteiramente livre dos tabus sexuais e oferece aos indivíduos formas de satisfação que reforçam essa aparência.

Isso porque os polos representados de um lado pela promiscuidade e do outro pela ascese, pela abundância consumista e pela fome de tantos, encontram-se unidos na sociedade capitalista como elementos imprescindíveis para a manutenção do poder de uma minoria na reprodução do todo (Adorno, 1963/2015). Desse modo, aquilo que é prometido como emancipação e mesmo experimentado como liberdade, em uma sociedade totalitária, só repõe o prazer como vulgaridade e mutilação, atrelado à autoconservação guiada por interesses de dominação (Horkheimer & Adorno, 1947/1985a). Se, por exemplo, pode-se constatar que o indivíduo goza de maior liberdade sexual do que o homem do período vitoriano (Marcuse, 1955/1975), faz-se necessário, a fim de evitar qualquer engodo, afirmar a sentença feita por Adorno (1963/2015) de que *a liberação do sexo na sociedade atual é mera aparência* (p. 201).

Assim, a liberdade sexual, ou melhor, a liberalização sexual, tão defendida nos dias de hoje é a aparência necessária para a manutenção de um estado carente de liberdade. Segundo Marcuse (1955/1975), ela corresponde à assimilação do sexo à lógica produtiva, *a liberdade sexual harmoniza-se com o conformismo lucrativo* (p. 95). Para Adorno (1963/2015), a liberdade sexual hoje tem por conteúdo uma sexualidade adestrada e como tal é tolerada, afinal corresponde aos interesses dominantes. Com isso, falar sobre ausência de liberdade sexual, sobre tabus sexuais, pode realmente soar anacrônico, principalmente

quando se adota referências de análises que isolam outros momentos históricos e comparam com o atual, demonstrando pela métrica da roupa ou pelos hábitos cotidianos a forma como somos ‘mais livres’. Contudo, quando a sociedade atual é comparada a si mesma, nas contradições que lhe são intrínsecas e as potencialidades que tem feito de tudo para conter, esse suposto anacronismo só reafirma como as realizações formais dessa sociedade têm reforçado os tabus sobre o sexo e sobre o corpo (Adorno, 1963/2015).

Ainda para Adorno (1963/2015), apesar da suposta liberdade sexual defendida e usufruída pelos indivíduos, que parece ter superado os mandamentos patriarcais de abstinência, castidade e virgindade, o que ocorre na verdade são formas de recolocar a dominação da natureza interna e externa, por meio do disciplinamento das próprias dinâmicas do princípio de prazer frente a realidade, ou seja, seu direcionamento e adequação às lógicas produtivas e que guiam o interesse de progresso social. Em vez de impedimento e proibição, a sociedade impõe ao sexo a autorização, *o sexo acendido e apagado, guiado e explorado em inúmeras formas da indústria material e cultural, é dominado, institucionalizado e engolido pela sociedade, em consonância com sua manipulação* (p. 201).

Dentro da lógica do sexo conformado à produção, o corpo é submetido a um progressivo empobrecimento que é produto e produtor de satisfações sexuais conformadas às mercadorias culturais. Ao ligar-se a determinada mercadoria como forma de satisfação o homem está se ligando a objetos destituídos de especificidade. A experimentação desses objetos tende a ser compulsiva, pois a promessa de satisfação passa a ser depositada em derivados cada vez mais pobres e distantes do que se deseja. A mercadoria que não tem qualidades a ostentar, impõe à pulsão destinos viciados, moldados pelo fetichismo. Se Freud (1927/1996; 1930/2010) um dia questionou a validade de uma cultura que oferece pouquíssima satisfação e exige tanto sacrifícios por parte de seus integrantes, seria o caso de menos de 100 anos depois, questionar como essa cultura se desenvolveu ao ponto de produzir em abundância objetos que fazem da própria exigência de sacrifício uma forma de satisfação.

A validade dessa pergunta é explícita na visão de Marcuse (1955/1975), para quem as renúncias que a civilização tem exigido dos indivíduos hoje são imposições para além dos limites necessários para a vida em sociedade. Essa constatação nos leva a compreender que a leitura crítica que Marcuse (1955/1975) realiza da teoria freudiana se apoia em um

pressuposto fundamental: que é impossível aceitar que a repressão e o princípio de realidade sejam indiferentes às mudanças que ocorrem na sociedade. Assim, Marcuse (1955/1975) declara que dentro do modo de produção capitalista a repressão se transforma em *mais-repressão* e o princípio de realidade em *princípio de desempenho*. Isso significa uma atuação específica por parte dessas instâncias: no caso da *mais-repressão* as exigências e limitações exigidas estão muito além do interesse do processo de socialização individual, ao passo que o princípio de realidade conformado à lógica produtiva capitalista, reduz o indivíduo a um valor, justamente por impor as exigências produtivas como metas, desempenhos a serem executados por cada um. Esses elementos nos ajudam a entender o porquê das exigências crescentes e bárbaras da sociedade em relação ao indivíduo.

A partir da concepção marcuseana, se para Freud a repressão teria o papel de dar limites ao indivíduo, atuando na contenção das pulsões, para habilitá-lo à vida em civilização, e o princípio de realidade seria o representante da realidade que faz fronteira ao princípio de prazer, impondo acordos entre o que o indivíduo deseja e o que a realidade permite ser satisfeito, para Marcuse (1955/1975) ambos assumem aspectos de dominação em uma sociedade que retém as possibilidades de liberdade e felicidade humana. Nesse sentido, a *mais-repressão* corrobora com o processo de trabalho que atribui valor ao indivíduo a partir de seus desempenhos. Aos moldes da sociedade capitalista, ao invés de se colocar limites ao desenvolvimento individual como meio de garantir sua participação social, opera-se violências constantes e sempre desnecessárias, que atuam no sentido de manter esse indivíduo alinhado à sociedade que é um todo repressivo. Essa configuração estaria definida justamente em decorrência de uma organização social que atua perpetuando formas regressivas de existência pelo véu do progressivo.

A repressão que atua para além do necessário, como *mais-repressão*, impondo exigências extras ao indivíduo, está alinhada a interesses da realidade representada pelo princípio de desempenho. Assim, *mais-repressão* e princípio de desempenho atuam como mecanismos de reprodução da sociedade existente, ou seja, garantindo a conformação do indivíduo a uma vida inteiramente pautada pela racionalidade do trabalho. Pela regulação imposta pelas formas históricas do princípio de realidade e da repressão, a sexualidade também assume um caráter conformativo. Na visão de Marcuse (1955/1975) no estado dominando pela lógica dos desempenhos *a repressão desaparece na esplêndida ordem objetiva de coisas, que recompensa mais ou menos adequadamente os indivíduos*

cumpridores e obedientes, e que, ao fazê-lo, reproduz de modo mais ou menos adequado a sociedade como um todo (p. 59).

Assim, as dinâmicas de prazer passam a estar alinhadas ao que é lucrativo, não causam incomodo à produção e garantem a reprodução da totalidade social. Sob esse prisma diminui-se o antagonismo entre trabalho alienado e os interesses de prazer, pois essa sociedade alcançou tal nível de administração dos indivíduos que o atrito se torna consentimento. Dado o domínio do princípio do desempenho, *o corpo e a mente passam a ser instrumentos de trabalho alienado* (Marcuse, 1955/1975, p. 59), assim, a defesa de que se teria liberdade de escolha só é um logro que faz com que o único caminho permitido seja percebido como aquele que foi livremente eleito pelo indivíduo. Horkheimer e Adorno (1947/1985) são precisos quanto à escolha ofertada de bom grado pela sociedade ao indivíduo, segundo os autores, *a liberdade de escolha da ideologia, que reflete sempre a coerção econômica, revela-se em todos os setores como a liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa* (p. 138).

Assim, o alinhamento entre o desejado e o permitido resulta na diminuição considerável dos conflitos do indivíduo com a sociedade. O indivíduo não precisa enfrentar grandes atritos com a realidade, pois desde que realize os desempenhos exigidos, poderá gozar das possibilidades autorizadas (Marcuse, 1964/1967). Ao se estabelecer destinos pulsionais, formas de prazer, dentro de um estado de não liberdade, inaugura-se um momento histórico em que a realidade experimentada não desperta de forma imediata, direta, a percepção de opressão. É evidente que esse estado foi acompanhado por mudanças objetivas na vida, das condições de trabalho e os meios de produção, contudo, essas mudanças não condizem com a superação da opressão, apenas a sua reposição em formas mais sofisticadas, como dominação revestida de liberdade. Em troca de sua participação na manutenção da sociedade afluyente, o indivíduo adquire a possibilidade de prazer consentido por meio de cifras específicas.

A tese de que as mudanças na infraestrutura ocorrem em um tempo mais acelerado do que aquelas que condizem com a superestrutura, afirmando que *a psique individual é secundária em relação à preponderância dos processos sociais reais* (Adorno, 1963/2015, p. 204), não pode ser ignorada nesse sentido. Isso porque, aquilo que tem se manifestado como os traços psicológicos que indicam um exercício livre da sexualidade têm como exigência não só a redução da fantasia, como também a conformação, quase sem

resistência, às exigências sociais (Adorno, 1963/2015). Enfraquecida a possibilidade de fantasiar sobre a realidade e objetos de satisfação, a vida é enclausurada no presente, no sempre idêntico, como se o que existe já fosse a realização máxima de tudo o que é desejável. Se nada pode ser melhor do que aquilo que existe e é produzido em larga escala pela atual sociedade, as possibilidades de resistência e o interesse de transformação são profundamente abalados.

Para o Adorno (1963/2015), nessa configuração social que elege a liberdade formal em meio a dominação geral, os tabus sexuais tornam-se tanto mais cruéis quanto mais são esvaziados de conteúdo. Também o fato de ninguém mais acreditar na existência ou preponderâncias dos tabus sobre o corpo e o sexo, pode ser indicativo de como essa sociedade conseguiu reforçar esses tabus no inconsciente dos indivíduos e como base das próprias instituições sociais. Desse modo, as considerações adornianas indicam que os tabus sexuais são imprescindíveis na sustentação da aparência de liberdade da sociedade, pois atuam na manutenção dos aspectos conservadores – e mesmo reacionários – na constituição subjetiva dos indivíduos.

Assim, a existência aparente de liberdade sustentada pela base material da atual sociedade é, no fundamento, uma coerção que libera os indivíduos a atuarem de forma ‘livre’ ao mesmo tempo em que cultivam os tabus em seu íntimo (Adorno, 1963/2015). Esses elementos apresentados por Adorno (1963/2015) e Marcuse (1964/1967) demonstram que a sociedade afluenta se utiliza de supostas liberdades para garantir sua reprodução. No que se refere à sexualidade, partindo da distinção de sexualidade como um impulso parcial especializado e de Eros como o organismo em sua totalidade erótica, Marcuse (1964/1967) afirma que a atual sociedade irá intensificar a genitalidade e os prazeres dela decorrente na mesma medida que empobrece o corpo como um todo. Em outras palavras, essa reflexão marcuseana afirma que a genitalidade, como um tipo de sexualidade específica, tem sido reforçada e liberalizada como uma forma de ataque e contenção da energia erótica, de Eros.

Marcuse (1964/1967) compreende que Eros é um opositor radical às exigências do trabalho alienado, até porque, se o primeiro insiste em unir os homens em ligações ricas de sentido e duradouras, o segundo estranha o homem dele mesmo e dos outros homens, impondo uma vida sem sentido e sem qualquer segurança. A liberalização da sexualidade via o predomínio da genitalidade é, portanto, uma forma eficaz de enfraquecer Eros e

assim facilitar a adesão à racionalidade do trabalho engendrada no todo. Marcuse (1964/1967) destaca que nesse nível de administração totalitária, ocorre uma deformação em dinâmicas psíquicas que anteriormente indicavam os obstáculos objetivos à satisfação individual. Uma vez que a liberalização de um tipo de sexo enfraquece a própria percepção da repressão e dos tabus sexuais. Afinal, se o prazer genital passa a ser liberalizado, deliberadamente incentivado, o índice objetivo de repressão sexual é diminuído.

Para Marcuse (1964/1967), um dos resultados dessa liberalização é a redução da necessidade de sublimação, pois diminuída a tensão entre o que o indivíduo deseja e o que a realidade permite, desviar o caminho, insistir em outros objetos, criar algo novo, parece ser desnecessário, pois na aparência não existe obstáculo do qual a pulsão deve se desviar. *O indivíduo deve adaptar-se a um mundo que não parece exigir a negação de suas necessidades mais íntimas – um mundo que não é essencialmente hostil* (p. 83). A partir dessa compreensão marcuseana, pode-se afirmar que se a sublimação é a marca da renúncia feita pelo indivíduo e, ao mesmo tempo, um indicativo de barreiras transpostas, o que se opera na sociedade como forma de dominação mais profunda e desenvolvida é a dessublimação.

