



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

MONALISA PONTES XAVIER

TECENDO SABERES, ARTICULANDO ALIANÇAS: UM ESTUDO SOBRE A
SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA A PARTIR DAS CONTRIBUIÇÕES DE
ADORNO E DE GUATTARI

FORTALEZA
2009

MONALISA PONTES XAVIER

TECENDO SABERES, ARTICULANDO ALIANÇAS: UM ESTUDO SOBRE A
SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA A PARTIR DAS CONTRIBUIÇÕES DE
ADORNO E DE GUATTARI

Dissertação de Mestrado apresentada como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Linha de Pesquisa: Cultura e Subjetividades Contemporâneas.

Orientadora: Profa. Dra. Luciana Lobo Miranda

Co-orientadora: Profa. Dra. Maria de Fátima Vieira Severiano

FORTALEZA

2009

MONALISA PONTES XAVIER

TECENDO SABERES, ARTICULANDO ALIANÇAS: UM ESTUDO SOBRE A
SUBJETIVIDADE CONTEMPORÂNEA A PARTIR DAS CONTRIBUIÇÕES DE
ADORNO E DE GUATTARI

Dissertação de Mestrado apresentada como
pré-requisito para obtenção do título de
Mestre em Psicologia ao Programa de Pós-
Graduação em Psicologia da Universidade
Federal do Ceará (UFC). Linha de Pesquisa:
Cultura e Subjetividades Contemporâneas.

Aprovado em: ____ / ____ / ____

Banca examinadora

Prof.ª. Dra. Luciana Lobo Miranda

UFC

Prof.ª. Dra. Maria de Fátima Vieira Severiano

UFC

Prof. Jorge Coelho Soares

UERJ

Prof. Sylvio de Sousa Gadelha Costa

UFC

A todos os presentes neste momento que se encerra.

AGRADECIMENTOS

A Deus.

Ao meu pai, Eraldo Fernandes Xavier, grande exemplo, pelos princípios morais, pela ética e pela educação, mais valiosa herança em vida que me confere.

À minha mãe, Fátima Maria Pontes Xavier, pelas renúncias ao longo da vida em favor da família, a quem dedica sua existência. Também pela confiança, apoio e torcida.

À Francisca Rodrigues, minha amada ‘bivó’, pelo amor e cuidado que sempre me consagrou, por acreditar em mim e me dar forças – a seu modo peculiar – para cada uma de minhas conquistas.

Às irmãs, que junto comigo caminham rumo à construção de um futuro que honre e justifique os esforços de nossos pais em nos conduzir à capacidade moral e intelectual. Em especial à “Leca”, pelo apoio e por todas as vezes que “quebrou galhos” em momentos que precisei me recolher ao fazer dissertativo.

Ao amigo Breno, presença importante no momento inicial desta aventura, quando juntos desejávamos eu ser mestre em Psicologia e ele cirurgião Buco-Maxilo-Facial e, juntos, decidimos nos lançar nos estudos almejando o ingresso nos devidos cursos.

Às amigas Mabel e Juliana, com quem partilhei renúncias e estudos em prol de um objetivo maior que era o Mestrado. Muito grata pela amizade, pelos “quebra galhos” e pela companhia na vida pessoal.

Ao amigo Pablo, por toda amizade, apoio e torcida.

À amiga Lia, pela amizade e pela sincera confiança.

Aos amigos que acreditaram na concretização de mais esta etapa e que anseiam junto a mim pela compensação posterior dos esforços até aqui despendidos.

Ao professor Cássio, pela credibilidade, confiança, apoio e enorme participação e exemplo na minha formação intelectual.

Às professoras Ângela Pinheiro e Roseane Freitas Nicolau, que talvez não tenham conhecimento da importância de suas presenças para a minha formação. Meu muito obrigada pelas grandes contribuições intelectuais e para a vida.

Ao Hélder Hamilton, secretário do Mestrado, pelos inúmeros “quebra galhos”.

Ao professor Jorge Coelho Soares, pela disposição em compor a banca de avaliação desta dissertação e, prioritariamente, por todo apoio e força a mim despendidos. Pela confiança que conferiu a esta “desconhecida nordestina” que sonha em evoluir no curso da reflexão psicológica e alçar vôos maiores. Grata por crer em minha utopia.

Ao professor Sylvio Gadelha, também pela disposição em compor a banca de avaliação deste trabalho, pela participação na qualificação, pelas grandes contribuições que me situaram em meu campo de investigação.

À Fátima Severiano, espelho profissional, querida professora e sempre orientadora, um agradecimento especial pela dedicação e pela seriedade com que me formou, pelas possibilidades que me fez vislumbrar e pela confiança com que apostou em minhas idéias. Ainda pelo apoio em momentos extra-acadêmicos e pela torcida constante pelo meu sucesso. Se hoje estou aqui, grande parcela da responsabilidade é dela.

À Luciana Lobo Miranda, querida orientadora, pelo exemplo profissional, pelo acolhimento, pelas incontáveis contribuições acadêmicas e pessoais e, principalmente, pela qualidade da formação intelectual que me proporcionou ao longo deste curso. Este trabalho é tão dela quanto meu.

A todas as pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram para a concretização deste momento.

A CAPES.

Meus sinceros agradecimentos.

“Ah, o mundo sempre foi um circo sem igual onde todos, todos representam bem ou mal, onde a farsa de um palhaço é natural” (ANTÔNIO MARCOS, *Sonhos de um palhaço*).

RESUMO

Essa dissertação tem como proposta desenvolver um estudo dos processos de subjetivação contemporâneos a partir da influência que o sistema capitalista exerce sobre eles. Para tal, será traçada uma articulação teórica entre alguns escritos de Theodor W. Adorno e de Félix Guattari, pensadores que pautaram seus estudos sobre a subjetividade em momentos distintos do sistema capitalista de produção e consumo. Nessa articulação, tomamos os conceitos de “individuação” e de “singularização”, desenvolvidos por Adorno e por Guattari, respectivamente. Com isso, objetivamos, no contraponto das idéias dos autores, ampliar a compreensão sobre o processo de constituição da subjetividade contemporânea, bem como perceber a possibilidade de existência de subjetividades “individuadas” e/ou “singularizadas”. Foi desenvolvida uma pesquisa teórica, pautada na revisão bibliográfica dos escritos dos respectivos autores, bem como de outros interlocutores que possibilitaram o enriquecimento da compreensão acerca do objeto de estudo. Para alcançar o objetivo proposto, seguimos os seguintes passos: no primeiro capítulo expusemos uma possível interseção entre Adorno e Guattari a partir da corrente filosófica da ontologia do presente; no capítulo posterior, discutimos a teoria adorniana e o processo de individuação; em seguida, passamos para a teoria guattariniana e o movimento de singularização; e, por fim, buscamos estabelecer articulações e vislumbrar alianças entre os dois teóricos. Ao final do trabalho, enfatizamos a necessidade de considerar cada uma das teorias segundo a tradição teórico-filosófica a que se encontra filiada. Assim, torna-se impossível uma articulação harmônica entre o que as duas trazem de importante para a compreensão de nosso objeto. No entanto, é a partir da tensão e da contradição existente entre elas que podemos alcançar uma melhor compreensão a respeito dos processos de subjetivação nos dias atuais, que não é mais aquele sobre o qual se ocupavam as reflexões de Adorno e nem o mesmo proclamado por Guattari.

Palavras-chave: Adorno, Guattari, “Individuação”, “Singularização”, Subjetividade contemporânea.

ABSTRACT

This work aims at developing a study of the contemporary subjectivation processes, departing from the influence of the capitalist system on them. For so, a theoretical articulation will be drawn among the writings of Theodor W. Adorno and Félix Guattari. Such thinkers based their studies on subjectivity, distinctive moments of the capitalist system of production and consumption. In such articulation, we take the concepts of “individualization” and “singularity” developed by Adorno and Guattari, respectively. Therewith, we aim, by opposing the ideas of the authors, to increase the understanding over the process of constitution of contemporary subjectivity, as well as to perceive the existence of “individual” and/or “singularized” existence. It was developed a theoretical research ruled in bibliographical review of the respective authors’ writings as well as of other speakers who made possible the enrichment of understanding concerning the object of study. To reach the proposed goal, we followed some steps: in the first chapter we exposed a possible intersection between Adorno and Guattari, departing from the philosophical tendency of the ontology of the present; in the following chapter, we discussed Adorno’s theory and the process of individuation; then we went through the Guattari’s theory and the singularization movement; at last, we looked up articulations and tried to catch a glimpse into alliances between the two theorists. By the end of the research we emphasized the need to consider each of the theories in accordance with the Theoretical-Philosophical tradition to which it is affiliated. Therefore, it is made impossible a logical articulation among what the two of them have as important for the understanding of our object. Nevertheless, it is departing from the tension and contradiction existing among them that we can reach a better understanding concerning the processes of subjectivation in the present days, which is not that about which Adorno’s reflexions would be devoted to neither the same proclaimed by Guattari.

Palavras-chave: Adorno; Guattari; “Individuation”; “singularization”; contemporary subjectivity.

SUMÁRIO

Em busca de um agenciamento.....	p.11
Capítulo I: Theodor W. Adorno e Félix Guattari: uma contextualização	p.15
1- Analítica da verdade x Ontologia do presente: uma possível interseção entre Theodor Adorno e Félix Guattari.....	p.16
2- Adorno e a Escola de Frankfurt.....	p.22
2.1- Theodor W. Adorno	p.33
2.2- Influências teóricas	p.36
2.2.1- Kant	p.36
2.2.2- Hegel	p.37
2.2.3- Freud.....	p.38
2.2.4- Marx	p.39
3- Félix Guattari.....	p.46
3.1- Influências teóricas	p.56
3.1.1- Lacan e a Psicanálise	p.57
3.1.2- Foucault e a Filosofia do Acontecimento: uma herança deleuziana	p.59
3.1.3- Marx	p.61
Capítulo II: Adorno e o processo de individuação	p.65
1- A crítica ao “capitalismo tardio ou sociedade industrial”	p.66
2- A dialética da racionalidade	p.70
3- O processo de individuação	p.78
3.1- A cultura possibilitadora da individuação	p.83
3.2- A Indústria Cultural.....	p.88
Capítulo III: Guattari e o movimento de singularização	p.97
1- O Capitalismo Mundial Integrado	p.98
1.1- A subjetividade capitalística.....	p.104
2- O Paradigma Estético	p.107
3- O movimento de singularização	p.112
3.1- A crítica à subjetividade substancial	p.113
3.2- A singularização	p.122
Capítulo IV: Tecendo saberes, articulando alianças... ..	p.131
1- Os saberes.....	p.132
2- As articulações... ..	p.139

3- As alianças.....	p.147
Concluindo: os possíveis, os devires	p.154
7. Referências Bibliográficas	p.157

Em busca de um agenciamento...

Quem pretende mediar entre dois pensadores resolutos fica marcado pela mediocridade: ele não tem olhos para ver o que é único; ver semelhança em tudo e tornar tudo igual é sinal de vista fraca. (NIETZSCHE, *Gaia ciência*).

Durante a graduação em Psicologia, conheci a Teoria Crítica da Sociedade, com suas denúncias sobre o destino conferido à subjetividade num contexto marcado pela massificação e pela administração da vida e também com seu anseio de transformação da realidade social dada. Nesse modo de pensar finquei raízes, buscando compreender o que essa teoria traz de contribuição para o saber psicológico.

Quase no fim desse momento acadêmico, fui apresentada a Guattari e um certo encanto me tomou quando tive conhecimento de sua intensa militância prática e teórica por práxis possibilitadoras de expressões singulares e auto-referenciadas, sejam elas individuais, sociais, institucionais, de saber, de desejo...

Por ocasião da monografia de final de curso, pude fazer um primeiro contato teórico entre os dois autores, porém, bem insipiente. Ficou então a idéia de, em momento futuro, tentar estabelecer uma articulação entre as duas vertentes de pensamento. Na ocasião, porém, não imaginava quão fundo era esse terreno. Mas, atrevida e curiosa, propus essa questão para um estudo de Mestrado. Ainda não sabia a dimensão da “piscina olímpica” na qual estava me atirando, como proferiu a banca de qualificação, no final de 2007. Talvez até hoje não a saiba exatamente.

No entanto, num misto de orgulho e atrevimento, permaneci firme na idéia de articular os pensamentos de Adorno e de Guattari. Eis aqui o fruto da minha insistência. Acredito que meu primeiro sopro de singularização intelectual...

Nesse contexto que comecei apresentando, surgiu a proposta de estabelecer um diálogo entre Adorno e Guattari sobre os processos contemporâneos de produção de subjetividade. Um mundo a ser abarcado em dois breves anos. Impossível! Poda aqui, poda acolá... Não é possível assumir um diálogo entre os autores e também não queremos mediar suas idéias. A proposta não é encontrar “tracinhos” de Adorno em Guattari, tampouco prenúncios de Guattari em Adorno. Também não é fazer emergir uma terceira teoria que seja a soma ou a conciliação das duas anteriores. O que fazer então? Articulá-las no que cada uma traz de particular, de singular, considerando a imagem de pensamento própria a cada autor e

os múltiplos componentes implicados no desenvolvimento de cada uma das teorias. Resultado: “Tecendo saberes, articulando alianças: um estudo sobre a subjetividade contemporânea a partir das contribuições de Adorno e de Guattari”. Este sim retrato de um pensamento da Monalisa pautado no que Adorno e Guattari postulam de reflexão para o campo da Psicologia.

Grande ressalva: pensamento construído pela Monalisa pautado em ALGUMAS reflexões que Adorno e Guattari postulam para o campo da Psicologia. Isso mesmo, ALGUMAS reflexões. Reconhecemos que os dois teóricos têm um vasto legado e este nos escapa por todos os lados. Adorno, além da crítica à sociedade capitalista massificada, desenvolve reflexões sobre a música, a estética, a Filosofia hegeliana, entre outras. Guattari, por sua vez, também tem ampla obra, que passa pelas questões da Psiquiatria, da Psicanálise, dos movimentos sociais, além dos modos de subjetivação serializados que se delineiam no contexto do capitalismo.

Em meio a esses dois “infinitos particulares”, procuramos situar os autores como duas expressões de resistência do pensamento contemporâneo ante o capitalismo que, até então, se institui hegemonicamente. Assim, discutimos o que Adorno e Guattari apresentam como essas formas de resistência às manifestações de homogeneização e de sujeitamento, respectivamente. Alcançamos, finalmente, o processo de individuação adorniano e o movimento de singularização guattariniano. Será que a individuação e a singularização trazem em seu cerne a mesma crítica ao capitalismo? Esta questão perpassa toda a nossa construção.

Na ambição de respondê-la, seguimos alguns passos. Primeiramente, migramos para a Filosofia em busca de um solo no qual enraizar nossa proposta. Encontramos em Kant um ponto de ancoragem: a bifurcação do fazer Filosofia em duas vertentes, a analítica da verdade e a ontologia do presente. Na valorização do tempo presente como característica aplicada às formas de construir saberes encontramos Adorno e Guattari. Porém, no mesmo ponto em que se unem, os dois iniciam também a radical separação entre seus modos de pensar. Um ponto de convergência e os dois se afastam como duas retas concorrentes que talvez só venham novamente a convergirem no infinito.

Seguimos o movimento de afastamento entre os autores e passamos para o momento de abordá-los em separado. No entanto, esse momento precisou ser delimitado e o fizemos a partir de três tópicos que direcionaram a exposição das idéias de Adorno, inicialmente, e de Guattari, posteriormente. São eles: 1- a crítica ao capitalismo empreendida por cada um dos autores, seja ao capitalismo tardio ou sociedade industrial, seja ao Capitalismo Mundial Integrado (CMI); 2- a questão da racionalidade, abordada por Adorno como a “dialética do

esclarecimento” e por Guattari a partir de uma crítica à razão tomada como referente universal e sua contrapartida: o Paradigma Estético; 3- o processo de individuação adornoiano e o movimento de singularização guattariniano.

Após reconstruirmos a largos traços cada teoria, passamos para a articulação entre as convergências detectadas e as várias divergências que se tornaram evidentes. Nas divergências, buscamos explorar os pontos de tensão para deles extrair algo novo. Creio que o fizemos. Todo este trabalho, desde a própria definição do seu objeto até as aberturas que se delineiam para além dele, se construiu na tensão e até na contradição entre o pensamento de Adorno e o pensamento de Guattari. Contudo, nessa mesma tensão/contradição acreditamos também encontrarmos sua riqueza, seu foco de singularização.

E por falar em riqueza, em valor, nos questionamos sobre a importância deste estudo para o domínio da Psicologia, em especial a Psicologia Social. A resposta começa a se esboçar a partir dos próprios autores que nos referenciam. Ao tomar como base a complexidade da realidade, Adorno aponta para a necessidade de abertura a outros discursos, como forma eficaz de compreendê-la. Assim também o faz Guattari, quando nos fala da transversalidade como meio de constituição da realidade, seja ela psíquica ou social. Também Moutout (2005) se manifesta a esse respeito:

Com efeito, tomados como separados, os diversos enfoques científicos da realidade social resultam insuficientes frente a profusão de determinações que caracterizam seu objeto, mas também, e sobretudo, de seu processo: a partir do momento em que se define por seu aparato formal e pelo tipo de operações específicas onde se exerce, cada disciplina cumpre cegamente a função que historicamente lhe conduz pela divisão do trabalho e, como tal, se põe ao serviço, pelo menos passivamente, das expressões ideológicas destas. (p. 12).

Como forma de não recair na ideologização do saber psicológico, representada nas expressões de seu fechamento em si próprio, apontamos a necessidade de extravasar os limites do campo “psi” e buscar ouvir o que outros saberes nos têm dizer. Somente assim, podemos vislumbrar a possibilidade de minimamente dar conta dos fenômenos delegados como de responsabilidade da Psicologia. Desse modo, consideramos mais que válida nossa empreitada de recorrer a pensadores oriundos de outras áreas do conhecimento para entender um objeto que nos é tão caro, a saber: os processos de subjetivação.

Questionamos anteriormente a importância do presente estudo não só para a Psicologia em geral, mas, especificamente, para a Psicologia Social. Presenciamos um momento histórico em que o saber psicológico é chamado cada vez mais a se fazer presente no âmbito social, a derrubar os muros da clínica, da escola ou das organizações e ir ao encontro do povo, instalando-se onde o povo está. As atuações psicossociais estão na moda.

Infelizmente, a compreensão do que isso significa ainda não. É corrente a confusão de que ser um profissional “do social” é estar na comunidade, nas instituições de saúde geral ou mental e, nesses campos, mostrar uma atuação prática, desenvolver atividades socialmente visíveis e de resultados potencialmente rápidos.

A meu ver, a isso não se reduz um profissional “do social”. Um psicólogo social, compreendo primeiramente como o profissional capaz de situar sua teoria no lugar prático da transformação social. E, para isso, é imprescindível o pesado fardo do exercício da reflexão teórica. Não queremos praxistas ou reprodutores de técnicas psicológicas. Queremos, contrariamente, em concordância com Guattari (1990, p.23), profissionais que assumam como preocupação permanente “fazer evoluir sua prática tanto quanto suas bases teóricas”. E, para isso, estamos certos de que este trabalho pode representar uma importante contribuição. Ao menos desejamos que represente!

Capítulo I: Theodor W. Adorno e Félix Guattari: uma contextualização

Não é fácil perceber as coisas pelo meio, e não de cima para baixo, da esquerda para a direita ou inversamente: tentem e verão que tudo muda. (DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs*).

Ao propor um trabalho concernente ao domínio do saber “psi” – em especial à Psicologia Social – pautado em dois autores emergentes de correntes filosóficas do pensamento contemporâneo, faz-se necessária uma breve incursão pelo campo da Filosofia, de modo a situar as raízes teóricas de Adorno e de Guattari, bem como lastrear a discussão que será apresentada.

Apesar de os autores a serem trabalhados terem seus legados procedentes de um mesmo “lugar filosófico” de pensamento, o *locus* no qual lançam âncora é distinto. Enquanto Adorno é oriundo de uma tradição filosófica que se pauta na “Filosofia da identidade”¹, influenciada pela dialética hegeliana e pelo materialismo dialético marxista; e se caracteriza como um racionalista - mesmo sendo um crítico ferrenho da razão iluminista; encontramos em Guattari um representante da “Filosofia da diferença”, influenciada por nomes como Nietzsche, Espinosa, Artaud e Foucault². Algumas vezes acusados de irracionistas, os filósofos da diferença põem em cheque a razão universal e detêm-se no estudo de racionalidades específicas.

Diante do fato de adotarmos como referencial teórico dois nomes que partem de solos epistemológicos distintos, é preciso, antes de tudo, deixar claro a imagem de pensamento própria a cada autor, ou seja, o lugar próprio do qual fala cada pensador, as condições de possibilidade capazes de remeter a um espaço-tempo no qual ressoa a singularidade característica de cada um. Qual a imagem de pensamento de Adorno? E a imagem de pensamento de Guattari? Este capítulo, ao contextualizar cada um dos autores, anseia por deixar claro o lugar de onde cada teórico fala. Somente assim, podemos evitar cair em generalizações grosseiras e fazer mediações entre os autores, buscando semelhanças

¹ As reflexões de Adorno partem de uma forma de pensar filosófico que se origina da corrente filosófica denominada “Filosofia da identidade”. No entanto, a partir dessa vertente, Adorno constrói suas críticas e dela se distancia. Em seu legado teórico encontramos uma crítica veemente ao Princípio da Identidade, que, segundo o autor, conduz a uma falsa conciliação entre sujeito e objeto (SEVERIANO, 2001). Tal conciliação é, assim, considerada ideológica. Adorno postula o que podemos chamar de “não identidade”, ou seja, uma recusa da identidade; uma negação determinada do existente para que surjam múltiplas possibilidades.

² Gilles Deleuze, parceiro teórico de Guattari em várias obras é, também, um importante expoente da “filosofia da diferença”.

desnecessárias e demonstrando cegueira frente às contribuições que um estudo contextualizado poderá nos acrescer.

Outro aspecto importante a ser ressaltado é o ponto no qual localizamos a interseção entre as duas vertentes teóricas que ambicionamos abordar. Tal ponto será discutido no tópico inicial do presente capítulo e diz respeito à ontologia do presente. Encontramos ainda duas outras questões nas quais poderíamos aportar este trabalho, a saber: a questão freudiana do desejo, tal qual ela chega a Adorno e a Guattari; e o conceito marxista de produção. Porém, frente à necessidade de delimitação e recorte de objeto, não pautaremos a articulação entre os autores em tais questões. Na produção nos deteremos convenientemente, mas antecipamos que a apropriação feita tanto por Adorno quanto por Guattari do conceito de desejo de Freud será relegada neste estudo.

Após situarmos a interseção entre os autores na ontologia do presente, seguiremos a apresentação de cada um, buscando deixar claro a imagem de pensamento que lhes são próprias. Ainda no capítulo em foco, discutiremos as influências teóricas que perpassam o pensar adorniano, bem como o guattariniano.

Ressaltamos, no entanto, que, mesmo recorrendo à Filosofia para embasar nosso estudo, não estamos nos propondo a fazer Filosofia. Vamos apenas nos valer de alguns elementos desse campo para situar nosso objeto e, a partir de então, enveredarmos por uma discussão relevante para o âmbito da Psicologia, na medida em que é nessa área do conhecimento que estamos situados e para ela ambicionamos trazer novos elementos de discussão.

A Filosofia aparecerá apenas de modo insipiente e expositivo, com o objetivo recortado de nos inserir na problemática maior da nossa proposta, que é a construção de um modo de pensar a subjetividade contemporânea a partir das contribuições conferidas por Adorno e Guattari a respeito da temática.

1- Analítica da verdade x ontologia do presente: uma possível interseção entre Theodor Adorno e Félix Guattari

Era novembro de 1784 quando um periódico alemão lançou a Emmanuel Kant a seguinte pergunta: *Was ist Aufklärung?* Assim respondeu o pensador:

A ilustração é a liberação do homem de sua culpável incapacidade. A incapacidade significa a impossibilidade de servir-se de sua inteligência sem a orientação de outro. Esta incapacidade é culpável porque sua causa não reside na falta de

inteligência senão da decisão e valor para servir-se por si mesmo dela sem a tutela de outro. Sapere aude! Tens o valor de servir-te de tua própria razão!: Eis aqui o lema da ilustração. (KANT, 1985, p. 159).

Resposta aparentemente simples que, porém, adquiriu impensáveis proporções e relevância para a Filosofia moderna. Ao refletir sobre o que é o Esclarecimento, Kant se questiona sobre o que está acontecendo em determinado momento da história e o que é o mundo em determinada época; no momento preciso em que vive. Com isso, o presente é posto em evidência, balizando, assim, o texto kantiano. Por esse motivo, *Was ist Aufklärung?* foi considerado um marco no pensamento filosófico moderno.

Entretanto, como argumenta Foucault (1993), não foi a primeira vez que o pensamento filosófico refletiu sobre seu próprio presente. Qual é então a grande novidade desse escrito kantiano? Como bem expõe Costa (2003), o que temos aí de inovador é o modo como Kant problematiza sua atualidade discursiva. Vejamos como essa questão é discutida por Foucault (1993):

a maneira como Kant coloca a questão da *Aufklärung* é completamente diferente: nem uma época do mundo a qual pertencemos, nem um acontecimento cujos signos se percebem, nem a aurora de um acontecimento. [...]. No texto sobre a *Aufklärung*, a questão concerne à pura atualidade. Ele não procura compreender o presente a partir de uma totalidade ou de um acontecimento futuro. Procura uma diferença: que diferença hoje é por ele introduzida em relação a ontem? (p. 47).

E ainda Foucault (1993):

este pequeno texto se encontra, de alguma forma, entre a reflexão crítica e a reflexão sobre a história. É uma reflexão de Kant sobre a atualidade de seu empreendimento. [...] parece-me ser a primeira vez que um filósofo une assim tão estreitamente e do interior, a significação de sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular em que escreve e em consequência do qual escreve. A reflexão sobre “hoje”, como diferença na história e como motivo para um trabalho filosófico particular, parece-me ser a novidade deste texto. (p. 51).

O texto de Kant, segundo Foucault (1993), é um ponto de partida sobre o qual se inaugura o que ele denomina “atitude de modernidade”. E pelo termo atitude o autor entende “um modo de relação concernente à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de conduzir-se que, a um só tempo, marque uma pertinência e apresente-se como uma tarefa” (FOUCAULT, 1993, p. 51).

Ao conceber o Esclarecimento como um tipo de interrogação filosófica que problematiza, ao mesmo tempo, a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo, Kant instaura um ponto de bifurcação no pensamento filosófico moderno. Inaugura-se, a partir do aparentemente simples, porém célebre artigo kantiano *Was ist Aufklärung?*, duas linhas divergentes no fazer filosófico que serão seguidas e desenvolvidas pelo pensamento crítico pós-kantiano: a analítica da verdade e a ontologia do presente (KASTRUP, 1999).

A primeira vertente, analítica da verdade, é tributária do Kant das três críticas e caracteriza-se pela busca constante por averiguar as condições sob as quais o conhecimento verdadeiro – aqui compreendido como sinônimo de conhecimento científico – é possível. A analítica da verdade busca invariantes universais e alia-se aos ideais e métodos científicos. Tal segmento foi o lastro sobre o qual toda a ciência moderna configurou seu projeto epistemológico e efetuou seu desenvolvimento, como discorre Kastrup (1999). Por esse motivo, é muitas vezes confundida com o próprio projeto filosófico da Modernidade e seus correlatos epistemológicos. Nessa vertente encontramos como representantes a Escola positivista de Auguste Comte e o movimento da Filosofia analítica anglo-saxônica, em sua vertente formalista.

Por sua vez, a ontologia do presente constitui-se como uma crítica à redução da problemática filosófica à questão do conhecimento e parte de uma reflexão que se preocupa em interrogar a atualidade e o campo das experiências que se mostram possíveis, como identifica Costa (2003), a exemplo do movimento inaugurado por Kant no artigo sobre o Esclarecimento.

Sobre essa questão, Coelho corrobora com Costa ao discorrer que, na ontologia do presente,

o tempo é alçado à realidade fundamental e a história e a temporalidade a instrumentos necessários a qualquer modalidade de pensamento. Os invariantes universais caros à analítica da verdade são postos em cheque ao serem prescrutados em sua nervura histórica, em seu caráter datado, devolvidos ao campo movediço do devir que dificilmente tolera pretensões à atemporalidade. O presente é o ponto privilegiado em que trabalha esta linha, pois é nele, tensa confluência de passados recentes e remotos, de futuros iminentes e utópicos, do estabelecido e do movediço, que a transformação ocorre, que os limites podem ser ultrapassados por práticas de invenção. (COELHO, 2008, p. 20).

Inscreve-se nesse movimento toda a Filosofia que assume o tempo como problemática, sendo ele a substância mesma do real e, por isso, “sempre passível de transformação, de redefinição e de ultrapassamento de seus limites” (KASTRUP, 1999, p. 19). Em tal vertente,

encontramos duas formas distintas de articular a problemática do tempo: este como forma de investigação história ou, ainda, o tempo tomado em seu viés de intempestividade e de devir.

Na ontologia do presente, situam-se autores como Hegel, Marx, Nietzsche, Weber e a Escola de Frankfurt, além do próprio Foucault. Costa (2003) acresce a essa lista Gilles Deleuze, justificando-se a partir da afinidade que o filósofo guarda com Michel Foucault. Seguindo essa mesma linha, vamos ainda incluir aqui Félix Guattari, pois cremos que toda sua construção teórica se pauta nessa reflexão sobre a temporalidade, esta assumida como intempestivo e como devir. Além disso, Guattari compartilha com Foucault o que compreende ser a Filosofia: “a atividade de pensar a atualidade, de problematizar aquilo que se encontra instituído historicamente” (KASTRUP, 1999, p. 13). Assim, compreendemos que o autor se fraternaliza, resguardando a devida singularidade guattariniana, com o que podemos definir como uma corrente de pensamento estreada por Nietzsche e que segue passando por Foucault e Deleuze.

Aqui nos deparamos com o primeiro ponto de interseção entre Adorno e Guattari e, ao mesmo tempo, com um tópico que distancia bastante o pensamento dos dois. Ambos são partidários de uma Filosofia que assume a preocupação de construir seu pensar pautado numa reflexão sobre a temporalidade presente. No entanto, na obra de Adorno essa categoria aparece como forma de investigação histórica, enquanto para Guattari o tempo é considerado na dimensão do devir³, como já falamos, a exemplo do movimento seguido por Nietzsche, Foucault e compartilhado com Deleuze. E é como herdeiro e construtor do modo de pensar iniciado com Nietzsche e seguido por Foucault que localizamos Guattari nessa discussão e articulação com a Escola de Frankfurt, em especial, com Adorno.

Um segundo ponto no qual forjamos uma interseção entre Adorno e Guattari (via Foucault) é a apropriação que a escola de pensamento ao qual os autores se articulam faz do artigo kantiano *Was ist Aufklärung?* Esse texto é basilar para a discussão empreendida pela Escola de Frankfurt e também por Foucault sobre o lugar que a razão assume na Modernidade e que pauta a forma de ser, a subjetividade dos homens contemporâneos. Como diferencia Foucault (1995), a partir do Esclarecimento, os frankfurtianos se detêm na investigação da racionalidade característica da cultura moderna. Mesmo reconhecendo a importância e o valor dessa abordagem racionalista, Foucault recusa a razão como Universal e defende que se deve considerar racionalidades específicas:

³ Nos deteremos na definição desta categoria em momento oportuno.

Considero a palavra *racionalização* perigosa. O que devemos fazer é analisar racionalidades específicas mais do que evocar o progresso da racionalização em geral. Apesar da *Aufklärung* ter sido uma fase muito importante da nossa história e do desenvolvimento da tecnologia política, acredito termos que nos referir a processos muito mais remotos se quisermos compreender como fomos capturados em nossa própria história. (FOUCAULT, 1995, p. 234, grifo nosso).

Voltemos um pouco para entender como essa questão da racionalidade pode ser concebida como um ponto de interseção entre nossos autores. Para tal, recorremos a Axel Honneth, em seu artigo *Foucault e Adorno: duas formas de crítica da Modernidade*. Como discorre Honneth (1973), a Dialética do Esclarecimento – obra-prima de Adorno e Horkheimer –, assim como a teoria do poder foucaultiana, se apóiam numa mesma crítica da razão. Ambas estão centradas na experiência de disseminação do poder e da coerção e primam por desvelar as formas de dominação humana oriundas do processo civilizatório que se pauta em dois pressupostos básicos: a fé no progresso e o otimismo racionalista.

A crítica da Modernidade desenvolvida tanto pelo frankfurtiano como pelo filósofo considera a racionalização da sociedade como implicando uma violência ao corpo humano⁴. Ao tomar como base os aspectos relativos à razão moderna, a discussão empreendida pelos autores compreende aprioris que são compartilhados por ambos. Tais aprioris são identificados por Honneth (1973) como sendo: 1- o processo da civilização concebido como a progressão da racionalidade técnica ou instrumental; 2- ambos situam por volta dos anos de 1800 as perturbações intelectuais e políticas que constituem o verdadeiro fundamento da sociedade moderna; 3- tanto a teoria adorniana como a teoria foucaultiana produzem uma crítica totalizante da razão e; por último, 4- o diagnóstico que os dois pensadores fazem da forma de integração das sociedades contemporâneas.

Temos, além de uma crítica comum à forma de razão que resultou dos pressupostos da Modernidade, vários traços compartilhados na construção de cada uma das críticas pelos autores. Tal fato poderia, equivocadamente, nos conduzir a pensar que ambos os teóricos estão falando uma mesma coisa ou que seguem caminhos semelhantes. Mera ilusão! Apesar de compartilharem uma perspectiva análoga na crítica às operações filosóficas das Luzes, como discute Honneth (1973), Adorno e Foucault enveredaram por caminhos bastante distintos.

⁴ Honneth utiliza o termo “corpo humano” e justifica: “Foucault apreende, tal como Adorno, o corpo humano como a verdadeira vítima do processo amplo de racionalização instrumental. Para ambos, a subjectividade viva, submetida a uma disciplina sempre maior, caracteriza-se, antes de mais, pelas operações vitais do corpo humano” (HONNETH, 1973, p. 176).

A dominação que conduz ao totalitarismo nas sociedades modernas é estudada por Adorno a partir das manipulações psíquicas realizadas pelos meios de comunicação de massa e produzidas, em instância maior, pela indústria cultural⁵. Foucault, por sua vez, situa as formas de integração desenvolvidas nas sociedades capitalistas avançadas nos procedimentos que visam disciplinar o corpo e que são produzidos por instituições mais ou menos interligadas, a exemplo da escola, da fábrica e da prisão (HONNETH, 1973).

Como desenvolve Honneth (1973), esse foco distinto implica numa diferença primordial no modo como os autores concebem o sujeito e constroem suas análises da sociedade, o que os conduz a uma crítica fundamentalmente diferente da subjectividade humana. Como diferencia o autor, o carácter problemático da individualidade moderna não tem para Adorno a mesma acepção que tem a desconstrução do sujeito para Foucault.

Enquanto que a crítica adorniana do sujeito moderno se compreende como um questionamento, através da filosofia da história da forma de organização instrumental da subjectividade humana, Foucault por seu lado, apóia-se, no plano teórico, numa crítica que passa pela filosofia da linguagem, ou seja, numa crítica originária do sujeito enquanto sujeito constitutivo do sentido e isto, para mostrar que o sujeito moderno não passa de uma ficção realizada. Enquanto que Adorno critica a modernidade do ponto de vista de uma possível reconciliação do sujeito com as dimensões pulsionais e imaginárias de que foi amputada pela civilização, Foucault ataca, através da modernidade, a ideia de subjectividade humana em geral. (HONNETH, 1973, p. 178).

A partir disso, vemos se delinear duas versões de uma crítica ao sujeito moderno: a versão adorniana, que se inspira na Filosofia da história e a versão foucaultiana, por seu modo, influenciada pela Filosofia da linguagem. Da última, cremos ser tributário Félix Guattari, que partilha com Foucault a denuncia de sujeição do homem como uma forma de violência oriunda de um modelo de racionalidade capitalística que exalta um sujeito moderno, conferindo-lhe existência fictícia, como desenvolveremos ao longo de nossa discussão sobre o pensamento de Guattari.

Passemos então para a contextualização de cada autor que constitui nosso referencial teórico, buscando compreender a imagem de pensamento própria a cada um deles.

⁵ O conceito de indústria cultural será posteriormente desenvolvido, quando necessário para a compreensão do conteúdo.

2- Adorno e a Escola de Frankfurt

Alemanha, início do século XX: revolução proletária tendendo ao fracasso, declínio das esperanças revolucionárias, Revolução Russa, fracasso de duas insurreições operárias na República de Weimar, Primeira Guerra Mundial.

Em meio a esse cenário, em 1923, na cidade de Frankfurt, na Alemanha, um grupo de pensadores interessados nas transformações do mundo contemporâneo e no desejo de autonomia e independência do pensamento frente a um contexto marcado pela ascensão do irracionalismo se reúne num movimento intelectual que desemboca na criação do Instituto de Pesquisa Social. Este nasce como uma instituição independente e autônoma, financiada por um exportador de trigo chamado Felix Weil. Vinculou-se à Universidade de Frankfurt, onde contou com a adesão de inúmeros intelectuais.

Sob a direção de Carl Grünberg, o Instituto de Pesquisa Social⁶ inicialmente se propõe a desenvolver estudos sobre o marxismo e, a partir das idéias de Marx, abordar os complexos problemas da sociedade que se configura. Grünberg permaneceu ativamente na direção do Instituto até o ano de 1927 e, simbolicamente, até 1930. Em sua gestão, foi editada uma revista denominada *Arquivo da história do socialismo e do movimento operário*. Essa revista, como o próprio nome anuncia, era voltada para a história do socialismo e do movimento operário e tinha caráter de documentário.

Em 1930, o Instituto de Pesquisa Social passa por uma mudança de direção: Max Horkheimer assume o cargo de diretor e imprime um novo delineamento às temáticas de investigação. A partir de então, o Instituto se volta para preocupações de cunho mais filosófico, transferindo-se sua hegemonia da Economia (Carl Grünberg, primeiro diretor do Instituto, era economista) para a Filosofia. O Instituto passa a se configurar como um verdadeiro centro de pesquisa voltado para a análise crítica da cultura nas sociedades do capitalismo moderno.

No ano de 1932, tendo Horkheimer como editor, entra em circulação a Revista para a Pesquisa Social, órgão difusor das idéias do Instituto e que circulou até 1941. Tal revista era caracterizada pela interdisciplinaridade de suas publicações e se constituía de alguns poucos ensaios e várias resenhas que abordavam todos os ramos do conhecimento das Ciências Humanas.

⁶ O Instituto de Pesquisa Social foi criado oficialmente em 3 de fevereiro de 1923 e legitimado pelo Ministério da Educação. Tinha o objetivo institucional de formar pesquisadores (e não professores). (SOARES, 2007, p. 484).

Com a criação do Instituto, nasce um movimento intelectual que, posteriormente, passa a ser conhecido como “Escola de Frankfurt”. Esse termo faz referência tanto a um grupo de intelectuais quanto a uma teoria social. Busca, por sua vez, segundo argumenta Freitag (1988, p. 10), designar a “institucionalização dos trabalhos de um grupo de intelectuais marxistas, não-ortodoxos, que nas décadas dos anos 20 permaneceram à margem de um marxismo-leninismo ‘clássico’”. No entanto, a denominação “Escola de Frankfurt” nunca foi assumida pelos membros do movimento, somente sendo usada, e com reservas, a partir da década de 1950.

Na introdução de seu livro *Os arcanos do inteiramente outro*, Olgária Matos (1989) também questiona a utilização da nomenclatura “Escola de Frankfurt”, argumentando que historicamente seria mais pertinente falarmos em Instituto de Pesquisa Social, na medida em que o termo foi cunhado por críticos que não pertenciam ao grupo, somente sendo utilizada, raramente e a contragosto, por Adorno e Horkheimer. Até 1950, o termo adotado com mais frequência era Teoria Crítica, este criado por Horkheimer. Tal nomenclatura retrata o caráter de criticidade conferido na abordagem das questões com as quais o movimento se ocupa.

Alguns pensadores que participaram do círculo frankfurtiano foram: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Erich Fromm, Walter Benjamin, Hebert Marcuse, Friedrich Pollock, Leo Lowenthal, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Olga Lang, Gerhard Meyer, entre outros. Tais autores, com origens intelectuais e influências teóricas distintas, não conferem uma unidade teórica ao Instituto de Pesquisa Social. No entanto, podemos situar como núcleo temático subjacente as suas produções o interesse permanente pelo surgimento de novas ideologias como origem da ascensão da irracionalidade (MUÑOZ, 2000).

Tomando como base tal interesse, a Escola de Frankfurt se estabelece como um programa sociofilosófico destinado, entre outros fins, a compreender as transformações do conceito de razão nas emergentes sociedades pós-industriais, assumindo, assim, a temática da racionalidade-irracionalidade. É na constituição do conceito de Razão, no exercício de determinado modelo de racionalidade que os frankfurtianos localizam a origem da irracionalidade (MATOS, 1989).

A temática da racionalidade, em especial o problema da razão moderna, se converte no eixo sob o qual se centra o pensamento crítico da Escola de Frankfurt; no fio condutor capaz de abarcar os complexos processos sociopolíticos e culturais da nova formação social, conforme expõe Muñoz (2000). De acordo com a autora, a partir disso,

a Escola de Frankfurt se propõe como um programa sócio-filosófico à explicação dos problemas de caráter superestrutural e ideológico da constituição das Sociedades de Massas. Estes problemas predominaram nas investigações da maioria dos membros do Instituto e, especialmente, na obra de Adorno. (MUÑOZ, 2000, p. 20, tradução nossa)⁷.

Juntamente com a questão da racionalidade – dialética da razão iluminista e crítica da ciência –, outros dois pontos constituem o eixo temático da Teoria Crítica. São eles: a dupla face da cultura e a discussão da indústria cultural; e a questão do Estado e suas formas de legitimação. A partir desse eixo, que permeia a quase totalidade dos escritos frankfurtianos, muitas questões são trabalhadas no desenvolvimento da crítica social desses teóricos, dentre as quais destacamos o totalitarismo, a manipulação psicológica coletiva, o fetichismo, a coisificação, a pseudo-cultura, a sociedade de massas, bem como a debilidade de um determinado tipo de razão, a saber, a racionalidade instrumental, apresentada como uma dimensão reducionista da razão, que passa a se orientar pelo modelo do progresso cientificista, acarretando uma dissociação entre seus meios e seus fins, contribuindo, assim, com novas formas de dominação. Essa crítica social visava, em última instância, a revisão do significado de emancipação, de exploração e de dominação em todas as suas dimensões.

Ao denunciar o reducionismo ao qual foi submetido a razão quando atrelada à noção de progresso, os teóricos críticos se posicionam também em relação ao progresso, que passou a ser visto como sinônimo de um avanço dos meios técnicos e de dominação do homem sobre a natureza, estando dissociado das questões humanas e contrariando a idéia de que tal avanço supostamente conduziria os homens a um mundo mais igualitário e justo.

A ciência e a técnica, correligionárias do progresso, ao invés de conduzirem o homem à emancipação social, findam, como denunciam os frankfurtianos, por contribuir para o seu desaparecimento enquanto indivíduo autônomo⁸. Baseado nesse pressuposto, os frankfurtianos empreendem uma crítica à técnica como forma de dominação. Nesse sentido, buscam influência no legado teórico de Heidegger⁹, apresentando alguns pontos de concordância com o filósofo, em especial no que concerne a suas denúncias de que o espírito da técnica conduz à dominação. Ao dissociar meios e fins e retratar o triunfo do método sobre

⁷ Citação original: “la Escuela de Frankfurt se propondrá como *programa sociofilosófico* la explicación de los problemas de carácter superestructural e ideológico de la constitución de la Sociedad de Masas. Estos problemas predominarán en las investigaciones de la mayoría de los componentes del Instituto y, especialmente, en la obra de Adorno”. (MUÑOZ, 2000, p. 20).

⁸ O ideal de indivíduo autônomo, em sentido kantiano, é considerado por Adorno uma utopia. Discorreremos sobre a visão desse autor acerca do indivíduo/individuação em capítulo posterior. Lembramos que essa categoria é central para o desenvolvimento de nossa proposta.

⁹ Não nos deteremos na influência heideggeriana no pensamento frankfurtiano porque o ponto em que eles recorrem a Heidegger foge ao nosso objeto de estudo.

a ciência, tanto a ciência como a técnica perdem sua destinação humana. Em consonância com Heidegger, os filósofos da Escola de Frankfurt denunciam a conjugação no mundo atual da técnica no domínio da natureza e da técnica na tomada do poder. O pragmatismo e a “ação eficiente” vem tomando o lugar do pensamento e da reflexão. (MATOS, 1993, p. 39).

Desse modo, se contrapõem à mentalidade positivista, que se pauta no reducionismo metodológico, sendo caracterizado por aspectos como a separação entre meios e fins, sobressaindo-se os meios, em detrimento dos fins; e a ordem quantitativa, formal e fatídica, dissociada das causas humanas.

Tal vertente de pensamento – positivismo – é abordada por Horkheimer em sua obra *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Nela, o autor lança uma discussão que acarreta um grande dilema para o pensamento sociológico moderno, a saber: o conflito existente entre o positivismo e a dialética. (FREITAG, 1988, p. 37). Esse ensaio horkheimeriano, datado de 1937, foi adotado como o manifesto da Escola de Frankfurt e lançou os fundamentos da “Teoria Crítica” da sociedade, uma teoria que nasce em oposição ao modelo de pensamento filosófico vigente – instituído a partir de Descartes – que se pauta no pensamento de identidade e de não-contradição.

Na obra em questão, o pensamento cartesiano é considerado a expressão canônica da Teoria Tradicional, entendida como “todo o pensamento da identidade, da não-contradição, que se esforça por reconduzir a alteridade, a diversidade, a pluralidade, tudo o que é outro em relação a ela, à dimensão do mesmo, como faz a ciência cartesiana”. (MATOS, 1993, p. 20). Tal modelo de ciência aspira a universalidade de conceitos, procedendo dedutiva ou indutivamente, com manifesto respeito a normas formais e à restrição do trabalho teórico a um campo claramente delimitado. A relação sujeito/objeto tem como característica o imobilismo e a quietude – marcas do respeito ao princípio da neutralidade científica –, na medida em que o objeto se constitui como um dado externo ao sujeito, que, por sua vez, não deve com ele se envolver, preocupando-se apenas com a constatação do que ele é.

A Teoria Tradicional tem como propósito a manipulação satisfatória dos dados do mundo exterior; seu uso é “instrumental” e funciona segundo uma estrutura lógica objetificante, na qual o conhecimento é buscado empiricamente através da observação e do experimento. (GEUSS, 1988).

Em contraposição a essa tendência, a Teoria Crítica se institui como uma outra vertente de pensamento, distinguindo-se da teoria anterior na medida em que rejeita o princípio da identidade e da não-contradição e privilegia o heterogêneo, o fragmentário, o dissonante e o descontínuo como método de apreensão do presente. Assim, se distancia da

lógica do Sistema, do pensamento de Totalidade, bem como da crença no Absoluto, conforme descreve Matos (1990). A relação que se firma entre a realidade e os conceitos não se dá por indução ou dedução. Ao estabelecer uma outra forma de abordar a relação sujeito/objeto, consegue captar a dimensão histórica dos fenômenos, dos indivíduos e das sociedades. O sujeito do conhecimento é concebido como um sujeito histórico em relação com as condições sociais, políticas e culturais que o determinam. Dessa forma, concepções de transparência e passividade na relação entre sujeito e objeto do conhecimento são tidas como ilusórias. (MOUTOT, 2005).

Outra diferença considerável entre o modelo teórico tradicional e a Teoria Crítica é a forma de construção do conhecimento, que nesta última não é alcançado mediante a observação. Como argumenta Geuss (1988):

Os membros da Escola de Frankfurt admitem que podemos falar de “observação” somente quando o objeto ou estado de coisas observado é independente do ato de observar, isto é, quando o objeto ou estado de coisas observado não é essencialmente transformado e não é com certeza criado e trazido à existência mediante o ato de observar; eis o que torna a observação um fundamento apropriado da ciência “objetificante”. (p. 150)

Em detrimento da observação, a teoria proposta por Horkheimer busca o exercício da reflexão, ou da auto-reflexão, na medida em que ela própria é sempre uma parte do objeto que descreve e que ela é sempre crítica a respeito de si mesma. Como discute Geuss (1988), é através dessa auto-reflexão que a Teoria Crítica torna os sujeitos cientes de sua origem, bem como revela sob que condições e em que contexto esses sujeitos passam a existir como sujeitos sociais. Com isso, a crítica se torna o elemento central que perpassa o processo de conhecimento e suscita uma atitude de desconfiança frente a esse mesmo conhecimento, cujos objetivos e resultados passam a ser questionados. Nas palavras de Freitag (1988, p. 47-48), “a crítica, compreendida como o princípio da negatividade, vem a ser o elemento constituinte do método e da teoria crítica que se fundem com o objetivo político e social a ser alcançado”.

Outros importantes aspectos da Teoria são ainda ressaltados por Muñoz (2000):

a análise dialética emergiu como a análise das contradições entre os processos; o enquadramento histórico em que de tais processos se desenvolvem; e, finalmente, a posição crítica definida como explicação racional que retoma tradição Hegel-Marx-Freud. (p.23, tradução nossa)¹⁰.

¹⁰ Citação original: “el análisis *dialéctico* planteado como análisis de las contradicciones entre procesos; el enmarcamiento *histórico* en el que se desarrollan tales procesos; y por último, la posición *crítica* definida como *aclaración racional* que retoma la tradición Hegel-Marx-Freud”. (MUÑOZ, 2000, p. 23).

A Teoria Crítica, segundo Horkheimer, não existe como “uma”, mas como “duas” teorias críticas: a dos anos 30 – marxista revolucionária – e a dos anos 70, que abandona o projeto revolucionário aos moldes marxistas tradicionais e se volta à crítica ao mundo administrado das sociedades industriais modernas.

Após a primeira fase de adesão aos conceitos marxistas, Horkheimer se conflituava com os postulados do materialismo dialético e renuncia as suas teses centrais. No entanto, insiste na necessidade de “sobrevivência” da Teoria Crítica, que deve continuar ambicionando a emancipação e o esclarecimento.

Nas palavras do autor, a primeira fase da Teoria Crítica assim se constituiu:

Na origem, nossa Teoria Crítica tal como está amplamente exposta na *Zeitschrift für Sozialforschung* era, como é sempre o caso no início, muito crítica, em particular em relação à sociedade dominante, pois esta tinha produzido aquilo que existe de aterrorizador no fascismo e no comunismo terrorista. Esta sociedade suscitara muita miséria inútil, e tínhamos a esperança de que um tempo viria, no qual seria organizada visando ao bem-estar de todos, como já seria possível hoje (...). Eis por que, naquela época, colocávamos nossas esperanças na revolução, pois certamente era impossível que, depois de uma revolução, a situação se tornasse pior na Alemanha do que era no nacional-socialismo, e ainda mais injusta que antes; inúmeros homens estavam sofrendo de maneira atroz e inútil, e ansiávamos então pela revolução, pois naquele tempo não ousávamos pensar na guerra. (HORKHEIMER apud MATOS, 1989, p. 09).

Podemos situar historicamente esse primeiro momento como abrangendo desde a criação do Instituto até o período da imigração para os Estados Unidos. É o momento inaugural da Teoria Crítica e da consolidação do Instituto de Pesquisa Social. Essa fase é fortemente marcada pela Filosofia social de Max Horkheimer, por sua orientação teórica inspirada no freudo-marxismo de Reich e Fromm, bem como por suas convicções políticas.

Obras de destaque desse momento são, além da *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de importância já sublinhada anteriormente, os *Estudos sobre Autoridade e Família*, ensaio de Horkheimer sobre História e Psicologia; bem como os ensaios publicados nos números da Revista para a Pesquisa Social.

Os ensaios desse período eram perpassados pela preocupação com a análise da racionalidade característica do materialismo de Marx e a crítica da razão aí presente já se distancia do materialismo ortodoxo do Marxismo da época porque acreditava no progresso e no desenvolvimento humanitário dele decorrente. No entanto, apesar das divergências já emergentes em relação ao Marxismo, a idéia de crítica se encontra pautada no sentido de crítica dialética da economia política e a contribuição marxista nesse período da Teoria Crítica

se expressa na militância e na crença na revolução como meio de conquista de uma sociedade mais justa.

Horkheimer, porém, identifica uma transição para o que ele chama de “segunda Teoria Crítica” e assim a refere:

Devo descrever como se chegou da Teoria Crítica inicial à Teoria Crítica atual. A primeira razão foi a constatação de que Marx se equivocara em inúmeros pontos. (...) Marx afirmou que a revolução seria o resultado de crises cada vez mais agudas, crises ligadas a uma pauperização crescente da classe operária em todos os países capitalistas. Isto era visto como conduzindo finalmente o proletariado a pôr fim a esse estado de coisas e criar uma sociedade justa. (HORKHEIMER apud MATOS, 1989, p. 10).

Nesse segundo momento apontado por Horkheimer, a teoria da pauperização crescente foi substituída na Teoria Crítica pela noção de “mundo administrado” e o autor apontou ainda outras discordâncias em relação à obra de Marx, como por exemplo, o que concerne ao socialismo. Nesse ponto, argumenta que os mecanismos de dominação não se centralizam apenas na esfera do trabalho e denuncia o socialismo enquanto organização racional da sociedade como equivalente a um mundo totalmente administrado.

Outros pontos em relação à teoria marxista são: 1- a tese da proletarização progressiva da classe operária que não se confirmou; 2- a tese das crises cíclicas do capitalismo e; 3- a esperança de Marx de que a justiça poderia se realizar simultaneamente com a liberdade. (FREITAG, 1988). No entanto, essas questões da Escola de Frankfurt em relação ao marxismo serão abordadas detalhadamente em tópico posterior, quando nos determos nas influências teóricas do pensamento frankfurtiano.

A argumentação da transição entre as fases da Teoria Crítica baseada somente em relação ao marxismo é vista por Matos (1989) como insuficiente. Para explicar essa cisão com a “primeira” Teoria Crítica, a autora recorre a Luc Ferry e Alain Renaut, que defendem que tal ruptura se deve prioritariamente, à questão das dificuldades internas da própria Teoria Crítica, assim apontadas pelos autores referidos:

Segundo eles, a questão central desse primeiro período consiste em saber se a crítica da razão deve ser crítica de *uma* forma da razão em nome de uma razão mais consciente de si mesma, ou se deve ser uma crítica da razão em *si* – o que implicaria não mais considerar-se *razão instrumental* o mesmo que razão burguesa, e inscreveria o totalitarismo na própria *essência* da razão. (MATOS, 1989, p. 10-11).

Essa fratura entre as “duas teorias críticas”, ou duas fases dessa teoria, no entanto, não é repentina como parece. Alguns autores apontam um momento intermediário ou momento de

fratura. Esse momento entre as duas fases apontadas por Horkheimer é caracterizado, de acordo com Matos (1989), pela busca de explicações teóricas e reflexões mais filosóficas sobre o fascismo, além do despertar dos teóricos críticos para os limites da teoria marxista, como já argumentamos.

As obras desse período são marcadas pela negligência para com o tema da luta de classes, bem como pelo deslocamento da crítica à economia política para a crítica à civilização técnica, como expressa a *Dialética do Iluminismo*, obra mestra de Adorno e Horkheimer, redigida durante a guerra e publicada em 1947, considerada a obra mais representativa dos pontos de vista da Teoria Crítica. Nela, segundo Muñoz (2000), temos resumidas duas das teses centrais da Escola de Frankfurt, como esta se configura a partir de então:

O mito pode ser o primeiro passo para o iluminismo social; e, ao mesmo tempo, o projeto ilustrado – iluminista – enquanto conhecimento e prática, pode converter-se em mitologia interessada e apoio a uma estrutura de dominação cuja imoralidade seja absoluta. (p. 20)¹¹.

Nessa obra, os autores se debruçam sobre a questão da racionalidade advinda do Projeto Iluminista e, ao considerarem a dialética da razão iluminista em suas duas faces – razão emancipatória e razão instrumental –, denunciam o desvirtuamento e a negação da razão em sua dimensão crítica e emancipatória, o que desemboca num modelo de racionalidade instrumentalizada, em detrimento da racionalidade crítica supostamente possibilitadora da libertação e da autonomização humana.

Acerca dessa racionalidade instrumental, correlata da razão ilustrada ou burguesa, é que, na *Dialética do Iluminismo*, Adorno e Horkheimer empreendem uma reflexão crítica. Os autores expressam ainda uma série de questionamentos sobre a razão – racionalidade crítica – como meio de realização das promessas de liberdade e de autonomia humanas. A partir desse momento, passam a denunciar que, ao combater de modo irrefletido o mito, a razão iluminista acaba convertendo-se ela própria em mito, sem, no entanto, deixar de apresentar-se como razão. (COHN, 1986).

Assim, tematizam o sufocamento da razão pelas relações de produção capitalistas (FREITAG, 1988), bem como a administração das consciências e a dominação incondicional

¹¹Citação original: “El mito puede ser un primer paso hacia el iluminismo social; y, a la par, el proyecto ilustrado – iluminista –, en cuanto conocimiento y praxis, puede convertirse en mitología interesada y en apoyo a una estructura de dominación cuya amoralidad sea absoluta” (MUÑOZ, 2000, p. 20).

dos homens, resultado da integração dos indivíduos no sistema estabelecido, da ausência de condições de autodeterminação e da impossibilidade de resistência crítica.

Porém, a crítica frankfurtiana à racionalidade não diz respeito a uma crítica irracionalista, mas remete a uma preocupação em cobrar da razão a realização de seus princípios e promessas. Nessa cobrança se delinea o imperativo categórico de investigação da Escola de Frankfurt: a abordagem da questão da racionalidade compreendida como uma crítica dialética do social.

Ao reconhecerem a dificuldade em se aderir à razão, os frankfurtianos destacam os “aspectos noturnos” (MATOS, 1993) do Iluminismo, na medida em que questionam o não cumprimento das promessas do referido projeto. Os ideais de individualidade, racionalidade e autonomia, ao invés de conduzirem a humanidade a um mundo igualitário e justo, redundaram em poderosos instrumentos de alienação e de dominação.

A dominação acarretada pelo Iluminismo, no entanto, já havia sido denunciada por Horkheimer em 1937, quando do ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, conforme discorre Matos (1993). Nessa ocasião, o autor encontra já em Descartes tal projeto de dominação, na medida em que esse filósofo apresenta um tipo de razão que domina intelectualmente o mundo e age conforme o modelo de ordenação característico das ciências naturais.

Na medida em que ambiciona a objetividade do conhecimento, a ciência cartesiana traça seu projeto de dominação do homem sobre uma natureza despojada de seus aspectos míticos, místicos, sagrados e proféticos, sendo, então, poder sobre uma natureza abstrata, formalizada, desencantada. (MATOS, 1990).

Ao considerarmos esse momento transitório da Teoria Crítica, acrescentamos à postulação de Horkheimer da existência de duas teorias críticas, uma terceira teoria, ou, melhor dizendo, um terceiro momento no interior dessa mesma teoria. Assim, localizamos a primeira fase coincidindo com a apontada pelo teórico crítico: a Teoria Crítica dos anos 30, que já caracterizamos anteriormente. A segunda fase seria referente às produções que se delineiam no exílio e marcam as décadas de 1940 e 1950. Tal momento, no entanto, não foi delimitado por Horkheimer.

Embora o frankfurtiano considere esse período ainda como parte da “primeira” Teoria Crítica, julgamos conveniente diferenciá-lo do anterior na medida em que as obras aqui

originadas já se apresentam com orientações bastante distintas daquelas obras características da Teoria Crítica dos anos 30¹².

A *Dialética do Iluminismo*, obra mor desse período transitório, traz em seu cerne já uma ruptura com os trabalhos anteriores, ao passo em que propõe reflexões mais radicais sobre a racionalidade, assim como “abandona definitivamente os paradigmas do materialismo histórico, buscando um novo caminho que igualmente se afasta do positivismo e neopositivismo que dominam as ciências naturais e humanas” (FREITAG, 1988, p. 21).

A “segunda” teoria crítica horkheimeriana – que se configura entre os anos 60 e os anos 70 – será aqui considerada como o terceiro momento de constituição da Teoria Crítica, momento esse em que a produção intelectual se volta para a crítica da sociedade administrada, ou seja, uma sociedade marcada pela ameaça de extinção da singularidade e do sujeito capaz de pensar criticamente, assim como por uma cultura permeada pelo processo de coisificação em todos os seus níveis.

Os ensaios escritos nessa terceira fase da Teoria Crítica denunciam a perda do caráter crítico num mundo onde a racionalidade técnica e a racionalidade dos fins se confundem, resultando num movimento de dominação e de administração, que tem como uma de suas principais características o desaparecimento da noção de indivíduo.

Essa noção de indivíduo, bem como a denúncia frankfurtiana de seu solapamento numa sociedade administrada, é central ao nosso estudo, na medida em que ambicionamos abordar a subjetividade tematizada por Adorno, para a qual esse indivíduo se constitui como ideal.

Esse terceiro momento é também marcado pela redução do grupo de intelectuais que formavam a Escola de Frankfurt, ficando esta praticamente reduzida a seus expoentes mais significativos: Horkheimer, Adorno, Marcuse e Benjamin. A eles, no entanto, foram se associando jovens filósofos como Alfred Schimidt, Juergen Habermas, Ludwing von Friedeburg, Rolf Tiedemann, Helge Pross, Christoph Oeher e outros, que, posteriormente, constituíram a segunda geração de teóricos críticos.

Autores como Freitag (1988) identificam ainda uma quarta fase de trabalho da Teoria Crítica. Esta, porém, não mais caracterizada pelo trabalho da Escola de Frankfurt, mas agora pelo trabalho de teóricos que escrevem sobre a Escola de Frankfurt, seja reeditando suas obras clássicas, seja dando continuidade ao pensamento dos autores dos momentos anteriores. Essa

¹² Durante o período em que estiveram exilados no Estados Unidos, Adorno, juntamente com Horkheimer, se deparou com uma sociedade distinta da sua de origem e essa experiência deu um novo rumo a suas idéias, inserindo-o a problemática da sociedade de massa.

fase, segundo a autora, tem início com a publicação de obras inéditas dos teóricos críticos da primeira geração e a reedição de obras esgotadas. Nela se identificam duas tendências: a primeira, interessada em preservar o pensamento de Benjamin, Horkheimer, Adorno e Marcuse, se dedica à reconstituição e revisão dos textos para sua edição ou reedição, com novos comentários e interpretações. É representada por R. Tiedemann e A. Schmidt. (FREITAG, 1988).

A segunda tendência, concebida por Habermas, Wellmer, Buerger e outros, se propõe a prosseguir de modo original e criador o pensamento dos frankfurtianos da primeira geração, a eles empreendendo críticas e indo além de suas construções. (FREITAG, 1988). Como expoente, destacamos Jürgen Habermas, que deu continuidade aos trabalhos do Instituto de Pesquisa Social, assumindo sua direção entre os anos 70 e os anos 90.

Atualmente há uma terceira geração de frankfurtianos, que conta com nomes como Douglas Kellner e Blanca Muñoz, além de Axel Honneth, diretor do Instituto desde o ano de 2001. Esse teórico retoma as idéias e os temas presentes nos escritos frankfurtianos da primeira geração e restabelece o antigo entrelaçamento da Teoria Crítica com a Psicanálise, que fora abandonado por Habermas. (MATTOS, 2008). A obra de Honneth, como nos apresenta Werle (2008), está situada nos domínios da Filosofia social, política e moral e forma “um ambicioso programa de pesquisa voltado tanto para a explicação teórica quanto para a compreensão crítico-normativa das relações de poder, reconhecimento e respeito nas sociedades capitalistas modernas” (WERLE, 2008, p. 49).

A Teoria Crítica, em todas as suas fases que viemos discutindo, se unifica ao passo que, como argumenta Matos (1989, p.17), “todos os seus ensaios, em sua diversidade, são abordagens da sociedade moderna do ponto de vista da emancipação”. No entanto, uma maior unidade de pensamento podemos encontrar entre Adorno e Horkheimer, unidade essa enfatizada nos escritos desses teóricos entre os anos de 1940 e 1950. Adorno e Horkheimer, juntamente com Marcuse, se destacam na abordagem das questões concernentes à racionalidade/contemporaneidade.