A dessublimação, segundo Marcuse (1964/1967), é justamente a ausência de barreiras na intensificação do sacrifício. Nesse sentido, a dessublimação configura a satisfação permitida, é um dos fundamentos da submissão, pois enfraquece a consciência das renúncias e ataca as tendências de protesto. A dessublimação, portanto, tem função conformista, ela integra processos que garantem a liberalização do sexo ao mesmo tempo em que mantém o corpo na condição de instrumento do trabalho alienado. Para Marcuse (1964/1967), trata-se de uma administração da sexualidade que a mantém alinhada aos interesses da lógica do trabalho, pois ao aumentar os prazeres individuais padronizados, intensifica-se o poder de controle social.

Essa problemática estaria na base da relação entre pulsão de vida e de morte dentro do capitalismo. Para Marcuse (1964/1967), esse tipo de sexualidade liberalizada desafia o próprio conflito entre Eros e Tânatos revelado por Freud, pois se no pensamento freudiano a sexualidade deveria fortalecer as ligações eróticas e, assim, alimentar as tendências que fortaleceriam Eros contra a pulsão de morte, na configuração que passa a assumir dentro do progresso da sociedade afluente, ela enfraquece Eros e libera Tânatos. Por ser uma sexualidade condicionada ela abre vazão para cotas cada vez maiores de agressividade e

essa relação, na perspectiva apresentada por Marcuse (1964/1967), é fundamental para compreender o porquê da violência desenfreada no capitalismo que tende a ser compreendida como algo inerente ao homem e a vida em sociedade.

A dessublimação institucionalizada condiz com a liberdade sexual formal que paira sobre a vida dos indivíduos, a relação com o próprio corpo e a forma de vínculo com os demais indivíduos. O frenesi despertado por essa sexualidade genital que pode ser exposta, comercializada e supostamente usufruída por todos, esconde todos os sacrifícios e prazeres negados em sua própria satisfação. Marcuse (1955/1975) indica que esse tipo de satisfação já seria em si mesma repressiva, pois são produtos de necessidades heteronômicas de uma totalidade de relações sociais bárbaras. Elas atuam como um verniz sobre os tabus e violências que incidem sobre o corpo e sobre a sexualidade, contribuindo para a contenção de um estado realmente livre. Nesse sentido, *a organização da sexualidade reflete as características básicas do princípio do desempenho e sua organização social* (p. 60) de modo que a sexualidade genital, que na teoria freudiana representava o amadurecimento orgânico e natural das pulsões, ao ser administrado pela racionalidade do trabalho, torna-se o tipo de prazer consentido, liberalizado como parte do controle dos impulsos sexuais.

Para Marcuse (1955/1975) não se trata de um processo em que as pulsões se desenvolvem livremente – e nem mesmo Freud foi capaz de perceber que na supremacia do genital já continha os traços dos aspectos de dominação social – sendo capazes de experimentar os objetos em segurança, mas justamente no contrário, as pulsões parciais, são isoladas e submetidas como inferiores. Para ele, *esse processo realiza a dessexualização socialmente necessária do corpo, deixando o resto livre para ser usado como instrumento de trabalho* (p. 61). Assim, se o tempo destinado ao prazer já foi tragicamente reduzido na oposição ao tempo destinado ao trabalho, também no corpo ocorre a redução espacial das possibilidades de prazer.

Adorno (1963/2015) também considera o elemento da dessexualização da sexualidade via a predominância da genitalidade. Na própria configuração da genitalidade estaria, portanto, o caráter coercitivo exigido para a adaptação social, pois ela reduz as pulsões parciais e suas formas de satisfação à condição de perversões – que devem ser contidas a todo custo. Nesse sentido, a genitalidade se configura como um embotamento, como se toda a energia erótica fosse reduzida, comprimida em um único ponto: o genital. A contradição desse processo é, segundo Adorno (1963/2015), justamente o fato de que

essa sexualidade implica a dessexualização, de modo que a primazia do genital se estabelece como tabu sobre o sexo. A genitalidade torna-se, alinhada aos interesses sociais, uma sexualidade plastificada, pasteurizada e livre de toda perversão, assim aquilo que essa sociedade preza na constituição da vida sexual individual é *um aspecto de integração mortal do sexo* (p. 206).

Para Marcuse (1964/1967), a liberalização que implica a dessexualização, o empobrecimento erótico do corpo, também lesa a capacidade perceptiva, como uma *atrofia dos órgãos mentais, impedindo-os de perceber as contradições e alternativas e, na única dimensão restante da racionalidade tecnológica, prevalece a Consciência feliz* (p. 88; grifos no original). Como visto, esse processo é próprio à dessublimação apontada por Marcuse (1964/1967), que no extremo, garante a possibilidade de felicidade subjetiva por meio de sacrifícios que repõem a infelicidade geral.

Nesse cenário, tanto Marcuse (1964/1967; 1955/1975) quanto Adorno (1963/2015) irão dar destaque à marginalidade que as pulsões parciais assumem, pois o sacrifício dessas pulsões é condição para as satisfações permitidas pela sexualidade liberalizada. Marginalidade essa expressa como perversões, como interesses de prazer que ousaram ao se manter aquém, e talvez por isso mesmo além, da conformação do sexo aos interesses reprodutivos, alinhados à manutenção de formas históricas de relacionamentos afetivos-libidinais que fundamentam as dinâmicas capitalistas. As perversões, portanto, representam uma possibilidade de prazer que deve ser contida, já que se encontra fora daquilo que é defendido pela sociedade como sendo a sexualidade que de fato deve e merece ser livre – a genital, preferencialmente heterossexual e, em certa medida, monogâmica.

Isso porque, para Marcuse (1955/1975), as perversões contrariam as tendências do *processo de civilização que fez do organismo humano um instrumento de trabalho* (p. 62). Elas atuam contra a sociedade que *emprega a sexualidade como um meio para um fim útil, as perversões defendem a sexualidade como um fim em si mesmo* (p. 62). Elas rompem com os imperativos produtivistas, higiênicos e maquinais, por isso as forças sociais insistem em lançarem as perversões ao campo do repulsivo, corrompido, pecaminoso. Do senso comum aos saberes científicos, as satisfações das pulsões parciais, que não obedecem ao primado da genitalidade, serão taxadas como falha de caráter, amoralidade, criminalidade e patologia. A prática de prazer que não exerce função direta na reprodução da sociedade torna-se uma depravação. Essa mesma sociedade que violenta o indivíduo,

seu corpo e sexualidade, é a que julga a forma e o conteúdo das possibilidades de prazer, como morais ou imorais, e faz isso enquanto esconde os interesses de dominação que sustentam tal julgamento. Ataca a todos aqueles que podem ser imagem do que tem sido roubado do homem; todas as atitudes que preservam a percepção de que o mundo poderia ser diferente, ainda mais, de que o sexo não deveria reproduzir o ritmo das máquinas.

A contenção das pulsões parciais, portanto, é parte do processo que implica no empobrecimento erótico do corpo e o exercício da sexualidade liberalizada. Por fim, justamente por demonstrar que a liberdade que o homem julga ter hoje se sustenta no sacrifício e na negação de um estado realmente livre, é que se torna possível visualizar que para além da diminuição dos atritos entre indivíduo e sociedade também ocorre a contenção dos indivíduos que são pouco adaptados às dinâmicas de prazer-desprazer condensadas na liberalização do sexo alinhado às exigências da racionalidade do trabalho.

Os indivíduos que expressam o mal-estar e o desajuste às dinâmicas de prazer autorizadas tendem a ser rotulados como patológicos. Como indivíduos que isoladamente são incapazes de contribuir para a totalidade social e conseqüentemente usufruir de seus produtos. Tal contenção também se dá na esfera mais íntima, pois intensifica o sentimento de culpa do indivíduo em relação à sociedade. Uma vez que essa sociedade se vende como detentora de toda a felicidade possível, como se fosse a realização máxima da liberdade humana, e que apesar dos pesares produz as mercadorias desejadas, *as pessoas são levadas a ver no aparato produtivo o agente eficaz de pensamento e ação ao qual se devem render seu pensamento e ação pessoais. E, nessa transferência, o aparato também assume o papel de agente moral* (Marcuse, 1964/1967, p. 88). Logo, a não identificação com essa organização social leva o indivíduo a se sentir inteiramente culpado, como se estivesse cometendo um crime contra aquilo que é bom. Assim, a agressividade destinada à realidade repressiva, é introjetada, *a culpa não é da supressão, mas do suprimido* (Marcuse, 1955/1975, p. 98).

Marcuse (1964/1967) explica que a intensificação do sentimento de culpa é meio de controle da sociedade e substrato da sua unidimensionalização. A culpa aqui deve ser sustentada na contradição do predomínio da consciência feliz, pois nesse caso, o sentimento de culpa a ser considerado condiz com o que indivíduo sente por ter rejeitado o todo, por não o ter defendido. Não é, portanto, o mero sentimento de fazer algo errado, até porque o certo e errado assumem sentido conforme estão mais ou menos alinhados aos

interesses sociais dominantes. Assim, *um homem pode dar o sinal que liquida centenas e milhares de criaturas, depois se declarar livre de qualquer dor na consciência e viver feliz daí por diante* (Marcuse, 1964/1967, p. 88). A frieza do indivíduo é a resposta subjetiva à sociedade que intensifica os interesses de dominação ao invés de apaziguar as tendências bárbaras até então presentes na cultura, portanto, a crueldade aparenta ser a justiça e aquilo que seria verdadeiramente justo corre o risco de ser compreendida como desvario.

A respeito do sentimento de culpa Adorno (1963/2015) afirma a necessidade de se pensar sobre as mudanças infraestruturais ocorridas do período de Freud em diante. Como foi demonstrado, para Adorno (1963/2015) tais mudanças afetaram os tabus sexuais, ou ainda, a percepção da existência desses tabus. Até porque, já não consta o predomínio evidente do patriarcado, do poder da alta burguesia e suas instâncias fundamentais como a família nuclear, tão evidente e atuante no período do criador da psicanálise. Não se trata mais de indivíduos que se defrontam com as proibições sociais impostas por certas figuras ou grupos de maneira declarada, pois as mudanças sociais têm atuado de modo a obscurecer as proibições existentes. Isso enfraquece a percepção do confronto objetivo, o que implica em mudanças na própria forma como o sentimento de culpa irá ser experimentado. Afinal, como já dito, o sentimento de culpa não decorre necessariamente de um ato transgressor realizado, mas principalmente do desejo de realizar tal ato. Logo, essa relação deve assumir formas diferentes em uma realidade que insiste em se afirmar como aquela que deu liberdade ao homem, inclusive liberdade sexual.

O sentimento de culpa se torna algo exclusivamente pessoal, torna-se privado como se fosse desvinculado da realidade. *Freud revelou na psique do indivíduo os crimes da humanidade, na história pessoal a história do todo. Esse elo fatal é suprimido com êxito* (Marcuse, 1964/1967, p. 91). Essa supressão está sustentada inclusive na destituição das figuras de autoridades. Tanto os microgrupos quanto os diferentes papéis que indicavam limites à constituição dos indivíduos, passam a estar submetidos à lei maior que provém do mercado, da racionalidade do trabalho. Com isso, na perspectiva marcuseana, a sociedade capitalista diluiu a possibilidade de direcionamento, por parte dos indivíduos, de raiva e revolta a alguma figura ou âmbito que seja antagonico e impeditivo de sua felicidade.

Isso repercute de duas maneiras que não estão necessariamente separadas. A primeira é que o indivíduo se torna cada vez mais incapaz de lidar com limites, a alteridade é ameaçadora, e tudo e todos que se colocam como obstáculo deve ser dominado, anulado.

Na incapacidade de perceber o que deve e pode ser transformado, o indivíduo viola todas as coisas, podendo chegar ao extremo da indiferença em relação ao que é vivo. A segunda questão que se apresenta é que não existindo oposto ou autoridade a ser superado, o indivíduo, ao se sentir impedido e angustiado, choca-se contra o vazio e reflete a si mesmo como o único responsável pelo seu sofrimento e fracasso.

O vazio, contudo, é o próprio teor totalitário da sociedade, que contém a possibilidade de contestação antes que o indivíduo seja capaz de direcioná-la para a crítica social. Assim, lesado na percepção de que a sociedade pode ser transformada, o indivíduo toma a si mesmo como alvo, seus sofrimentos, angústias e adoecimentos são vistos como idiosincrasias e, obviamente, que esse caráter tautológico será reforçado pelas formas ideológicas de produção de conhecimento. A ironia de Marcuse (1955/1975) não deixa dúvidas a respeito do destino que a ciência atrelada aos interesses de dominação reserva àqueles que pelo seu sofrimento e por sua loucura podem ser índices de contestação, o autor afirma que *o psiquiatra cuida do Don Juans, Romeus, Faustos da mesma forma como cuida de Édipo – ele o cura* (p. 81).

Essa cura destinada àqueles pouco ajustados é correlativa dos protocolos que avaliam o desempenho dos indivíduos considerados sadios. O funcionário do mês não está tão longe do recém-chegado ao psiquiatra em busca dos medicamentos psicotrópicos mais potentes. Na verdade, a proximidade é tamanha que já não é uma novidade a troca de informações sobre os melhores medicamentos para garantir os melhores desempenhos. Seja para aqueles que são considerados como pouco ajustados, seja para os sadios, o sentimento de culpa atua como corrente que impede a tentativa de movimento, assim, quando o indivíduo passa ao ato transgressor – e, nesse caso, transgressor se torna qualquer coisa que dificulte o progresso da dominação – a sociedade compreende que a corrente foi rompida e esse rompimento é taxado de patológico, por mais libertador que possa ser.