Adorno foi o teórico crítico que mais se dedicou à compreensão do mundo contemporâneo. Ao nosso ver, nenhum autor frankfurtiano dimensiona melhor os complexos problemas das novas sociedades – sociedades pós-industriais. Por esse motivo, o tomaremos como representante da Teoria Crítica na abordagem da relação entre o desenvolvimento capitalista e a produção de subjetividade na sociedade daí advinda, quando se considera a possibilidade de efetivação do processo de individuação em tais sociedades.

Vamos então conhecer quem foi Theodor Adorno e como se estabelece sua parceria teórica com Horkheimer e, conseqüentemente, sua inserção no Instituto de Pesquisa Social.

2.1 – Theodor W. Adorno

Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno (1903 – 1969), intelectual que cursou Filosofia, Musicologia, Psicologia e Sociologia na Universidade de Frankfurt, é considerado um dos mais representativos membros do Instituto de Pesquisa Social, ao qual se vinculou por intermédio de Max Horkheimer, um colega de faculdade e que, posteriormente, se tornou grande parceiro teórico.

Iniciou sua carreira intelectual em 1922, mesmo ano em que conheceu Horkheimer, quando ambos cursavam Filosofia. Nesse período, no entanto, o interesse de Adorno voltava-se ainda para a música, paixão sempre presente em sua vida e que influenciou ativamente sua produção acadêmica.

Entre os anos de 1921 a 1932, publicou vários artigos sobre crítica e estética musical. Até 1928, Adorno priorizou sua atenção para a música e sua intenção de compor segundo o modelo do dodecafonismo schönbergiano. Foi aluno de Alban Berg e freqüentou o círculo vienense visitado por Karl Kraus e Walter Benjamin. Participou da edição da revista *Anbruch*, que lhe permitiu o conhecimento dos movimentos estéticos transformadores do século XX. Essa revista de renovação artística intentava uma certa síntese entre arte e pensamento, conforme pontua Muñoz (2000), autora a qual recorremos para nos situarmos na biografia de Adorno.

Em 1933, publicou sua tese sobre Kierkegaard e ascendeu como *privatdozent* da Universidade de Frankfurt. No ano seguinte, em virtude da ascensão de Hitler e da consolidação do nazismo, buscou exílio na Inglaterra. Antes disso, no entanto, publicou alguns trabalhos na *Zeitschrift für Sozialforschung*. Nesses trabalhos, se destaca o interesse que Adorno segue ao longo de sua produção, a saber: a Sociologia da Música.

A situação da Europa pré-guerra obrigou os membros da Escola de Frankfurt a migrarem para os Estados Unidos. Adorno e Horkheimer foram para a Universidade de Columbia de Nova York, onde, em 1937, reconstruíram uma filial do Instituto de Pesquisas Sociais. Nesse período de exílio, aproximou-se mais de Horkheimer e os dois passaram a trabalhar em colaboração.

Nos Estados Unidos, em 1938, Adorno assumiu o cargo de chefe do estúdio de música da Princeton Office Radio Research. A partir de então, suas análises sobre música moderna e sobre jazz passaram a ser constantes. É nesse momento ainda que se vincula mais estreitamente ao Instituto de Pesquisa Social, conforme afirma Matos (2008).

Sua estadia nesse país da América o levou a colaborar com os *Estudos sobre a personalidade autoritária* (1950), obra conjunta dos membros do Instituto exilados na América do Norte. Nesse período escreveu ainda *Filosofia da música moderna*, que foi publicada em 1943, *Mínima Moralia* (1951), *Prismas* (1955) e *A Dialética do Iluminismo* (1947), em parceria com Horkheimer. Esta se tornou uma das obras mais importantes do Instituto de Pesquisa Social.

A partir dos anos 1940, a unidade de Adorno e Horkheimer passa a ser enfatizada na obra dos dois autores. Como afirma Horkheimer em relação a Adorno: “Seria difícil dizer quais destas idéias se originaram em seu pensamento e quais em meu próprio; nossa filosofia é *uma*” (HORKHEIMER apud MATOS, 2008, p. 07). Sobre a parceria, Adorno também se manifesta: “Não há um único motivo que não pertença a Horkheimer tanto quanto ao escritor que encontrou tempo para formulá-lo” (ADORNO apud MATOS, 2008, p.07).

No ano de 1949, Adorno retorna à Alemanha e em 1950 atua como vice-diretor do Instituto, passando a ocupar o cargo de diretor em 1955, em virtude da aposentadoria de Horkheimer. Durante os anos em que esteve à frente do Instituto sua produção intelectual foi destaque, já que, nesse período, publicou suas obras mais relevantes: *Escritos Sociológicos* (1955), *Filosofia e superstição* (1955), *Dialética negativa* (1966), *Teoria Estética* (1970), além de artigos na *New Left Review*.

Desde suas primeiras produções intelectuais, o jovem Adorno assume o posicionamento de que a Filosofia e a teoria devem justificar seu exercício examinando a situação de cada época sem ilusão, mas dispostos da lucidez que conduz à reflexão crítica.

Todo o seu pensamento, como nos situa Muñoz (2000, p. 21), transita em torno do significado de uma “ontologia sociológica” da sociedade pós-industrial e tal perspectiva não se desvincula, em nenhum momento, dos rumos que tomaram os acontecimentos históricos e do interesse do autor pela investigação dos fenômenos superestruturais, fenômenos esses aos quais dedica suas investigações mais relevantes, pautado na convicção de que a síntese entre Filosofia e Sociologia passa pela compreensão dos novos processos em que a ideologia, enquanto falsa consciência social, perpetua a exploração e a dominação coletivas.

Ainda de acordo com Muñoz (2000), o pensamento de Adorno apresenta semelhanças e diferenças da maior parte de autores da Escola de Frankfurt devido ao caminho percorrido

pelo autor da Filosofia à Sociologia e desta até a metacrítica filosófica, com posterior retorno à Filosofia, porém agora já entendida como dialética da negatividade.

A herança hegeliana se faz presente no fazer sociofilosófico adorniano, sendo Adorno, dentre todos os membros da Escola de Frankfurt, o mais interessado em conferir à Teoria Crítica um sentido fortemente enraizado nos postulados de Hegel. Fiel à dialética hegeliana, o frankfurtiano “define como a crítica da sociedade é também a crítica do conhecimento. E, ao contrário, a crítica do conhecimento coletivo e subjetivo nos leva diretamente à crítica da sociedade” (Muñoz, 2000, p. 26, tradução nossa)¹³. Desse postulado surge sua obra mestra, a *Dialética Negativa*, redigida entre os anos de 1959 e 1966, sendo publicada nesse último ano. Nessa obra, Adorno busca explicar e descrever as conseqüências do irracionalismo nas sociedades contemporâneas, além de discorrer sobre o papel central da crítica na produção do conhecimento e de dialogar com a crítica marxista de que os filósofos se limitaram a interpretar a realidade quando já caberia transformá-la, argumentando que a afirmação de Marx guarda seu momento de verdade; no entanto, ele já foi ultrapassado pelas condições históricas. (SILVA, 2008).

Compreender o mundo contemporâneo constitui uma das reflexões fundamentais de Adorno, assim como dos demais frankfurtianos. Nas palavras de Muñoz (2000, p. 23, tradução nossa), “a constante intelectual adorniana surge como uma investigação rigorosa sobre os fundamentos ontológicos, ideológicos e sócio-políticos característicos da contemporaneidade”¹⁴. Partiremos então dessa reflexão a fim de compreendermos os modos de subjetivação atuais. Para tal, nos deteremos na análise adorniana dos fundamentos sociopolíticos da contemporaneidade.

Antes de prosseguirmos para a referida análise, porém, julgamos importante contextualizar as principais influências teóricas do movimento frankfurtiano, a saber: Kant, Hegel, Freud e Marx. Esses pensadores têm sua importância retratada na obra de Adorno, na medida em que suas idéias são bastante presentes no legado teórico adorniano.

¹³ Citação original: “define como la crítica de la sociedad es también la crítica del conocimiento. Y al contrario, la crítica del conocimiento colectivo y subjetivo nos lleva directamente a la crítica de la sociedad” (MUÑOZ, 2000, p. 26).

¹⁴ Citação original: “la constante intelectual adorniana se plantea como una indagación rigurosa sobre los fundamentos ontológicos, ideológicos y sociopolíticos característicos de la contemporaneidad” (MUÑOZ, 2000, p. 23).

2.2- Influências teóricas

A Escola de Frankfurt, com sua meta de revisão do significado de emancipação humana e de dominação, é influenciada por três autores considerados criadores da renovação conceitual e temática do pensamento contemporâneo. São eles o trinômio Hegel-Marx-Freud. Como argumenta Muñoz (2000), sem a presença desses autores na problemática da Escola de Frankfurt resulta quase impossível entender até que ponto se reconstruam os grandes temas da razão histórica e ilustrada.

Matos (1989) acrescenta ainda a influência de Kant como fundante da vertente crítica do pensamento do grupo de Frankfurt. Segundo ela, “com a adoção da crítica, a teoria frankfurtiana se filia a uma tríplice tradição: Kant, Hegel e Marx” (MATOS, 1989, p. 20). Vejamos então o modo como cada um desses autores se faz presente como influência na Escola de Frankfurt. Ressaltamos, no entanto, que apenas esboçaremos a contribuição de Kant, de Hegel e de Freud para a construção do pensamento crítico e, em especial, para o desenvolvimento intelectual de Adorno, autor que elegemos como o representante da Escola de Frankfurt mais relacionado com a nossa questão. À influência de Marx, conferiremos mais atenção em virtude de sua importância para a compreensão do nosso objeto de estudo.

2.2.1- Kant

Adotando uma ordem cronológica, começaremos por Kant. Como vimos no início do capítulo, é a partir da bifurcação instaurada no modo de fazer Filosofia a partir de Kant que situamos os frankfurtianos como teóricos comprometidos com a crítica radical ao presente. No entanto, a contribuição kantiana para a Escola de Frankfurt vai além do que já discorremos anteriormente.

Esse filósofo está presente no pensamento frankfurtiano na medida em que tais teóricos retomam os ideais kantianos de maioria do pensamento; de esclarecimento, passível de ser conquistado mediante a atividade racional. Ao se questionar sobre *Was ist Aufklärung?*, Kant identifica a ilustração com a libertação do homem da tutela de outros homens, ao passo em que conclama cada um dos sujeitos a fazer uso da razão que lhes é devida.

Herdeiros do ideal de emancipação kantiano, os frankfurtianos, porém, diferentemente do filósofo iluminista, não mais crêem na razão ilustrada – razão instrumental – como meio de

conquista do referido ideal. Embora não abandonem o ideal de racionalidade, os teóricos críticos denunciam o seu desvirtuamento, como veremos adiante.

Matos (1990) argumenta ainda que Kant se faz presente na teoria frankfurtiana quando esta adota a crítica como base. Dessa forma, conforme discorre, a referida teoria se torna tributária de Kant e de suas três críticas – Crítica da Razão Pura, Crítica da Razão Prática e Crítica do Juízo.

2.2.2- Hegel

Filósofo de considerável influência na construção da Teoria Crítica e, em especial, do legado teórico adorniano. Hegel se contrapõe a Kant, criticando o princípio de identidade e o exercício formalizador do entendimento kantiano, na medida em que concebe que as coisas e os seres históricos e sociais não possuem uma identidade permanente, mas se constituem por sua negação interna. Para o pensador, somente pela negação do estado imediato das coisas é que se torna possível alcançar sua autenticidade. A realidade não está na aparência das coisas; a forma imediatamente aparente não contém a verdade. Para se chegar à verdade, é necessário o exercício da racionalidade, que põe em movimento a contradição interna às essências e às coisas. (SEVERIANO, 1990).

Esse movimento de negação do aparente – negatividade hegeliana – claramente influencia o desenvolvimento do pensamento teórico crítico, em especial em sua primeira fase. No entanto, conforme apresenta Matos (1993), Horkheimer denuncia que Hegel não leva até o fim a negação para atacar o princípio de identidade, na medida em que postula a identidade entre o real e o racional, chancela de toda metafísica.

A herança hegeliana também está presente, e ainda mais intensamente, no fazer sociofilosófico adorniano, sendo Adorno, dentre todos os membros da Escola de Frankfurt, o mais interessado em conferir à Teoria Crítica um sentido fortemente enraizado nos postulados de Hegel. Desse postulado surge uma de suas grandes obras: *A Dialética Negativa*. Nela, Adorno busca explicar e descrever as conseqüências do irracionalismo nas sociedades contemporâneas.

2.2.3 – Freud

Freud também foi um pensador que trouxe relevantes contribuições para o pensamento frankfurtiano. Com ele se completa a dialética hegeliano-marxista que reconstrói a história do século XX, como discorre Muñoz (2000). Considerado revolucionário pelos teóricos críticos, Freud colabora com os frankfurtianos na compreensão dos aspectos psicológicos das formas de dominação da consciência das massas. Sua teoria sobre o psiquismo permite a esses pensadores discorrer sobre a forma de organização das consciências numa sociedade em que o nazismo se fazia presente não apenas como uma ordem política, mas também como uma forma de dominação psicológica.

A obra freudiana *O Mal-estar na civilização* é central para a análise dos membros de Frankfurt. Nela, os teóricos críticos identificam o nascimento da dialética histórica freudiana, pautada no dualismo consciente-inconsciente e no constante embate entre o indivíduo e a sociedade, onde o mal-estar se constitui como condição de inserção do indivíduo na sociedade. Assim, a Psicanálise freudiana denuncia a civilização burguesa como repressiva e identifica a gênese histórica do indivíduo reprimido. Nessa obra, os frankfurtianos vão buscar os elementos de crítica da cultura.

Rouanet (1986), por sua vez, identifica aspectos da Psicanálise na Teoria Crítica não apenas em suas características, mas, sobretudo, em sua forma de pensar. O autor enfatiza três pontos principais de congruência entre a teoria frankfurtiana e a Psicanálise: “um pressuposto epistemológico – a recusa do positivismo; uma metodologia – a crítica imanente; e um postulado filosófico – o princípio da não-identidade” (ROUANET, 1986, p. 115).

As referências à Psicanálise são presentes no desenvolvimento de algumas obras de Adorno, como, por exemplo, *Mínima moralia* (1951), na qual conceitos freudianos perpassam toda a obra, em especial o conceito de pulsão de morte. Sobre tal conceito, Adorno se posiciona afirmando que a pulsão de morte não diz respeito apenas à dimensão subjetiva da existência humana, mas também se refere às estruturas sociais e econômicas, conforme esclarece Soria (2008b).

Embora faça uso de conceitos e idéias freudianas, Adorno apresenta uma postura crítica em relação à Psicanálise e seu pensamento retrata algumas rupturas em relação ao pensamento freudiano. O frankfurtiano denuncia um conformismo de Freud frente aos prejuízos da sociedade capitalista. Assim, o situa junto aos críticos da economia política, que, nas palavras de Soria (2008b), “não aprovam o mundo tal como ele é, mas que não conseguem determinar a trajetória que o fez ser como ele é” (p. 48).

2.2.4- Marx

Além dos autores já mencionados, encontramos ainda no legado teórico frankfurtiano as idéias de Marx. Esse pensador, no entanto, mais do que influência, encontra-se na base da própria construção do Instituto de Pesquisa Social que, como discorremos anteriormente, surge com a proposta de desenvolver estudos sobre o Marxismo e traz como preocupação questões teóricas sobre a perspectiva de Marx, bem como sobre a possibilidade de construção de uma teoria marxista do conhecimento.

Ainda como já discutimos, a compreensão do Marxismo marca os diferentes momentos da Teoria Crítica, sendo que, em cada uma de suas fases, a relação dos autores de Frankfurt com o Marxismo, a forma como o assumem, é diferenciada.

Embora em determinado período do amadurecimento de sua teoria os frankfurtianos tenham se deparado com algumas críticas e/ou limitações da teoria marxista, este legado teórico perpassa de modo bastante relevante a formação e o pensamento desses autores. Além do que, se constitui como ponto de articulação do nosso trabalho, na medida em que tanto Adorno quanto Guattari¹⁵ têm o pensamento marcado por ideais marxistas, embora ambos tenham caminhado em sentido distinto daquele proposto por Marx, já que apresentam discordâncias em relação a questões chave da teoria marxista, como veremos a seguir.

No entanto, autores como Munõz (2000), defendem que mesmo após o rompimento declarado com Marx, a Teoria Crítica nunca o abandonou, tendo continuado a se orientar na busca pelo significado crítico da análise marxista aplicada ao capitalismo tardio. Assim, segundo a autora, a Escola de Frankfurt retomará o pensamento de Marx como via primordial para o esclarecimento ideológico dos fundamentos da sociedade de massas constituída desde o início do século XX.

Vejamos então como o marxismo e as críticas e/ou discordâncias para com essa teoria se fizeram presentes no pensamento frankfurtiano ao longo de suas fases. Ressaltamos que maior atenção será dispensada à relação de Adorno com a teoria de Marx, justificando tal fato novamente em ser ele o frankfurtiano no qual nos pautamos ao desenvolvermos nossas reflexões.

Em sua “primeira” fase – anos 30 –, a Teoria Crítica se baseava nos ideais de revolução marxista e, lastreada nos postulados de Marx, ansiava pela emancipação e pelo esclarecimento que, nesse momento, estava centrado no ideal de revolução do proletariado.

¹⁵ Guattari e sua relação com a teoria marxista será abordado em tópico posterior do presente capítulo.

Tal ideal revolucionário, no entanto, brevemente é abandonado pelos frankfurtianos, que denunciam que ele remete ao caráter de identidade (à Filosofia da identidade)¹⁶, rejeitado pela Teoria Crítica quando de sua contraposição às clássicas Teorias Tradicionais. Os teóricos alemães argumentam que, ao conceber a revolução como veículo de evolução, Marx só identifica no progresso seu caráter identitário (MATOS, 1993). Esse fato diz respeito ao não reconhecimento das regressões da sociedade pelo economista político. Porém, Marx, diferentemente dos membros de Frankfurt, não vivenciou os fascismos e os totalitarismos, na medida em que viveu em período distinto dos frankfurtianos. Como comenta Jay (apud MUÑOZ, 2000):

enquanto Marx viveu em uma época em que a Alemanha atrasada e desunida tratava de realizar as promessas de grandeza dos ambiciosos regimes de seus metafísicos idealistas, Adorno viveu em uma época em que uma filosofia muito mais refinada teve que entender, da melhor forma, o monstruoso fracasso desta tentativa. Não foram menos graves as implicações filosóficas de um desastre tão perturbador: a frustração das expectativas do próprio Marx de que a verdadeira realização da filosofia alemã não teria lugar com o mero exercício de grandeza nacional, mas sim com o triunfo de uma classe verdadeiramente universal através de uma revolução proletária. Assim, enquanto Marx escrevia num momento em que a Filosofia perdia energia e agressivamente ao mundo material, segura da unidade iminente entre a teoria e a prática, as meditações de Adorno foram levadas a cabo em meio a ruína e àquilo que parecia uma infeliz queda. (p. 56, tradução nossa).¹⁷

A diferença histórico-temporal, bem como o nazi-fascismo e outras formas de totalitarismos vivenciados pelos frankfurtianos, não podem ser desconsiderados quando se trata de abordar as discordâncias desses autores para com o Marxismo. Atentamos para a

¹⁶ A lógica da identidade diz respeito à diluição do particular na universalidade, que resulta na homogeneização e na conseqüente eliminação dos traços de diferença, singularidade e autonomia. (SEVERIANO, 2001). Segundo os frankfurtianos, o marxismo que se pretende revolucionário e emancipatório, finda por recair nos ideais liberais de igualdade, liberdade e fraternidade. Essa teoria permanece ainda no plano abstrato quando considera o proletariado em termos gerais e mantém-se adepta de uma racionalidade que, em última instância, não conduz ao reconhecimento da tensão existente na relação entre o universal e o particular. Contrariamente, contribui para o falseamento dessa relação, na medida em que aspira um meio de conciliação dessas instâncias, de domínio de uma sobre a outra. No entanto, como afirma Adorno (1969, p. 144): “o sujeito separado radicalmente do objeto, devora o objeto no momento em que esquece até que ponto ele mesmo é objeto”. Por outro lado, sujeito e objeto identificados só retrata o estado de indiferenciação, submissão à natureza e menoridade de pensamento, que finda por conduzir a uma nova barbárie. (SEVERIANO, 2001). Essas relações serão melhor compreendidas no capítulo seguinte, quando da exposição do capitalismo e da indústria cultural.

¹⁷ Citação original: mientras que Marx vivió en un tiempo en el que una Alemania “atrasada” y desunida trataba de realizar las promesas de grandeza contenidas en los ambiciosos sistemas de sus metafísicos idealistas, Adorno vivió en una época en que una filosofía mucho más depurada tuvo que entender, lo mejor que pudo, el monstruoso fracaso de tal intento. No fueron menos graves las implicaciones filosóficas de una catástrofe igualmente preocupante: la frustración de las expectativas del propio Marx de que la verdadera realización de la filosofía alemana no tendría lugar con la mera consecución de la grandeza nacional, sino más bien con el triunfo de una clase auténticamente universal a través de una revolución proletaria. Por tanto, mientras que Marx escribía en un momento en el que la Filosofía estaba descendiendo energía y agresivamente al mundo material, segura de la unidad inminente entre la teoría e la práctica, las meditaciones de Adorno fueron llevadas a cabo en medio de las ruinas e lo que parecía una desafortunada caída. (MUÑOZ, 2000, p. 56).

importância do contexto sócio-histórico numa proposta teórica que se diz histórica, como o Marxismo e a Teoria Crítica. Tal consideração para com esse contexto é o que caracteriza o método dialético marxista como histórico-dialético. Assim observamos nas palavras de Severiano (1990):

É, portanto, por tomar os fatos como elementos de uma totalidade histórica, por considerar a verdade sempre intrinsecamente referida à existência humana concreta e por lidar sempre com um “estágio particular” do processo histórico, e não com o ser generalizado e abstrato como acontece com Hegel, que o método dialético, em Marx, se transforma em método histórico dialético. (p. 25).

Antes de abordarmos a questão da dialética, vamos prosseguir com a discussão empreendida pelos frankfurtianos sobre a crença marxista na revolução proletária. Como já afirmamos, os teóricos críticos não corroboram com o ideal de revolução. Tampouco concordam com Marx quando ele acredita que a chave da emancipação e da conquista da liberdade está nas mãos da classe proletária. O próprio conceito de classe social também é distinto em Marx e em Adorno. Enquanto para Marx ele diz respeito à posição ocupada por patrões e trabalhadores no processo de produção e no poder de dispor sobre os meios de produção, Adorno (1986b) assim se pronuncia a seu respeito:

Que, nos países capitalistas dominantes, não se possa falar de uma consciência proletária de classe não refuta de *per se*, ao contrário da opinião comum, a existência de classes: a classe é definida pela posição quanto aos meios de produção, e não pela consciência de seus membros¹⁸. (p. 65).

Ao definir o proletariado como agente da desalienação social, Marx lança três aspectos relevantes de sua teoria: 1- concebe o proletariado como classe eleita para conduzir as transformações sociais; 2- privilegia o aspecto econômico na produção e na reprodução da vida social, e; 3- circunscreve aos limites do processo de trabalho o movimento da luta de classes e os mecanismos de dominação. Vejamos então como esses tópicos são incorporados na teoria frankfurtiana.

Embora compartilhem da noção marxista de classes sociais, os teóricos de Frankfurt discordam do proletariado como classe eleita. Mesmo quando a reflexão crítica do Instituto de Pesquisa Social ainda estava centrada nos ideais marxista, seus membros desconfiavam da

¹⁸ Essa citação de Adorno nos remete à alienação: um conceito marxista que diz respeito ao “o afastamento do homem daquilo que ele é, ele torna-se estranho a si mesmo, incapaz de controlar a sua atividade fundamental: o produzir” (SORIA, 2008, p. 39). Os sujeitos destituídos de consciência sobre as relações de produção na qual estão inseridos são considerados alienados. O conceito de alienação é um ponto de enlace do marxismo com a Teoria Crítica, na medida em que, na pergunta sobre a origem do conceito, os frankfurtianos situam o ponto de partida das posteriores filosofia e teorias críticas contemporâneas. (MUÑOZ, 2000).

eficácia da luta de classes como proposta para a superação do sistema capitalista. Como anuncia Repa (2008a), a essa época, Horkheimer já pensava na inviabilidade de se conceber o potencial de emancipação e a compreensão do desenvolvimento da sociedade tomando como base o proletariado. Desse modo, Adorno e Horkheimer deslocam a ênfase da classe operária para as camadas oprimidas em geral e dessas para a esfera da superestrutura, instalando aí uma ruptura também em relação à economia política como referência essencial para a Teoria Crítica da sociedade.

Segundo Marx, a compreensão da realidade social está intrinsecamente relacionada com a compreensão do mundo da produção, das relações econômicas e, para alcançá-la, faz-se necessário recorrer às condições gerais da produção do *homo economicus*. A economia traduz-se como reflexo da totalidade por ser ela, antes de tudo, relação entre os homens que produzem seus meios de existência. (MATOS, 1993). Assim, Marx enaltece a primazia do modo de produção na construção da história.

Os teóricos críticos, por sua vez, centralizam nesse ponto uma de suas principais críticas ao marxismo ortodoxo e tomam distância em relação a tal concepção, ao argumentar que a economia não é o acesso privilegiado em relação à historicidade. Em detrimento do viés econômico, como discorre Giannotti (2000), Adorno e Horkheimer:

tratam de desviar o foco de sua crítica para os domínios do espírito e da cultura, transformando o fetichismo da mercadoria, cuja análise econômica foi perdida, mas conservada do ponto de vista cultural, na mais potente arma de analisar a sociedade contemporânea. (GIANNOTTI, 2000, p. 165).

Ao anunciar a perda da análise da dimensão econômica do fetichismo da mercadoria e sua nova análise pautada agora no ponto de vista cultural, Giannotti (2000) se refere a um outro ponto de divergência – ou extrapolação – da teoria marxista pelos frankfurtianos, a saber: a reformulação do conceito marxista ortodoxo de cultura, antes compreendida apenas como um reflexo da economia e agora, decorrente de uma releitura frankfurtiana, concebida como uma esfera determinante na criação da experiência histórica e da vida cotidiana, tal qual aponta Severiano (1990). A autora prossegue argumentando que, somente após a reformulação do conceito de cultura foi possível aos teóricos críticos a compreensão do momento histórico que prevalecia.

Com isso, à crítica social marxista foram acrescentados outros domínios, como, por exemplo, a linguagem, a arte, a cultura, o lazer, a religião, o cotidiano, a sexualidade e o inconsciente, etc. (SEVERIANO, 1990). Firma-se, então, o rompimento frankfurtiano com a

idéia de que a infra-estrutura determine reflexamente a superestrutura, ou seja, os teóricos de Frankfurt não concebem que a mudança dos modos de produção implica em imediata e necessária mudança no campo das idéias e valores.

Ao romper com a concepção de sobredeterminação infra-estrutural e incorporar outros domínios à análise marxista, os frankfurtianos deslocam o foco da economia política para as questões mais amplas no nível da cultura, o que culmina na abolição da circunscrição marxista do movimento de luta de classe e dos mecanismos de dominação aos limites do processo do trabalho, na medida em que o mundo do trabalho vislumbrado pelos teóricos críticos passa a ser colonizado por todas as outras esferas da cultura.

Com isso, modifica-se também o conceito marxista de dominação, antes correlato do conceito de exploração. A dominação adquire um sentido bem mais abrangente e, como esclarece Severiano (1990),

não encontra-se fundamentalmente no campo específico do trabalho, mas encontra-se igualmente em toda parte e produzem os desejos, pensamentos e aspirações mais íntimas do indivíduo, ou seja, produz nele um outro estilo de viver e perceber o mundo, os quais poderiam ser inteiramente diferentes se não existisse tal dominação. (p. 37).

Assim, a dominação totalitária excede em muito a esfera do trabalho e a esfera cultural passa a se constituir como novo alvo do controle social. Esta, ao ser transformada em “indústria cultural”, “reduz a cultura à diversão, cujo objetivo é a fuga do pensamento crítico e um veículo do qual se escapa do ‘tédio’ e dos ‘sacrifícios’ do trabalho mecanizado” (SEVERIANO, 1990, p. 39). Desse modo, como argumenta Freitag (1988), a cultura e a indústria cultural passam a ser identificadas como a nova forma de controle das consciências.

Esse deslocamento de foco da economia política para a cultura é alvo de crítica aos frankfurtianos. Autores como Giannotti (2000), por exemplo, argumentam que ao realizarem tal deslocamento, os teóricos de Frankfurt dispensam:

o núcleo da crítica marxista, segundo a qual a crítica prática se processa no nível do metabolismo do homem com a natureza e dos homens entre si, vale dizer, no nível da dialética entre as relações sociais de produção e o desenvolvimento das forças produtivas. (GIANNOTTI, 2000, p. 167).

Em concordância com Giannotti, observamos sim os frankfurtianos dispensarem, ao longo do desenvolvimento de sua teoria, o que ele identifica como o núcleo da crítica marxista. No entanto, embora não sigam à risca a teoria de Marx, cremos que o espírito do Marxismo se mantém presente mesmo quando tais teóricos assumem algumas críticas à Marx,

como podemos ilustrar, por exemplo, com o conceito de indústria cultural, que “baseia-se na produção de bens simbólicos e no domínio onipresente do lucro. Está intimamente ligado, pois, a conceitos básicos da teoria marxista” (FEITOSA, 1999, p. 09), na medida em que se pauta, para sua elaboração, na “análise da mercadoria”, que identificamos como objeto primeiro da crítica de Marx.

Para tematizar a sociedade de seu tempo, Adorno se apropria dos conceitos centrais da teoria marxista, como trabalho, força de trabalho, mercadoria, produção, dentre outros, e se mantém pautado nas denúncias de Marx desenvolvidas por ocasião da análise da mercadoria. Seguindo o trajeto do economista político, o frankfurtiano, ao denunciar as formas de relações no trabalho, postula que, em seu tempo, assiste-se a uma transformação da força de trabalho em mercadoria, na medida em que ela é inserida no sistema de trocas econômicas, passando a ser valorada tal qual se confere valor a um objeto. Esse processo reflete a sua coisificação¹⁹, ou seja, a autonomização dos objetos e/ou conteúdos de representação – no caso específico, a força de trabalho – em relação às pessoas. Assim define Adorno (1995, p. 246): “sob a lógica do lucro, as relações econômicas não são interpretadas como relações entre pessoas produtivas, mas como relações entre matérias, mercadorias e coisas”.

A esse respeito, Imbrizi (1995) expõe que, ao aceitar a argumentação marxista de transformação da força de trabalho em mercadoria e da conseqüente coisificação do trabalho, Adorno admite concomitantemente que o homem cada vez menos se reconhece nas atividades produtivas e, em vez de expressar características humanas no produto de seu trabalho, o trabalhador é que se desumaniza. Esse movimento de inversão da consciência de produção e de valoração dos objetos, bem como a existência autonomizada destes independentemente de seu produtor, constitui o que Marx denominou alienação. A alienação, juntamente com a fetichização da mercadoria constitui-se, segundo os frankfurtianos, nos pilares do sistema capitalista pós-industrial. (MUÑOZ, 2000). Tal conceito é apresentado por Muñoz (2000), como o fio condutor de enlace entre Marx e a Teoria Crítica e é sobre o ser humano não alienado que essa teoria desenvolve suas análises.

Esse ser humano não alienado é o que não se vê limitado em seu poder e possibilidades pelo controle de um pequeno grupo elitista que, por sua vez, detém todas as possibilidades e oportunidades vitais para alcançar sua realização. E, no entanto, nem mesmo esses grupos se realizam porque na dialética da dominação já

¹⁹ Ao mesmo tempo em que corrobora as raízes marxistas do pensamento adorniano, argumenta que o conceito de coisificação assume novas feições quando, na *Dialética do Esclarecimento*, aparece ligado ao conceito de esclarecimento e é pensado como instrumento para a compreensão das regressões da sociedade que, sob a ditadura da indústria cultural, ameaça a consciência das massas a ponto de ameaçar de extinção o pensamento crítico. (Adorno, 1995, p.246).

Hegel havia estabelecido o profundo empobrecimento das consciências do senhor e do escravo. (MUÑOZ, 2000, p. 54)²⁰.

A compreensão do desenvolvimento capitalista como alienação progressiva conduz Marx à teoria da pauperização crescente dos trabalhadores, que seria o resultado do intenso acúmulo e reprodução do capital. No entanto, como argumenta Repa (2008), as afirmações marxistas clássicas sobre a contínua pauperização da classe trabalhadora são refutadas por uma integração cada vez maior à sociedade capitalista e por uma diferenciação crescente no interior do operariado. A melhora no padrão de consumo de uma parte significativa dessa camada impossibilita uma identificação imediata e consistente entre interesses pessoais e de classe.

Como resultado, a classe operária se vê destituída de sua consciência histórica nas transformações sociais e, conseqüentemente, deixa de ser a negação viva do sistema quando “compartilha, com todos os demais, das necessidades e satisfações que servem à preservação da ordem estabelecida. A consciência da opressão se desfaz no proletariado, perdendo assim sua condição de classe revolucionária para si” (SEVERIANO, 1990, p. 40).

Esse fato já havia sido denunciado por Horkheimer. Ao apontar a teoria da pauperização crescente dos trabalhadores como um equívoco de Marx, o teórico de Frankfurt afirmou que nos anos seguintes à Segunda Guerra Mundial, a pauperização crescente dos trabalhadores, de onde deveria resultar a revolução e o reino da liberdade, conforme Marx, tornou-se por um longo período abstrata e ilusória. (HORKHEIMER, 1990).

Por fim, os teóricos críticos denunciam que houve uma queda da teoria marxista em ideologia, isto é, sua conversão em estratégia política, simetricamente oposta ao trabalho de reflexão. Cabe-nos aqui tecer algumas considerações sobre a compreensão adorniana de ideologia. Esta, como concebe o autor, não se restringe a um sistema de idéias ou representações culturais, mas é um processo responsável pela própria formação da consciência social, na medida em que apresenta os dados da realidade como imediatos, velando sua construção sócio-histórica. Assim, o dado ideológico passa a ser o dado da experiência social que não se reconhece como particular e se dissolve no geral, criando uma falsa consciência social. (CONH, 1986).

²⁰ Citação original: “Ese ser humano no alienado es el que no se vê constreñido en sus facultades y posibilidades por el control de unos pequeños grupos elitarios que, a su vez, detentan todas las posibilidades y oportunidades vitales para lograr su realización. Y, sin embargo, tampoco esos grupos se realizan porque en la dialéctica de la dominación ya Hegel había establecido el profundo empobrecimiento de las conciencias del amo y del esclavo”. (MUÑOZ, 2000, p. 54).

Nesse contexto, a ideologia prevalece como a aparência socialmente necessária, já que, como afirma Cohn (1986, p.11), “a consciência que produz nos integrantes da sociedade se atêm a sua forma já acabada (...) [que] é produto de um processo complexo, mas não aparece como produto e sim como dado original e, no limite, natural”. Entretanto, o autor prossegue argumentando:

A ideologia não é algo que se impõe de fora a sujeitos passivos, mas sempre envolve uma secreta cumplicidade, sempre demanda um investimento de energia daqueles que a sustentam. Enfim, a ideologia faz mais do que submeter ou iludir os homens: ela os põe a seu serviço, demanda deles um esforço. (p.16)

Ao perceber a abdicação das verdadeiras aspirações marxista e sua caída em ideologia, Adorno observa: “posto que a filosofia não conseguiu transformar o mundo, cabe continuar a interpretá-lo” (ADORNO apud MATOS, 1993, p. 22).

Dessa forma, encerramos nossa contextualização sobre o pensamento de Adorno e sua inserção no Instituto de Pesquisa Social. Passamos então para o segundo teórico no qual nos basilamos: Félix Guattari.

3- Félix Guattari

França, segunda metade do século XX: revolta estudantil, revolução cultural, questionamento da ordem psiquiátrica, movimento operário, emergência das rádios-livres, crise no Leste Europeu, Guerra Fria.

Nesse contexto, se destaca Félix Guattari (1930 – 1992), pensador francês, psicanalista de formação, membro criador do Centro de Estudos, Pesquisa e Formação Institucional, analista institucional, administrador de uma clínica psiquiátrica, considerado um importante teórico pós-crítico e auto-definido como “psicanalista, sem ser psicanalista, filósofo sem ser filósofo, trabalhando em diversos domínios” (GUATTARI, 1982, p.04).

Antigo discípulo de Jacques Lacan, Guattari traz grandes contribuições ao saber “psi”, na medida em que se propõe a pensar questões relativas à subjetividade e aos modos de subjetivação. Tais questões partem de reflexões emergentes dos mais diversos campos, desde sua atuação política que vai dos movimentos estudantis aos movimentos operários, sua ação junto à prática psiquiátrica, as discussões com pensadores dos mais diversos campos do saber até o estabelecimento de parcerias teóricas.

Administrador da clínica psiquiátrica La Borde, Guattari é uma pessoa intensamente atuante nas várias atividades nas quais se envolve. “Um tipo de autodidata em ação constante, um *bricoleur*, um personagem do tipo de Júlio Verne”, tal qual se diz²¹ (DOSSE, 2007, p. 24); um criador de idéias de uma inventividade e criatividade raramente encontradas.

Tais características se refletem no grande número de atividades intelectuais e sociais as quais Guattari desenvolve ao longo de sua vida. Com o objetivo de discutir a prática da Análise Institucional²² e transformar o trabalho intelectual daí decorrente em um programa de pesquisa não-acadêmico, Guattari funda, em 1965, a Federação dos Grupos de Estudo e Pesquisas Institucionais (FGERI). O grupo, cujos membros se autoproclamam analistas institucionais, é inspirado na pedagogia de Fernand Oury e na psicoterapia de François Tosquelles. Agrupa mais de cem pesquisadores e atua, principalmente, no meio psiquiátrico.

O desejo de Guattari, juntamente com os demais criadores da FGERI, é, como afirma Dosse (2007), fazer passar as grandes referências tutelares como Marx, Lenin e Freud à prova dos desafios da prática contemporânea e do estado de conhecimento avançado de cada um dos domínios das ciências humanas. Os federados defendem a necessidade de sair das questões meramente conceituais e cientificistas e se abrir para práticas sociais e institucionais. Com isso, a Análise Institucional assume como objetivo conjugar as contribuições do freudismo e do marxismo e trazer a questão do desejo ao centro do processo de pesquisa (DOSSE, 2007).

Apesar do viés praxista, a Federação não segue somente por essa vertente. O que seus membros buscam é que as questões não sejam tão somente abordadas no domínio da teoria, mas que estejam fortemente articuladas com as práticas sociais. As discussões teóricas são também marca da FGERI, que veicula suas produções na *Recherches*, título da revista de sua autoria.

Em seu primeiro número, a revista veicula um artigo de Guattari sobre a psicoterapia institucional que revela o verdadeiro ponto de ancoragem da Federação. Já nesse número, fica

²¹ “Je suis une sorte d’autodidacte invetere, um bricoleur, um personnage à la Jules Verne” (GUATTARI apud DOSSE, 2007, p. 24).

²² Análise Institucional é um termo bastante amplo que agrupa várias correntes específicas, como a Sociopsicanálise de Mendel, a Socioanálise de Lourau e Lapassade, a Esquizoanálise de Deleuze e Guattari e a Análise Institucional no Papel de Donzelot e Castel (MIRANDA; UZIEL, 1995). No contexto francês, se constitui como um movimento político que assume como dispositivo preferencial de intervenção a “assembléia geral”, como esclarecem Rodrigues e Souza (1987). Parte de uma redefinição do termo “instituição”, destituindo-o das anteriores atribuições empiristas, pragmatistas ou profissionalistas e fazendo-o emergir como “algo não localizável: FORMA que produz e reproduz as relações sociais ou FORMA GERAL das relações sociais, que se instrumenta em estabelecimentos e/ou dispositivos” (RODRIGUES; SOUZA, 1987, p. 23). Desse modo, a instituição passa a ser concebida como atividade, como processo, e engloba também o sujeito que é por ela atravessado. Advoga a desnaturalização dos conceitos, a partir da circunscrição dos mesmos a momentos históricos específicos. Busca, com isso, resgatar a dimensão da criação e da processualidade que apontam para o campo da transversalidade.

expressa a diversidade a que visa a FGERI, assim como a recusa de qualquer forma de centralização. Tal postura condiz com a aspiração por parte de seus membros pela transdisciplinaridade, por eles entendida não como uma tentativa de delimitação das fronteiras de cada domínio, mas como uma interrogação original sobre o território das disciplinas, para fazer articular as orientações de pesquisa, de modo que seus conceitos sirvam de distinção de saberes e não de estruturas antagonistas de desconhecimento recíproco. (DOSSE, 2007).

No ano de 1966, com o objetivo de fazer contratos de pesquisa com órgãos públicos ou privados sobre problemas passíveis de enriquecer o trabalho da FGERI, é fundado o Centro de Estudos, Pesquisa e Formação Institucional (CERFI), um coletivo de pesquisas autogeridas que muitas contribuições faz ao domínio das Ciências Humanas. O Centro é composto de grupos autônomos e livres e se constitui a partir de dois pilares principais: as idéias de Marx e de Freud.

Além do caráter intelectual e praxista já pontuados, a FGERI é ainda perpassada por ideais políticos. Seus membros são essencialmente intelectuais ligados à causa dos movimentos operários e do movimento feminista. Guattari, ao mesmo tempo em que se dedica à fundação da FGERI, aglomera ao seu redor forças recrutadas no movimento estudantil que desembocam na formação da *Opposition de gauche* (OG).

A militância política é uma das grandes marcas e palco de constatação de Guattari. Como afirmam Lancetti e Kehl (1990), na introdução a uma entrevista com teórico:

Impossível definir Félix Guattari como pensador sem levar em conta a sua dimensão militante, já que para ele essas coisas não se separam: a reflexão e suas conseqüências práticas, o individual e o social, o público e o privado. Por isso mesmo, Guattari foi se transformando nessa espécie riquíssima (e hoje rara) de ser humano que vai sendo expulso, ou se auto-expulsando, de todas as instituições, de todos os lugares onde pensamento e ação se paralisam, comprometidos com a manutenção de posições de poder: as sociedades de psicanálise na França, os movimentos e partidos políticos, os modismos intelectuais que tendem a banalizar na forma de grandes conceitos universais a multiplicidade das singularidades humanas. (p.01).

O pensador, como já adiantamos, é um militante político que se envolve com causas esquerdista que vão desde o movimento estudantil até o movimento operário. Guattari, no entanto, insere na pauta das discussões políticas a questão da subjetividade, pois, segundo concebe, uma revolução social só pode se dar quando houver paralelamente uma revolução subjetiva. Não se pode falar em política sem levar em consideração a dimensão micropolítica. É assim, nesse campo, que tem início a preocupação de Guattari com as questões subjetivas.

Muitas das inquietações do teórico relacionadas à subjetividade se delineiam inicialmente no contexto da militância política.

A *Opposition de Gauche* (OG), criada em 1965, reagrupou um certo número de estudantes e se firmou como uma organização política inovadora das aspirações de esquerda. (DOSSE, 2007, p. 107). Guattari, juntamente com François Fourquet e Jean Médam elaboraram as diretrizes do novo grupo, que se constituía a partir de postulados referentes à economia política e aos aspectos psicanalíticos em relação com a dimensão política de contestação. Nesse momento, Guattari tem sua primeira experiência de escrita conjunta.

A OG se propõe a ser um tipo de organização política mais original, em ruptura com o velho centralismo democrático. Guattari pretende tirar lições políticas de sua experiência na La Borde (DOSSE, 2007, p.107). A partir disso, se incube de levar em consideração a dimensão subjetiva dos indivíduos, seus desejos e, ainda, o inconsciente. Nesse momento, começa a se delinear os traços da micropolítica guattariniana.

A organização política é criada com uma plataforma e um pequeno jornal, o *Bulletin de l'Opposition de Gauche* (BOG), que tem circulação semanal ou mensal e faz uma ligação entre o que se passa no movimento estudantil e no movimento operário. O BOG é então pensando como um complemento da publicação *Recherches*, de autoria da FGERI.

Em meados de 1967, emergem as revoluções latino-americanas, com Fidel Castro, Che Guevara e a guerrilha na Bolívia, principalmente. Diante desse cenário que começa a se delinear na América Latina, Guattari e seus colegas de militância criam, nesse mesmo ano, a Organização de solidariedade à revolução latino-americana (OSARLA), que funciona de forma descentralizada e cada um dos grupos da organização se ocupa de um país latino-americano. Essa organização possibilita a mobilização de um ciclo bem maior. Dessa experiência, a CERFI espera a emergência de uma outra forma de subjetividade que possa nascer a partir de um “Agenciamento Coletivo de Enunciação²³” ou de uma nova “subjetividade de grupo²⁴”, partindo de uma multilocalização espacial. (DOSSE, 2007, p.110-111).

Como já mencionamos, muitas das reflexões encontradas nos escritos de Guattari se delineiam nesse contexto de atuação política. Tal atuação, contudo, não se limita às causas estudantis e operárias. Guattari também foi um grande militante da causa psiquiátrica, sendo responsável pela articulação de um movimento político – MNEF – que buscava a integração

²³ O conceito de Agenciamento Coletivo de Enunciação será posteriormente trabalhado.

²⁴ Guattari postula que “há um nível de produção de subjetividade nos grupos, principalmente em grupos que se constituem como autopoieticos, ou grupos sujeitos, e que marca uma entrada possível, uma entrada necessária, em remanejamentos de agenciamentos de subjetivação” (GUATTARI in URRIBARRI, 1993, p. 15).

entre a política e a prática psicoterápica. Esse movimento voltou sua atenção inicialmente para as patologias emergentes no meio estudantil e desembocou na criação de um Comitê Nacional universitário pela saúde mental.

A MNEF se aproximou bastante de Guattari e das atividades desenvolvidas na La Borde e essa aproximação resultou na proposta conjunta de seus membros com o administrador da clínica psiquiátrica de um projeto de criação de um hospital dia, este destinado ao acolhimento de estudantes e jovens proletários fábris.

Na militância pela causa psiquiátrica, a rede constituída por Guattari foi ganhando amplitude no campo psi e no meio sensível ao discurso desse campo do saber. Também a Análise Institucional se disseminou como prática no tratamento de pessoas acometidas pelas mais diversas patologias. Paralelamente a isso, os impasses de Guattari frente ao saber psicanalítico se delineavam.

Em meio a todo esse ativismo, o teórico se destacou também pela vastidão de seus escritos, que trazem as reflexões desenvolvidas frente às questões sociais, políticas, psiquiátrica, etc nas quais foi bastante atuante. A primeira obra publicada de Félix Guattari, em 1972, foi *Psicanálise e transversalidade*. Em seguida vieram as demais obras solo: *Revolução Molecular* (1977); *O inconsciente maquínico – ensaios de esquizo-análise*, lançado em 1979; *Les années d'Hiver*, de 1986; *Cartografias Esquizoanalíticas*, publicada em 1989; *As Três Ecologias*, de 1989; e, finalmente, *Caosmose – um novo paradigma estético*, lançada em 1992.

Além dos títulos citados, Félix Guattari estabeleceu parcerias, compartilhando a autoria de seus escritos com alguns teóricos. No entanto, nenhuma parceria obteve tanto destaque como a estabelecida com Gilles Deleuze, filósofo com quem publicou algumas de suas mais importantes obras: *O anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia* (1972), *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia* (1979) e *O que é a filosofia?* (1991). Além dessas obras de maior destaque, Deleuze e Guattari assinam ainda: *Kafka, por uma literatura menor*, obra publicada em 1975, e *Rizoma*, datada de 1976.

A cumplicidade teórica entre os autores obteve tamanho êxito que suas idéias são disseminadas quase que indissociadamente, como se emergisse uma espécie de terceiro autor (DOSSE, 2007) a partir da união entre os dois. Porém, apesar da grande afinidade de pensamento, Deleuze e Guattari sempre buscaram conservar os traços de singularidade dos percursos próprios de cada um.

Os dois autores se conheceram em meio aos acontecimentos de 1968, por intermédio de Jean-Pierre Muyard, médico que trabalhava na clínica psiquiátrica administrada por Félix

Guattari. Na ocasião, Deleuze já era um reconhecido filósofo com algumas obras publicadas. Guattari, por sua vez, um militante que, como descreve Dosse (2007), advinha do domínio da Psicanálise e das Ciências Sociais, administrava uma clínica psiquiátrica e havia publicado alguns artigos.

Até conhecer Deleuze, Guattari trabalhava com a Psicanálise e se definia como discípulo de Lacan. No entanto, alguns questionamentos em relação a esse saber já se delineavam. Ao entrar em contato com as idéias de Deleuze, especialmente nas obras *Diferença e repetição* e *Lógica do sentido*, por ocasião de uma exposição sobre “máquina” e “estrutura”, destinada à Escola freudiana de Paris, Guattari afirmou que avançou na contestação ao lacanismo, especialmente no que diz respeito à triangulação edípica e ao caráter reducionista de sua tese do significante²⁵. (DOSSE, 2007).

Em contrapartida, para Deleuze, a cumplicidade teórica com Guattari passou a se constituir como uma oportunidade de resposta à Psicanálise e ao estruturalismo que contestavam sua Filosofia, como afirma François Dosse (2007). Nas palavras do filósofo, seu encontro com Guattari teve como base as questões sobre o inconsciente e a Psicanálise. Ele o proporcionou uma nova visão, o fez descobrir um novo domínio; mesmo já tendo falado de Psicanálise antes, era isso que despertava seu interesse²⁶.

Os primeiros debates teóricos entre a dupla emergente aconteceram por intermédio de Muyard. No entanto, o médico deixou de intermediar a relação nascente de amizade e trabalho entre o filósofo e o administrador da La Borde. A essa altura, os dois trocavam cartas e discutiam idéias. Guattari com um ritmo intenso de produção e atuação sobre as questões relacionadas a sua prática na clínica psiquiátrica e Deleuze, por sua vez, atentando para o rigor da teoria e para a produção de conceitos.

Nesse momento, os dois já reconheciam a afinidade existente entre ambos, como ilustram os trechos das cartas expostos por Dosse (2007), num dos quais Guattari escreveu a Deleuze ressaltando que há um tipo de homologia profunda de pensamento entre eles²⁷. O

²⁵ “Lorsque je suis entré en contact avec Deleuze en 1969, j’ai vraiment sauté sur l’occasion. J’ai avancé dans la contestation du lacanisme sur deux points: la triangulation oedipienne et le caractère réductionniste de sa thèse du signifiant. De proche en proche, tout le reste s’est effrité comme une dent cariée, comme un mur salpêtré” (GUATTARI apud DOSSE, 2007, p. 13).

²⁶ Citação original: “Ma rencontre avec Félix s’est fait sur les questions de psychanalyse et d’inconscient. Félix m’a apporté une sorte de champ nouveaux, m’a fait découvrir un domaine nouveau, même si j’avais parlé de la psychanalyse avant et que c’était cela qui l’intéressait chez moi” (DELEUZE apud DOSSE, 2007, p.19).

²⁷ Trecho da carta de Guattari, escrita aos cinco dias de abril de 1969: “Cher ami, il faut tout de même que je trouve le moyen de vous dire à quel point je suis touché de l’attention que vous avez bien voulu porter aux différents articles que je vous ai fait parvenir. Une lecture lente, à la loupe, de *Logique du sens* me mène à penser qu’il y a une sorte d’homologie profonde de “point de vue” entre nous. D’avoir a vous recontrer quand cela vous

filósofo, por sua vez, respondeu em carta datada de maio de 1969 que também sente como se eles fossem amigos antes mesmo de se conhecerem²⁸.

Nessas cartas de 1969, Deleuze e Guattari conversavam sobre o manejo e a invenção do conceito de transversalidade, que permite ultrapassar, nas palavras do filósofo, a antiga, mas sempre presente, dualidade entre inconsciente individual e inconsciente coletivo²⁹. Essa elaboração teórica em curso resultou, em 1972, na publicação de *Psicanálise e transversalidade*, prefaciada por Gilles Deleuze.

Já as primeiras conversas foram perpassadas pelo debate teórico de pontos nos quais os dois pensadores discordavam da Psicanálise. Conforme aponta Deleuze, os dois discordavam da triangulação edípica psicanalítica, criticando, assim, a redução familiarista do discurso da Psicanálise. Segundo pensavam, somente os mecanismos sócio-econômicos são capazes de remeter ao inconsciente e, para pensar esse conceito psicanalítico, devia-se levar em consideração os conceitos guattarinianos de máquina e de produção.

Os autores abordaram a estruturação psíquica a partir da relação com a estrutura econômica e política da sociedade. Segundo pensavam, não era possível dissociar tais instâncias. Traçaram, desse modo, uma certa equivalência entre uma crise capitalista e uma crise esquizofrênica. Tal equivalência foi anunciada em carta datada de 25 de julho de 1969, enviada por Guattari a Deleuze, na qual enunciava: o capitalismo é a esquizofrenia, na medida em que a estrutura social não pode assumir a produção de “esquizo”³⁰. (DOSSE, 2007).

Os conceitos de máquina e de produção são centrais na obra de Guattari. A idéia de máquina, como escreveu o autor a Deleuze³¹, exprime metonimicamente a máquina da sociedade industrial. Máquina essa que não se refere necessariamente ou tão somente às novas tecnologias, mas, de modo bem mais abrangente, diz respeito a todos os dispositivos que em determinado momento atuam como vetores de um modo de subjetivação, como esclareceu o autor em artigo posterior, intitulado *Da produção de subjetividade* e publicado em 1993.

sera possible constitue por moi un événement déjà présent rétroactivement à partir de plusieurs origines” (GUATTARI apud DOSSE, 2007, p. 15).

²⁸ Deleuze escreve a Guattari: “Moi aussi, je sens que nous sommes amis avant de nous connaître...” (DELEUZE apud DOSSE, 2007, p. 15).

²⁹ Na mesma carta de maio de 1969, Deleuze escreve ainda: “... il est évident que vous inventez et maniez um certain nombre de concepts complexes très nouveaux et importants, fabriqués en rapport avec la recherche pratique de La Borde: par exemple phantasme de groupe; ou bien votre concept de transversalité, qui me paraît de nature à surmonter la vieille mais toujours ressuscitante dualité “inconscient personnel-inconscient collectif” (DELEUZE apud DOSSE, 2007, p. 15).

³⁰ Trecho original: “Le capitalisme c’est la schizophrénie, pour autant que la société-structure n’a pu assumer la production de ‘schizo’” (GUATTARI apud DOSSE, 2007, p. 17).

³¹ Em carta de 19 de julho de 1969: “[concept de machine] exprime métonymiquement la machine de la société industrielle” (GUATTARI apud DOSSE, 2007, p. 17).

Desse modo, as máquinas, conforme afirma, “não são nada mais do que formas hiperdesenvolvidas e hiperconcentradas de certos aspectos de sua própria subjetividade” (GUATTARI, 1993, p. 177), pura expressão dos acoplamentos que agenciam.

Como argumentam Miranda e Soares (2009), a idéia de máquina consiste, na obra de Guattari, numa tentativa de abandonar toda e qualquer referência ao sujeito como uma agência, uma instância pura, tal como o fazem as correntes delegadas a abordar essa categoria. Em detrimento do sujeito, surgem as máquinas e os agenciamentos. Estas podem ser corpos sociais, complexos industriais, formações psicológicas ou culturais, bem como complexos de desejo agenciando indivíduos, materiais, instrumentos, regras e convenções. As máquinas são junções de pedaços heterogêneos, a agregação que transforma as forças, articula e impulsiona seus elementos e os coloca em estado de contínua transformação. (BROECKMANN, 2001, p. 116).

Vejamos como esse conceito é elaborado por Deleuze e Guattari (1976) em entrevista a Nadeau:

nós damos à máquina uma grande extensão: em relação com os fluxos. Definimos as máquinas como qualquer sistema de cortes de fluxo. Assim, tanto falamos de máquina técnica, no sentido usual da palavra, como de máquina social, ou de máquina desejante. É que, para nós, máquina não se opõe de modo nenhum nem ao homem nem à natureza (é preciso realmente boa vontade para nos objetar que as formas e as relações de produção não são máquinas). Por outro lado, máquina não se reduz ao mecanismo. O mecanismo designa certos procedimentos de certas máquinas técnicas; ou então uma certa organização de um organismo. Mas o maquinismo é uma coisa completamente diferente: é, mais uma vez, qualquer sistema de corte de fluxo que supera simultaneamente o mecanismo da técnica e a organização do organismo, quer seja na natureza, na sociedade ou no homem. (p. 61-62).

Ao lado do conceito de máquina, a idéia de produção também é basilar à obra de Guattari, e, em especial, ao nosso trabalho, na medida em que ele está diretamente relacionado com o que o teórico pensa sobre a constituição da subjetividade. No entanto, nesse momento apenas enfatizamos a importância do conceito e anunciamos que, devido à centralidade do mesmo para o desenvolvimento de nossa questão, iremos abordá-lo em detalhes posteriormente.

A direção assumida por Guattari em sua crítica ao inconsciente psicanalítico é corroborada por Deleuze. Essa crítica se traduz no objeto maior da primeira obra conjunta dos autores: *O Anti-Édipo*, publicada em 1972, mas cujas idéias já se encontravam germinando nas primeiras conversas entre Deleuze e Guattari.

A elaboração desse livro passou muito mais pela troca de correspondências do que por diálogos entre os dois. Embora Guattari fosse amante do trabalho em grupo e de discussões teóricas com colegas, Deleuze não era muito afeito a trabalhos grupais e se limitava a reuniões com duas ou três pessoas no máximo. Em virtude disso, Guattari mudou seus hábitos e se recolheu ao trabalho solitário na escrita de *O Anti-Édipo*. Ele escrevia suas idéias e as enviava a Deleuze, que se debruçava sobre elas, as refinava e devolvia o produto final. Nessas idas e vindas, depois de algumas correspondências, o texto já estava tão misturado que se tornava impossível atribuir autoria a um ou outro. Com isso, criou-se, como escreveu Stéphane Nadaud (apud DOSSE, 2007, p. 21), um conceito essencial do trabalho deles: o de agenciamento³². Todos os dispositivos de escrita são, eles mesmos, o estabelecimento de um agenciamento coletivo de enunciação, que é o verdadeiro pai dos conceitos inventados.

Essa era a forma de trabalho entre os dois. Primeiramente as discussões orais, a partir das quais surgiam como fruto o tema a ser abordado. Começavam então as trocas de correspondência e textos que passavam de um a outro. Para Deleuze (DOSSE, 2007), essa elaboração comum, a constituição de um agenciamento, pressupõe uma cumplicidade de ser, de pensamento e de reatividade ao mundo.

É assim que se configuram os escritos conjuntos de Deleuze e Guattari. Somente desse modo é possível reconhecer e aceitar a singularidade de cada um e abrir espaço para a emergência de um espaço “entre” eles. E é nesse espaço do “entre” que se delineia a possibilidade de criação, a multiplicidade e a heterogeneidade; é nesse espaço que deixa de existir um e outro, surgindo, em seu lugar, uma fronteira, uma linha de fuga pela qual as coisas se passam, os devires se formam e as revoluções se delineiam.

Esse agenciamento de enunciação que se configura é de fundamental importância para se compreender a singularidade dos dispositivos de Deleuze e Guattari. Como explicou o filósofo a seu tradutor japonês, a enunciação não remete a um sujeito. Não existe um sujeito de enunciação, mas somente agenciamento. Num mesmo agenciamento existem processos de subjetivação que assinalam diferentes sujeitos, uns como imagens, outros como signos. (DOSSE, 2007)³³.

³² Esse conceito é central na obra dos autores e também de fundamental importância para a compreensão da questão da subjetividade. Por esse motivo, optamos em desenvolvê-lo posteriormente, a partir da relação que os autores estabelecem entre subjetividade e agenciamentos coletivos de enunciação. Julgamos que não há aqui prejuízo para a compreensão do leitor.

³³ Citação retirada da carta de Deleuze a Kuniichi Uno, datada de 25 de outubro de 1982: “L’énonciation ne renvoie pas à un sujet. Il n’y a pas de sujet d’énonciation, mais seulement agencement. Cela veut dire que, dans un même agencement, il y a des ‘procès de subjectivation’ qui vont assigner divers sujets, les uns comme images et les autres comme signes” (DELEUZE apud DOSSE, 2007, p. 22).

Na idealização da primeira obra dos autores – *O Anti-Édipo* – Guattari afirma que a elaboração conjunta não foi o resultado de um simples encontro entre dois indivíduos. Além das circunstâncias particulares desse encontro, também houve influência do contexto político que o propiciou. Na origem, não era só uma junção de conhecimentos, mas muito mais dúvidas e até uma certa desestabilidade diante dos acontecimentos de maio de 1968³⁴.

Essa obra, que surge como um efeito de 1968, suscita paixões, polêmicas, comentários e incompreensões (ESCOBAR, 1982). Tal repercussão assumiu proporções distintas para Deleuze e para Guattari. Enquanto para o filósofo foi uma grande realização pessoal a publicação de um livro experimental de Filosofia e marcou sua intenção de produzir um novo estilo que questionasse os códigos tradicionais, para o analista institucional, a obra marcou um momento de crise decorrente da mudança de estilo de trabalho. Como o próprio autor afirma, ele não se reconhece em *O Anti-Édipo*³⁵.

No entanto, passado o momento de crise, Guattari voltou a escrever com Deleuze. Três anos após a primeira publicação, a dupla publicou *Kafka, por uma literatura menor*. Nessa obra os autores lançaram a idéia de agenciamento coletivo de enunciação, que foi posteriormente desenvolvida. No ano seguinte foi publicado *Rizoma*.

Em 1979, a dupla lançou o segundo volume de Capitalismo e Esquizofrenia – *Mil Platôs*, obra madura e complexa, que, embora anunciada como a segunda parte de Capitalismo e Esquizofrenia, passa longe de ser uma continuação de *O Anti-Édipo*. É um livro de conceitos que atravessa o primeiro volume, mas se expande por todos os campos de saber contemporâneo, a exemplo da ciência, da literatura, da música e da etologia. (ESCOBAR, 1982).

Ao abordar diversos domínios, expressa o desejo dos autores de escapar às tradicionais formas de codificação – a exemplo da lei, do contrato e da instituição, bem como de universais a exemplo da Verdade e do indivíduo. Nessa publicação, o agenciamento coletivo de enunciação se torna conceito central. No entanto, outros conceitos são também desenvolvidos, como o de máquina de guerra, que, como expõe Escobar (1982, p. 03), diz respeito a “um certo tipo de espaço, uma composição particular de homens, elementos tecnológicos e afetivos” que se definem como uma disposição linear que se constrói segundo linhas de fuga. Tais máquinas não têm a guerra como objeto. Contrariamente, apontam muito mais para as possibilidades revolucionárias e/ou artísticas. São ainda lançados conceitos

³⁴ Guattari fez tais afirmações em mesa redonda na quinzena literária, em junho de 1972 (DOSSE, 2007, p. 19).

³⁵ “Garder mon stylo, ma manière propre. Mais je ne me reconnaissais pas vraiment dans l’AO [L’Anti-Édipe]. Il est nécessaire que je renonce à courir derrière l’image de Gilles et derrière le fini, la perfection qu’il a apportée à la dernière possibilité de livre” (GUATTARI apud DOSSE, 2007, p. 24).

outros como desterritorialização, devir, rizoma e platô, os quais apresentaremos em momento oportuno.

Após a publicação de *Mil Platôs*, os autores fizeram uma pausa no trabalho conjunto. Deleuze foi estudar cinema e Guattari retomou seu ativismo cultural e político. O administrador da La Borde escreveu outros livros solo e assumiu outras parcerias. No entanto, o interesse de trabalhar com Deleuze persistia, até que, em 1991, os dois publicaram a derradeira obra conjunta, intitulada *O que é filosofia?*.

Outras parcerias estabelecidas por Guattari e que resultaram em importantes obras foram com Toni Negri e com Suely Rolnik. Decorrente de reflexões desenvolvidas juntamente com o primeiro autor, temos *Os novos espaços de liberdade*, obra datada de 1985 e que traz uma análise sobre o capitalismo e o movimento político, em especial a causa operária, relacionados à questão da subjetividade.