A contradição entre saúde e doença não pode ser perdida, como se o ajustado fosse saudável por estar alinhado e o adoecido padecesse por falta de ajustamento, isso seria por demais simplório e não se trata da profundidade da análise ofertada pelos frankfurtianos. Indicando o triunfo de uma coletividade cega sobre o âmbito individual, antes mesmo do estabelecimento de qualquer conflito, Adorno (1951/2008, p. 55)²³ alega que a

²³ Aforismo número 36 – *Saúde para a morte*.

enfermidade dos sãos só pode ser diagnosticada objetivamente, na desproporção entre sua condução racional da vida e a possível determinação racional de sua vida. E mesmo no descompasso racional entre o social e individual, que poderia resultar no adoecimento da parte e que seria uma forma de denúncia do todo, naqueles mais adaptados o adoecimento aparece de forma padronizada, como se mimetizassem o inorgânico. Falta pouco para vemos naqueles que se comprazem em provar sua ágil vivacidade e exuberante força cadáveres preparados (p. 55).

Adorno (1951/2008) demonstra que na verdade *a enfermidade afim aos tempos consiste precisamente na normalidade* (p. 54). Com isso o autor levanta a tese de que aquilo que insistentemente é pregado como sendo próprio de um indivíduo saudável na atual sociedade não passa de adoecimento, fruto de uma vida lesada que só sabe exigir sacrifícios. Adorno (1951/2008) continua e explica que *os desempenhos libidinais que são exigidos do indivíduo de conduta sadia em corpo e alma são de tal ordem que só podem ser realizados à custa das mais profundas mutilações* (p. 54). Para o autor a alegria e adaptação exigidas pelo processo de sociabilização em andamento são as impressões mesmas das deformações; a saúde, portanto, é para morte.

Como fundamento de uma vida que se impõe como sacrifício impera a sobrevivência, uma vida não vivida que imita os reflexos cadavéricos para suportar o insuportável. *No fundamento da saúde dominante está a morte. Todos os seus movimentos assemelham-se a movimentos reflexos de seres cujos corações pararam de bater* (Adorno, 1951/2008, p. 55). As exigências realizadas na lógica do trabalho da sociedade estabelecida, só podem ser satisfeitas como exigência de mortificação do homem, sua redução a um resíduo orgânico que responde a estímulos sempre iguais.

Trata-se de um estado em que a sociedade condensa *a doença de todos os indivíduos; nela o mal subjetivo cravado no indivíduo é integrado com o mal objetivo na insânia das ações fascistas e em todas as suas incontáveis prefigurações e mediações* (Adorno, 1951/2008, p. 55). A capacidade de acusar a sociedade de violentar o indivíduo padece por falta de substância, pois tal violência assumiu formas que já não podem ser facilmente identificadas. O adoecer e o estar sadio como algo idiossincrático, pouco revelam da sociedade, apesar de serem estados fortemente determinados por ela. Mesmo o padecer do indivíduo é obscurecido, quando não usado contra ele mesmo, nos interesses de reprodução da sociedade capitalista.

De forma mais específica, à adesão a sexualidade liberalizada deveria ser o índice de adoecimento do indivíduo em decorrência de relações sociais cada vez mais repressivas, contudo, torna-se o contrário: a efetivação mesma da saúde de um corpo que quanto mais é autorizado à liberdade sexual genital, mais é violado e dessexualizado. Essas contradições são alimentadas pela manutenção e intensificação das liberdades formais que repõe os tabus sobre o corpo e sexualidade (Adorno, 1963/2015). Revelando que o tipo de liberdade sexual conquistada pela sociedade capitalista é uma forma de manutenção da ausência de liberdade.

Esses processos contribuem para a deformação do indivíduo, lesando a percepção das violências engendradas pelos tabus sexuais que apesar de não se apresentarem de modo tão evidente, ainda atuam sobre as relações sociais e constituição individual. Desse modo, a manutenção dos tabus, apesar do aparente estado de liberdade sexual alcançado, repercute ainda sobre o sentimento de culpa que, como forma de contenção individual em prol da sociedade de administração total, torna-se meio de deslegitimar qualquer intenção de revolta.

O indivíduo progressivamente enfraquecido frente à organização social totalitária faz de si mesmo o alvo de seus descontentamentos, como se o mal-estar na cultura tivesse sido superado por um estado de uma cultura inteiramente livre e feliz apesar dos indivíduos estarem infelizes e adoecidos – a incompatibilidade de tal situação é evidente. Demonstramos que esse estado fragmentado é produto das relações concretas de produção da vida e se inscrevem no mais profundo da formação do indivíduo, deixando marcas em sua sensibilidade e racionalidade, via a conformação do corpo a processos desumanos. Para tanto, conta com a liberalização de um tipo de sexualidade específica que quanto mais se fortalece mais mortifica o corpo.

O processo de crítica da sexualidade liberalizada revela, portanto, o empobrecimento do corpo e também a clausura do homem em uma organização social que tem contido a possibilidade de liberdade ao garantir certos tipos de prazeres alinhados à reprodução do todo. Destaca ainda a contradição de que a energia roubada do corpo, para submetê-lo como mercadoria, mera força de trabalho, é empenhada na humanização da mercadoria que passa a ser o objeto de desejo humano. É como se o homem usufrísse da vida perdida na coisa sem vida que ele mesmo produziu, destinando às mercadorias o afeto que deveria e poderia destinar aos outros homens caso não estivesse submetido à

racionalidade que coloca a coisa como detentora do que é bom e o homem como símbolo da ameaça. Tal dinâmica retoma a questão de que o esforço para que o homem veja para além da aparência que sustenta esse estado de escravidão é ao mesmo tempo o mais fácil e o mais difícil de se realizar (Horkheimer & Adorno, 1956/1973c). Em outras palavras, se é preciso conformar o corpo ao trabalho alienado, enquadrando sua sensibilidade, dinâmicas de prazer-desprazer a um quadro previamente limitado, essa mesma dimensão tem potencial de negativo frente à dominação empenhada pelo capitalismo.

A cicatriz da deformação indica, portando, o local que precisa ser lesado para manter uma lógica de vida desumana. A dessexualização do corpo, os inúmeros desempenhos sexuais liberalizados que são fonte de prazer individualistas autorizados pelo *status quo*, constituem a dinâmica nuclear para a manutenção do corpo em sua forma reificada. Se desde o início de nosso percurso estamos admitindo a impossibilidade de desvincular a formação do indivíduo dos processos e relações que atuam sobre o corpo e a partir do corpo, o próximo momento de nossa investigação consiste em dar destaque à formação do indivíduo, sua subjetividade, justamente a partir do reconhecimento do corpo reificado e da sexualidade em sua forma liberalizada. As múltiplas contradições abertas – e que não podem ser resolvidas ou fechadas – na relação entre corpo, sexualidade e formação do indivíduo, em um mundo que administra as desigualdades estruturais e sofrimentos individuais, colocam em evidência os processos históricos paralisados em uma segunda natureza que, apesar de ser social e histórica, afirma-se como insuperável.

Todos os tensionamentos feitos até o momento são condição para refletir a respeito da especificidade histórica definida pela organização social capitalista que culmina na constituição do indivíduo marcado pelas cicatrizes, pelas paralisias de um processo de socialização que se funda na reposição de violência – como dominação geral e também internalizada. Desse modo, no próximo tópico, trataremos desse indivíduo podado, marcado por múltiplas cicatrizes que configuram verdadeiras cegueiras racionais e insensibilidades afetivas, como aquele que integra uma cultura que foi, via o trabalho alienado, reduzida à mercadoria; a ênfase, nesse momento, será sobre a relação mutuamente determinada no processo de semicultura e semiformação.

3.2. SEMIFORMAÇÃO: CEGUEIRA RACIONAL E INSENSIBILIDADE AFETIVA

Quando se tem por intuito refletir sobre semiformação parece ser importante, antes de qualquer coisa, realizar algumas advertências. A primeira dela reside na necessidade de afirmar que a semiformação, como um processo de constituição subjetiva que corresponde à redução da cultura em mercadoria, não pode ser compreendida quando se ignora o processo material de produção da vida. Em outras palavras, que aquilo que se manifesta na esfera cultural está intrinsicamente determinada pela esfera de produção material da sociedade (Adorno, 1951/1998). Essa advertência é antes um alerta contra as tentativas de resolver as contradições sociais apenas no âmbito da cultura, como se a cultura fosse algo que pairasse sobre a cabeça dos homens como um invariável que hora é defendido como inteiramente relativo, hora como algo absoluto e imutável.

Assim, podemos afirmar que a semiformação não é um erro, uma falha localizada, mas uma tendência de constituição acionada pela sociedade capitalista, tendo em vista sua reprodução. Ela é uma falsa formação, pois se baseia na sujeição do homem aos critérios da mercadoria; é produto de uma sociedade que encontrou na conversão dos bens culturais em mercadoria um novo braço de expansão do capital (Maar, 2000). Assim, a semiformação constitui o momento subjetivo da indústria cultural, ambas atuam no sentido de garantir a acumulação do capital e reprodução do sistema que o administra – ou é por ele administrado (Adorno, 1956/1996).

Segundo Maar (2000) é justamente o movimento empenhado pela sociedade capitalista de *auto-reprodução sistêmica, seja pela geração de necessidades mediante a manipulação, seja pela retroatividade dessas necessidades sobre os sujeitos, adequando-os a elas* (p. 27), que passa a ser investigado por Adorno e Horkheimer como processo que inicialmente foi denominado pelos autores de cultura de massas e, posteriormente, como indústria cultural. Pois, indústria cultural de forma mais precisa nomeia o *nexo dos âmbitos da “economia” – produtora das mercadorias como necessidades – e da “cultura” – produtora das consciências que tem precisão dessas necessidades* (p. 27). Isso quer dizer que a indústria cultural não é um fenômeno espontâneo ou inerente à cultura, mas produto do modo de produção capitalista.

Essa afirmação se desdobra em uma segunda advertência: a da impossibilidade de resolver a semiformação sem que as bases concretas de produção dessa sociedade sejam

superadas. Portanto, não se trata do desenvolvimento de técnicas ou instrumentos de intervenção supostamente capazes de livrar a subjetividade desse estado, como se a semiformação fosse algo passível de ser superada desde que garantida a ‘complementação’ necessária. Tentativas desse tipo são na verdade manifestações da sociabilização que garante a semiformação, pois atuam contra a autonomia individual enquanto creem estar empoderando o indivíduo autônomo. Assim, falseiam a percepção de que a violência objetiva que incide na formação não pode ser solucionada ou superada em meio à manutenção das desigualdades estruturais do capitalismo.

Essas advertências não reduzem a necessidade de opor crítica à atual organização social, ao contrário, afirmam a necessidade de superar a sociedade como meta indispensável para a efetivação da autonomia individual e a emancipação humana. Assim, se por meio da crítica socialmente determinada somos capazes de compreender que a cultura falhou em sua promessa de proteger o homem dos perigos da natureza e lhe dar autonomia, temos que estender essa reflexão ao ponto de compreender que essa falha é triunfo para reprodução do modo de produção capitalista. Ou seja, a semiformação *seria a forma social da subjetividade nos termos do capital* (Maar, 2003, p. 467). Assumido tais pressupostos e advertências, que também são riscos dos quais não estamos salvos, podemos prosseguir em nosso percurso.

O campo que se abre na reflexão sobre a semiformação é extenso e inteiramente complexo, de forma que diferentes ênfases podem resultar em considerações diversas e até mesmo distantes. Podemos arriscar e dizer que dentro desse universo de possibilidades destaca-se aquele mais atrelado às considerações sobre indústria cultural. Arriscando mais uma vez, apoiado na percepção cotidiana do teor de certas produções acadêmicas, não seria um exagero afirmar que a popularidade alcançada pelo conceito de indústria cultural, cunhado por Horkheimer e Adorno (1947/1985d) na célebre obra *Dialética do Esclarecimento*, não necessariamente é acompanhada da compreensão das relações produtivas e do trabalho alienado que estão na base concreta do capitalismo e são determinantes para a semiformação.

Muito se perde com isso, na verdade, não é incomum encontrar diversas análises centradas nos produtos, no consumo, sem ao menos fazer referência às bases materiais que determinam, no fundamento da produção, o caráter fetichista da mercadoria. Um eminente risco desse tipo de compreensão é justamente a tendência de resolver no âmbito da cultura

as contradições culturais, contudo, tal resolução é não só ilusória como também ideológica. Esse movimento é a repetição da prática daquele tipo de crítico cultural denunciado por Adorno (1951/1998), que se queixando do materialismo e da dialética inerente à cultura, acaba por defender que *o pecado é o desejo dos homens por bens de consumo, e não a organização do todo que nega aos homens esses bens: para o crítico da cultura, o pecado é a saciedade, e não a fome* (p. 14).