Já com Suely Rolnik, importante interlocutora e analista institucional de grande responsabilidade na divulgação da obra de Guattari no Brasil, o autor compartilhou a autoria de *Lula/Guattari – entrevista* (1982) e *Micropolítica – cartografias do desejo* (1985). Além disso, em 1981, Rolnik assinou a organização de *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*, coletânea de textos publicados e inéditos de Félix Guattari, organizada, traduzida, prefaciada e comentada pela autora.

3.1- Influências teóricas

Como expusemos acima, Guattari foi um autor de muitas interações e, com isso, sofreu a influência de diversas formas de produção de saber. Entre elas, podemos citar desde a influência da pedagogia de Fernand Oury e da psicoterapia de François Tosquelles, pilares para a Análise Institucional, passando por alguns escritores privilegiados em seus livros, como Fitzgerald, Faulkner, Kafka, Kleinst, Michaux, até a importância das contribuições freudianas e marxistas e a criação de algumas das instituições das quais foi idealizador e atuante, como é o caso da Federação dos Grupos de Estudo e Pesquisas Institucionais, que assumiu como referências Freud, Marx e Lenin, e do Centro de Estudos, Pesquisa e Formação Institucional, que tinha como pilares teóricos Freud e Marx.

Neste tópico, porém, não está ao nosso alcance discutir todos os pensadores (ou pelo menos a maioria) que foram importantes para a construção teórica de Guattari. Por esse motivo, nos limitamos a três influências principais que têm relação com o nosso objeto de

estudo – o movimento de singularização – e sua articulação com o pensamento de Adorno, em especial no que diz respeito ao processo de individuação. São elas: Lacan e a Psicanálise; Foucault e a Filosofia do Acontecimento; e, por último, a influência de Marx.

Ressaltamos, contudo, que nosso foco não é uma discussão da crítica que Guattari empreende à Psicanálise ou uma compreensão apurada do que vem a ser a Filosofia do Acontecimento, tampouco expor a discussão guattariniana das questões marxistas. Nosso propósito está circunscrito a uma breve exposição da contribuição de cada um desses autores ao desenvolvimento intelectual de Félix Guattari, com o objetivo de melhor compreendermos o conceito de subjetividade, em geral, e o movimento de singularização, em particular.

3.1.1- Lacan e a Psicanálise

Jacques Lacan era figura presente no cotidiano da La Borde, onde ministrava alguns seminários e recebia em seu divã um grande número de funcionários da clínica, incluindo Guattari, que era psicanalista de formação e foi, por bastante tempo, ilustre discípulo de Lacan, estando presente desde os primeiros seminários e participando da criação da Escola freudiana de Paris, no ano de 1964.

A Psicanálise foi uma teoria bastante influente no desenvolvimento do pensamento guattariniano. Norteou muito da sua produção e Freud constituiu-se em referência básica dos movimentos políticos e psiquiátricos nos quais Guattari participou da fundação, como, por exemplo, os já citados FGERI e CERFI, dentre outros.

A vivência da Psicanálise, no entanto, resultou, para Guattari, na construção de suas críticas e, como admite, foram elas que lhe permitiram avançar em sua teoria. Os percalços com a teoria psicanalista se delinearão inicialmente com base nas questões relacionadas à triangulação edípica e à redução familiarista do discurso da Psicanálise. No entanto, a elas não se limitavam.

Traços do lacanismo também são contestados, em especial a tese do significante. Tais querelas levaram Guattari a romper definitivamente com Lacan em 1969. Porém, antes disso, escreveu um importante texto que teve um papel estratégico de resposta ao paradigma dominante do estruturalismo, *Máquina e estrutura*, destinado, inicialmente, à exposição na Escola freudiana de Paris. Para essa apresentação, Guattari entrou em contato com conceitos deleuzianos presentes nas obras *Diferença e repetição* e *Lógica dos sentidos*.

Foram questões sobre a Psicanálise que motivaram Guattari ao contato com a Filosofia de Deleuze. Essas mesmas questões aproximaram os dois autores, na medida em que Deleuze corroborava com as críticas empreendidas por Guattari a essa teoria. Assim como o analista institucional, o filósofo também criticava o inconsciente psicanalítico e o viés familiarista característico dessa teoria. Tal crítica se tornou, em 1972, o objeto maior da primeira obra conjunta dos autores.

Contudo, não somente às questões relativas ao inconsciente e à estruturação psíquica pautada na triangulação edípica se voltaram às reflexões de Deleuze e Guattari dirigidas à Psicanálise. Os mecanismos sócio-econômicos também foram considerados, de forma que os autores questionaram o lugar (ou não-lugar) conferido pela Psicanálise a esses mecanismos. O inconsciente psicanalítico não estabelece qualquer tipo de relação com as estruturas sócio-econômicas.

Em contrapartida, os autores concebem que somente os mecanismos sócio-econômicos são capazes de remeter ao inconsciente. A estruturação psíquica só é passível de ser abordada a partir da relação com a estrutura econômica e política da sociedade. Não é possível dissociar tais instâncias. Para pensar essa relação, Guattari lança os conceitos de máquina e de produção. E, somente tomando esses conceitos, pode-se chegar à idéia de subjetividade capitalística, que será abordada no nosso terceiro capítulo.

Outro ponto de crítica são as amarrações que o inconsciente da Psicanálise desenvolve com a história passada, à qual está fixado. Em detrimento de amarrações territorializadas e fixadas previamente, os autores defendem que se deve levar em consideração a orientação para o futuro, para o novo, para as possibilidades que se delineiam. Conforme afirma Guattari (1990):

... hoje o freudismo continua a obcecar nossas maneiras de sustentar a existência da sexualidade, da infância, da neurose... Portanto, não se visa, aqui, a “ultrapassar” ou a apagar para sempre da memória o fato freudiano, mas a re-orientar seus conceitos e suas práticas para fazer deles outro uso, para desenraizá-los de seus vínculos pré-estruturalistas com uma subjetividade totalmente ancorada no passado individual e coletivo. O que estará daqui em diante na ordem do dia é o resgate dos campos de virtualidade “futuristas” e “construtivistas”. O inconsciente permanece agarrado em fixações arcaicas apenas enquanto nenhum engajamento o faz projetar-se para o futuro. (p. 20).

Esses são alguns dos pontos que perpassam a crítica de Guattari e de Deleuze à Psicanálise e que nos interessam nesse estudo. Muitas das obras dos autores trazem tais críticas, que são empreendidas desde o *Anti-Édipo* até *Caosmose*, última publicação guattariniana. No entanto, foge ao nosso objetivo tais questões, na medida e que estas só nos

interessam quando relacionadas à compreensão do conceito de subjetividade em Guattari. Por esse motivo, as contemplamos somente de modo a apresentar um panorama geral, conforme já havia sido anunciado.

3.1.2- Foucault e a Filosofia do Acontecimento: uma herança deleuziana

Além de Freud e Lacan, podemos citar como importante influência para a obra de Guattari as idéias de Michel Foucault; influência essa que chega ao teórico principalmente por meio de sua parceria com Gilles Deleuze, que desenvolveu uma intensa amizade filosófica com Foucault. Também por essa via, chega a Guattari a influência do pensamento de Nietzsche.

Como expõe Dosse (2007), Deleuze afirma crer na existência de muitos pontos comuns entre o seu trabalho conjunto com Guattari e o trabalho de Foucault, ressaltando, no entanto, uma distância concernente à grande diferença de método e de objetivo³⁶. O filósofo e o ex-psicanalista corroboram do nietzschismo e do anti-hegelianismo foucaultiano quando de sua recusa contra o pensamento da identidade e da representação. Tal característica leva a Filosofia desenvolvida pelos autores a ser denominada “Filosofia da Diferença”.

Outra nomenclatura também referente ao fazer filosófico de Deleuze-Guattari e ainda de Foucault é “Filosofia do Acontecimento”. Assim Foucault caracteriza a filosofia deleuziana já em 1969, conforme relata Dosse (2007). Mas o que podemos entender por “Filosofia do Acontecimento?”

Segundo o mesmo autor, essa corrente filosófica surge como uma recusa a um modelo de “Filosofia da História”, pautado nos moldes de uma teleologia hegeliano-marxista. Baseado na herança da Escola Epistemológica Francesa (Bachelard, Canguilhem) e da genealogia nietzschiana, Foucault propõe, contrariamente, uma abordagem descontinuísta do tempo, privilegiando os pontos de censuras radicais, pontos esses por ele denominado “episteme” até sua obra *A palavra e as coisas* (1966).

Na perspectiva foucaultiana do acontecimento, a noção de história (história-síntese) traz em si um questionamento sobre tudo o que pertence ao tempo, tudo o que nele se constitui, de modo que apareça a ruptura sem cronologia e sem história de onde provém o

³⁶ “Je crois pourtant à l’existence de beaucoup de points correspondants entre notre travail (avec Guattari) et le sien, mais comme maintenus à distance par une grande différence de méthode et même de but” (DELEUZE apud DOSSE, 2007, p. 364-365)

tempo. É essa ruptura com a historicidade, com a fixação cronológica que permite advir o devir.

Deleuze e Guattari também insistem numa concepção de acontecimento relacionado à emergência de um novo. Em *O que é filosofia?*, os teóricos se apóiam em Péguy para expor as duas formas de se compreender o acontecimento: recolher a “efetivação” na história, o condicionamento e remeter ao acontecimento, se instalar nele e passar por todos os componentes e singularidades. Essa compreensão de acontecimento marca a ruptura com uma época pautada no presentismo e aponta para um modelo de Filosofia voltada para a questão da criação; uma Filosofia inatual e intempestiva, segundo a concepção nietzschiana compartilhada com Foucault (DOSSE, 2007, p. 385).

Como uma Filosofia do devir, da criação em estado nascente, o acontecimento cria uma nova forma de se compreender a história. História e devir são conceitos trabalhados por Deleuze para explicar o acontecimento. Na concepção do filósofo, o estado de criação constante do novo constitui o devir. Este, por sua vez, existe em inter-relação com a história que o determina. No entanto, o devir não se limita à história; escapa dela e de si mesmo. Como afirma Dosse (2007), o devir faz irrupção do tempo e não se reduz a ele jamais³⁷.

O acontecimento se configura, assim, como um desafio à concepção tradicional de história. Deleuze e Guattari pensam que ele representa a colocação em crise da história, na medida em que o que acontece não é passível de ser explicado por ela. Chegam a proclamar que ela seja abandonada e, em seu lugar, se faça geografia.

Como corrobora Escobar (1982):

Deleuze e Guattari não concedem um lugar determinante à história. Estão mais dispostos a fazer geografia. Privilegiam o espaço, demonstrando que é preciso traçar uma “cartografia” das mudanças na época. Afinal, se tomamos uma linha de investigação qualquer, ela é histórica em parte do percurso, mas também é a-histórica, trans-histórica. (p. 03).

Em sua obra *Lógica do sentido*, Deleuze recusa o modo de abordagem do acontecimento essencialista, platônico, que subsume a pluralidade dos acontecimentos em um acontecimento puro. Recusa ainda a abordagem circunstancialista, segundo a qual o acontecimento se reduz ao acidente atestado. (DOSSE, 2007).

Em detrimento disso, interessa ao autor, assim como a Guattari, o acontecimento em sua pluralidade como “jatos de singularidade”. E são exatamente esses traços de singularidade daí emergentes que serão valorizados, representando, assim, uma marca característica do

³⁷ Citação original: “Le devenir fait irruption dans le temps et ne s’y réduit jamais” (DOSSE, 2007, p. 385).

pensamento dos autores. Essas idéias de singularidade e devir, que apresentamos no momento, são de essencial importância para a compreensão de nosso objeto de estudo: o movimento de singularização.

Ao tomar como base os traços de singularidade inerentes ao acontecimento, como faz Deleuze, duas características principais podem ser inferidas. São elas: 1- o acontecimento se define pela coexistência simultânea de duas dimensões heterogêneas de um tempo ou futuro ou passado que não cessam de coincidir, de se sobrepor um ao outro, de formas distintas e indiscerníveis; 2- o acontecimento é o que chega, o que ocorre, e sua dimensão emergente não pode mais ser separada do passado. É uma intensidade que emerge e se distingue das demais intensidades. O acontecimento, tal qual definido por Deleuze na *Lógica do sentido* é uma singularidade ou um conjunto de singularidades. (DOSSE, 2007).

Como compreende o filósofo e Guattari, o acontecimento que caracteriza seus fazeres filosóficos aponta para essa marca intempestiva de singularidade. Uma singularidade sempre emergente e inesgotável, continuamente para além de si mesma; uma singularidade acronológica, cuja dimensão temporal a ela relacionada sai em direção a uma eternidade paradoxal que traz consigo marcas de incorporalidade, que transborda e se abre no tempo indefinido do acontecimento. Como discorrem Deleuze e Guattari (1995a), o acontecimento:

é uma linha flutuante que só conhece as velocidades e não cessa, ao mesmo tempo, de dividir o que acontece num já-está e num ainda-não-está, um tarde demais e um cedo demais simultâneos, um algo que ao mesmo tempo vai acontecer e acabou de acontecer. (p. 72).

Esse modelo de temporalidade presente na concepção de acontecimento é o que caracteriza o que Guattari chama de Paradigma Estético ou, posteriormente, Caosmose, como veremos adiante. É ele que abre caminho para o surgimento de novos possíveis, de uma dimensão incorpórea com abertura para múltiplas e heterogêneas formas de criação e de existência. Por esse motivo, sua compreensão se faz de grande relevância para o entendimento do nosso objeto de estudo – o movimento de singularização.

3.1.3- Marx

Após discutirmos como a Psicanálise esteve presente no pensamento de Guattari e emprendermos uma articulação entre o teórico e Michel Foucault a partir da Filosofia do Acontecimento, vamos agora discorrer sobre uma das mais importantes influências teóricas

para o desenvolvimento das idéias de Guattari – e também de sua práxis militante –, a saber: Karl Marx, pensador oriundo do domínio da Economia que se interessou pela análise do capitalismo como um sistema produtivo e social que não cessa de expandir seus limites. Esse interesse desenvolvido por Marx foi partilhado por Guattari que, para empreender suas análises sobre a sociedade capitalista numa figuração que ele denominou Capitalismo Mundial Integrado³⁸, assume como ponto de partida o primado marxista da produção.

No entanto, embora a idéia de produção marxista apareça como ponto nodal na obra do pensador francês, ele admite que o Marxismo clássico, ou ainda um remendo freudo-marxista não é capaz de dar conta de suas questões, que, além dos aspectos estruturais, incluem os problemas do desejo em escala coletiva (GUATTARI; ROLNIK, 1986). Como defende juntamente com Deleuze, a questão do desejo sexual não deve ficar separada do campo econômico, já que a revolução social é inseparável de uma revolução do desejo (DELEUZE; GUATTARI, 1976). Dessa forma, como afirmam:

É preciso, em primeiro lugar, desfazer-nos de uma hierarquia estereotipada entre uma infra-estrutura opaca e superestruturas sociais e ideológicas concebidas de tal modo que recalcam as questões do sexo e da enunciação para o lado da representação, o mais afastado possível da produção (DELEUZE; GUATTARI, 1976, p. 58).

O trecho acima referido, além de corroborar o que viemos expondo, antecipa dois outros entraves de Guattari para com o Marxismo. Eles se manifestam: 1- na relação estabelecida entre infra-estrutura e superestrutura e; 2- na esfera da produção. Com relação ao primeiro ponto, temos que, diferentemente de Marx, Guattari (1992a) não compreende uma relação de determinação do tipo infra-estrutura material – superestrutura ideológica. Segundo ele, não existe uma ordem econômica apriorística seguida de efeitos ideológicos, culturais, jurídicos, religiosos, familiares, etc, conforme expõe:

Torna-se cada vez mais difícil, por exemplo, sustentar que as semióticas econômicas e aquelas que concorrem para a produção de bens materiais ocupa uma posição infra-estrutural com relação às semióticas jurídicas e ideológicas, como postulava o marxismo. (GUATTARI, 1990, p. 32).

Contrariamente a essas relações de determinação, o pensador afirma que “os diferentes regimes semióticos que concorrem para o engendramento da subjetividade não mantêm relações hierárquicas obrigatórias, fixadas definitivamente” (GUATTARI, 1992a, p. 11). Não

³⁸ Sobre o Capitalismo Mundial Integrado, desenvolveremos um tópico no terceiro capítulo deste estudo.

há, assim, uma causalidade unívoca entre os vetores atuantes na subjetivação; em seu lugar, são estabelecidas relações transversalistas entre as superestruturas subjetivas e a produção infra-estrutural. O capitalismo hoje atua num só bloco, que, nas palavras de Guattari (1990), é produtivo-econômico-subjetivo.

Como vimos, o autor está falando em subjetividade. Essa categoria, por sua vez, se articula com a influência marxista no segundo ponto que apontamos anteriormente, a saber: a esfera da produção. Encontramos nos escritos guattarinianos uma nova categoria de produção, diferente da categoria marxista. O autor, como expõe em *Micropolítica* (1986), não considera mais a produção de subjetividade apenas como “um caso de superestrutura, dependente das estruturas pesadas de produção das relações sociais” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 26); as relações de produção econômica não são mais contrapostas às relações de produção subjetiva. Assim, a produção de subjetividade emerge como a “matéria-prima da evolução das forças produtivas em suas formas mais desenvolvidas” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 26).

Da mesma maneira que se produz bens materiais, se produz economia, também se produz subjetividade. E essa produção é, talvez, uma das mais ricas dimensões da produção social contemporânea, na medida em que se instala, conforme Guattari e Rolnik (1986), cada vez mais, no seio do que Marx denominou infra-estrutura produtiva. A nova categoria de produção criada por Guattari abrange, segundo Baremlitt, “todas as formas materiais de geração possíveis, e com essa característica de gerar sempre o diferente e em todas as atividades possíveis, incluída a psíquica” (BAREMBLITT apud COSTA 1998, p. 65).

Essa produção é industrial e se dá em escala internacional. Assim, se faz presente nos mais diversos domínios da vida, desde o campo da economia e do social até, e sobretudo, no nível da subjetividade. Com isso, passa a atuar no que Guattari denomina dimensão micropolítica ou molecular da subjetividade, ou seja, a produção de subjetividade deixa de ser apenas um caso de superestrutura, passando a ocupar os mais ermos espaços, a constituir-se como “matéria-prima de toda e qualquer produção” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p.28), a fazer-se presente em todas as dimensões da vida humana.

Dessa forma, como argumenta Costa (1998), Guattari concebe o mundo como uma verdadeira usina de produção do real:

Nessa usina, o espaço social ganha mobilidade, aquilo que era totalização dá lugar a novas aberturas, microrealidades, para além da verticalidade e da horizontalidade; emerge um caleidoscópio de imagens, intensidades, sentidos; operam-se deslocamentos e transmutações de valores e identidades; irrompem-se singularidades e articulações contingentes. (COSTA, 1998, p. 65).

Mesmo diante dos entraves discutidos frente à teoria marxista, Deleuze afirma que tanto ele como Guattari continuam sendo marxistas. Assim justifica:

Creio que Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. É que não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento. O que mais nos interessa em Marx é a análise do capitalismo como sistema imanente que não pára de expandir seus próprios limites, reencontrando-os sempre numa escala ampliada, porque o limite é o próprio Capital. (DELEUZE, 1992, p. 212).

Com essa exposição, encerramos o capítulo inicial do nosso estudo. Encontramos na ontologia do presente um solo comum do qual advêm tanto Adorno como Guattari, embora nesse mesmo solo já se instaure os primeiros traços de divergência entre eles. Mas essa relação de mínima aproximação e grande divergência se manterá ao longo deste trabalho, como veremos.

Após termos contextualizado os dois pensadores e as principais influências teóricas de cada um deles, seguimos adiante para o momento de nos debruçarmos sobre a Teoria Crítica adorniana e a teoria guattariniana separadamente. No capítulo que se segue, trabalharemos as idéias de Adorno, para, só então, no terceiro capítulo, voltarmos a Guattari. Por fim, uma articulação entre os dois será desenvolvida, com o objetivo de tecer alianças que nos permitam melhor conceber a produção de subjetividade na contemporaneidade.

Capítulo II: Adorno e o processo de individuação

... para além do seu tempo presente dado, há um tempo passado atravessado dentro dele, e um outro tempo que se desdobrará, não como uma consequência linear inevitável, mas como um conjunto de possibilidades dentro de uma inquieta incerteza. (JORGE COELHO SOARES).

O processo de individuação tematizado por Adorno constitui-se, juntamente com o movimento de singularização da subjetividade aspirado por Félix Guattari, o pilar da discussão proposta neste estudo, na medida em que é a partir de tal processo que ambicionamos compreender a constituição da subjetividade no contexto sócio-histórico presente, abordando as figuras que essa subjetividade assumiu a partir do momento em que o capitalismo passou a vigorar como o grande modelo de produção e de ordem social, hegemônico na maioria dos países.³⁹

A temática da subjetividade não é diretamente apresentada na obra de Adorno, no entanto, encontramos, em seu legado, elementos para realizar um estudo dos processos de subjetivação a partir de seus escritos sobre a individuação e suas recorrentes denúncias sobre o caminho percorrido pelo desenvolvimento capitalista – que desencadeou num mundo totalmente administrado –, bem como suas consequências no psiquismo dos sujeitos.

A individuação, no entanto, é trabalhada por Adorno em sua relação com o momento do desenvolvimento capitalista apresentado pelo frankfurtiano como “capitalismo tardio ou sociedade industrial”, assim como com o modelo de razão que passa a vigorar em conformidade com tal sistema sócio-econômico, a saber: a razão instrumental, conforme discutiremos no decorrer deste capítulo.

Essa abordagem sócio-historicamente situada encontra-se presente como marca da Teoria Crítica desde seus primórdios. O capitalismo como pano de fundo para a análise da realidade, seja ela psíquica ou social, já estava presente na década de 1930, quando

³⁹ Consideramos o sistema capitalista como a ordem sócio-econômica e política vigente, mesmo ele não sendo o sistema dominante em todos os países do mundo. Tanto Adorno como Guattari consideram que os mecanismos de dominação são bastante semelhantes tanto nos países não capitalistas como nos países de economia capitalista. Como crê Adorno, a dominação é capaz de sobreviver sob as condições da economia planificada. Dessa forma, como bem expõe Matos (1989), o conceito de Sociedade Administrada recobre tanto o capitalismo monopolista quanto o socialismo do “Diamat”. (MATOS, 1989, p. 15). Atualmente, com a queda do muro de Berlim e a dissolução da União Soviética, esse cenário tornou-se ainda mais unificado. O posicionamento de Guattari sobre essa questão, apesar de termos antecipado aqui, será mais bem exposto no capítulo seguinte.

Horkheimer e seus colaboradores do Instituto – entre eles Theodor W. Adorno – passaram a considerar as relações entre o fascismo e o capitalismo.

Seguindo essa mesma linha, vamos, neste capítulo, abordar a individuação a partir de sua relação com o capitalismo, retomando a constatação adorniana de que, na sociedade administrada decorrente da evolução do sistema capitalista, tal processo se converteu em seu oposto, ou seja, na homogeneização dos indivíduos e das consciências.

Diante disso, nossa reflexão se estrutura nos postulados de Adorno sobre a organização capitalista industrial para compreender de que modo, tomando como base tal organização, esse teórico pensa a racionalidade e a autonomia. Assim, traçamos como objetivo deste momento do presente estudo, o delineamento da crítica adorniana ao capitalismo, a partir das denúncias sobre homogeneização e a aspiração aos processos de individuação humana.

Com isso, construiremos nossos elementos para, posteriormente, discorrer sobre a questão que dimensiona este estudo e que aqui retomamos: Será que a individuação e a singularização trazem em seu cerne a mesma crítica ao capitalismo?

Ambicionando desenvolver competentemente tal questão, elegemos três pontos centrais que nos permitem discorrer sobre o enunciado acima, tanto partindo de um referencial frankfurtiano quanto tomando como base o pensamento de Guattari. São eles: a crítica ao capitalismo empreendida por cada um dos autores; a questão da racionalidade, abordada por Adorno como a “dialética do esclarecimento” e por Guattari a partir de uma crítica à razão tomada como referente universal; e, por fim, o processo de individuação adorniano e o movimento de singularização guattariniano. Neste capítulo, no entanto, nos deteremos apenas na abordagem de Adorno acerca dessas questões. O viés teórico de Guattari será discutido no capítulo seguinte.

1- A crítica ao “capitalismo tardio ou sociedade industrial”

Adorno e os demais membros da Escola de Frankfurt, ao empreenderem suas análises sobre a sociedade de seu tempo, avaliaram as conseqüências dos fenômenos relacionados ao avanço do capitalismo, tematizados dentro de um enfoque materialista-dialético e cujas implicações não só se dão numa esfera sócio-econômica, mas estendem-se para o campo da cultura e da estética, assim como para os modos de subjetivação, os quais podemos entender

como a produção de um modo de existência pautado na relação que os sujeitos estabelecem consigo e com o mundo ao longo da história.

Ao abordar o capitalismo, Adorno contextualizou o momento histórico desse sistema sobre o qual discorreu e o fez a começar pelo seguinte questionamento que intitula um de seus importantes ensaios: *Capitalismo tardio ou sociedade industrial?* (1955).

Tal questionamento se justifica diante das intensas modificações no modo de produção e no sistema de idéias que puderam ser observadas com a intensificação da industrialização da sociedade, a partir do final do século XIX e início do século XX. A constatação dessas mudanças conduz a debates sobre a continuidade ou não de um modelo capitalista de produção e, no ensaio supracitado, Adorno se posiciona a respeito dessa questão.

O frankfurtiano relata que a relação entre capitalismo tardio e sociedade industrial expressa a contradição que caracteriza o momento sobre o qual discorre. Argumenta que essa sociedade se configura como uma sociedade plenamente industrial, de acordo com o estágio de suas forças produtivas (ADORNO, 1986b), e assim expõe:

Por toda parte e para além de todas as fronteiras dos sistemas políticos, o trabalho industrial tomou-se o modelo de sociedade. Evolui para uma totalidade, porque modos de procedimento que se assemelham ao modo industrial necessariamente se expandem, por exigência econômica, também para setores da produção material, para a administração, para a esfera da distribuição e para aquela que se denomina cultura. (ADORNO, 1986b, p. 68).

Sob a nomenclatura “sociedade industrial”, podemos entender, segundo a leitura de Imbrizi (1995), o posicionamento de Adorno sobre:

os conteúdos e a forma de organização da sociedade contemporânea, *na qual o trabalho se transformou em modelo para toda a sociedade, mesmo para a esfera da cultura e da própria subjetividade humana*, como também para o papel do Estado que, ceifado pela racionalidade técnica, exerce a função de capitalista total. O aspecto ideológico da técnica e da administração científica ganha força, encobre a perspectiva humana e coletiva e, assim, *a ocupação de funções e postos de trabalho passa a ser a grande conquista de cada homem, e não o desvencilhamento do trabalho heteronômico em direção à liberdade e ao prazer*. (p. 45 – grifo nosso).

No entanto, Adorno também defende que essa mesma sociedade é ainda uma sociedade capitalista, quando se toma como base suas relações de produção:

Os homens seguem sendo (...) apêndices da maquinaria, e não mais apenas literalmente os trabalhadores, que têm que de se conformar às características das máquinas a que servem, mas, além deles, muitos mais, metaforicamente: obrigados até mesmo em suas mais íntimas emoções a se submeterem ao mecanismo social como portadores de papéis, tendo de se modelar sem reservas de acordo com ele.

Hoje como antes produz-se visando o lucro. (...) as necessidades se transformaram completamente em funções do aparelho de produção, e não vice-versa. (ADORNO, 1986b, p. 68).

A esse respeito, Imbrizi (2005) reforça a argumentação do porquê o teórico crítico considera capitalismo tardio. Usando os elementos dispostos por Adorno no mesmo texto em que nos debruçamos, a autora afirma que é capitalismo porque a dominação entre os seres humanos se baseia na estrutura econômica da sociedade de classes, persistindo a antiga opressão, mas com a especificidade de ter-se tornado anônima. O controle persiste e, como afirma Adorno (1986b, p. 67), “os homens continuam não sendo senhores autônomos de sua vida; tal como no mito⁴⁰, sua vida lhes ocorre como destino”. O modelo capitalista, embora modificado em alguns aspectos, ainda prevalece dominante, conforme conclui o frankfurtiano.

Prosseguindo em seu ensaio, Adorno expõe que não é do interesse de uma teoria dialética contrastar entre si forças produtivas e relações de produção. Estas “estão entrelaçadas, umas contém as outras em si” (ADORNO, 1986b, p. 71), conforme afirma. Como esclarece Gatti (2008), nessa nova fase do capitalismo, podemos vislumbrar um novo arranjo entre forças produtivas e relações de produção, na qual o desenvolvimento das forças produtivas não está sujeito a entrar em contradição com as relações de produção, provocando uma ruptura do sistema, contrariamente, é controlado e orientado por essas relações de produção no sentido da manutenção e da expansão do capitalismo. O mesmo autor defende que “o que está em questão, para Adorno, é o desenvolvimento de formas de controle social que afastam a possibilidade de superação do capitalismo” (GATTI, 2008, p. 30).

Adorno (1986b) lança elementos para a compreensão de como essa nova interação entre as relações de produção e as forças produtivas contribui para a constituição da configuração social emergente. Segundo ele, a dominação das relações de produção sobre os homens pressupõe o estágio de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas, que agora somente podem ser compreendidas em relação com as primeiras. No entanto, não apenas por um viés econômico as massas são mantidas sob controle. Conforme afirma, a meta “é a passagem para a dominação independente do mecanismo do mercado” (ADORNO, 1986b, p. 73).

A suposta identidade entre as forças produtivas e as relações de produção gera, para a configuração que denuncia Adorno, uma aparência socialmente necessária e que assim o é porque integra num denominador comum momentos do processo social anteriormente separados, incluindo também os seres humanos. Desse modo, produção material, distribuição

⁴⁰ Adorno está se referindo ao mito de Ulisses, que trataremos para discussão um pouco mais adiante.

e consumo passam a ser administrados em conjunto, como assevera o frankfurtiano (ADORNO, 1986b, p. 74).

Diluem-se as suas fronteiras que antes ainda separavam essas esferas correlacionadas no interior do processo global e com isso cuidavam do qualitativamente diferenciado. Tudo é uno. A totalidade dos processos de mediação, na verdade, do processo de troca, produz uma segunda e enganadora imediatez. Ela permite, talvez, esquecer ou suprimir da consciência, contra a própria evidência, o que é antagônico e separador. Mas, essa consciência da sociedade é aparência porque, ainda que se dê conta da unificação tecnológica organizatória, deixa de ver que essa unificação não é verdadeiramente racional, mas se mantém subordinada a uma irregularidade cega e irracional. *Não existe sujeito geral da sociedade.* (ADORNO, 1986b, p. 74 – grifo nosso).

Essas formas de controle social que se delineiam extrapolam o limite das relações de produção e passam a se inserir nos mais ínfimos aspectos da vida, inclusive nas consciências. Como afirma Adorno (1986b):

Tal involução do capitalismo liberal tem o seu correlato na involução da consciência, em uma regressão do homem, para aquém da possibilidade objetiva que hoje lhe estaria aberta. Os homens perdem as qualidades que eles não mais precisam e que só os atrapalham; *o cerne da individuação começa a se decompor.* (p. 73 – grifo nosso).

Como identifica Gatti (2008), surge um novo elemento de reflexão, na medida em que a consciência das pessoas se transforma em objeto do controle das instâncias de planejamento e dominação necessárias à sobrevivência do sistema capitalista, atendendo assim à nova exigência de que “o controle social assuma a forma de controle das consciências que pretende neutralizar o potencial crítico do indivíduo, assimilando-o ao funcionamento do sistema” (GATTI, 2008, p. 30).

Essa nova configuração, juntamente com o desenvolvimento técnico e a concentração econômica e administrativa que integra a produção e a difusão, conferindo-lhes o caráter de sistema, foi o que, segundo o autor, possibilitou a emergência e o fortalecimento da indústria cultural, um fenômeno próprio da fase do capitalismo abordada por Adorno e que proporcionou a racionalização da produção e sua difusão segundo as diretrizes do novo estágio do capitalismo: o capitalismo monopolista. (GATTI, 2008).

Sobre a indústria cultural, no entanto, discorreremos em tópico posterior, quando a abordaremos relacionada com a díade homogeneização/individuação, retomando as denúncias de Adorno de que, sob o império de tal instância, o indivíduo supostamente independente encontra-se, contrariamente, ainda mais distante de alcançar sua existência autônoma – no

sentido kantiano –, na medida em que é, cada vez mais, “profundamente submetido ao poder absoluto do capital” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 113).

2- A dialética da racionalidade

Até esse momento viemos discutindo como o capitalismo tardio ou a sociedade industrial se estruturam de modo a caminhar no sentido da dominação absoluta da vida e da consciência dos sujeitos, resultando no solapamento da capacidade crítica dos mesmos. Essa organização societária, por sua vez, adquire respaldo em um determinado modelo de racionalidade que se configura hegemônico a partir do Iluminismo como projeto civilizatório da humanidade.

O projeto iluminista surgiu no século XVIII e consistiu num movimento filosófico que objetivava pôr fim ao chamado “obscurantismo” que prevaleceu durante a Idade Média, propondo-se a “acender” as luzes da razão, a fim de conduzir o homem à maioria de pensamento. Pregava como princípios gerais os ideais de universalidade, individualidade e autonomia, a partir dos quais objetivava o desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento capazes de libertar o homem das irracionalidades do mito, assim como do lado ‘sombrio’ da própria natureza humana. (SEVERIANO; ALVARO, 2006). Com isso, o Iluminismo apregoava que, através do usufruto da razão, os homens alcançariam a emancipação e o esclarecimento.

O esclarecimento é a meta última do projeto iluminista e tem como objetivo central o desencantamento do mundo, ou seja, a dissolução dos mitos e a substituição da imaginação pelo saber, aspirando assim livrar os homens do medo de uma natureza desconhecida e investí-los na posição de senhores. (ADORNO; HORKHEIMER, 1983).

Na teoria de Adorno, o esclarecimento figura como conceito central. Ele, no entanto, difere do esclarecimento iluminista, ao passo em que não está restrito, como esclarece Almeida – tradutor ao português da *Dialética do Esclarecimento* – a um movimento filosófico ou a um período histórico determinado, mas diz respeito ao “processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência” (ALMEIDA in ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 08). O esclarecimento, além de não mais designar o movimento das Luzes, “resulta de um aprofundamento crítico que leva à desilusão de seu otimismo”, conforme afirma Almeida (in: ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 08).

Em sua mais célebre obra conjunta com Horkheimer, a *Dialética do Esclarecimento*, Adorno empreende uma discussão sobre o destino conferido ao esclarecimento em sua versão iluminista, abordando-o, como o título anuncia, numa perspectiva dialética, ao passo em que denuncia o desvirtuamento de sua meta original, sem, no entanto, deixar de nele crer. Como afirmam os autores da obra em foco, “a crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 15).

Nessa obra, o exemplo histórico de *Aufklärung* – esclarecimento – é buscado na *Odisseia* – obra lançada no século VIII a.C. –, que descreve a trajetória de Ulisses, personagem que parte para Tróia, deixando Penélope, sua esposa, e Telêmaco, seu filho, em Ítaca, sua cidade natal, a qual só consegue retornar após vinte anos.

A viagem de Ulisses tem início com a guerra de Tróia, na qual o personagem se destaca pela valentia e pela prudência. Terminada a guerra, começa sua aventura de retorno até Ítaca, aventura esta marcada por naufrágios, perigos, prisões e pela perda de todos os companheiros de viagem. Ulisses, no entanto, sobreviveu a todas as intempéries e situações adversas, conseguindo, finalmente, no vigésimo ano, retornar a sua ilha, matar os pretendentes à mão de sua esposa e recuperar o reino.

Alguns episódios se destacam entre as aventuras do herói. O primeiro deles acontece logo após sair de Tróia, quando quase perde os membros da expedição para os Comedores de Loto, fruta que fazia esquecer todos os cuidados e responsabilidades a quem a comia. Os companheiros que provaram da fruta, Ulisses teve que arrastar de volta ao navio.

Um segundo episódio, que ilustra a astúcia de Ulisses, ocorre no momento em que, ao ter alguns de seus homens aprisionados por um cíclope, o personagem o embebeda, a ele se apresenta como Ninguém e, em seguida o ataca. Ao gritar por socorro, Polifemo afirma que Ninguém o atacou, possibilitando assim a fuga da comitiva.

Outro momento de provação ocorre quando a tripulação passa pela ilha das Sereias, terríveis criaturas com cabeças e vozes de mulheres, mas com corpos de pássaros, com o intuito de atrair os marinheiros para as rochas de sua ilha com doces canções. Como havia sido alertado, Ulisses tampou os ouvidos da tripulação com cera e foi amarrado ao mastro, para que pudesse ouvir o canto das sereias, sem, no entanto, ceder a ele.

O próximo desafio foi na ilha de Trinácia, onde a tripulação não deveria permanecer e, sob nenhuma hipótese poderia tocar no rebanho. No entanto, acometidos pelo cansaço, decidiram pernoitar na ilha e ali ficaram por um mês, em virtude da direção dos ventos que impossibilitava a continuação da viagem. Durante esse período, as provisões acabaram e,

numa ausência temporária de Ulisses, os marinheiros abateram alguns gados do rebanho, julgando que se os sacrificassem em hora dos deuses, dificilmente eles ficariam irados.

Mero engano! Quando foram embora, a ira dos deuses se concretizou, lançando uma terrível tempestade com raios e ondas gigantes que partiu o navio ao meio e dizimou a tripulação, restando apenas Ulisses, que conseguiu permanecer por dez dias agarrado aos destroços do mastro, quando foi jogado nas areias da ilha de Pégia, morada de Calipso, que tornou Ulisses seu amante por sete anos.

Na partida, Ulisses enfrentou outra tempestade, que partiu o mastro da jangada e a deixou ser levada pelo vento. Foi salvo pela ninfa Ino, que o instruiu a atar seu véu na cintura e abandonar o barco, dirigindo-se para a praia. Assim, alcançou as praias de Feácia, onde foi hospitaleiramente recebido e o rei o presenteou com um barco que o levou de volta à Ítaca. Já na sua cidade, Atena apareceu para Ulisses, dizendo-lhe onde estava e aconselhando-o como deveria proceder para reconquistar sua esposa e seu trono.

A narrativa de Homero exemplifica o protótipo da atividade esclarecedora que se confunde com o processo civilizatório. Adorno e Horkheimer a utilizam como metáfora para ilustrar a dialética do esclarecimento. Na *Odisséia*, a dialética do mito e do esclarecimento é apontada pelos autores como “um dos mais precoces e representativos testemunhos da civilização burguesa ocidental” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 15-16). Através da figura de Ulisses, os autores demonstram como se entrelaçam o mito, o trabalho e a dominação. A viagem acima descrita é, nas palavras de Matos (1989, p. 46), “também aquela que a humanidade precisou realizar partindo do mito até o desenvolvimento vitorioso da razão, que exigiu o ‘ascetismo do mundo interior’”. Tal qual Ulisses,

A humanidade teve que se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo. A embriaguez narcótica, que expia com um sono parecido à morte a euforia na qual o eu está suspenso, é uma das mais antigas cerimônias sociais mediadoras entre a autoconservação e a destruição, uma tentativa do eu de sobreviver a si mesmo. O medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder. (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 44/45).

A emancipação somente é conquistada pela renúncia ao prazer imediato, pela autodominação do homem, que implica “o controle sobre as paixões que não podem mais ser

manifestadas ou realizadas de forma primitiva” (CROCHÍK, 1997, p. 64), como ilustra o sofrimento do herói da *Odisséia* diante do canto das sereias. As medidas tomadas por Ulisses quando seu navio se aproxima das sereias pressagiam, nas palavras de Adorno e Horkheimer (1991), a dialética do esclarecimento, na medida em que a dominação sobre as forças naturais simboliza concomitantemente a dominação sobre os outros homens. Ao sacrificar sua natureza instintiva, Ulisses impõe, ao mesmo tempo, o sacrifício aos seus comandados, quando ordena que tapem seus ouvidos com cera.

Além de recorrer à narrativa de Homero para expor o que entende pelo conceito de esclarecimento, Adorno também toma por base a definição conferida por Kant ao termo. Para Kant, segundo Adorno (1995), o esclarecimento diz respeito a:

um processo de emancipação intelectual que significa tanto a superação da preguiça e da ignorância intelectuais para pensar com autonomia, quanto a superação da crítica das prevenções inculcadas pelos intelectualmente maiores aos que são tidos como menores. (ADORNO, 1995, p. 249).

Temos aqui retomado pelo frankfurtiano o “*Sapere aude!*” kantiano. Os homens são conclamados a fazer uso da razão que lhes é devida, pois somente assim é possível a conquista da autonomia, capaz de conduzir à libertação do homem de qualquer estado de dependência – no sentido de tutoria, de estado de servidão –, alcançando assim sua maioridade.

No entanto, em sua vertente iluminista, o esclarecimento se rende, segundo Adorno e Horkheimer (1991), a sua autodestruição. Ele traz em si o germe para a regressão e, quando se exime de refletir sobre esse elemento regressivo, sela, segundo os autores, o seu destino. Ao buscar a desmitologização da vida, finda por regredir à mitologia da qual nunca soube escapar (ADORNO; HORKHEIMER, 1991), transformando-se assim, como proferem os frankfurtianos, na total mistificação das massas.

Aspirando a concretização dos ideais da Ilustração, o saber é exaltado, passando a se configurar como a arma capaz de combater todo e qualquer obstáculo que se imponha à libertação das criaturas, marcando assim a superioridade dos homens. A técnica, como afirmam Adorno e Horkheimer (1991, p. 20), “é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital”.

Entrelaçam-se, a partir de então, o saber, a técnica e o método científico, que, juntos, advogam pela dominação da natureza e pela superação dos mitos, assim como de todo e

qualquer estado de menoridade do pensamento. Contrariamente a isso, porém, a dominação da natureza e a desmistificação do mundo trouxeram consigo a simultânea dominação dos homens. Com isso, como delatam Adorno e Horkheimer (1991, p. 20), “sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua autoconsciência”.

A ciência moderna, como aponta Matos (1993, p. 43), “transformou a natureza em um ‘gigantesco juízo analítico’, obrigou-a a falar a linguagem do número, matematizando-a, formalizando-a”. O esclarecimento punha sob suspeita tudo o que não estivesse submetido ao critério da calculabilidade, legitimado pela lógica formal. Dessa forma, o Iluminismo que pretendeu desmistificar a natureza, desenfeitá-la, desencantá-la, teve como resultado “uma triunfante desventura” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991).

Negligenciou a necessidade de pensar o pensamento, tornando, como afirmam Adorno e Horkheimer (1991), o procedimento matemático o ritual do pensamento. Os autores prosseguem expondo: “ele [o procedimento matemático] se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio denomina” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 37).

Assiste-se aí, ainda segundo os autores da *Dialética do Esclarecimento*, à redução do pensamento a uma aparelhagem matemática, responsável por desfazer todas as incógnitas até então existentes. Assim, o esclarecimento crê estar salvo do retorno do mito. Porém, a submissão do mundo ao formalismo lógico “tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 38).

Quando o esclarecimento abandona o pensamento, abdica de sua própria realização. Em seu lugar, são instauradas novas formas de ocultamento, que passam a substituir os antigos mitos já superados. De acordo com Adorno e Horkheimer (1991, p. 14), “a falsa clareza é apenas uma expressão do mito. Este sempre foi obscuro e iluminante ao mesmo tempo”.

Desse modo, o esclarecimento passa a ser tão destrutivo quanto as trevas da ignorância e do preconceito que professou combater, remetendo-se de volta à dominação, que atinge sua maior expressão quando se alia ao método positivista. Nesse método – que assume a magistratura da razão esclarecida – se perde, segundo os teóricos críticos, a forma burguesa do esclarecimento (ADORNO; HORKHEIMER, 1991).

Ao marcar o apogeu do positivismo, a razão passa a ser usada como instrumento universal para a fabricação de todos os outros instrumentos, cumprindo-se assim sua antiga ambição de ser um órgão puro dos fins, conforme pensam Adorno e Horkheimer (1991).

Delineia-se aí, intrinsecamente à dialética do esclarecimento, a dialética da racionalidade, que podemos entender como a análise trans-histórica da razão empreendida pelos autores da *Dialética do Esclarecimento*, que a atacam e a defendem simultaneamente. Em consonância com o que discute Repa (2008b), os frankfurtianos não podem abandonar a idéia iluminista de razão como meio de efetivação do esclarecimento sobre os processos naturais e sociais. Também não podem desconsiderar que na razão está o germe da regressão. Conforme afirma o autor, “as forças que impelem à barbárie não se opõem mas antes se confundem com a racionalidade ou mesmo derivam dela” (REPA, 2008b, p. 18).

Configura-se, nesse momento, uma contradição na Teoria Crítica. Tal qual esclarece Freitag (1988), as reflexões sobre a razão e sua funcionalidade alcançam sua expressão mais angustiada e contraditória. A partir desse impasse, Adorno e Horkheimer compreendem que a razão iluminista apresenta dupla face: a razão emancipatória e a razão crítica.

A razão emancipatória, inicialmente parte da razão iluminista, se autonomizou, voltando-se contra suas próprias tendências emancipatórias e convertendo-se, nas palavras de Freitag (1988, p. 35), “em uma razão alienada que se desviou do seu objetivo emancipatório original, transformando-se em seu contrário: a razão instrumental, o controle totalitário da natureza e a dominação incondicional dos homens”. A autora prossegue: “em vez de promover a emancipação, ela assume o controle técnico da natureza e dos homens. Negava assim sua dimensão crítica e emancipatória, presentes no início do percurso” (FREITAG, 1988, p.79).

Com isso, a razão emancipatória converte-se em uma razão formal, subjetiva, instrumental⁴¹, na medida em que perde sua astúcia – característica da razão verdadeiramente esclarecida, como ilustra o mito de Ulisses – e torna-se afirmativa, totalitária e universal. Razão instrumental, por sua vez, é compreendida por Horkheimer (1986) como uma razão:

desvinculada (dos interesses humanos), certa de si mesma: esta resiste a mescla com o ser e o remete, como mera natureza. (...) A razão passa a ser uma função formal do mecanismo do pensar, e as regras de acordo com as quais vai trabalhar são as leis da lógica formal e discursiva. (...) Esta tem a ver, antes de tudo, com a relação entre finalidades e meios, com a adequação de modos de comportamento aos fins, que, como tais, se aceitam mais ou menos, sem submetê-los por sua parte, a uma justificação razoável. (De acordo com esta razão instrumental...) cada vez mais somente há um tipo de autoridade: a ciência que se esgota em fatos e números. (p.279).

⁴¹ Apesar de uma certa correspondência entre os conceitos, razão subjetiva e razão instrumental se diferenciam. Como esclarece Matos (1989, p. 206), “a expressão *razão instrumental* trata da razão técnico analítica da ciência. A *razão subjetiva* é um conceito mais amplo porque inclui a constituição da subjetividade autoconservadora, além daquele aspecto científico subsidiário”.

Nesse sentido, a racionalidade – expressa como razão instrumental – apresenta-se vinculada ao triunfo da máquina, do trabalho e da natureza útil, concretizando-se, conforme Matos (1989, p. 129), “no domínio calculador e calculado da natureza e dos homens”. Ressalta-se aí seu caráter pragmático, utilitário e formal.

Para esse modelo de racionalidade, “não importam o conteúdo das idéias e dos princípios que possam ser considerados racionais, mas a forma como essas idéias e princípios podem ser utilizados para a obtenção de um fim qualquer” (REPA, 2008, p. 19). Tal racionalidade se vê reduzida em seus objetivos e não reflete sobre os seus fins, apresentando-se destinada unicamente à aspiração da emergente classe burguesa de exercer o domínio e o controle sobre a natureza.

Ao adquirir sentido no método científico, em consonância com a epistemologia positivista que também perpassa a lógica da Modernidade, a razão instrumental adquire um caráter encurtado, formal e fatídico, na medida em que se reduz ao âmbito da técnica e torna-se um fim em si, se distanciando cada vez mais da reflexão dos aspectos da vida humana e das questões que lhe são inerentes, e abdicando, desse modo, do antigo comprometimento com a ética, a justiça e a liberdade humana, por exemplo. Seu único critério, como concebe Horkheimer (1986), passa a ser seu valor operativo, ou seja, seu papel na dominação do homem e da natureza. Tudo que extrapole seu significado instrumental é acusado de estar preso à superstição.

Esse tipo de racionalidade predominante na Modernidade, como concebe Cohn (1986), está comprometida com o desenvolvimento da produção e da reprodução da sociedade burguesa, bem como se configurou em pré-condição ou pressuposto para o desenvolvimento capitalista, na medida em que, tal qual desenvolve Matos (1989), inicialmente relacionada ao avanço das condições produtivas, delimitando-se ao ethos do trabalho e da disciplina industrial, expande-se da esfera econômica para a política e para a administração da vida como um todo.

Na medida em que o aparato burocrático vai se tornando mais aperfeiçoado, a sociedade industrial tende a realizar o “espírito do capitalismo” – a racionalidade calculadora – na síntese com a lógica da dominação, o controle social. A burocracia e a racionalidade tecnológica são ambas agentes de controle, de tal forma que a própria exploração econômica tende a ser ultrapassada por um controle totalitário abstrato. A racionalização, associada à intelectualização, é o resultado da especialização científica e da diferenciação técnica. (MATOS, 1989, p. 128).

Ao se vincular a essa causa burguesa⁴², a razão instrumental passou a figurar como uma depreciação do ideal iluminista de racionalidade, uma vez que, como assevera Miranda (1996, p. 29), “o iluminismo, (...), que pretendia ser uma vitória racional sobre as trevas supersticiosas, acabou por também tornar-se um mito: o Mito da Razão”.

Essa racionalização inelutável, segundo Horkheimer (1990), não mais é compreendida como emancipadora, mas como subjugadora, na medida em que os ideais de emancipação e libertação se atrofiaram, dando lugar à dominação dos processos sociais pela racionalidade científica da Filosofia positivista.

No entanto, mesmo frente às acirradas críticas empreendidas, Adorno concebe que não é à Razão em si que se deve atacar. Suas críticas se destinam ao modelo de racionalidade que se desenvolveu na Modernidade, respaldado na Filosofia positivista. Tais críticas, por sua vez, visam redefinir a própria Razão, cobrando dela a realização de seus princípios e promessas (COHN, 1986) e, assim, “contribuir para uma nova racionalidade que subjaz à odisséia da razão iluminista”, como enfatiza Matos (1989, p. 135).

Com isso, ressaltamos que a crítica frankfurtiana não é irracionalista, na medida em que não descrê na Razão. E justamente por não serem irracionistas, os frankfurtianos acreditam num outro “iluminismo”, ou seja, no esclarecimento que, contrariamente à dominação, ambicione a verdadeira emancipação. (MATOS, 1989).

Como possibilitadora desse outro modelo de esclarecimento, Adorno, em parceria com Horkheimer, reclama uma razão objetiva⁴³ e não instrumental, que ambicione resgatar o sentido de autonomia e as questões sobrepujadas pela razão instrumental. Esse outro modelo de razão, batizado pelos teóricos críticos de razão crítica ou dialética, deve, como discorre Matos (1989):

ter um conteúdo próprio, já que, “dar à organização social uma estrutura verdadeiramente racional é humanizar, é produzir a felicidade, fazer advir a justiça e a liberdade”. A razão não é, pois, nem formal nem neutra; ela implica certos conteúdos, certas tarefas, e a razão pode julgar certas práticas (do que a neutralização havia privado a razão). A razão não poderia pois ser relativista. (p. 195).

⁴² Matos (1989), em consonância com Adorno e Horkheimer ressalva que essa forma burguesa de racionalidade não se limita ao capitalismo, na medida em que também o “espírito do socialismo” está vinculado à “lógica do trabalho”, ao “triumfo da máquina” e ao “triumfo da razão”.

⁴³ Entendemos por razão objetiva um modelo de racionalidade que se formaliza a partir da autonomização da razão subjetiva. Esse termo denota, segundo Matos (1989), uma racionalidade para a qual o real é racional e inteligível em si e por si. Tal razão “possui um processo interno liberador e portador de autonomia (para o conhecimento) e de tolerância (política liberal)” (MATOS, 1989, p. 181), o que a torna passível de recriar condições para um novo progresso fundado na autoconsciência e na emancipação. No entanto, como prossegue a autora, a razão objetiva vai se sistematizando e recai na metafísica.

Com isso, a autora ressalta que o que buscam Adorno e Horkheimer é reobjetivar a Razão, repensá-la no projeto racionalista, eximindo-se, contudo, da recaída no ideologismo e do desprezo das disciplinas científicas. Estas não podem ser negligenciadas no que trazem de contribuição, a exemplo da noção de verdade (no sentido de exatidão). Desse modo, anseiam afastar o relativismo (das ciências particulares) e os dogmatismos (dos sistemas de Razão). (MATOS, 1989).

Trata-se, de acordo com Matos (1989, p. 132), “de desenhar as diferentes figuras da Razão, no sentido de reconstruí-las, para barrar o caminho irracional”. Somente assim o Iluminismo pode tomar consciência de si e construir alternativas para não sucumbir à formalização da razão, bem como à sua regressão à mitologia.

3- O processo de individuação

Antes de abordarmos o objeto central de estudo – o processo de individuação adorniano, juntamente com o movimento de singularização vislumbrado por Guattari – realizamos, no presente capítulo, uma discussão sobre o “capitalismo tardio ou sociedade industrial” e seguimos com o debate empreendido por Adorno – juntamente com Horkheimer – a respeito da questão do esclarecimento e da razão.

Com relação à contextualização do período capitalista sobre o qual os frankfurtianos discorrem em suas críticas cremos já termos justificado anteriormente. No entanto, nesse momento o leitor deve estar diante da interrogação sobre o porque da explanação sobre o esclarecimento e a razão.

Procederemos agora – talvez um tanto quanto tardiamente – à nossa justificativa, que encontra como principal argumento a formulação de Matos (1989) de que a Teoria Crítica da sociedade apóia suas discussões na concepção de uma homologia entre o destino histórico do indivíduo e o da razão, na medida em que, com o desvirtuamento dos ideais iluministas, ambos são convertidos “à condição de meros instrumentos, condição a que os reduz aquilo mesmo que os fez surgir: a dominação da natureza” (MATOS, 1989, p. 179).

A partir disso, passamos a conceber que, para compreendermos o indivíduo e, conseqüentemente, o movimento de individuação, faz-se necessário retomar o seu processo de constituição iluminista, já que esse indivíduo, do qual falam os frankfurtianos, tem seu apogeu no período moderno, com a ascensão do Iluminismo, que, conforme discutimos acima, visava originalmente, pelo exercício da racionalidade, a superação da relação simbiótica estabelecida

entre o homem e a natureza, bem como postulava princípios que objetivavam conduzir a humanidade à emancipação.

Assim como os caminhos que conduziam à emancipação sofreram modificações ao longo do período moderno, o ideal de indivíduo autônomo – capaz de usufruir da racionalidade crítica para expressar seu estado de maioridade do pensamento, diferenciado da natureza e da sociedade no qual se encontra inserido – também foi perdendo seu pleno significado, acarretando assim na derrocada do processo de individuação em seu oposto: a homogeneização.

No presente tópico, vamos discorrer sobre o conceito de indivíduo, tal qual postulado por Adorno e Horkheimer (1956) em um ensaio batizado *Indivíduo*, para, em seguida, procedermos a retomada do destino conferido a esse indivíduo ao longo da história, chegando, posteriormente, à discussão sobre o processo de individuação e sua transformação, sob a égide da indústria cultural, em seu movimento contrário: a homogeneização.

No texto que referimos acima, Adorno e Horkheimer (1956) remetem às diferentes formas que o indivíduo foi tematizado ao longo da história pelos distintos saberes que dele se ocuparam, em especial a Psicologia, a Filosofia e a Sociologia. Para essa última, o tema do indivíduo, como afirmam os teóricos críticos, é relativamente raro, chegando-se, inclusive, ingenuamente a concebê-lo como o oposto da socialização, que seria, ela sim, objeto da ciência sociológica.

Também a Filosofia o pensou a partir da antítese indivíduo-sociedade, absolutizando-o por um longo tempo como uma categoria extra-social. Assim, o conceito de indivíduo foi concebido como “algo concreto, fechado e auto-suficiente, uma unicidade que se caracteriza por propriedades peculiares que só a ele se aplicam” (ADORNO; HORKHEIMER, 1956, p. 46).

No entanto, ao abordar as relações empreendidas entre o indivíduo e a sociedade, tanto a Sociologia quanto a Filosofia – que se converteu numa ciência da sociedade, conforme discorrem Adorno e Horkheimer – atentaram para o fato de que “a vida humana é, essencialmente e não por mera causalidade, convivência” (ADORNO; HORKHEIMER, 1956, p. 47), colocando, assim, sob questionamento o conceito de indivíduo como unidade social fundamental. No ensaio em questão, os frankfurtianos discorrem:

Se o homem, na própria base da sua existência, é para os outros, que são os seus semelhantes, e se unicamente por eles é o que é, então a sua definição última *não é a de uma indivisibilidade e unicidade primárias, mas outrossim, a de uma participação e comunicação necessárias com os outros*. Mesmo antes de ser indivíduo, o homem é um dos semelhantes, relaciona-se com os outros antes de se

referir explicitamente ao eu; é um momento das relações em que vive, antes de poder chegar, finalmente, à autodeterminação. (ADORNO; HORKHEIMER, 1956, p. 47 – grifo nosso).

O termo pessoa – *persona*⁴⁴ – sintetiza o que Adorno e Horkheimer afirmam na citação acima e nele o conceito de indivíduo encontra suas raízes, segundo argumentam os autores. A definição do homem como pessoa se refere ao fato de ele representar papéis sociais e se definir diante de seus semelhantes por meio desses papéis.

Ela [a pessoa] só se define em sua correlação vital com outras pessoas, o que constitui, precisamente, o seu caráter social. A sua vida só adquire sentido nessa correlação, em condições sociais específicas; e só em relação ao contexto é que a máscara social do personagem também é um indivíduo. (ADORNO; HORKHEIMER, 1956, p. 48 – grifo nosso).

Adorno, juntamente com Horkheimer, ressalta que essa relação entre indivíduo e sociedade é inseparável da relação com a natureza. E somente diante do reconhecimento por parte dos homens como diferenciados dos demais e da natureza externa é que se torna possível o advento do indivíduo. Como esclarece Severiano (2001), “a característica mais distintiva da individualidade é justamente a percepção crítica da tensão proveniente da cisão entre homem e natureza” (p. 106).

De Aristóteles a Nietzsche⁴⁵ os frankfurtianos buscam o modo como a relação entre o indivíduo e a sociedade foi desenvolvida. O primeiro filósofo considerava “natural” a existência do homem na comunidade – ou *polis* –, já que “somente na convivência com os outros o homem é homem (...). O homem não social só poderá ser um animal ou um deus”, tal qual escrevem Adorno e Horkheimer (1956, p. 49). Os autores asseveram ainda que, para Aristóteles, a *polis* constitui um a priori que possibilita a própria existência humana. Prosseguem afirmando que nessa fórmula segue Kant, para o qual “o homem é um ser destinado à vida em sociedade” e “só em sociedade ele é capaz de desenvolver toda a sua potencialidade natural” (ADORNO; HORKHEIMER, 1956, p. 49).

Por sua vez, Hegel, embora crítico da Filosofia da moral kantiana, concorda com Kant nesse ponto e reproduz o que Adorno (1992), denomina “princípio social da individuação”. Na concepção hegeliana, “o ser-para-si do singular representa (...) um momento necessário do

⁴⁴ Segundo expõem Adorno e Horkheimer (1956, p. 47), “*persona* era o termo romano para a máscara no teatro clássico. Em Cícero, a palavra foi sublimada para designar a máscara do personagem com que alguém se apresenta diante dos outros; o papel que alguém, por exemplo, o filósofo, representa na vida; portanto, o titular do papel; e a dignidade particular como o representa, como se fosse um ator”.

⁴⁵ Passaremos por alguns filósofos aos quais Adorno recorre para discorrer sobre a categoria “indivíduo”. Ressaltamos, contudo, que apenas exporemos a leitura de adorniana sobre os mesmos, já que foge ao nosso objetivo buscar a referida categoria em cada um deles.

processo social mas um momento transitório que terá de ser vencido e ultrapassado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1956, p. 50).

Contrário a essa vertente, os autores apresentam Schlegel e Nietzsche. Schlegel crê num ideal de homem que descobre em si próprio o sentido de ser, não encontrando limitações na sociedade; uma “individualidade que não absorve em si os outros, na imitação e na identificação, nem está submetida a qualquer lei universal” (ADORNO; HORKHEIMER, 1956, p. 50). Nietzsche traz uma concepção semelhante a de Schlegel, quando apresenta um indivíduo autônomo e supermoral, cuja vontade e ações independem de qualquer contexto sócio-histórico, conforme os frankfurtianos discorrem.

Adorno e Horkheimer prosseguem expondo como o indivíduo foi abordado, ora como ser genérico, sobre o qual a sociedade exerce seu primado; ora como ser biológico individual. No entanto, os autores denunciam como a redução desse indivíduo a qualquer dos dois pólos só reflete sua abstração. Conforme afirmam: “o conceito de individuação biológica é tão abstrato e indeterminado que não pode expressar, de maneira completa e apropriada, o que os indivíduos efetivamente são” (ADORNO; HORKHEIMER, 1956, p. 51), e ainda, “o conceito puro de sociedade é tão abstrato quanto o conceito puro de indivíduo, assim como o de uma eterna antítese entre ambos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1956, p. 53).

Indivíduo e sociedade são concebidos como conceitos recíprocos, na medida em que somente tomando como base as relações de troca com a sociedade é que se torna possível ao indivíduo se constituir. Nas palavras de Severiano (1990, p. 78), “o indivíduo está na totalidade social e, ao mesmo tempo esta se encontra nele. A sociedade precede o indivíduo, o condiciona e, ao mesmo tempo, é por ele reproduzida”.

No entanto, antes de discorrem sobre o conceito de indivíduo, os teóricos críticos situam sua emergência como categoria histórica. Segundo eles, o indivíduo somente adquiriu existência nos alvares do Renascimento, em meados do século XVIII, quando o termo passou a designar o homem singular e foi a partir da poesia de Petrarca que, primeiramente, abriu-se os olhos para a Individualidade.

Podemos, para efeitos didáticos, identificar três grandes momentos históricos na forma de concepção da individualidade, os quais, em grandes linhas podem ser resumidamente assim apontados: um primeiro momento em que o homem não se diferenciava da sociedade, sendo reconhecido apenas na condição de membro de um clã, de uma tribo, etc. (sociedades pré-modernas). Um segundo momento de transformações sócio-culturais, marcado pela ruptura com as visões cosmocêntrica e teocêntrica das eras anteriores, dando centralidade ao antropocentrismo moderno, no qual o homem emerge na condição de titular de direitos

diferenciado da comunidade a que pertence. Aqui a meta apregoada pelo “Projeto das Luzes” era a emancipação humana, na qual o homem supostamente, em sua condição de indivíduo, seria capaz de atingir a maioria (Kant), capaz de julgar criticamente sua própria sociedade, libertando-se assim da relação mimética que estabelecia com ela. Essa forma de individualidade só se evidencia, como já colocamos, com o advento da Modernidade, ante o avanço de forças intelectuais (Iluminismo) e tecnológicas engendradas no desenvolvimento econômico do modo de produção capitalista.

Destacamos ainda um terceiro momento, este caracterizado pelo fracasso do ideal de individualidade iluminista e por uma crítica radical aos paradigmas da Modernidade, em especial às noções de razão e de progresso, no qual se evidencia um movimento de destituição do indivíduo do lugar de senhorio que lhe foi atribuído, mesmo tal lugar nunca tendo sido alcançado.

Na interseção entre o segundo e o terceiro momento, situamos a crítica adorniana. A noção de indivíduo desenvolvida pelo frankfurtiano encontra-se pautada no ideal iluminista que, conforme discorremos anteriormente, advoga a ascensão dos homens à posição de senhores, definitivamente libertos dos mitos e do antigo estado de indiferenciação frente à natureza.

Com isso, temos a existência do indivíduo atrelada à emergência da razão, na medida em que, somente por meio de seu uso, se acreditava na possibilidade de elevação do homem à condição de indivíduo, possuidor da capacidade de posicionar-se criticamente frente à natureza, embora não esquecendo ser ele próprio parte dessa natureza.