Para esse momento de nossa investigação não nos furtaremos à tarefa de tocar em questões relativas à indústria cultural, contudo, faremos esse movimento quando for necessário para a relação entre sexualidade liberalizada e a semiformação. As características e táticas da indústria cultura, detalhadamente denunciadas por Horkheimer e Adorno em parte de *Dialética do Esclarecimento* (1947/1985d), não serão aprofundadas em nossa investigação, pois procuraremos dar destaque à relação que ela mantém com a reafirmação da liberdade formal, da manutenção dos tabus e nas múltiplas tramas que conduzem à socialização pela violência. Assim, é um conceito situado na constelação de nossa problemática que não pode ser ignorado, apesar do reconhecimento de sua complexidade e do eminente risco de simplificações devido à impossibilidade de realizar aprofundamentos nessa exposição.

Em um movimento não linear da história dois pontos devem ser destacados, trata-se de reconhecer que os processos delineados de modo mais completo no capitalismo, remetem a tempos pretéritos, como fios condutores plenos de contradições, que encontram no sacrifício do corpo e na divisão do trabalho os fundamentos da dominação. Em seguida, esse mesmo reconhecimento situa a cisão entre cultura e civilização como condição para compreendermos a semiformação.

Neste ponto, podemos dizer que sem ignorar o passado, mas atendo-se ao que dele ainda sobrevive, os autores frankfurtianos se detiveram com maior atenção às configurações sociais das quais eles mesmo participaram. Assim, o apogeu do industrialismo à passagem aos monopólios, período entre guerras e as exigências psíquicas regressivas realizadas na conformação do homem a uma vida que se restringe à sobrevivência do mais forte, está sob a lupa desses pensadores. A configuração do capitalismo tardio, como resultado racional e concreto do liberalismo e da industrialização crescente até o predomínio dos grandes monopólios, reforça a necessidade de compreender porque a humanidade, tendo alcançado os meios de apaziguar a luta pela sobrevivência e

realizar uma vida mais digna e feliz, ainda segue os caminhos da reprodução desenfreada da violência, da barbárie.

Esse questionamento remete ao passado que não passou, assim, nas análises frankfurtianas serão apresentadas dinâmicas valiosas para compreender o indivíduo de hoje nos fundamentos mais primitivos do presente, seja nas narrativas de Homero, na literatura de Sade, ou nos mitos de Prometeu, Orfeu e Narciso – entre tantos outros. Os elementos encontrados na literatura, mas não só nela, indicam a proto-história do homem burguês (Crochík, 2005), em outras palavras, evidenciam as tensões existentes na relação de transformação da natureza em cultura, que no capitalismo encontram o terreno para maior desenvolvimento. Nessa organização social as tendências históricas que definem a relação do homem com a natureza não como diferenciação, mas como separação, sustenta e intensifica a necessidade de dominar aquilo que um dia representou a integração indiferenciada (Horkheimer & Adorno, 1947/1985a).

Segundo Horkheimer e Adorno (1947/1985a), o progresso empenhado pelo homem na manutenção dos interesses de dominação acaba, contudo, o integrando ainda mais como indiferenciado, pois o progresso da dominação não só reduz todas as coisas como objetos a serem dominados, mas as próprias relações entre os homens e de cada um consigo mesmo. Isso porque a preponderância da forma-mercadoria sobre todas as relações sociais implica na própria paralisia do homem frente ao mundo que ele mesmo criou e que agora o domina. Entre as diferentes tendências dessa integração encontra-se o corpo, mais especificamente o sacrifício do corpo, como exigência que tem sido repostas ao longo do tempo, como fundamental no processo de socialização que determina a semiformação.

De acordo com Horkheimer e Adorno (1947/1985a), o intento de progredir no controle de tudo já está na imagem mítica do herói homérico que se amarra no mastro do barco a fim de sobreviver aos perigos da natureza representados pelo canto das sereias. Ulisses, na aventura para se tornar senhor de si e obter poder crescente sobre os outros e sobre territórios cada vez maiores, enfrenta o prazer do corpo, o desejo pelo outro, como uma ameaça à própria existência e como obstáculo a ser enfrentado a fim de alcançar seus objetivos. Não tocar naquilo que dá prazer, não ceder aos desejos do corpo, exige o sacrifício. Ainda segundo os autores, o corpo do senhor permanece amarrado ao mastro e, ao mesmo tempo em que não precisa usar de sua força de trabalho para pôr o barco em movimento, também não pode tocar e se apropriar verdadeiramente do prazer oriundo de

suas conquistas. Os trabalhadores que remam, com os sentidos obstruídos, são lesados antes mesmo de perceber a possibilidade de prazer, vivem apenas no pressentimento do perigo e sob a ordem do senhor que se debate amarrado pelos interesses de dominação.

Pela aventura de Ulisses é possível vislumbrar os horizontes de um futuro em que a conquista da individualidade tem como condição o sacrifício. Os senhores e servos não se apropriam verdadeiramente de nada. A análise de Horkheimer e Adorno (1947/1985a) indica que do passado mítico ecoa no futuro uma relação entre os detentores dos meios de produção e aqueles que trabalham, assim, renova-se a busca do poder crescente por parte de alguns como meio de reposição do sacrifício para todos: *o servo permanece subjugado no corpo e na alma, o senhor regride* (p. 40). Enquanto o primeiro percebe a beleza e as possibilidades de prazer como uma ameaça à sua posição de poder, o segundo, por mais próximo que esteja dos objetos não é capaz de percebê-los, pois tem os sentidos fechados. A divisão do trabalho como meio de dominação é anterior ao capitalismo, mas nesse momento histórico se fortalece ao extremo, retroalimentando por meio da violência que produz a reprodução do todo dominado.

Assim, para Horkheimer e Adorno (1947/1985a) o progresso perpetuado pelo sistema capitalista, leva no bojo dos avanços materiais que conquista a maldição da regressão do indivíduo. Para eles, mediada pela sociedade de administração total que determina todo tipo de vínculo afetivo, emocional e racional, *os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltaria a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força* (p. 41).

A cisão entre o trabalho intelectual e o braçal retoma a cisão entre razão e sensibilidade. Se para alguns o poder de possuir é destituído das possibilidades de usufruir, tocar e gozar dos aspectos qualitativos, para outros a compreensão da realidade é obstruída, pois o contato sensível lesado não permite apropriação, o que impede o movimento mediado do intelecto. Se os senhores não produziram nada, apenas possuem as coisas como indiferentes, também não podem usufruir das qualidades dos objetos acumulados como cifras do próprio poder. Ao mesmo tempo, quanto mais os servos produzem, alimentando a cegueira do progresso da dominação, menos podem perceber a especificidade daquilo que eles mesmos produziram; olham para a coisa produzida e não são capazes de ver para além da aparência imediata. Daí a clausura do servo aos próprios sentidos que foram

condicionados à produção e a regressão dos senhores que só possuem as coisas como meio para dominação.

Dos fundamentos primitivos da divisão do trabalho, anteriores ao capitalismo, sobrevém o teor regressivo que cinde a sensibilidade e a racionalidade, o intelecto e corpo, e sobretudo, sustentam a separação entre as realizações superiores, ‘espirituais’, daquelas remetidas à materialidade. Não que a divisão do trabalho seja idêntica à divisão entre cultura e civilização, mas ela definitivamente compõe o seu fundamento. Pois, como afirma Adorno (1951/1998) *a própria cultura surge da separação radical entre trabalho intelectual e trabalho braçal, extraindo dessa separação, desse “pecado original”, a sua força* (p. 16).

Em Marcuse (1965/1998) encontramos as distinções entre civilização e cultura, anunciadas respectivamente na relação entre trabalho material *x* trabalho intelectual; dia de trabalho *x* dia de festivo; trabalho *x* ócio; reino da necessidade *x* reino da liberdade; natureza *x* espírito; por fim, entre pensamento operacional *x* pensamento não-operacional. Como fica bem evidente, o trabalho é um dos principais índices que permitem a caracterização da separação entre civilização e cultura. De modo geral, segundo Marcuse (1965/1998), a separação tem sido ao longo da história, condensada na oposição da cultura como *dimensão superior, da autonomia e da realização* (p.155), frente à civilização que representa o predomínio das necessidades, *do trabalho e do comportamento socialmente necessários, dentro do qual o homem não é efetivamente ele mesmo, nem está em seu próprio elemento, mas sim submetido à heteronomia, às condições e às necessidades* (p. 155).

Essa relação de separação entre cultura e civilização, na perspectiva de Marcuse (1965/1998) pode ser formulada na pergunta: *como se relacionam os meios da sociedade com as metas que ela mesma professa?* (p. 155). Como uma distância que permite o questionamento da sociedade frente às promessas culturais que são seu fundamento, a sociedade deve se organizar materialmente de modo a realizar os valores culturais que admite como princípios. Mais do que mera ideologia, Marcuse (1965/1998) compreende a cultura como *um processo de humanização* (p. 154), que deveria ter entre os seus objetivos, o esforço de todos em direção à constituição de uma vida pacificada. Contudo, o progredir tecnológico, que tem desencadeado o progresso da civilização na visão marcuseana não só não diminuiu a tensão entre cultura e civilização como tem agravado a

relação dicotômica entre ambas. De forma contraditória, a reposição da dicotomia tem sido acompanhada pelo fato da cultura ser incorporada *sistemática e organizadamente na vida cotidiana e no trabalho* (p. 154) de forma tão intensa que se pode questionar a validade da suposta separação entre cultura e civilização.

A incorporação se realiza como um nivelamento prematuro entre cultura e civilização, sustentando, conforme indica Marcuse (1965/1998), a problemática realização formal das promessas modernas, ou seja, como se a cultura tivesse realizado as premissas defendidas por essa sociedade, apesar dessa realização não ter um conteúdo concreto efetivo. Com a assimilação do progresso da civilização ao avanço tecnológico efetiva-se a tendência de *eliminar os objetivos transcendentais da cultura (transcendentes em referência aos objetivos socialmente estabelecidos) e elimina ou reduz com isso aqueles fatores e elementos da cultura, que frente às formas dadas da civilização, eram antagônicos, alheios* (p. 157; grifos no original). Nesse sentido, a incorporação da cultura à civilização tecnológica é um ataque às possibilidades de transformação do existente, uma vez que opera a partir conformação dos comportamentos e pensamentos às exigências da racionalidade que integra as relações produtivas da sociedade capitalista.

Marcuse (1965/1998) considera que a cultura superior, no capitalismo, sobrevive, ou melhor, existe de forma mais acessível do que em qualquer outro momento da história. Afinal, aparentemente todos os conhecimentos e realizações espirituais encontram-se disponíveis para contingentes cada vez maiores de pessoas, assim, a cultura *é lida, vista e ouvida por mais pessoas do que jamais o fora; porém a sociedade bloqueou há muito tempo os domínios espirituais dentro dos quais essa cultura poderia ser entendida em seu conteúdo cognitivo e em sua verdade determinada* (p. 160). Aqui reside o núcleo de liberdade da sociedade afluente, ela permite acesso, desde que os conteúdos já tenham sido esterilizados em seu potencial crítico. A cultura se converte, nesse sentido, em mercadoria que a civilização compra e vende, ou seja, ela é esvaziada do conteúdo negativo frente ao existente, torna-se mera propaganda das realizações da civilização e, com isso, enfraquece a tensão entre o que a realidade é e o que ela poderia ser. *Com essa integração da cultura na sociedade, a sociedade tende a tornar-se ela própria totalitária, mesmo onde conservava formas e instituições democráticas* (p. 156).

Ao converter a cultura em mera ideologia da civilização, a sociedade capitalista conseguiu afastar a realização de suas próprias conquistas materiais, pois, para Marcuse

(1965/1998), se a *humanidade alcançou um estágio histórico em que é tecnicamente capaz de criar um mundo de paz – um mundo sem exploração, miséria e medo* (p. 161), ela chegou ao ponto de poder fazer da civilização a realização da cultura. Contudo, as tendências progressivas em curso obstam essa possibilidade na conservação da sociedade alienada. Assim, os processos que desencadeiam a absorção administrativa da cultura são produtos *da direção dada ao progresso científico e técnico, da submissão crescente do homem e da natureza pelos poderes que organizam essa submissão e que utilizam o aumento do nível de vida para perpetuar sua organização da luta pela existência* (p. 163).

Segundo Marcuse (1968/1998), a separação entre cultura e civilização sustentava uma tensão necessária que deveria ter sido mantida, não por mero acaso, mas porque a prematura equiparação de ambas resultou no fechamento do intervalo crítico entre aquilo que é almejado e aquilo que realmente se realiza. Para Horkheimer e Adorno (1956/1973d) a própria separação entre *cultura, como produto e forma da alma, e Civilização, como exterioridade* (p. 97), que tende a absolutizar a primeira e colocá-la em oposição frente a segunda, frequentemente resulta em barbárie. Já nessa separação está assentado o núcleo de barbárie da coesão social que depende do constante sacrifício individual.