Esse processo de ascender à condição de indivíduo; de tornar-se indivíduo, é o que Adorno denomina individuação. Segundo a Teoria Crítica, no entanto, tal processo só pode ser compreendido quando se considera também o processo de socialização e as realizações sociais concretas, já que a cultura é o meio para a individuação. Como asseveram recorrentemente Adorno e Horkheimer (1956), a existência do ser humano como indivíduo somente pode ocorrer pela mediação da cultura, já que ele não se constitui numa entidade a priori, mas tem seu fundamento na realidade social, o que marca a dialeticidade dessa relação.

Diante da inextricabilidade existente entre os conceitos de indivíduo e de cultura, cremos ser útil, antes de prosseguirmos com a discussão sobre o processo de individuação, discorrermos brevemente sobre o conceito de cultura, tal qual postulado por Adorno. Com isso, visamos a compreensão mais detalhada do processo de individuação.

3.1- A cultura possibilitadora da individuação

Falar do conceito de cultura, na perspectiva da Teoria Crítica é tratar de algo que quando se supõe tê-lo abrangido, já escapou, na medida em que a própria cultura seria um estado de coisas que, quando definido, desaparece (COHN, 1986). Entretanto, a contradição imanente ao conceito não pressupõe a abdicação da reflexão sobre o mesmo.

Diante dessa dificuldade, Adorno procura abordá-lo naquilo em que o extravasa, justificando que aprisioná-lo num denominador comum, classificando-o é ir contra o conceito mesmo, despojando-o de seu caráter espontâneo e autônomo, como argumenta Cohn (1986). Por esse motivo, ao tratar dos processos culturais, o referido teórico crítico adota a dialética como método, procedendo ao exame da relação estabelecida entre os pólos distintos do objeto estudado, a fim de ressaltar a impossibilidade de analisar cada pólo isoladamente. Assim, quando fala de cultura, não a dissocia da crítica à cultura nem dos conceitos que lhe são afins, como é o caso de “indústria cultural” e “coisificação”, entre outros⁴⁶.

Como afirma Adorno (1986a), em *Crítica Cultural e Sociedade*, a cultura verdadeira é aquela que traz a crítica em sua origem, sendo tal crítica o que a cultura apresenta de inalienável. Entretanto, não estamos nos referindo a uma crítica topológica, que findaria por aprisionar o objeto, caindo no reducionismo acima exposto como contrário aos objetivos de Adorno. A crítica relacionada à cultura diz respeito ao que ela traz de contestação dos ideais e dos valores sociais vigentes, ao movimento de resistência expresso em manifestações diversas, como a arte, por exemplo. Dessa forma, a cultura se configura, como aponta Zuin (1998, p. 112), “no perene protesto do particular frente à generalidade, na medida em que esta se mantém inconciliada com o particular”.

O mencionado protesto, por sua vez, deve ser compreendido como uma tentativa, por parte dos sujeitos de serem compensados pelas renúncias e sacrifícios aos quais são submetidos em prol da vida em sociedade. A cultura emerge daí como a sublimação do sofrimento, ou, nas palavras de Rouanet (1986, p. 118), como “a cristalização estruturada da renúncia pulsional”, na medida em que os frankfurtianos, em consonância com Freud consideram-na a compensação, mesmo que ilusória, dos sacrifícios pulsionais em obras culturais nas quais os indivíduos possam se reconhecer.

Rouanet (1986) identifica três momentos da reflexão de Adorno e Horkheimer sobre a cultura: um primeiro momento teórico, no qual, segundo o autor, a cultura é pensada como

⁴⁶ O conceito de “indústria cultural” será trabalhado ainda neste capítulo. O de “coisificação”, por sua vez, já foi previamente desenvolvido no capítulo anterior.

“produto do real cindido, e como promessa de transcendência dessa cisão” (ROUANET, 1986, p. 120); um segundo momento histórico-descritivo, como demonstra a *Dialética do Esclarecimento*; e, por último, um momento crítico, no qual é vista como ‘pura aderência do real’, momento esse que é tomado como objeto da crítica cultural frankfurtiana e que coincide com o estágio do desenvolvimento do capitalismo que contextualizamos.

A referida crítica, por sua vez, tem como objetivo a descrição dos mecanismos através dos quais se realiza a interação entre os indivíduos e a cultura, sendo que os frankfurtianos consideram a existência de uma homologia entre a estrutura psíquica do indivíduo e a estrutura cultural (ROUANET, 1986). O indivíduo, representação do particular, tem sua formação vinculada à cultura, que nele se faz patente. Esta, por sua vez, tem no indivíduo seu instrumento de perpetuação. Na medida em que ele é suprimido, a cultura também perde sua força de expressão:

A voz do particular não pode ser silenciada sem que emudeça a voz do Todo. Silenciamento e mudez que caracterizam, precisamente, o Iluminismo, num processo de anulação totalitária do particular que compete à teoria crítica desfazer, devolvendo a palavra ao particular. (ROUANET, 1986, p. 120).

O indivíduo da Teoria Crítica – concretizado no processo de individuação – é, então, aquele que, a partir de sua relação com a cultura – que tem como função estabelecer regras para a relação entre os homens – se autodetermina como possuidor de autonomia e capaz de delimitar a si próprio frente à malha social no qual encontra-se imerso. Como proferem Adorno e Horkheimer (1956, p. 52): “Só é indivíduo aquele que se diferencia a si mesmo dos interesses e pontos de vista dos outros, faz-se substância de si mesmo, estabelece como norma a autopreservação e o desenvolvimento próprio”.

Se tomarmos a etiologia do termo individuação, temos que individuar significa “formar um”. Individuação, por sua vez, diz respeito a um processo ao final do qual pode-se ter um sujeito ou outra coisa. Quanto ao sujeito, na perspectiva frankfurtiana, este significa indivíduo, tal como o conceito é proposto na Filosofia kantiana, referindo-se ao “homem como legislador do reino dos fins, homem como finalidade sem fim, como autonomia, dignidade e liberdade”. (MATOS, 1989, p. 178).

A conquista de autonomia seria, pois, a meta última do processo de individuação, podendo-se inclusive afirmar que a individuação é processo pelo qual o homem busca a autonomia, aspirando assim constituir-se como indivíduo. Esta, segundo Crochík (1998), deve

levar em consideração o controle da natureza e as regras sociais, pois somente assim pode ser a base de subjetividades singulares e, portanto, resistentes à manipulação.

Com isso, Crochík (1997) enfatiza também a dependência do exercício da autonomia em relação ao poder social, que se for racional, segundo o autor, não impedirá o desenvolvimento da racionalidade e, como consequência, a emergência do indivíduo. Corroborando com essa idéia, temos a seguinte afirmação de Adorno e Horkheimer (1956, p. 54): “A compreensão clara da relação entre o indivíduo e a sociedade tem uma consequência da maior importância na idéia de que o homem só atinge a sua existência própria, como indivíduo, numa sociedade justa e humana”.

Nesse processo de individuação, temos implicado, como até então deixamos implícito, o exercício da racionalidade, já que o indivíduo autônomo é aquele que faz uso da razão que lhe é devida para se auto-afirmar e, assim, se distanciar continuamente da fusão originária homem/natureza, da homogeneização (SEVERIANO, 2001).

Contudo, não somente na Modernidade o surgimento do indivíduo está relacionado ao usufruto da razão. Como ressalta Crochík (1997), desde a antiguidade essa relação entre a individuação e a razão é considerada pelos frankfurtianos, que encontram em Ulisses o protótipo do primeiro indivíduo, “cujo conceito tem origem naquela auto-afirmação unitária que encontra seu modelo mais antigo no herói errante” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 53).

Como desenvolve Repa (2008b), os antepassados do herói da *Odisséia*, os heróis trágicos, já renunciavam o nascimento do indivíduo quando aliavam a autopreservação ao auto-sacrifício. Porém, ainda não eram indivíduos, pois se viam sempre derrotados na luta contra os costumes e a comunidade; contra os deuses.

Ulisses se constitui como imagem mítica do indivíduo burguês na medida em que “se marcava pela capacidade de enfrentar e dominar aquilo que pensava sem leis, aquilo que em troca do prazer exigia a destruição” (CROCHÍK, 1997, p. 59). Aqui temos a imposição da renúncia do prazer com fins de resistir à destruição. O herói faz do auto-sacrifício um meio de escapar ao destino, afirmando-se assim como indivíduo a cada momento, ao passo em que se diferencia e impõe sua individualidade acima da coletividade e das forças divinas. E somente porque renuncia ao que mais deseja, Ulisses sai vitorioso, como ilustra o episódio das sereias.

Por meio de sua astúcia, o herói da *Odisséia* consegue vencer as forças da natureza e constituir-se como indivíduo quando se forma na consciência de si. O que o personagem faz, segundo Adorno e Horkheimer (1991, p. 56), “é tão somente elevar à consciência de si a parte

de logro inerente ao sacrifício, que é talvez a razão mais profunda para o caráter ilusório do mito”.

Além da astúcia, ascetismo e renúncia – de que Ulisses atado ao mastro é o emblema – marcam a afirmação de Ulisses como indivíduo. Tais atributos se fazem imprescindíveis para o processo de individuação, quando contribuem para a cisão da relação mimética do homem com a natureza que o abrigava.

Esse mesmo indivíduo da narrativa grega é o que ressurge no século XVIII; o indivíduo moderno tão exaltado na era da Luzes, que o traz consigo como ideal a ser alcançado. No entanto, como denunciam Adorno e Horkheimer (1991), o princípio de individualidade já emerge aí cheio de contradições. Por esse motivo, assim como anunciam a dialética da razão, sobre a qual já discorremos, os membros da Escola de Frankfurt proclamam, concomitantemente, a dialética do indivíduo.

Dialética porque, ao mesmo tempo em que o processo de individuação é aspirado pela sociedade burguesa, que exalta a figura do indivíduo, essa mesma sociedade o destitui do lugar que ele almejou alcançar. Conforme proferem Adorno e Horkheimer (1991, p. 145): “cada um desses progressos da individuação se fez à custa da individualidade em cujo nome tinha lugar, e deles nada sobrou senão a decisão de perseguir apenas os fins privados”. No pleno reinado da burguesia:

O meio ideal da individuação, a Arte, a Religião, a Ciência, retrai-se e depaupera-se como posse privada de alguns indivíduos, cuja subsistência só ocasionalmente é garantida pela sociedade. A sociedade, que estimulou o desenvolvimento do indivíduo, desenvolve-se agora, ela própria, afastando de si o indivíduo, a quem destronou. Contudo, o indivíduo desconhece esse mundo, de que intimamente depende, até o julgar coisa sua. (ADORNO; HORKHEIMER, 1956, p. 55).

Isso se dá no seio do próprio capitalismo em sua fase concorrencial, que eleva o indivíduo autodeterminado como princípio e, dessa forma, separa-o totalmente do corpo social, preparando, assim, sua própria dissolução. (REPA, 2008b). Desse modo, o indivíduo se vê destituído de autonomia e declina enquanto representante do gênero humano, já que, o exercício de autonomia é que lhe possibilita realizar efetivamente o gênero, como expõe Adorno (1992).

Com isso, esse indivíduo dotado de autonomia, que trazia em sua gênese valores emancipatórios como o de liberdade, igualdade, fraternidade – além da autonomia –, e considerado por Kant como resistência contra o mundo histórico, encontra-se em processo de extinção antes mesmo que os valores a eles associados tenham podido realizar-se, tal qual proclama Matos (1990).

Como constatamos, esse movimento de desaparecimento do indivíduo é proclamado já nas *Mínima Moralia* (1951)⁴⁷ – obra anterior à *Dialética do Esclarecimento* –, quando Adorno declara a época em que escreve como uma “era da decadência do indivíduo”, bem como da simultânea decadência da formação cultural. Em torno desse dois temas, giram as “reflexões a partir da vida danificada” desenvolvidas nos aforismos da obra em questão.

Como assevera o autor: “o traço característico dessa época é que nenhum ser humano, sem exceção, é capaz de determinar sua vida num sentido até certo ponto transparente (...). Em princípio, todos são objetos, mesmo os mais poderosos” (ADORNO, 1992, p. 31). A Modernidade, ao estabelecer o primado da razão formal, instrumental, transforma todo o mundo em objeto a ser dominado, incluindo, nesse movimento, o próprio homem e sua subjetividade.

As reflexões sobre o indivíduo – ou sobre a dissolução do indivíduo – proposta nas *Mínima Moralia*, atingem sua plena expressão na *Dialética do Esclarecimento*, obra na qual Adorno, agora em parceria com Horkheimer⁴⁸, prossegue enfaticamente a exposição desse processo, já vinculando-o à indústria cultural e a um “mundo totalmente administrado”.

Alguns autores, porém, a exemplo de Matos (1989), defendem que o indivíduo do qual Adorno fala nas *Mínima Moralia* não é o mesmo da *Dialética do Esclarecimento*. Nas palavras da autora:

O indivíduo de que falam as *Mínima Moralia* não é o mesmo da autoconservação de que fala a *Dialektik*. Ou melhor, é o mesmo porque se tornou outro no processo histórico. Se é ele que culmina na instrumentalidade pragmática do racionalismo protestante e liberal, é ele também que se encontra ameaçado pelo totalitarismo. Se o advento do fascismo cumpre a barbárie que rondava o desencantamento iluminista centrado no senhorio subjetivo, também revela, negativamente, que esse indivíduo não pode perecer na supressão imediata terrorista, mas é “o que deve ser considerado essencial” e, nessa qualidade, preservado na Teoria Crítica. (MATOS, 1989, p. 179).

Matos (1989) justifica essa afirmação argumentando que o indivíduo das *Mínima Moralia* não é o indivíduo universal, mas o indivíduo real, “cuja experiência não pode ser inteiramente traduzida na ciência” (MATOS, 1989, p. 268), enquanto, na *Dialética do Esclarecimento*, é apresentada uma outra versão histórica desse indivíduo, que, associado à razão pragmática, emerge como uma subjetividade iluminista, alienada e reificada. Aliás,

⁴⁷ A publicação original das *Mínima Moralia* data de 1951. No entanto, aqui a estamos localizando como anterior à *Dialética do Esclarecimento* (1947) porque seu conteúdo já estava escrito desde 1945, sendo assim, suas idéias anteriores àquelas desenvolvidas na obra de Adorno com Horkheimer.

⁴⁸ Embora as *Mínima Moralia* seja de autoria individual de Adorno, na dedicatória à Horkheimer, o teórico afirma que o livro é fruto de um diálogo com Horkheimer e que as idéias nele publicadas pertencem igualmente a esse teórico crítico.

como já anunciava Adorno (1992, p. 39), “o que não está reificado, não pode ser contado nem medido, deixa de existir”.

Esse movimento de reificação⁴⁹ do homem, de seu desaparecimento como ser autônomo, é apresentado por Adorno em contraposição ao processo de dominação, que, como apresenta Matos a partir das palavras de Marcuse:

está, com efeito, em toda parte onde objetivos, propósitos e meios individuais de luta para alcançá-los são prescritos ao indivíduo e por ele apresentados como algo prescrito. A dominação pode ser exercida por homens, pela natureza, pelas coisas – pode ser interna, exercida pelo indivíduo sobre si mesmo e aparecer na forma de autonomia. (MARCUSE apud MATOS, 1989, p. 135-136).

A dominação, por sua vez, encontra na indústria cultural seu veículo pleno de realização. Esta, ao se apresentar de forma onipresente, como enfatizam Adorno e Horkheimer (1991), instaura definitivamente nos homens a violência da sociedade industrial, submetendo-os cada vez mais profundamente ao poder do capital.

3.2- A Indústria Cultural

A expressão ‘indústria cultural’ foi utilizada pela primeira vez por Adorno e Horkheimer (1991) na *Dialética do Esclarecimento*, em substituição ao termo ‘cultura de massa’⁵⁰. Esse termo, segundo Adorno (1983), induz ao engodo condizente com o interesse das classes dominantes, que querem dar a entender que se trata de uma cultura que surge espontaneamente das massas, quando, na realidade, o que ocorre é a integração vertical dos consumidores nos ditames de um modelo de cultura que traz em si elementos próprios do mundo industrial moderno e nele exerce um papel específico.

O termo “indústria”, no sentido presente na *Dialética do Esclarecimento*, deve ser compreendido em referência à racionalização dos procedimentos de planejamento e à conseqüente padronização dos produtos, bem como ao amplo aparato movimentado para veicular seus produtos, em detrimento do sentido referido estritamente ao processo de produção, como esclarece Gatti (2008).

⁴⁹ Por reificação podemos entender “a identificação da atividade produtiva do homem, de suas relações sociais e de si próprio ao caráter inanimado dos objetos que circulam no mercado. Nesse processo, a qualidade dinâmica do homem e de suas relações torna-se fixa, automática e passiva” (SORIA, 2008, p. 39).

⁵⁰ Embora o conceito de “indústria cultural” tenha sido lançado na *Dialética do Esclarecimento*, ele já havia sido utilizado anteriormente por Horkheimer, em ensaio intitulado *Arte e a cultura de massa*, de 1941.

Quanto à “cultura”, esta perde seu sentido original de negação e é também transformada em objeto da produção capitalista, vindo-se assim desprovida do caráter contraditório e contestatório que lhe era imanente. Contrariamente a isso, sob o domínio da indústria cultural, a ela é conferido um ar de uniformidade e ratificação das estruturas dominantes. Como discorrem Adorno e Horkheimer (1991):

A indústria cultural acaba por colocar a imitação como algo absoluto. Reduzida ao estilo, ela trai seu segredo, a obediência à hierarquia social. A barbárie estética consome hoje a ameaça que sempre pairou sobre as criações do espírito desde que foram reunidas e neutralizadas a título de cultura. Falar em cultura sempre foi contraditório à cultura. O denominador comum “cultura” já contém virtualmente o levantamento estatístico, a catalogação, a classificação que introduz a cultura no domínio da administração. Só a subsunção industrializada e conseqüente é inteiramente adequada a esse conceito de cultura. (p. 123).

Como podemos constatar, os teóricos críticos que assinam a autoria da *Dialética do Esclarecimento*, além de apontarem o solapamento do indivíduo, se debruçaram sobre a crítica da cultura, denunciando o aniquilamento de seu caráter originário e sua conseqüente transformação em uma cultura que se viu destituída de sua própria história, deixando de lado as idéias de autonomia e contestação que elucidava. Assim, a cultura passou a ser apresentada como um fim em si mesma, reproduzindo a realidade na forma de ideologia, ou seja, em sua imediatividade, ocultando a mediação dos processos que a produziram, conforme assevera Rouanet (1986).

A formação cultural emerge como ideologia na medida em que, como argumenta Adorno (1992) em sua reflexão *A criança como a água do banho*, das *Mínima Moral*, “simula uma sociedade digna do homem, que não existe; que ela encobre as condições materiais sobre as quais se ergue tudo que é humano; e que ela serve, com seu consolo e apaziguamento, para manter viva a má determinação econômica da existência” (ADORNO, 1992, p. 36).

Desse modo, a cultura aparece como uma mentira socialmente aceita. Porém, ainda conforme a exposição de Adorno (1992):

Identificar a cultura unicamente com a mentira é o que há de mais funesto no momento em que aquela está se convertendo efetiva e inteiramente nesta, exigindo zelosamente uma tal identificação, de modo a comprometer todo pensamento que pretenda resistir. (p. 37).

A crítica frankfurtiana, como observamos, recai sobre uma cultura que se encontra destituída da resistência que inicialmente a caracterizou, bem como invertida em seus

objetivos que originalmente diziam respeito ao protesto dos homens contra a natureza ameaçadora e contra a inércia que os impedia de caminhar no sentido de sua emancipação; uma cultura que se vê reificada, neutralizada em seu caráter de negatividade, enfim, naturalizada.

Integrada ao funcionamento da sociedade, a cultura emerge em sua forma mercantilizada como indústria cultural, ou seja, não mais surge a partir de manifestações espontâneas das massas, mas a partir de uma determinação de tal indústria, que fabrica e dissemina produtos adaptados às massas e que, em grande medida, determina esse consumo. Para tal, respalda-se nos meios técnicos, na concentração econômica e administrativa, constituindo-se, nas palavras de Adorno (1986c), como:

A integração deliberada, a partir do alto, de seus consumidores. Ela força a união dos domínios, separados há milênios, da arte superior e da arte inferior. Com prejuízos para ambos. A arte superior se vê frustrada de sua seriedade pela especulação sobre o efeito; a inferior perde, através de sua domesticação civilizadora, o elemento de natureza resistente e rude, que lhe era inerente enquanto o controle social não era total. (p. 93).

A cultura antes tomada como forma de protesto, converte-se em mais uma forma de alienação, na medida em que seus produtos são transformados em mercadorias, inserindo-se, desse modo, no regime do lucro. Como escreve Adorno (1986c, p. 94): “as produções do espírito no estilo da indústria cultural não são mais *também* mercadorias, mas o são integralmente”. Assim, para além do que denunciava Marx, agora não só o trabalho é transformado em mercadoria, mas também os diversos setores da vida, incluindo aqueles referentes às produções espirituais, são cooptados e, conseqüentemente, enquadrados na lógica da sociedade industrial. Como afirma Adorno (1983):

aliada à ideologia capitalista, e sua cúmplice, a indústria cultural contribui eficazmente para falsificar as relações entre os homens, bem como dos homens com a natureza, de tal forma que o resultado final constitui uma espécie de antiiluminismo (p. XIII).

No ensaio *A Indústria Cultural: O Esclarecimento como Mistificação das Massas*, presente na *Dialética do Esclarecimento* (1991), Adorno e Horkheimer desenvolvem detalhadamente a reflexão que conduz à justificativa do que afirmamos acima, como desenvolveremos a seguir, acompanhando a exposição das idéias dos autores.

Logo no início do texto, os teóricos frankfurtianos denunciam que a cultura, em sua face contemporânea, confere a tudo um ar de semelhança, na medida em que assume como

modelo a falsa identidade do universal e do particular. E, nesse movimento, tende a perpetuar o indivíduo supostamente independente, quando ele, na realidade, encontra-se cada vez mais profundamente submetido ao poder absoluto do capital.

Porém, sob a prevalência da indústria cultural, não somente o indivíduo está submetido à lógica do sistema capitalista dominante. Também os mais variados domínios da vida – a organização social, a arte, o trabalho, a produção, o lazer e até mesmo as subjetividades – a tal lógica de funcionamento se submetem. Respaldados pelo aperfeiçoamento da técnica, os economicamente mais fortes exercem seu poder e seu domínio sobre a sociedade como um todo. Assim, disseminam a uniformização, a padronização e a produção em série, que são instituídas como o novo modelo socialmente vigente, no qual todos os campos da vida devem pautar seu funcionamento. Como afirmam Adorno e Horkheimer (1991, p. 118): “o mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural”.

Desse modo, a “violência” dessa instância se instala nos homens de uma vez por todas, como discorrem os autores. Assim prosseguem:

Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os mais distraídos vão consumi-los alertamente. Cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso, que tanto se assemelha ao trabalho. É possível depreender de qualquer filme sonoro, de qualquer emissão de rádio, o impacto que não se poderia atribuir a nenhum deles isoladamente, mas só a todos em conjunto na sociedade. Inevitavelmente, cada manifestação da indústria cultural reproduz as pessoas tais como as modelou em seu todo. (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 119).

Como exposto no fragmento supracitado, o trabalho e o tempo livre mantêm com a indústria cultural uma relação de dependência. Tal relação, justificamos a partir de dois pontos: o primeiro seria o fato de que é com a venda de sua força de trabalho enquanto mercadoria que os sujeitos adquirem meios para usufruir dos bens e serviços ofertados por essa indústria. Observamos aqui dois aspectos importantes: a transformação da força do trabalho em mercadoria, como já havia anunciado Marx, e a transformação dos trabalhadores em consumidores – pelo menos em potencial – dos bens ofertados pela indústria cultural. A esse respeito, se pronunciaram Adorno e Horkheimer (1991, p. 125): “os consumidores são os trabalhadores e os empregados, os lavradores e os pequenos burgueses. A produção capitalista os mantém tão bem presos em corpo e alma que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido”.

O segundo ponto de nossa justificativa diz respeito à incorporação de diversos segmentos da vida no funcionamento dessa indústria, incluindo aí o tempo livre, no qual os sujeitos supostamente desfrutariam de atividades que lhe proporcionam prazer e liberdade. Vejamos como é disseminada essa idéia de tempo livre nas sociedades industriais, como ele se organiza e como a indústria cultural dele se apropria.

Ao conceber a vida organizada em função do trabalho, como é característico de uma sociedade industrial, tende-se a pensá-la dividida em duas partes: o tempo livre e o tempo de trabalho, como se estes fossem duas dimensões contraditórias. No entanto, como assevera Severiano (1990), essa divisão pode ser considerada uma “fraude ideológica”, pois, conforme argumenta, o próprio ócio do homem é utilizado pela indústria cultural com fins de controle ideológico. Essa argumentação da autora se pauta no que diz Adorno (1983, p. XIII): “o próprio ócio do homem é utilizado pela indústria cultural como fito de mecanizá-lo, de tal modo que, sob o capitalismo, em suas formas mais avançadas, a diversão e o lazer tornam-se um prolongamento do trabalho”.

Dessa forma, torna-se raro o tempo livre vivenciado como ócio, como “o espaço de vida no qual se pode refletir, fantasiar, descansar e elaborar críticas sobre a própria vida, sobre a realidade” (IMBRIZI, 1995, p. 44). Contrariamente, como defende Imbrizi (1995), em consonância com Adorno, ao tempo livre é conferido dois destinos: o primeiro é o de que ele passa a perseguir o trabalho como uma sobra; e o segundo diz respeito a uma preocupação com o que se fará com o tempo livre.

O tempo livre se transforma no prolongamento do tempo do trabalho, na medida em que, como defende Gatti (2008), os sujeitos não se submetem às regras do sistema industrial apenas nas horas de trabalho, mas também em seu tempo livre, nas horas de lazer. Corroborando com essa idéia, encontramos em Adorno e Horkheimer (1991), a seguinte afirmação:

A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a produção de mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho. O pretensível conteúdo não passa de fachada desbotada; o que fica gravado é a seqüência automatizada de operações padronizadas. Ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio. Eis aí a doença incurável de toda diversão. (p. 128).

Para além disso, Imbrizi (1995) desenvolve a idéia de que o tempo livre também passa a ser utilizado com fins de manutenção de um emprego ou com investimentos para conseguí-lo. Num cenário de desemprego estrutural, utiliza-se cada vez mais o tempo livre para atividades de especialização intelectual e produtiva, cuidados com o corpo que passa a ser mais um critério seletivo no mercado de trabalho e adequação às normas de produção, seja ela econômica ou cultural. Como afirma Adorno (1995, p. 77), “as pessoas seguem acorrentadas ao trabalho e ao sistema que as adentra ao trabalho depois que, em grande medida, ele já nem necessitaria desse trabalho”. Desse modo, segundo Severiano (1990), promove-se a completa integração do homem a uma vida totalmente administrada, já que não lhe resta mais nenhum espaço ou tempo livre para a oposição.

Ao perderem a dimensão do tempo livre como um direito humano, as pessoas se deparam com a dúvida sobre como utilizar esse tempo. Daí, a indústria cria uma série de artifícios para responder a mais essa ‘necessidade’ humana. Como discorrem Adorno e Horkheimer (1991, p. 135), “quanto mais firmes se tornam as posições da indústria cultural, mais sumariamente ela pode proceder com as necessidades dos consumidores, produzindo-as, dirigindo-as, disciplinando-as e, inclusive suspendendo a diversão”. No entanto,

Se a necessidade da diversão foi em larga medida produzida pela indústria, que às massas recomendava a obra por seu tema, a oleogravura pela iguaria representada e, inversamente, o pudim em pó pela imagem do pudim, foi sempre possível notar na diversão a tentativa de impingir mercadorias, a *sales talk*, o pregão do charlatão de feira. Mas a afinidade original entre os negócios e a diversão mostra-se em seu próprio sentido: a apologia da sociedade. Divertir-se significa estar de acordo. [...]. Divertir significa sempre: não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 135).

Ao se apresentar como indústria da diversão, a indústria cultural não busca um rompimento com a lógica social prevalecente. Ao invés disso, tem como objetivo inaugurar a total harmonia entre o sistema e os indivíduos, tolhendo-lhes a consciência na medida em que neles semeia o contentamento com a reprodução do que é sempre o mesmo.

Essa mesmice regula também a relação com o que passou. *O que é novo na fase da cultura de massas em comparação com a fase do liberalismo avançado é a exclusão do novo.* A máquina gira sem sair do lugar. Ao mesmo tempo que já determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi experimentado porque é um risco. [...]. Nada deve ficar como era. Tudo deve estar em constante movimento. Pois só a vitória universal do ritmo da produção e reprodução mecânica é a garantia de que nada mudará, de que nada surgirá que não se adapte. O menor acréscimo ao inventário cultural comprovado é um risco excessivo. (ADORNO; HORKHEIMER, 1992, p. 126 – grifo nosso).

Dessa forma, vemos corroborada a denúncia de uma total impregnação das relações de produção na vida como um todo. Assim, os sujeitos se vêem conformados e confortáveis na sua relação com o sistema que, seja através da expansão da lógica do trabalho para outros setores da vida, seja através da inclusão desses mesmos sujeitos num mercado de consumo pautado na indústria cultural, supostamente os reconhece e os acolhe. No entanto, nesse mesmo movimento, ameaça a constituição crítica desses sujeitos, inserindo-os num modelo totalitário de sociedade, denominada por Adorno como sociedade industrial plenamente administrada e que:

se caracteriza por uma cultura na qual há um nivelamento entre a racionalidade instrumental – relacionada à estrutura econômica da sociedade e aos critérios de utilidade e do lucro – e a racionalidade subjetiva própria do âmbito cultural referente aos valores e normas que legitimam o funcionamento dessa sociedade. (IMBRIZI, 1995, p. 50).

Tal sociedade diz respeito a uma sociedade que não oferece espaço de questionamento para seus indivíduos. Com isso, conforme discorre Matos (1989), produz uma massa acrítica e manipulável, que tem como característica a extinção do sujeito cognoscente, do sujeito histórico, do sujeito responsável.

As conseqüências desse tipo de organização societária sobre os indivíduos são analisadas por Adorno e Horkheimer (1991) concomitantemente à crítica que eles empreendem à cultura – na figura da indústria cultural. Como enunciam os autores:

A indústria cultural realizou maliciosamente o homem como ser genérico. Cada um é tão somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, um mero exemplar. Ele próprio, enquanto indivíduo, é o absolutamente substituível, o puro nada, e é isso mesmo que ele vem a perceber quando perde com tempo a semelhança. (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 136).

A indústria cultural impede a formação de indivíduos autônomos, capazes de julgar e de decidir conscientemente (ADORNO, 1983). A ela não interessam sujeitos pensantes, críticos e conscientes, “a indústria só se interessa pelos homens como clientes e empregados e, de fato, reduziu a humanidade inteira, bem como cada um de seus elementos, a essa fórmula exaustiva” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 137).

Lamentavelmente, como declara Soria (2008b, p. 47), “a desagregação não acaba por aí: o homem fragmenta-se em razão, entendimento, sentimento, etc (...). Somente dividido o homem pode submeter-se à dominação social”. Desse modo, o sujeito deixa, assim, de ser

indivíduo, na medida em que sua existência interior perde a singularidade e a individualidade passa a ser fabricada em série. Surge, então, o pseudo-indivíduo.

A pseudo-individualidade é um pressuposto para compreender e tirar da tragédia sua virulência: é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível integrá-los totalmente na universalidade. A cultura de massas revela assim o caráter fictício que a forma do indivíduo sempre exibiu na era da burguesia, e seu único erro é vangloriar-se por essa duvidosa harmonia do universal com o particular. (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 145).

Adorno nos fala pela primeira vez da pseudo-individuação em seu artigo *Sobre Música Popular* quando a relaciona à questão da estandardização da música popular. Tomando como base essa relação, o autor assim a define:

Por pseudo-individuação entendemos o envolvimento da produção cultural de massa com a auréola da livre-escolha ou do mercado aberto, na base da própria estandardização. A estandardização de *hits* musicais mantém os usuários enquadrados, por assim dizer escutando por eles. A pseudo-individuação, por sua vez, os mantém enquadrados, fazendo-os esquecer que o que eles escutam já é sempre escutado por eles, “pré-digerido” (ADORNO, 1986d, p. 123).