Não por acaso Horkheimer e Adorno (1956/1973d) destacam a recusa de Freud em distinguir cultura e civilização, pois essa recusa não deixava de ser uma denúncia da barbárie presente na própria cultura. Para os autores, ao admitir o duplo sentido da cultura – tanto aquele próprio às transformações empenhadas pelos homens a fim de dominar as forças da natureza e obter o necessário para satisfazer as necessidades humanas; quanto às instituições e leis consolidadas como forma de reger a vida coletiva – Freud estava sustentando a tensão de que a barbárie não é algo externo que atinge os homens ou corrompe a ‘imaculada’ cultura, mas fundamento mesmo de relações constitutivas repressivas.

A insistência freudiana, contudo, não foi suficiente para evitar os enunciados deterministas em que os aspectos regressivos são anunciados como invariáveis, como algo inerente ao homem e à vida em sociedade. É como se Freud, através da perspectiva individual, tivesse tirado uma fotografia indiscreta, íntima e profunda da sociedade, contudo, cedesse ao encanto estático da fotografia, assim, *escapa-lhe tanto a obra da sociedade repressiva, como o traço dos mecanismos fatídicos que ele mesmo nomeou*

(Adorno, 1951/2008, p. 56)²⁴ Portanto, o criador da psicanálise segundo Adorno (1951/2008), *hesita, desprovido de teoria e ajustado ao preconceito, entre negar a renúncia da pulsão como repressão hostil à realidade e gaba-la como sublimação propícia à cultura* (p. 56).

Para Horkheimer e Adorno (1956/1973d) o esforço iluminista de manter ligado a cultura e a civilização, presente de Kant a Freud, não foi suficiente para evitar a separação concreta entre essas dimensões. Isso porque já não é mais possível evocar a cultura como uma forma de resguardar valores espirituais em relação à materialidade, pois o *consumo de bens culturais como manifestação do próprio gosto superior, na formação da alma, tudo isto é, justamente, inseparável do que a civilização tem de desarticulado e desagregador* (p.98). Essa constatação nos leva de volta à pergunta de Marcuse (1965/1998) sobre a relação entre sociedade e as metas por ela eleitas, pois parece ecoar como resposta a afirmação de Adorno (1951/1998) de que *nenhuma sociedade que contradiga o seu próprio conceito, o de humanidade, pode ter plena consciência de si mesma* (p. 17).

Esse é o ponto em questão: a sociedade capitalista contradiz suas próprias metas, ou melhor, tem na desumanização do homem a possibilidade de sua reprodução e faz isso enquanto realiza a liberdade e a felicidade prometidas – promessas estas, presentes desde período revolucionário burguês – como bens culturais através do consumo das mercadorias, como se tivesse se livrado dos antagonismos que lhe são próprios. Segundo Adorno (1951/1998), a cultura que assume a aparência livre das contradições sociais é idolatrada, pois já se encontra neutralizada e reificada. Ela harmoniza os antagonismos e se torna mera cópia propagandística do existente, atua como ideologia que suplanta o vazio das consciências individuais, assumindo a vulgaridade dos conceitos de entretenimento, diversão e gosto, acima do contato que garante a experiência formativa entre sujeito e objeto. Com isso, *não há mais ideologia no sentido próprio de falsa consciência, mas somente propaganda a favor do mundo* (Adorno, 1951/1998, p. 25).

Para Adorno (1951/1998), é na era liberal que a cultura se torna uma mercadoria em circulação, desde então ela tem se definido sob a forma-mercadoria. Não por acaso o consumo da cultura como mercadoria implica na regressão da consciência – o que tem como condição e produto a regressão também dos sentidos. O capitalismo consegue fazer

²⁴ Aforismo número 37 – *Aquém do princípio do prazer*.

com que a apropriação da cultura seja o mesmo que o consumo de qualquer outra mercadoria e, assim, *colabora imediatamente para a manutenção da ordem e são consumidos exatamente como expoentes dessa ordem* (p. 14). Em decorrência dessa constatação que Adorno (1959/1996) é enfático ao afirmar que a *semiformação socializada* (p. 389) é quase como uma malha que tudo aprisiona.

Para Adorno (1959/1996) a formação *nada mais é que a cultura tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva* (Adorno, 1972/1996, p. 398), portanto, quando se trata de uma cultura que se tornou um valor, a formação não pode ser outra do que a de uma *consciência progressivamente dissociada* (p. 398), uma consciência esquecida de que o conteúdo dos bens culturais, que foram isolados e tomados como meros objetos formalizados, é a história da própria humanidade. Para o autor, quando o campo de força no qual se dá a formação é constituído por categorias cristalizadas, independente se se referem ao espírito ou à natureza, o que se efetiva é a semiformação. Assim, não se trata de uma formação que garante ao indivíduo a participação e transformação das relações sociais, mas apenas de sua adaptação às exigências externas.

A exigência de adaptação constante na luta pela sobrevivência assume um aspecto invariável, como um fetiche que traveste a irracionalidade do todo em racionalidade operante que visa os fins específicos de autoconservação. Coloca a autoconservação como algo a ser conquistado por meio da luta, quando ela deveria e já poderia ser uma garantia social para os indivíduos. De acordo com Adorno (1959/1996), esse processo invalida desde o princípio a concepção de formação que ganhou forma com as promessas burguesas, pois a defesa de seres livres e iguais, sustentada na noção de que *quanto mais lúcido o singular, mais lúcido o todo* (p. 392), se convertem no contrário, apesar de serem anunciados como objetivos culturais alcançados. É, portanto, o próprio progresso das relações sociais capitalistas que falseiam a formação, ela se torna mera repetição do mundo administrado. *Os processos dominantes monopolizaram a formação cultural numa sociedade formalmente vazia. A desumanização implantada pelo processo capitalista de produção negou aos trabalhadores todos os pressupostos para a formação e, acima de tudo, o ócio* (p. 393).

Isso, contudo, não pode levar de forma direta, e em uma relação de causa e efeito, à constatação que o povo simplesmente se tornou mais burro. A quantidade de informação disponível com ‘apenas um click’ é constantemente entoada contra esse suposto

emburrecimento. E essa abundância de informações, produtos e programas de toda ordem, demonstram que não se trata apenas de um estado de ignorância geral, mas de administração da formação cultural com o intuito de condicionar uma apropriação subjetiva lesada e incapaz de questionar a cultura e as próprias relações sociais que a sustentam. Assim, a já referida integração da classe trabalhadora via o consumo abundante da forma-mercadoria e as mudanças objetivas na realidade dos trabalhadores – que não correspondem a mudanças estruturais na sociedade – chega ao ponto de realizar, apesar de todas as desigualdades concretas, certa nivelção psíquica e social (Adorno, 1959/1996).

Esse processo de regressão psíquica ocorre não como algo contrário às conquistas racionais, científicas e tecnológicas, mas substancialmente intensificada por essas conquistas que estão sendo direcionadas aos fins do progresso da dominação. Instrumento fundamental para alcançar esse nível de controle é a indústria cultural. Ela atua a partir de diversos ramos ajustados a fim de garantir a integração dos consumidores (Adorno 1967/1978). É importante, portanto, tensionar a mera noção de exclusão de acesso, de consumo aos bens culturais, pois o que é orquestrado pela indústria cultural é o oposto. Segundo Horkheimer e Adorno (1947/1958d) quando a cultura é equipada à mercadoria, o acesso e o consumo incluem tudo, objetos e pessoas, no ritmo imposto pela produção das mercadorias.

A indústria cultural funciona como um cimento ideológico, aliás ela mesma como ideologia, capaz de garantir a suposta individualidade através do consumo das mercadorias. Isso porque, *cada produto apresenta-se como individual; a individualidade mesma contribui para o fortalecimento da ideologia, na medida em que se desperta a ilusão de que o é que coisificado e mediatizado é um refúgio de imediatismo e de vida* (Adorno, 1967/1978, p. 94). Ela garante o individualismo pela identificação com a mercadoria e a aversão aos outros homens, principalmente àqueles que não consomem os mesmos produtos que funcionam como passaportes para pertencimento a determinados nichos sociais. Para Horkheimer e Adorno (1947/1985a), a constituição individual empenhada na sociedade capitalista abre a possibilidade de cada um se tornar totalmente igual ao outro, não na igualdade que contém diferenciação, mas como mimese adaptativa que tende à indiferenciação. A partir dessa perspectiva, pode-se indicar a formulação direta de que quanto mais a sociedade reforça o individualismo, mais obstáculos colocam à individuação (Horkheimer & Adorno 1956/1973a).

O processo de socialização pautado na violência sobre a parte em prol do funcionamento reificado do todo, implica no isolamento do indivíduo das relações sociais, colocando obstáculos à possibilidade de reconhecimento de si no outro. O antagonismo que o individualismo opõe à individuação é situado no próprio terreno histórico em que o primeiro tem representado a impossibilidade do indivíduo se perceber como parte e produto das relações sociais. Tal percepção seria condição para a singularidade em relação à particularidade e à universalidade, não apenas como sedimento isolado e tautológico, mas como resultado de múltiplas determinações sociais e históricas. Ou seja, do indivíduo capaz de questionar a si mesmo e a sociedade a qual constitui e é constituído, exigir transformações e vislumbrar horizontes para além dos interesses de dominação de si, do outro e da natureza. Nesse sentido, a individuação aparece como negativo não só porque representa um conteúdo radicalmente oposto, mas também porque não é o tipo de constituição garantida pela cultura na mediação da sociedade capitalista. Falar de individuação é, então, um entrever pelo negativo da individualização; pois o individualismo é a falsa ruptura entre singular-particular-universal que revela a paralisia da sociedade em uma segunda natureza a-histórica.

Para Horkheimer e Adorno (1956/1973a), a *sociedade, que estimulou o desenvolvimento do indivíduo, desenvolve-se agora, ela própria, afastando de si o indivíduo, a quem destronou* (p. 55). Essa sentença revela que o mesmo momento histórico em que se delineia com precisão a constituição individual – a modernidade – também se configura como impedimento para os conteúdos de autonomia e liberdade para além da realização formal impetrada pela sociedade capitalista. Nesse sentido, o destronar da individuação é, em contrapartida, o reinado da individualização, do tipo histórico de constituição individual impotente frente à totalidade das relações sociais que ele mesmo constitui e é produto.

Se a atual sociedade elege a mercadoria como mais importante que o homem, ela realiza em definitivo a conversão da cultura em mercadoria, em semicultura. A constituição subjetiva mediada por objetos indiferentes é empobrecida, tende a ver como ameaça tudo àquilo que não cabe sob o signo do sempre igual. Para o homem semiformado o universo social e as qualidades objetivas e subjetivas estão reduzidas ao universo restrito do seu domínio, são instrumentos que possuem validade de acordo com a aplicabilidade prática, funcional. Quanto mais adepto à semicultura, maior sucesso social, contudo o

preço da adesão é a sujeição e regressão subjetiva frente ao existente, ou seja, intensificação da semiformação (Maar, 2003). O que está em jogo é a impossibilidade do indivíduo semiformado tocar sensivelmente os objetos sendo capaz de lhe conferir especificidades qualitativas – o que seria contrário daquilo exigido pela forma-mercadoria.

Assim, a semiformação garante as distorções subjetivas da irracionalidade objetiva, como exigência e meio de adaptação ao existente. Nesse sentido, as fragmentações sociais, o isolamento individual, a racionalidade irracional, assumem sentido oposto, assim como a não liberdade passa a aparentar liberdade e a infelicidade a felicidade. *O semiculto transforma, como que por encanto, tudo o que é mediado em imediato, o que inclui até o que mais distante é* (Adorno, 1959/1996, p. 407), sobretudo, o indivíduo semiformado julga-se detentor de conhecimento e autonomia mesmo estando subjugado a interesses heterodoxos que há muito se tornaram senhores dos homens.

Podemos dizer que esse processo aparece na perspectiva de Marcuse (1964/1967), na compreensão de que a sociedade capitalista conseguiu dominar o âmbito interior que remete à própria singularidade do homem, implicando comportamentos e pensamentos que respondem de forma quase que automática às exigências sociais. Diferindo de um processo formativo, que a partir da adaptação ao existente o indivíduo poderia lhe exercer crítica e exigir sua transformação, o que ocorre é a *mimesis: uma identificação imediata do indivíduo com sua sociedade e, através dela, com a sociedade em seu todo* (p. 31; grifos no original). Esse processo seria típico de uma sociedade totalitária, pois mina os ensejos de superação da dominação na constituição do próprio indivíduo. Esse é mais um dos aspectos que levam Marcuse (1964/1967) a denominar a sociedade capitalista como uma sociedade unidimensional, tanto por aplacar a possibilidade de vislumbrar outros horizontes políticos, quanto por forçar o indivíduo a ser um contínuo da sociedade, mera repetição do existente – e isso fica ainda mais nítido na era dos monopólios.

O totalitarismo, contudo, ganha as roupagens de afluência, de possibilidades irrestritas de gozar da produção e possuir as qualidades que só as mercadorias têm. *Pois “totalitário” não é mais uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica não-terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos* (Marcuse, 1964/1967, pp. 24-25). É nesse sentido que devemos entender o caráter totalitário da atual sociedade, de sua produção e reprodução garantida pela indústria cultural. Ao reduzir o homem à condição de mero

consumidor de produtos indiferenciados e massificantes, a indústria cultural conseguiu incluir todos, estranhos, forasteiros e marginais (Horkheimer & Adorno, 1947/1985d), quando não, faz uso dessas imagens para sustentar seus princípios.

O consumidor não só se torna o representante máximo da ideologia que consome pelas mercadorias culturais, como também o maior defensor da indústria cultural. Ele se identifica com o poder da indústria cultural enquanto leva pancadas do todo; sente-se satisfeito por ser proprietário de inúmeras mercadorias e se gaba por possuir algumas raras, supostamente originais apesar de serem iguais a milhares de outras produzidas. Para Adorno (1959/1996), esse é o espírito que foi conquistado pelo fetichismo da mercadoria e a ignorância que se alastra se torna combustível para o mercado cultural que *dela se nutre e a ela reproduz e reforça. A alegre e despreocupada expansão da formação cultural, nas condições vigentes, é, de modo imediato, a sua própria aniquilação* (p. 402). A preponderância do consumo da forma-mercadoria como meio de garantir satisfações, como um limitador da felicidade àquilo que é ofertado é, também para Marcuse (1938/1977), um reforço da irracionalidade social que cinde trabalho e possibilidades de fruir dos produtos produzidos, assim, *a satisfação ocorre como uma contingência que deve ser aceita* (p. 173).

Na argumentação de Adorno (1959/1996), a formação do indivíduo deveria ser contra a reificação geral que assola a sociedade, contudo, atua em sentido inverso ao se efetivar como *semiformação socializada* (p. 389). A semiformação, não só fortalece a reificação geral como garante a reificação da consciência. Para o autor, a semiformação não atua apenas como algo espiritual, afinal como já foi exposto anteriormente não se trata de uma subjetividade desvinculada do corpo, portanto, para lograr êxito a semiformação adúltera não só espírito, como também a vida sensorial. Os próprios sentidos humanos precisam ser conformados, regredir para se tornarem compatíveis com o que a forma-mercadoria oferece. Desse modo, podemos dizer que a semiformação é, fundamentalmente, comportamento sensível padronizado: o ouvido escuta os acordes das músicas padronizadas; os pequenos detalhes adestram a visão e garantem o caráter de novidades aos filmes que pelo nome ou capa já revelam todo seu enredo; as habilidades manuais cada vez mais aguçadas para uso de tecnologias como os celulares de última geração que, à medida que aparentam ser o anexo do corpo, só recolocam o corpo como apêndice da máquina.

Assim, a padronização almejada e alcançada pela indústria cultural atua como uma conformação corporal e subjetiva, afinal, a regressão do intelecto está atrelada à regressão da sensibilidade; são mutuamente determinados. Segundo Horkheimer e Adorno (1947/1985d) o prazer de usufruir das mercadorias culturais acontece no mínimo esforço possível. Se o corpo já está ajustado à pobreza do objeto, o prazer não encontra resistência, não oferece relação, apenas integra. No contrário, frente a qualquer exigência racional ou sensível para além do condicionado, o prazer vira aborrecimento e o objeto, por ter colocado qualquer desafio, torna-se digno de escárnio. Os autores revelam que a indústria cultural consegue capturar a relação de exigências, de renúncias e de acordos entre sujeito e cultura. Ela administra as exigências crescentes dos sacrifícios e sabe usar também das doses de prazer como um vício contido.

Para Horkheimer e Adorno (1947/1985d), a indústria cultural *excita o indivíduo no preenchimento da condição sob a qual ele está autorizado a levar essa vida inexorável* (p. 126). Essa excitabilidade, por sua vez, é constantemente acionada pelo caráter fantasmagórico da mercadoria. A mercadoria, portanto, não só realiza a gratificação imediata àquele que se submete aos seus encantos, como também resguarda a promessa de gratificação ainda maior se todos trabalharem para comprar o próximo produto que garante ser o sentido à vida. O movimento denominado de *mimese compulsiva dos consumidores* (p. 138), não deixa de ser aquele dos consumidores de filmes pornográficos. Eles contemplam a violência maquiada de ato sexual erótico, repetem os movimentos torpes em suas próprias vidas, mas se julgam incapazes de cometer qualquer violência. Podem até, às vezes, se considerarem amorosos com o companheiro sexual, que para além, é possuído como coisa destituída de sentido. Assim, reproduzem a violência que lhe foi constitutiva, pois educou o corpo na tipificação de certos atos, contra o outro, contudo, é incapaz de se perceber violentado e violentador.

A indústria cultural como uma forma de reprodução dessa cultura que é mera ideologia do existente, sempre manuseia os sacrifícios impostos às pessoas, assim, *oferecer-lhes algo e ao mesmo tempo privá-las disso é a mesma coisa. É isso o que proporciona a indústria do erotismo. É justamente porque nunca deve ter lugar, que tudo gira em torno do coito* (Horkheimer & Adorno, 1947/1985d, p. 117). O prazer corporal se sustenta na forma de vínculo com a mercadoria ou com aquilo que as mercadorias representam. Não se trata do contato entre as pessoas, do toque, do estranhamento e o

reconhecimento, mas apenas de consumir as coisas e as pessoas da forma como já está previamente determinada e, que muitas vezes, já foi didaticamente demonstrada pelo astro do cinema ou pela propaganda midiática.

A sexualidade que se vincula à mercadoria é a dessexualizada, destituída de erotismo, daquele sujeito que tem mais amor pela nova tecnologia que acaba de adquirir do que pelas pessoas à sua volta. O homem deve competir com as coisas e só pode fazer isso se possuir coisas tão interessantes ao ponto de se tornar digno de alguma atenção. Seu corpo e sua sexualidade seguem a mesma lógica. Marcuse (1964/1967) demonstra que a coisificação da vida e mecanização do ambiente é obstáculo à libido, o autor contrasta o encontro sexual em diferentes ambientes. Se em meio a uma campina *o ambiente compartilha e convida à concentração dos desejos libidinosos e tende a ser erotizado* (p. 83), em um ambiente como um automóvel ou becos das grandes cidades, a energia pulsional parece sofrer um bloqueio, é enfraquecida, *impelida ao esforço para ampliar o campo de satisfação erótica, a libido se torna menos “polimorfa”, menos capaz de erotismo até da sexualidade localizada, e esta é intensificada* (p. 83; grifos no original).

O corpo e a sexualidade passam a integrar o campo de alcance da indústria cultural, não apenas como dimensões a serem controladas, mas também como padrões, tipos comportamentais consumidos e reproduzidos em larga escala. Mesmo aquilo considerado como mais íntimo, das experiências individuais mais particulares, *já são previamente filtradas pelas malhas do entendimento que condiciona as possibilidades perceptivas e que é sutilmente imposto através dos mecanismos de socialização de massas* (Ramos, 2004, p. 60).

Esse é o teor totalitário da *semiformação socializada*, ela atinge todos os âmbitos da vida do indivíduo e consegue fazer isso de forma eficaz quando garante gratificações pulsionais à participação do indivíduo nos processos que mutilam sua própria existência. O homem é violentado e participa da violência social como forma de garantir sua parcela – miserável e bárbara – de prazer. O cenário de promessas é sedutor e quase que impossível de ser recusado, a cada espetáculo e mercadoria lançada a indústria consegue sustentar a promessa do prazer, que na verdade nunca será realmente realizado. Assim, *ao desejo, excitado por nomes e imagens cheios de brilho, o que enfim se serve é o simples encômio do cotidiano cinzento ao qual ele queria escapar* (Horkheimer & Adorno, 1947/1985d, p. 115).

A propaganda lança mão da sexualidade como se essa fosse da própria mercadoria, característica que lhe daria o poder de seduzir, dar prazer. O uso constante dos galãs e mocinhas, nas imagens pérfidas em que as mercadorias aparecem como maior índice de erotismos, são emblemáticos para ilustrar a liberalização do sexo como meio de manutenção das falsas liberdades. Por meio da alusão ao sexo, o corpo exibido como vitrine dos mais variados produtos, a indústria cultural efetua a repressão sexual por meio do aparente contrário. *Expondo repetidamente o objeto do desejo, o busto do suéter e o torso nu do herói esportivo, ela excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo* (Horkheimer & Adorno, 1947/1985d, p. 115). Como se o homem tivesse aberto mão dos prazeres possíveis, frente aos prazeres autorizados, ela goza com a inércia proporcionada pelo produto que lhe é ofertado e, nisso, as cotas de pulsão não sublimadas passam a ser satisfeitas pelo masoquismo de possuir e usufruir daquilo que mortifica o corpo.

A indústria cultural é repositora dos tabus sexuais, ela faz isso à medida em que garante pelo estímulo incessante do sexo que ele se torne comparável a qualquer outro movimento repetitivo que se faz ao longo do dia. Por meio da *produção em série do objeto sexual produz automaticamente seu recalçamento* (Horkheimer & Adorno, 1947/1985d, p. 116), nada mais ele resguarda de mistério, de especificidade ou delicadeza, pois tudo já foi descrito no último *best seller* que mais parece um manual dos tabus sexuais a serem mantidos. Os homens passam a se satisfazer em meio à conformação do prazer, da sexualidade e do corpo à uma vida que há muito faz piada com a ausência de dignidade que sustenta suas engrenagens produtivas.

Assim, poderíamos dizer que essa sociedade que conseguiu destronar o indivíduo que ela mesmo criou, também foi capaz de destronar o prazer, ou ainda, de forma mais profunda, o condicionou de modo a garantir que o princípio de prazer não fosse capaz de causar qualquer transtorno à lógica repressiva da sociedade. *O princípio de prazer foi destronado não só porque militava contra o progresso da civilização, mas também porque militava contra a civilização cujo progresso perpetua a dominação e o trabalho forçado e penoso* (Marcuse, 1955/1975, p. 54). Aqui reside a compreensão de que um corpo polimorfo, com suas zonas eróticas preservadas, o que permitiria uma vinculação pulsional efetiva com os objetos – naquilo que eles possuem de específico, de prazer e desprazer – não seria compatível com uma organização social que depende da exploração do corpo

para produzir riqueza. Desse modo, não se trata apenas da redução dessa energia sexual e potencial do corpo à lógica produtiva, mas de sua conformação a favor do existente.

Os sacrifícios do corpo e da sexualidade no capitalismo representam, portanto, a possibilidade de aplicar a vida naquilo que mortifica. As mutilações sobre o corpo e os condicionamentos da sexualidade estão atreladas à razão como um mero instrumento. Apesar de cindidas, essas dimensões individuais retroalimentam as condições de violência que foram responsáveis por sua constituição desse modo, mantém íntima relação quando atreladas a dominação. Isso demonstra que os processos que submetem o corpo e a sexualidade, não podem ser obscurecidos pelo véu que equipara prazer à felicidade e defende a satisfação individual independentemente da forma e conteúdo daquilo que está sendo vivido pelo indivíduo (Marcuse, 1938/1977).

Na verdade, o que a atual sociedade realiza é a incompatibilidade do prazer com a felicidade e faz da satisfação imediata um meio de reposição das mediações violentas. O caráter abstrato da liberdade e da felicidade é que permite que elas sejam vividas como sensações subjetivas independentes das condições objetivas repletas de tabus e violências. *Se somente a forma concreta da liberdade humana decide qual a forma da felicidade humana* (Marcuse, 1938/1977, pp. 179-180) podemos dizer que uma sociedade que faz da liberdade e da felicidade o *slogan* mercadológico de uma cultura que há muito tem perdido o direito desse nome, só resta a liberdade que alimenta a prisão e a felicidade em meio ao sofrimento.

Todas essas considerações feitas não falseiam Galeano (1994), quando ele afirma que o corpo diz ser uma festa. Contudo, demonstram que esse estado que o corpo afirma ser é uma potencialidade negada e substancialmente dominada pela lógica produtiva da atual sociedade. Contudo, as mutilações e cicatrizes feitas no intento de condicionar o que pulsa, também são os gritos do que o corpo poderia ser. A realização do corpo como festa depende da liberdade, da reconciliação da relação entre natureza e cultura, e do próprio reconhecimento do homem como produto e produtor de sua história. Até lá, o corpo festa, ou melhor, a não realização histórica do corpo como festa é denúncia contra o existente que não pode ser silenciada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme indicamos na introdução dessa dissertação, consideramos que o momento de considerações finais permite um compartilhar das limitações, dificuldades e desafios experimentados ao longo do processo de pesquisa. Mais do que oferecer sínteses conclusivas que fecham o processo investigativo, torna-se um espaço de abertura e também dos inconclusos. Isso porque, compreendemos que uma pesquisa conceitual é incapaz de acompanhar o movimento do conceito de forma completa, pois, o conceito como parte da realidade é histórico e não pode ser apreendido de forma total, em um esquema rígido e supostamente completo, sem com isso cair em determinismo, ideologia, totalitarismo.

O corpo reificado, objeto da presente pesquisa, segue essa lógica. Como parte da realidade que é, não pode ser contido e nem totalmente explicado, mas apenas iluminado a partir dos referenciais adotados. Para tanto enfrentamos muitas dificuldades, entre elas a primeira e que ao longo do percurso se fez constante, foi definição da fonte de análise. A escolha de obras não é uma opção, mas uma exigência para que a pesquisa se torne realizável, ao mesmo tempo, também se impõe como uma limitação à extensão das análises feitas. Na investigação realizada, reconhecemos que a ausência de alguns textos dos autores referência, que não deixa de ser proposital, apesar de inevitável, pode ser considerado uma falha. Contudo, assumimos os riscos de realizar o recorte, procurando privilegiar certos ‘núcleos argumentativos’ presentes nas obras escolhidas, mas que certamente também podem ser encontrados em outros momentos da produção intelectual de Theodor W. Adorno e Herbert Marcuse. Procuramos realizar um movimento de ir além das obras escolhidas, porém, também foi inevitável ficar aquém tendo em vista a densidade das contribuições dos autores referidos. Assim, reconhecemos que essa pesquisa poderia ter sido realizada a partir da seleção de outras fontes de análise, pois o objeto sendo múltívoco abre a possibilidade de ser investigado a partir de inúmeras posições.

A partir dessas considerações, ao longo da investigação realizada, adentramos nas relações de entre natureza e história; trabalho alienado e forma-mercadoria, situando o corpo reificado como parte da paralisia histórica realizada na sociedade capitalista. Assim, direcionamos o foco de entendimento dos textos fontes para as questões relativas à

constituição do indivíduo, como um processo que só se realiza na tensão entre história natural e natureza histórica. Destacamos algumas contribuições presentes na obra de Marx e também de Freud, pertinentes ao desenvolvimento desse núcleo reflexivo. Também desenvolvemos a compreensão de que a formação do indivíduo, referida de forma metafórica por Horkheimer e Adorno (1947/1985c) como um movimento tateante da realidade, está fundamentada na relação entre razão e sensibilidade, que segundo Marcuse (1938/1977) encontra-se cindida na atual sociedade. Compreendemos que para esses autores, essa cisão é determinante na forma como o indivíduo vai experimentar a realidade, remetido a processos regressivos, em que se admite uma liberdade sem conteúdo – formal – e uma suposta felicidade individual em meio à infelicidade geral.

Retomamos a centralidade do trabalho alienado e a produção e consumo da formamercadoria, com o intuito de demonstrar que a sociedade capitalista opera uma segunda natureza como paralisia da história. É a partir disso, que compreendemos que as necessidades humanas são alinhadas como reflexo da produção material, de modo que as dinâmicas de prazer-desprazer são atravessadas pelo caráter fetiche das mercadorias, realizando também no que se refere à experiência do corpo, a inversão entre meios e fins: os prazeres estão condicionados aos interesses de produção e reprodução das mercadorias. Essa argumentação nos levou para o entrelaçamento entre as condições objetivas e subjetivas de constituição do indivíduo dentro da atual sociedade. Nesse ponto, a sexualidade, ou ainda, a suposta liberdade sexual conquistada no capitalismo, apresenta-se como uma liberalização, ou seja, como uma espécie de direcionamento aos prazeres autorizados e condicionados que contribuem para a manutenção do estado de falsa liberdade e felicidade próprias do capitalismo.

Assumimos a difícil tarefa de compreender, conforme destacado nas contribuições adornianas, que a formação do indivíduo como apropriação subjetiva de uma cultura convertida em mercadoria efetiva-se como semiformação. Adentramos nas complexas considerações sobre semiformação e semicultura, indicando elementos sobre a divisão social do trabalho, a divisão entre cultura e civilização, passando pelas nuances entre individuação e individualização, com o predomínio da formação que privilegia o individualismo fortemente atrelado às dinâmicas da indústria cultural. O foco se manteve nas considerações dos autores frankfurtianos sobre o papel dos tabus e da dessublimação como meios de submissão do corpo à lógica produtiva do capital. Destacamos também a

importância da dessexualização como um empobrecimento erótico do corpo que se realiza por meio da autorização e centralidade da sexualidade genital. Aqui retomamos o processo de socialização marcado pela violência objetiva como determinante da cisão entre razão e sensibilidade como sendo fundamental para a adaptação do homem a uma realidade social bárbara. As mutilações que incidem sobre o corpo e o condicionamento que aprisiona a sexualidade são reveladas nas considerações dos autores pesquisados, como condições para reprodução da sociedade capitalista, colocando em questão a (im)possibilidade da atual cultura realizar a liberdade sexual, o corpo como festa.

Ao longo de todo esse percurso realizado, podemos destacar a dificuldade de sustentar as tensões entre as contribuições de Herbert Marcuse e Theodor W. Adorno. Assim, as possíveis divergências ou concordâncias nem sempre puderam ser pontuadas, tanto por ausência de conhecimento aprofundado de nossa parte, quanto por representar um desafio tão grande que basicamente configura outro tipo de pesquisa. Nesse sentido, podemos indicar três questões: a) divergências entre Adorno e Marcuse em relação a obra de Freud; a) divergências entre Adorno e Marcuse em relação a obra de Marx; c) a possibilidade de existir uma tensão entre esses autores que possa indicar perspectivas díspares no entendimento de como as necessidades – e também as dinâmicas de prazer-desprazer – são apropriadas pelo modo de produção capitalista.

Em relação à obra de Freud, trouxemos algumas considerações ao longo do texto, principalmente no que se refere à forma como Adorno e Marcuse se posicionam em relação à pulsão de vida e pulsão de morte. Outras possíveis divergências que cada um desses autores pode individualmente ter em relação à obra freudiana, como por exemplo, a forma diferenciada como Adorno (1955/2015) conceitua o Eu e o que isso representa diante da obra freudiana; ou mesmo, as considerações que Marcuse (1955/1975) faz sobre a possibilidade de canalizar a pulsão de morte para os interesses de Eros, ou ainda, sobre sua noção de sensualidade vinculada à concepção de dimensão estética – não puderam ser analisadas.

Em relação ao pensamento marxiano uma reflexão fundamental a ser feita – certamente que outros pontos podem ser considerados para além desse – é a questão ontológica. Trata-se na verdade do debate específico sobre o trabalho como fundamento ontológico do ser social. Conforme Nascimento (2011), existe momentos específicos dentro da produção de Marcuse que devem ser considerados quando se trata do trabalho

como ontologia. A primeira seria entre 1932-1933 em que Marcuse encontra na recém descoberta obra de Marx, *Os manuscritos econômicos e filosóficos*, uma possibilidade definitiva de refutar as tendências economicistas e mecanicistas que passavam a predominar dentro da esquerda socialista no período. Possibilitada a expansão da problemática do trabalho para além do âmbito da economia, Nascimento (2011) afirma que o conceito ontológico do trabalho é assumido por Marcuse a partir do movimento de contra conceito do trabalho alienado, em outras palavras *dadas as características de alienação e coisificação, de desvio, que se encontra no trabalho exteriorizado se deduz, por negação a estes, o trabalho “livre” e o caráter “ontológico” do trabalho* (Nascimento, 2011, p. 54; grifos no original).

A crítica posta por Nascimento (2011) é que nesse período Marcuse tende a realizar uma leitura existencialista da obra de Marx, e por meio desse recurso assim resolve certas oscilações presentes no pensamento marxiano. É assim, apostando no conceito heideggeriano de historicidade, que Marcuse considera ser possível, segundo Nascimento (2011), ter contribuído para a fundamentação filosófica do materialismo histórico, e superado *a cisão e a oscilação entre a crítica do trabalho nas sociedades capitalistas, o trabalho alienado e empobrecedor nos vários sentidos do termo, e da descoberta do trabalho como a experiência definidora da existência propriamente humana* (p. 57). Nesse sentido, Nascimento (2011) afirma que a defesa do caráter ontológico do trabalho era realizada por Marcuse a partir de uma forte influência do existencialismo.

O conceito de historicidade, que segundo Nascimento (2011) é destacado por Marcuse como sendo fundamental, é o mesmo que Adorno (1932/1991) critica como sendo uma reconciliação meramente aparente entre natureza e história presente em Heidegger. Sendo que a crítica adorniana a qualquer tipo de determinação ontológica do homem torna-se fundamental para que Marcuse abandone a proposição inicial. Assim, a partir do impacto causado pela crítica adorniana, que segundo Nascimento (2011), demonstra a incapacidade do conceito de historicidade frente a história concreta, Marcuse abandona as influências heideggerianas e também a tendência *na direção de uma ontologia do trabalho para levar em consideração central seu caráter histórico e determinado* (p. 59).

Interessante notar, que segundo Nascimento (2011) a partir da influência da crítica adorniana, Marcuse caminha no sentido do problema do trabalho, principalmente na oposição entre trabalho abstrato e trabalho concreto, entrando mais especificamente na

questão da Lei do valor como a forma que a razão assume no capitalismo, realizando de forma antecipada o nexos entre práxis e trabalho, do qual Adorno irá se ocupar em seus trabalhos tardios (Nascimento, 2011). Essas considerações, que expandem a reflexão sobre o trabalho, indicam os diferentes movimentos individuais e também de mútua influência existente entre os autores.

Nascimento (2011) faz importantes considerações sobre os diferentes movimentos que esses autores fizeram em relação ao trabalho, demonstrando que este conceito perpassou diversos momentos na obra dos dois pensadores e esteve no fundamento do que veio a se concretizar com as análises sobre a arte. Segundo o comentador, *a “guinada estética” da teoria crítica é legatária de uma certa crítica da noção comum de práxis que, por sua vez, deve muito à questão da crítica ao trabalho* (p. 75; grifos no original). A esse respeito, porém, Nascimento (2011) afirma que o risco que se corre com a predominância da crítica à forma, da aposta desmedida do potencial negativo da forma estética, estaria em deixar *escapar a crítica das categorias de socialização da modernidade capitalista capaz de determinar em maior grau de concretude a estrutura social onde emerge a forma “alienada” do trabalho* (p.76; grifos no original).

A nosso ver, essa crítica que Nascimento (2011) direcionada à tendência que ele denomina de guinada estética presente na obra dos autores frankfurtianos, não pode ser inteiramente confrontada. Optamos em dar destaque à questão não para iniciar um debate com o pesquisador a respeito de ser ou não uma crítica reducionista, mas sim, em um primeiro momento, por considerar pertinente a forma como o mesmo destaca a relação de Adorno e Marcuse em relação ao trabalho e, depois, por reconhecer certa precisão quando afirma sobre os riscos de uma crítica que perde as bases materiais próprias da relação entre forma e conteúdo.

Em relação às possíveis contradições ou tensões entre os autores sobre a questão das necessidades – e também dinâmicas de prazer-desprazer – serem apropriadas pelo modo de produção capitalista, fazendo da servidão algo aceitável. Ao longo do processo de pesquisa essa pergunta foi feita inúmeras vezes com o intuito de tentar revelar o que poderia estar passando de forma despercebida. Realmente não fomos capazes de precisar os aspectos destoantes entre os autores. A relação estabelecida a partir do estudo das fontes escolhidas, dentro do nível de análise por nós alcançada, permitiu um olhar sobre o objeto que mais indicou aspectos em comum presente nas contribuições dos autores, do que os

controversos. Quando muito, apontamos elementos presentes na obra de um que atuaram como crítica para certas compreensões na obra de outro, como no caso de uma suposta hierarquia entre necessidades posta em questão por Marcuse (1964/1967) e que para Adorno (1942/2015) já configurava em si mesmo como um engodo da sociedade de classes.

Para além das limitações admitidas, sem negar a existência de outras, reconhecemos a potencial contribuição dessa pesquisa para se pensar o corpo e também a sexualidade a partir de relações concretas que incidem como determinantes na formação de cada indivíduo. Como foi demonstrado ao longo dessa pesquisa, o corpo como festa ainda não é uma realidade, pois tem como condição para sua realização, a conquista da liberdade e da felicidade para além da falsidade imposta pela sociedade capitalista. Tal compreensão nos leva a refletir sobre tendências atuais que anunciam soluções mágicas a respeito do corpo e da sexualidade, ou uma suposta liberdade sexual irrestrita conveniente ao modo de produção capitalista. A esse respeito, seria mesmo o caso de questionar as diferentes facetas do processo ideológico que encobrem esse tipo de discurso sobre o corpo, pois como indicado ao longo dessa investigação, muito do que tem sido anunciado e defendido como liberdade, são na verdade, formas aperfeiçoadas de controle.

REFERÊNCIAS²⁵

- Adorno, T. W. (1932/1991). La idea de historia natural (J. L. A. Tamayo, Trad.). In T. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía* (pp.103-134) Barcelona: Ed. Paidós. (Original escrito em 1932, publicada em 1973).
- Adorno, T. W. (1932/2015). *A ideia de História Natural* (B. Pucci, Trad.; N. Ramos-de-Oliveira & A. A. S. Zuin, Rev.). Resgatado em: 05/10/2015. Disponível em: http://www.educacaoonline.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=178:a-ideia-de-historia-natural&catid=11:sociologia&Itemid=22. (Original escrito em 1932, publicado em 1973)
- Adorno, T. W. (1942/2015). Teses sobre necessidade (V. Freitas, Trad.). In T. W. Adorno, *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise* (pp. 229-235). São Paulo: Editora Unesp. (Original publicado em 1942)
- Adorno, T. W. (1951/2008). *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada* (G. Cohn, Trad.). (3ed.) Rio de Janeiro: Beco do Azougue. (Original publicado em 1951)
- Adorno, T. W. (1951/1998). Crítica cultural e sociedade (Wernet, A; Mattos, J, Trad.) In T. W. Adorno, *Prismas: crítica cultural e sociedade*. (pp. 7-26). São Paulo: Ática. (Original publicado em 1951).
- Adorno, T. W. (1955/2015). Sobre a relação entre Sociologia e Psicologia (V. Freitas, Trad.) In T. W. Adorno, *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise* (pp. 71-127). São Paulo: Editora Unesp. (Original publicado em 1955)
- Adorno, T. W. (1959/1996). Teoria da semicultura (N. Ramos-de-Oliveira, Trad.; B. Pucci e C. B. M. Abreu, Col.; P. Ramos de Oliveira, Rev.). In *Educação & Sociedade*, 17(56), 388-411. (Original publicado em 1959)
- Adorno, T. W. (1963/2015). Tabus sexuais e o direito hoje (V. Freitas, Trad.). In T. W. Adorno, *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise* (pp. 199-228). São Paulo: Editora Unesp. (Original publicado em 1963)
- Adorno, T. W. (1967/2009). Introdução (M. A. Casanova, Trad.). In T. W. Adorno, *Dialética negativa* (pp. 11-56). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1967)
- Adorno, T. W. (1967/1978). A indústria cultural (G. Cohn, Trad.) In G. Cohn (org.), *Comunicação e indústria cultural* (pp. 92-99). 4.ed. São Paulo: Nacional. (Original publicado em 1967).

²⁵ De acordo com o estilo APA – *American Psychological Association*.

- Adorno, T. W. (1968/1986) Capitalismo tardio ou sociedade industrial? (F. R. Kothe, Trad.). In G. Cohn (org.), *Theodor W. Adorno (seleção de textos)* (pp. 62-75). (Col. Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática. (Original publicado em 1968)
- Adorno, T. W. (1969/1995) Educação após Auschwitz. (Ruschel, M. H. Trad). In Adorno, T. W, *Palavras e sinais: modelos críticos 2.* (pp.104-123). Rio de Janeiro: Editora Vozes. (Original publicado em 1969)
- Bassani, J. J. & Vaz, A. F. (2012). Sobre a cisão entre sujeito e objeto, segundo Theodor W. Adorno: questões para a educação do corpo. *Educação e Filosofia Uberlândia* [online], 26(52), 641-669. Recuperado em 27/10/2016. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/6244>.
- Borges, T. F. (2010). Corpo e subjetividade: notas sobre o excuro I da Dialética do Esclarecimento. *Kinesis* [online], 2(3), 119-134. Recuperado em: 27/10/2016. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/4340/3157>.
- Chauí, M. (1991). *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense.
- Chaves, J. C. (2007). *A liberdade e a felicidade do indivíduo na racionalidade do trabalho no capitalismo tardio: a (im)possibilidade administrada*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Crochík, J. L. (1998). Os desafios atuais do estudo da subjetividade na psicologia. *Psicol. USP* [online], 9(2), 69-85. Recuperado em 28/08/2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.159/S0103-65641998000200003>.
- Crochík, J. L. (2000). Ulisses e Narciso: o abandono de si mesmo e o abandono de si mesmo. *Revista olhar* [online], 2(4), 1-19. Resgatado em 25/08/2015. Disponível em: http://www.ufscar.br/~revistaolhar/pdf/olhar4/leon_crochik_REPAG.pdf.
- Crochík, J. L. (2005). Notas sobre a dicotomia corpo-psique. *Interações* [online], 10(19), 103-122. Resgatado em 25/08/2015. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-29072005000100006.
- Crochík, J. L. (2010). A forma sem conteúdo e o sujeito sem subjetividade. *Psicol. USP* [online], 21(1), 31-46. Resgatado em: 27/10/2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642010000100003.
- Crochík, J. L. (2010b). A constituição do sujeito na contemporaneidade. *Revista Inter Ação* [online], 35(2), 387-403. Resgatado em: 25/11/2016. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/interacao/article/view/13126>.

- Dantas, B. S. A. (2010). Sexualidade, cristianismo e poder. *Estudos e Pesquisa em Psicologia*, (3), 700-728. Recuperado em 28/08/2015. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v10n3/artigos/pdf/v10n3a05.pdf>.
- Figueiredo, L. C. M. & Santi, P. L. R. (1991/2008). *Psicologia: uma (nova) introdução*. Uma visão histórica da psicologia como ciência (3ed.). São Paulo: EDUC. (Original publicado em 1991)
- Franciscatti, K. V. S. (2005). *A maldição da individuação: reflexões sobre o entrelaçamento prazer-medo e a expressão literária*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Freud, S. (1905/1966) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (V. Ribeiro, Trad.). In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (vol. 7, pp. 119-229). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1905)
- Freud, S. (1920/2006). Além do princípio de prazer (J. O. A. Abreu, Trad.). In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (vol. 18, pp. 11-75). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1920)
- Freud, S. (1923/2011). O Eu e o Id (P. S. Souza, Trad.) In S. Freud, *Obras completas 1923-1925* (vol. 16, pp 13-74). São Paulo: Companhia das Letras (Original publicado em 1923)
- Freud, S. (1927/1996) O Futuro de uma Ilusão (J. O. A. Abreu, Trad.). In S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas* (vol. 11, pp. 15-66). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1927)
- Freud, S. (1930/2010). Mal-estar na civilização (P. C. Souza, Trad.) In S. Freud, *O mal-estar na civilização, novas conferências à psicanálise e outros textos 1930-1936* (vol. 18, pp. 13-122). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1930)
- Freud, S. (1915/2010). Os instintos e seus destinos (P. C. Souza, Trad.) In S. Freud, *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos 1914-1916* (vol.12, pp. 51-81). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1915).
- Foucault, M. (1976/1999). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France* (M. E. Galvão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes Editora. (Original publicado em 1976)
- Galeano, E. (1994). *Palavras andantes*. Porto Alegre: L&PM.
- Highwater, J. (1992). *Mito e sexualidade* (J. A. Santos, Trad.). São Paulo: Saraiva.

- Horkheimer, M. (1932/1990a). Observações sobre Ciência e crise (H. Cohn, Trad.). In M. Horkheimer, *Teoria crítica I* (pp. 7-12). São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1932)
- Horkheimer, M. (1932/1990b) História e Psicologia (H. Cohn, Trad.). In M. Horkheimer. *Teoria crítica I* (pp. 13-29). São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1932)
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1947/1985a). O conceito de esclarecimento (G. A. Almeida, Trad.). In M. Horkheimer & T. W. Adorno, *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos* (pp. 17-46). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1947)
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1947/1985b). Interesses pelo corpo (G. A. Almeida, Trad.). In M. Horkheimer & T. W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos* (pp. 190-194). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1947)
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1947/1985c). Sobre a gênese da burrice (G. A. Almeida, Trad.). In M. Horkheimer & T. W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos* (pp. 190-194). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1947)
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1947/1985d). Indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas (G. A. Almeida, Trad.). In M. Horkheimer & T. W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos* (pp. 99-138). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1947)
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1947/1985e). Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento (G. A. Almeida, Trad.). In M. Horkheimer & T. W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos* (pp. 139-171). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1947)
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1956/1973a). Sociedade (A. Cabral, Trad.). In M. Horkheimer & T. W. Adorno (orgs), *Temas básicos da sociologia* (2ed., pp. 25-44). São Paulo: Editora Cultrix. (Obra original publicada em 1956).
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1956/1973b). Indivíduo (A. Cabral, Trad.). In M. Horkheimer & T. W. Adorno (orgs), *Temas básicos da sociologia* (2ed., pp. 45-60). São Paulo: Editora Cultrix. (Obra original publicada em 1956)
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1956/1973c). Ideologia (A. Cabral, Trad.). In M. Horkheimer & T. W. Adorno (orgs), *Temas básicos da sociologia* (2ed., pp. 184-205). São Paulo: Editora Cultrix. (Obra original publicada em 1956)
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1956/1973d). Cultura e civilização. (A. Cabral, Trad.). In M. Horkheimer & T. W. Adorno (orgs), *Temas básicos da sociologia* (2ed., pp. 184-205). São Paulo: Editora Cultrix. (Obra original publicada em 1956)

- Lacerda, F. Jr. (2010). *Psicologia para fazer a crítica? Apologética, individualismo e marxismo em alguns projetos psi*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade de Campinas, Campinas, SP, Brasil.
- Carneiro, S.R.G. (2008). *O discurso ontológico e a teoria crítica de Herbert Marcuse: gênese da filosofia da psicanálise 1927-1955*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Lima, T. C. S. & Miotto, R. C. T. (2007). Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Revista katálysis* [online], 10(n.esp.) 37-45. Resgatado em 02/04/2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-49802007000300004>.
- Löwy, M. (1985/1998). *As aventuras de Karl Marx contra o Brarão de Münchhausen: Marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Editora Cortez. (Original publicado em 1985)
- Maar, W. L. (2000). A formação da sociedade pela indústria cultural. *Olhar* [online], 2(3) 26-35. Resgatado em 28/11/2016. Disponível em: <http://www.ufscar.br/~revistaolhar/pdf/olhar3/07Adorno.pdf>.
- Maar, W. L. (2003). Adorno, semiformação e educação. *Educ. Soc.* [online], 24(83) 459-476. Resgatado em 28/10/2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v24n83/a08v2483.pdf>.
- Maar, W. L. (2012). Teoria crítica como teoria social. In B. Pucci, B. C. G. da Costa, F. A. Durão (orgs.), *Teoria crítica e crises: reflexões sobre cultura, estética e educação* (pp. 9-19). Campinas: Editora Autores Associados.
- Marcuse, H. (1941/1978) *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social* (M. Barroso, Trad.). Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Original publicado em 1941)
- Marcuse, H. (1955/1975). *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* (6ed., A. Cabral, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Original publicado em 1955)
- Marcuse, H. (1964/1967). *A ideologia da sociedade industrial* (G. Rebuá, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Original publicado em 1964)
- Marcuse, H. (1965/1998). *Comentários para uma redefinição de cultura* (W.L. Maar; I. M. Loureiro & R. Oliveira). In H. Marcuse, *Cultura e Sociedade (vol.II)* pp. 153-175. (Original publicado em 1965)
- Marcuse, H. (1938/1977). *Para a crítica do Hedonismo* (W.L. Maar; I. M. Loureiro & R. Oliveira). In H. Marcuse, *Cultura e Sociedade (vol.I)* pp. 161-200. (Original publicado em 1938)

- Marx, K. (1864/2013). *O capital – crítica da economia política: livro primeiro: o processo de produção do capital* (vol. 1, R. Enderle, Trad.). São Paulo: Boitempo. (Original publicado em 1864)
- Marx, K. (1844/2010a) Propriedade privada e comunismo (J. Ranieri, Trad.). In K. Marx, *Manuscritos econômicos-filosóficos* (pp. 103-114) São Paulo: Boitempo. (Original escrito em 1844)
- Marx, K. (1844/2010b) Trabalho estranhado e propriedade privada (J. Ranieri, Trad.). In K. Marx, *Manuscritos econômicos-filosóficos* (pp. 79-98) São Paulo: Boitempo. (Original escrito em 1844)
- Marx, K. (1857/2012). *Introdução [à Crítica da Economia Política]*. In P. J. Netto, (org.), *O leitor de Marx*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Original escrito em 1857)
- Nascimento, J. (2011). Marcuse e a questão do trabalho. *Sinal de menos* [online], 3(7) pp. 48-77. Resgatado em 28/11/2016. Disponível em: <https://sinaldemenos.org/2011/09/01/sinal-de-menos-7/>
- Silva, P. F. (2010). *A liberdade sexual administrada: contribuições à crítica do conformismo*. São Paulo: Editora Juruá.
- Ramos, C. (2004). A dominação do corpo no mundo administrado: uma questão para a psicologia social. *Psicologia ciência e profissão* [online], 24(1) pp. 56-63. Resgatado em 28/11/2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932004000100007.
- Resende, A.C. A. (2009). *Para a crítica da subjetividade reificada*. Goiânia: Editora UFG.
- Rouanet, S. P. (1983/2001). *Teoria Crítica e Psicanálise*. Biblioteca Tempo Universitário (5ed., vol. 66). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Original publicado em 1983)
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Vieira, C. R. A. (2013). A formação da individualidade moderna: ente a vontade e o dever. *Impulso*[online] 23(56), pp. 113-125. Resgatado em: 27/10/2016. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/impulso/article/view/1071/1129>.
- Weber, M. (1904/2001). *A ética protestante e o “espírito do capitalismo”*. São Paulo: Pioneira. (Original publicado em 1904)