No contexto da sociedade de consumo, Severiano (2001) atualiza a definição empreendida por Adorno:

Entendo por “pseudo-individuação” o processo que implica uma suposta diferenciação do indivíduo tendo por base a “eleição” pretensamente “livre”, de estilos de consumo, já previamente estandardizados e articulados pela lógica do mercado, o qual se serve, fundamentalmente, da lógica do desejo para promover uma identificação idealizada com seus objetos. A promessa implícita, mas nunca realizada, é a de conferir “individualidade” e “diferenciação” social aos seus consumidores/receptores. (p. 21).

Ressaltamos aqui alguns pontos que nos levam a considerar o sujeito que se constitui pela indústria cultural um pseudo-indivíduo, em detrimento de sua formação como indivíduo autônomo, no sentido kantiano do exercício do pensamento e da crítica: o primeiro deles seria exatamente o movimento de cooptação de qualquer vestígio de autonomia e sua conseqüente conversão em adequação à ordem vigente.

A indústria cultural só reconhece o que ela é capaz de incluir em seu sistema. Assim, como discute Kehl (2005), a conformidade emerge como imperativo mor, reforçando a exclusão radical dos que não se adaptam. Nas palavras de Adorno e Horkheimer (1991, p. 116): “a unidade implacável da indústria cultural atesta a unidade em formação da política.

[...]. Para todos algo está previsto; para que ninguém escape, as distinções são acentuadas e difundidas”.

No desenvolvimento de sua missão de destituição do sujeito pensante – na medida em que seus produtos se constituem de modo tal que para apreendê-los adequadamente é preciso “presteza, dom de observação, conhecimento específico, mas também de tal sorte que proíbam a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os fatos que desfilam velozmente diante de seus olhos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 119) – a indústria cultural desacostuma os sujeitos da subjetividade, como argumenta Kehl (2005). E quanto mais desacostumados de subjetividade os sujeitos aparecem, mais perdem o norte de suas produções subjetivas singulares e, conseqüentemente, “mais a indústria lhe devolve uma subjetividade reificada, produzida em série, espetacularizada” (KEHL, 2005, p. 53).

Assim, corroboramos o lamento de Adorno pela falência do ideal de indivíduo⁵¹ aniquilado pelo capital, sem que, em seu lugar, um novo modelo de indivíduo tenha emergido.

⁵¹ Adorno reconhece que o ideal de indivíduo burguês nunca se concretizou. Como afirma na *Dialética do Esclarecimento*, “por um lado, a individuação jamais chegou a se realizar de fato” (p. 145).

Capítulo III: Guattari e o movimento de singularização

O mais importante e bonito do mundo é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. (GUIMARÃES ROSA).

Como viemos anunciando desde o início do texto, o objetivo maior deste trabalho é uma discussão sobre o processo de individuação postulado por Theodor Adorno e o movimento de singularização anunciado por Félix Guattari, a fim de que, no capítulo final do presente estudo, possamos discorrer sobre nossa questão central: Será que a individuação e a singularização trazem em seu cerne a mesma crítica ao capitalismo?

Para tal, no capítulo anterior enumeramos três grandes tópicos capazes de nos permitir discorrer sobre o enunciado acima a partir dos dois autores que elegemos. São eles: a crítica ao capitalismo empreendida tanto por Adorno – sociedade administrada – quanto por Guattari – Capitalismo Mundial Integrado (CMI); a questão da racionalidade, abordada pelo frankfurtiano como a “dialética do esclarecimento” e por Guattari a partir de uma crítica à razão tomada como referente universal – Paradigma Estético; e, por fim, o processo de individuação adorniano e o movimento de singularização guattariniano.

Após desenvolvermos esses tópicos tomando como base a teoria crítica adorniana, no presente capítulo mudamos de referencial e nos dedicamos a compreender a forma como tais questão são entendidas por Guattari e seus parceiros teóricos⁵², a exemplo de Gilles Deleuze, Toni Negri e Suely Rolnik.

Da mesma forma que Adorno – em consonância com a Teoria Crítica, da qual é um dos maiores expoentes – nos permite entender os processos de subjetivação somente a partir de sua relação com o contexto sócio-histórico em que eles se dão, Guattari também chama a atenção para que o estudo da subjetividade seja efetuado sempre tendo em vista o contexto em que elas são forjadas e os múltiplos fatores que participam ativamente dos processos de constituição das mesmas. Nesse ponto, mais uma vez justificamos a relação que estabelecemos entre as subjetividades individuadas e/ou singularizadas com o momento histórico do sistema capitalista.

⁵² Os autores que citamos são grandes parceiros teóricos e verdadeiros co-autores das obras que escreveram conjuntamente com Guattari. Em alguns casos, como descrevem alguns comentadores, em especial com referência a Deleuze, deixa de existir um e outro autor, aparecendo em seus lugares, uma espécie de “terceiro homem” que assina a autoria dos escritos. Com isso, enfatizamos novamente a tamanha participação desses teóricos – uns mais intensamente e outros menos – no legado de Guattari.

Porém, atentamos para o fato de que, apesar da relação entre o capitalismo e a subjetividade estar centralmente presente tanto na Teoria Crítica adorniana como na obra de Guattari, essa relação não é concebida do mesmo modo pelos dois teóricos. Assim como a visão que ambos têm do sistema capitalista de produção e de ordem social, das relações que os homens estabelecem com as mais variadas formas de racionalidade e da possibilidade de efetivação dos movimentos que propõem – individuação, no caso de Adorno, e singularização, no caso de Guattari – são divergentes.

Essas divergências, o modo como elas aparecem e as implicações que trazem ao nosso trabalho, serão discutidas no capítulo derradeiro deste estudo. No momento, nos detemos, conforme já anunciado, a discorrer sobre a concepção de Guattari sobre cada um dos três pontos que enumeramos acima.

1- O Capitalismo Mundial Integrado

Guattari se debruça na análise de uma fase do sistema capitalista caracterizada pela crise de um modelo de capitalismo industrial e sua conseqüente evolução para um modelo estrutural conhecido como capitalismo pós-industrial. Como resultado dessa transformação, tal sistema, em sua nova fase, não se configura mais apenas como um sistema econômico, mas como um sistema de produção em seu mais amplo sentido, que abrange desde as produções econômicas, políticas e culturais, passando pelas produções de saber até a produção de subjetividade, como discutiremos neste tópico.

Em detrimento da nomenclatura atribuída à nova fase, o analista institucional opta por denominar o capitalismo pós-industrial de Capitalismo Mundial Integrado, conforme argumenta e discorre:

O capitalismo pós-industrial, que prefiro chamar Capitalismo Mundial Integrado (CMI), tende cada vez mais para uma descentralização de seus núcleos de poder, passando de estruturas produtoras de bens e serviços para estruturas produtoras de signos e de subjetividade – pela via, em particular, do controle exercido sobre os meios de comunicação de massa, a publicidade, as pesquisas de opinião, etc. (GUATTARI, 1988, p. 10).

O termo Capitalismo Mundial Integrado faz ainda referência à integração num mesmo sistema de produção semiótica e subjetiva tanto das economias capitalistas como das economias ditas socialistas, que vivenciam uma relação de dependência e contradependência do capitalismo, bem como funcionam segundo uma mesma economia libidinal-política e uma

mesma cartografia do desejo no campo social. (GUATTARI; ROLNIK, 1986). A esse respeito, juntamente com Toni Negri, Guattari afirma a cumplicidade entre os dois modelos de organização sócio-econômica, que “conjugaram os seus esforços para estender sobre o planeta uma máquina imensa para escravizar a vida humana sob todos os aspectos” (GUATTARI; NEGRI, 1987, p. 5).

Mais adiante, em *As Três Ecologias* (1989), o autor professa o fim dos tempos em que o mundo “encontrava-se sob a égide do antagonismo Leste-Oeste, projeção amplamente imaginária da oposição classe operária/ burguesia no seio dos países capitalistas” (GUATTARI, 1990, p. 10).

[...] durante a segunda metade do século XX, através da sociedade de consumo, do welfare, da mídia, a subjetividade operária linha-dura se desfez. Ainda que as segregações e as hierarquias jamais tenham sido tão intensamente vividas, uma mesma camada imaginária se encontra agora chapada sobre o conjunto das posições subjetivas. Um mesmo sentimento difuso de pertinência social descontraíu as antigas consciências de classe. (...). Os países ditos socialistas, por sua vez, também introjetaram os sistemas de valor “unidimensionalizantes” do Ocidente. O antigo igualitarismo de fachada do mundo comunista dá lugar, assim, ao serialismo de mídia (mesmo ideal de status, mesmas modas, mesmo rock etc.). (GUATTARI, 1990, p. 11).

Na abolição desse dualismo entre sistema capitalista e sistema socialista, países do Leste e países do Oeste, o trabalho e sua organização figuram como ponto central. Como discorrem Guattari e Negri, em *Os novos espaços de liberdade* (1987), o que estava acontecendo era um processo de cooptação do comunismo pelo capitalismo, assim como a apropriação capitalista do trabalho, sendo as relações de trabalho um dos pontos nodais na inserção dos sujeitos no modo de produção do capitalismo. Nesse movimento, os autores localizam três séries de transformações materiais que dizem respeito “à qualidade, às dimensões e à forma do ‘produzir’ capitalístico⁵³” (GUATTARI; NEGRI, 1987, p. 13).

No que se refere à qualidade do produzir, há uma desterritorialização⁵⁴ dos processos produtivos, na medida em que a sociedade se ajusta progressivamente à lógica do

⁵³ Como nos esclarece Rolnik: “Guattari acrescenta o sufixo “ístico” a capitalista por lhe parecer necessário criar um termo que possa designar não apenas as sociedades qualificadas como capitalistas, mas também setores do “Terceiro Mundo” ou do capitalismo “periférico”, assim como as antigas economias ditas socialistas dos países do leste, que viveram numa espécie de dependência e contradependência do capitalismo” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 15).

⁵⁴ Guattari concebe que o capitalismo se instala de modo a promover uma desterritorialização dos modos de existir. Vamos explicar brevemente o que o autor compreende como território e seus movimentos de desterritorialização e reterritorialização. Em *Micropolíticas*, Guattari e Rolnik (1986) assim se referem a território: “o território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema no seio do qual um sujeito se sente ‘em casa’ (...). Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais,

desenvolvimento capitalista e isso resulta numa modificação fundamental dessa qualidade do produzir. Conforme afirmam os autores, num contexto de produção cada vez mais integrado e massificado:

a lei do valor não encarnava já nas semióticas monetárias e económicas, enquanto simples proporção entre quantidades de trabalho concreto, mas enquanto massas de trabalho abstracto, desterritorializadas em graus diferentes e integrando aos factores de tempo humano de trabalho directamente submetidos à produção, ‘capitais’ de conhecimento coletivo, de formação, de disciplina, e dispositivos mecânicos, informáticos cada vez mais sofisticados e integrados à escala planetária. As classes operárias, neste contexto, foram pouco a pouco convertidas em classes de consumo. (GUATTARI; NEGRI, 1987, p. 14).

Nesse cenário, o proletariado foi convertido em um expropriado permanente, desterritorializado sem alternativa, não garantido e explorado em todos os níveis da sociedade. O mundo da produção se transformou, deixou de depender do valor de troca e da reprodução do valor de uso⁵⁵, passando assim a se assentar na seguinte contradição apontada por Guattari e Negri (1987): esse contexto de transformações confere imensa força produtiva à humanidade ao mesmo tempo em que lhe impõe um novo destino operário.

Além da reestruturação do cenário produtivo e das relações de trabalho, os autores advogam que ao longo dos anos setenta assistiu-se concomitantemente a uma reestruturação do poder, caracterizada pela “total integração do político e do econômico, do Estado e do capital” (GUATTARI; NEGRI, 1987, p. 27). Desse modo, o Capitalismo Mundial Integrado se firmou como “figura de comando que concentra e exacerba a unidade do mercado mundial, submetendo-o a instrumentos de planificação produtiva, de controle monetário, de sugestão política, com características quase estatais” (GUATTARI; NEGRI, 1987, p. 27).

culturais, estéticos, cognitivos” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 323). A desterritorialização, como esclarece Guattari em entrevista a Urribarri (1993, p. 22), diz respeito a uma “categoria processual, implicada na história natural, na história histórica, na história humana. As vicissitudes da história estão tomadas no movimento de desterritorialização, e eu postulo um motor desta desterritorialização, com o conceito de ‘máquina’, de ‘máquina abstrata’”. Por fim, a reterritorialização se refere à demarcação de um novo território, ou, nas palavras do autor na mesma entrevista, reterritorialização é o “momento em que a cena se congela, em que um ritornelo complexo se cristaliza, fazendo um trabalho que absorve toda a existência, que destrói toda a heterogeneidade, que homogeneiza toda a subjetividade, pelo fato de não haver linhas processuais, por não haver, precisamente, linhas de expressão de heterogeneidade que se proponham a” (URRIBARRI, 1983, p. 16).

⁵⁵ Valor de troca e valor de uso são categorias marxistas advindas do campo da economia. Ao se referir à mercadoria, Marx (1983) afirma que ela se apresenta como algo dúplice, na medida em que condensa em si um valor de uso e um valor de troca. “A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. (...). O valor de uso realiza-se somente no uso ou no consumo. Os valores de uso constituem o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. Na forma de sociedade a ser por nós examinada, elas constituem, ao mesmo tempo, os portadores materiais do valor de troca. O valor de troca aparece, de início, como a relação quantitativa, a proporção na qual os valores de uso de uma espécie se trocam contra valores de uso de outra espécie, uma relação que muda constantemente no tempo e no espaço” (MARX, 1983, p. 45-46).

A sociedade não está mais submetida somente ao poder do capital, ela está completamente absorvida pelo modo de produção integrado. Sobre essa integração deliberada, já discorriam Guattari e Rolnik, em 1986, ao anunciar que a configuração do sistema capitalista que se delineava buscava instalar-se no nível da produção de subjetividade, tornando-se, desse modo, “dado de base na formação da força coletiva de trabalho e da força de controle social coletivo” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 39).

Nesse contexto de produção de signos e de modos de subjetivação, o CMI⁵⁶ faz uso de diversos instrumentos ou registros semióticos que vão desde semióticas econômicas até semióticas de subjetivação, passando pelas semióticas jurídicas e também as técnico-científicas (GUATTARI, 1990). Assim, cria um modo de subjetivação tipicamente capitalístico, por meio do qual “as classes e castas que detém o poder nas sociedades industriais tendem a assegurar um controle cada vez mais despótico sobre os sistemas de produção e de vida social” (GUATTARI; ROLNIK, p. 39).

No entanto, não é apenas sob a vigência do capitalismo que modelos econômicos e políticos passam a atuar como vetores de subjetivação. Como afirma Guattari (1993a) em artigo intitulado *Da produção de subjetividade*, cada formação social é responsável por um modelo de constituição subjetiva que lhe corresponde. Justifica tal afirmativa ao contextualizar três momentos históricos distintos em articulação com os traços de produção de subjetividade que os caracteriza.

No primeiro momento histórico discutido pelo autor, a Idade da Cristandade Européia, encontramos um modelo de subjetividade caracterizado por uma dupla articulação entre as entidades de base relativamente autônomas que deviam constituir a textura da segmentaridade feudal e a Igreja, que se estrutura como Equipamento coletivo.

Posteriormente, emerge um segundo momento, que se inicia em meados do século XVIII, no qual o capital aparece como novo universo de referências, atuando, nas palavras de Guattari (1993a, p.185), “como modo de reterritorialização semiótica das atividades humanas e das estruturas convulsionadas pelos processos maquínicos”. Esse período é denominado Idade da desterritorialização capitalista dos saberes e das técnicas e caracterizado pelo desequilíbrio crescente das relações homem/máquina.

As máquinas ganham espaço cada vez mais significativo, passando o homem a estabelecer em relação a elas uma “posição de adjacência quase parasitária”. (GUATTARI, 1993a, p. 185). Esse é o momento de disseminação dos ideais Iluministas que, segundo

⁵⁶ Utilizamos a sigla CMI em referência ao termo Capitalismo Mundial Integrado.

Guattari, vem pautar a figura da subjetividade que impera em tal período, figura essa que podemos identificar como o modelo de sujeito sobre o qual se debruça Adorno em seus escritos⁵⁷.

Contemporaneamente, vivenciamos um terceiro período de referência subjetiva. É ele a Idade da informática planetária, na qual podemos identificar uma redefinição na relação estabelecida entre homem e máquina, ficando agora a máquina sob o controle da subjetividade, mas “não de uma subjetividade humana reterritorializada, mas de uma subjetividade maquínica de um novo gênero” (GUATTARI, 1993a, p. 186). Temos uma subjetividade cada vez mais dependente dos sistemas maquínicos insurgentes, uma subjetividade que deve ser pensada levando-se em consideração uma polifonia que não associa mais somente vozes humanas, mas também vozes maquínicas.

Guattari (1993a) chama a atenção para essa infinidade de sistemas maquínicos que cada vez mais estão relacionados com o conteúdo das subjetividades e que não podem ser desconsiderados enquanto influenciadores dos processos de constituição subjetiva contemporâneos. Advoga que o homem não deve querer desviar das máquinas, já que estas, como afirma, “não são nada mais do que formas hiperdesenvolvidas e hiperconcentradas de certos aspectos de sua própria subjetividade” (GUATTARI, 1993a, p. 177). No entanto, se questiona se a “entrada em máquina” de subjetividade é realmente uma novidade absoluta.

Aqui percebemos que ao se referir a máquinas, o autor não pensa necessariamente – ou tão somente – nas novas tecnologias, mas, de modo bem mais abrangente, em todos os dispositivos que em determinado momento atuaram como vetores de um modo de subjetivação. Isso fica claro quando questiona:

as subjetividades “pré-capitalistas” ou “arcaicas” também não eram engendradas por diversas máquinas iniciáticas, sociais, retóricas, embutidas nas instituições clínicas, religiosas, militares, corporativistas etc. que eu agruparia sob a denominação geral de “Equipamentos coletivos de subjetivação”? (GUATTARI, 1993a, p. 178).

Diante do exposto, Guattari nos convida a pensar a intrincação em cada um desses períodos do que ele apresenta como vias fundamentais que os equipamentos coletivos de subjetivação produziram e cujo entrelaçamento permanece na base dos processos de subjetivação das sociedades ocidentais contemporâneas. Essas vias são assim identificadas:

⁵⁷ Essas articulações serão desenvolvidas no capítulo final deste trabalho.

1. as vozes de poder: que circunscrevem e cercam, de fora, os conjuntos humanos, seja por coerção direta e dominação panóptica dos corpos, seja pela captura imaginária das almas;
2. as vozes de saber: que se articulam de dentro da subjetividade às pragmáticas técnico-científicas e econômicas;
3. as vozes de auto-referência: que desenvolvem uma subjetividade processual autofundadora de suas próprias coordenadas, autoconsistencial, o que não impede de instalar-se transversalmente às estratificações sociais e mentais. (GUATTARI, 1993a. p. 179).

O convite para pensar essa intrincação entre as vias/vozes/equipamentos de subjetivação se constitui como o anseio do autor de resgatar a polivocidade que o capitalismo condenou. Esse sistema de produção promoveu (e continua promovendo) intensa desterritorialização seguida de sucessivas reterritorializações que atuam de forma a mantê-lo sempre no mesmo lugar.

Para isso, enquadra em seu funcionamento, além da esfera produtiva, como já expusemos, também as artes, a ciência, a política, as religiões e a vida como um todo. Como anuncia Lyotard (1976):

É o capitalismo que, destruindo com as suas torrentes de dinheiro e trabalho as regiões mais interditas, a arte, a ciência, as profissões e as festas, as políticas e os desportos, as imagens e as palavras, o ar, a água, a neve e o sol, as revoluções bolcheviques, catristas, maoístas, é o capitalismo que percorrendo essas regiões faz aparecer como figuras libidinais os dispositivos codificados que regiam anteriormente a economia, no mesmo instante em que as faz cair em desuso. (p. 110)

Na medida em que modeliza todas essas dimensões, é a própria dimensão subjetiva que finda por modelizar. Como afirma Caiafa (2000, p. 64), “é cada vez mais apoiado em sua função subjetiva que o capitalismo cuida de se perpetuar”. Assim, promove a incorporação da subjetividade como mais uma instância de sua produção. No entanto, a dimensão subjetiva não é só mais uma nessa cadeia de produção semiótica que se inaugura. Como expõem Guattari e Rolnik (1986), essa instância se transforma na base das relações produtivas emergentes. Em suas palavras:

Aquilo que chamei de produção de subjetividade do CMI não consiste unicamente numa produção de poder para controlar as relações sociais e as relações de produção. *A produção de subjetividade constitui matéria-prima de toda e qualquer produção.* (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 27-28).

Tal produção se encontra pautada em dispositivos capitalistas trazidos pelos conceitos de indústria cultural, de cultura de massa ou de sociedade de consumo, como argumenta Miranda (1996). É, assim, perpassada por questões como a massificação da cultura, o Capital

como referente geral das relações, a difusão em escala nunca vista do consumo, a alienação produtiva e subjetiva – duplo fetichismo⁵⁸ (SEVERIANO, 2001), o ocultamento das diferenças, o forte controle exercido pela mídia e pelos meios de comunicação de massa, bem como a reorganização das relações espaço-temporais a partir da emergência das novas tecnologias e das máquinas contemporâneas que atuam como vetores de subjetivação.

Dessa forma, se delinea uma subjetividade que traz em si a marca do equívoco generalizado, no contexto do desenvolvimento dos mass mídia, dos Equipamentos Coletivos, da revolução informática, etc (GUATTARI, 1992a). Esta é denominada subjetividade capitalística.

Vejamos, então, o que Guattari entende como subjetividade capitalística, suas características, bem como a relação que tal categoria mantém com nosso objeto de estudo: o movimento de singularização.

1.1- A subjetividade capitalística

Como viemos discutindo, o capitalismo, na figuração de CMI, se capilariza nos mais ínfimos estratos da vida, produzindo novos modos de ser em acordo com suas aspirações, ou seja, reterritorializando a existência, na medida em que se infiltra, inclusive, no nível da subjetividade, comprometendo-a com sua perpetuação. Desse modo, submete completamente as produções vigentes à sua lógica. Como expõem Guattari e Rolnik (1986):

A ordem capitalística produz os modos das relações humanas até em suas representações inconscientes: os modos como se trabalha, como se é ensinado, como se ama, como se trepa, como se fala, etc. ela fabrica a relação com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo, com a alimentação, com o presente, com o passado e com o futuro – em suma, ela fabrica a relação do homem com o mundo e consigo mesmo. (p.42).

Esse delineamento da subjetividade ancorada nos dispositivos capitalísticos é o que Guattari chama subjetividade capitalística. Juntamente com Rolnik, o autor a caracteriza como uma “subjetividade que não conhece dimensões essenciais da existência como a morte, a dor, a solidão, o silêncio, a relação com o cosmos, com o tempo” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 43); uma subjetividade produzida em série, a exemplo da produção de mercadorias, padronizada, normalizada, assujeitada.

⁵⁸ Severiano (2001) utiliza o termo duplo fetichismo para fazer referência a um contexto de ocultamento em que um objeto de consumo encobre tanto as relações sociais de produção (Marx) como a própria subjetividade alienada do sujeito, em atitude de adesão irrefletida à sociedade de consumo.

Ainda na concepção de Guattari, em momento posterior de sua construção teórica, esse tipo de subjetividade é gerado de tal modo que promove a assimilação de tudo que lhe é estranho, bem como o esmagamento de toda e qualquer possibilidade de viver a diferença. Como afirma:

A subjetividade capitalística, tal como é engendrada por operadores de qualquer natureza ou tamanho, está manufaturada de modo a premunir a existência contra toda intrusão de acontecimentos suscetíveis de atrapalhar e perturbar a opinião. Para esse tipo de subjetividade, toda singularidade deveria ou ser evitada, ou passar pelo crivo de aparelhos e quadros de referência especializados. (...) É a partir dos dados existenciais mais pessoais – deveríamos dizer mesmo infra-pessoais – que o CMI constitui seus agregados subjetivos maciços, agarrados à raça, à nação, ao corpo profissional, à competição esportiva, à virilidade dominante, à star da mídia... Assegurando-se do poder sobre o máximo de ritornos existenciais para controlá-los e neutralizá-los, a subjetividade capitalística se enebria, se anestesia a si mesma, num sentimento coletivo de pseudo-identidade. (GUATTARI, 1990, p. 33-34).

Falar de subjetividade capitalística é remeter-se ao caráter de indústria em que a cultura se transformou, é falar da universalização do consumo e da personalização por ele promovida (MIRANDA, 1996); é situar um modo de existir – a constituição subjetiva – nos valores hegemônicos de um modelo social pautado na fragmentação e na desterritorialização promovida pelo capital em sua ânsia de multiplicação; é, enfim, trazer à tona a laminação da subjetividade e o achatamento de todas as possibilidades de se auto-referenciar.

Nesse movimento, o que se pode observar, segundo Guattari (1992a), é a desterritorialização também da subjetividade, que se homogeneiza ao se adequar a determinados padrões e modelos e se massifica. Dessa forma, consegue se capilarizar entre os mais diversos estratos sociais, sendo produzida tanto no nível dos oprimidos como no nível dos opressores (GUATTARI; ROLNIK, 1986). E aí podemos situar sua força e sua eficácia.

Esse tipo de subjetividade, como discorrem Guattari e Rolnik (1986), apresenta como uma de suas principais características a tendência a bloquear processos de singularização em prol de processos de individualização. Assim:

Os homens, reduzidos à condição de suportes de valor, assistem, atônitos, ao desmanchamento de seus modos de vida. Passam então a se organizar segundo padrões universais, que os serializam e os individualizam. Esvazia-se o caráter processual (para não dizer vital) de suas existências: pouco a pouco, eles vão se insensibilizando. A experiência deixa de funcionar como referência para a criação de modos de organização do cotidiano: interrompem-se os processos de singularização. (...). Tudo isso constitui uma imensa fábrica de subjetividade, que funciona como indústria de base de nossas sociedades. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 38).

A desterritorialização promovida pelo CMI acentua a tendência da subjetividade para se individualizar. A individuação é concebida por Guattari em relação a algo já dado aprioristicamente, seja da ordem biológica, sexual ou econômica. Em suas palavras:

Um primeiro nível da individuação, óbvio, é o fato de sermos indivíduos biológicos, comprometidos com processos de nutrição, de sobrevivência. (...). Outro nível de individuação é o da divisão sexual: somos homens ou mulheres ou homossexuais – em todo caso, somos algo perfeitamente referenciável. Outro nível, ainda, é o da individuação nas relações sócio-econômicas, a classe social que somos coagidos a assumir. *Todos esses exemplos nos mostram que a própria perspectiva da individuação coteja diversos processos de integração e normalização.* (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 37 – grifo nosso).

O indivíduo, segundo a concepção guattariniana, é o resultado de uma produção massiva, pura expressão da serialização e da modelação promovida pelo CMI. Cristaliza em si os valores derivados desse sistema e, dessa forma, retrata a abolição das diferenças e a negação da processualidade que ele promove. Assim afirmam Guattari e Rolnik (1986, p. 38 – grifo dos autores): *“É, portanto, num só movimento que nascem os indivíduos e morrem os potenciais de singularização”*.

No entanto, mesmo diante do caráter massificador e homogeneizante que o CMI imprime à subjetividade, uma infinidade de fluxos interage nesse processo, possibilitando a emergência de pontos de escape, de linhas de fuga. Nessas linhas de fuga, afirmam Deleuze e Guattari (1976), se configura um traço muito particular do capitalismo, que consiste no seguinte fato:

as suas linhas de fuga não são apenas dificuldades que lhe sobrevêm, são condições do seu exercício. Ele constitui-se sobre uma descodificação generalizada de todos os fluxos, fluxos de riqueza, fluxos de trabalho, fluxos de linguagem, fluxos de arte, etc. (...). Alarga sempre os seus próprios limites, e tem sempre de colmatar as novas fugas em novos limites. (...). Há fugas por todo o lado, que renascem sempre dos limites deslocados do capitalismo. (...). No capitalismo há pois um caráter novo assumido pelas linhas de fuga e também potencialidades revolucionárias de um novo tipo. Como vê, há esperança. (DELEUZE; GUATTARI, 1976, p. 202).

Ao vislumbrar essas linhas de fuga e crer que há esperança, Deleuze e Guattari conclamam os sujeitos a inventar formas de reapropriação e reconstrução da realidade que está dada. Como argumenta o analista institucional, junto com Negri: *“trata-se, desde já, de acumular um outro capital, o de uma inteligência coletiva da liberdade, capaz de orientar as singularidades para fora da ordem de serialidade e de unidimensionalidade do capitalismo”* (GUATTARI; NEGRI, 1987, p. 9).

Esse movimento, porém, somente pode acontecer mediante uma abertura a outros valores distintos dos promovidos pelo capitalismo, por meio da colocação em suspenso de suas produções e da busca por outros referentes para significar a realidade e a existência. Com esse objetivo, Guattari nos apresenta o que ele denomina Paradigma Estético, que abordaremos no tópico vindouro.

2- O Paradigma Estético

Parece idiota ter que repetir tamanhas obviedades, e no entanto é preciso denunciar sem parar esse gênero da falcatrua: não existe estrutura universal do espírito humano e da libido! (Félix Guattari, *Revolução Molecular*).

Escolhemos as palavras de Guattari (1987) acima citadas para iniciar nossa exposição sobre a concepção desenvolvida pelo pensador a respeito da racionalidade por visualizarmos nela uma síntese do que pretendemos discutir neste tópico: a crítica empreendida pelo analista institucional a um modelo de racionalidade que aparece hegemônico no Capitalismo Mundial Integrado, a saber, a racionalidade cientificista que anseia pela universalidade de seus domínios.

Como vimos no tópico anterior, o desenvolvimento do sistema capitalista de produção encontra na Razão um importante instrumento ao qual se aliar no desejo de multiplicar seu Capital e, assim, expandir suas fronteiras. Com isso, tal atributo emerge como grande referente de semiotização do mundo capitalístico, fazendo surgir um mundo pautado em um sistema de valoração marcado por modulações, especificidade, ascensão de Universais, semióticas reducionistas e práticas de equivalência generalizada que delimitam os universos de valor, encerrando-os em sua finitude.

Esse mundo que encontra lastro na racionalidade e na cientificidade, que anseia universalismos, que germina contradições e oposições, é questionado por Guattari e por toda a tradição filosófica da qual ele é tributário. Como expressa Costa (1998):

O que esses pensamentos problematizam (...) são os universalismos, as metanarrativas, o estatuto e a condição da consciência e da autonomia do sujeito (questionando, portanto, a noção de 'humanismo'), a natureza e o funcionamento da linguagem, as relações e a própria concepção de poder, as modernas oposições binárias (teoria-prática, sujeito-objeto, natureza-cultura), a subjetividade, os processos desejanos, o papel dos intelectuais e o funcionamento das instituições sociais capitalistas. (p.48).

Tais atributos mencionados pelo autor em nada auxiliam a compreensão da realidade e a abertura da mesma para a possibilidade de mudança, de desterritorialização e posterior reterritorialização, na medida em que “não explicam nada, eles próprios devem ser explicados”. (DELEUZE; GUATTARI, 1992a, p. 15). Assim, precisam ser refundados, assumindo outra base de referências. Como afirma Guattari (1993a):

A capacidade de singularizar e de transversalizar a existência não pode ser plenamente captada pelos modos racionais de conhecimento discursivo. Ela só pode ser dada através de uma apreensão da ordem do afecto, uma captura transferencial global. (p. 180).

E, para isso, a ciência deve ser deposta como única forma de conhecimento válido, deve ser destituída do lugar inabalável a ela conferido no seio das relações capitalísticas. Como afirma Miranda (1996, p. 106), “a ciência deve se desfazer de uma visão mecanicista do mundo, ainda dominante, e ir de encontro a uma amplitude maquínica e processual”. Deve-se extrapolar a lógica da razão a ela subjacente como única forma de escapar ao discurso científico e vislumbrar um outro mundo para além dele, pois, como afirma Guattari em entrevista a Urribarri (1993, p. 34), há também outro mundo além desse, “você tem este mundo, mas há outros possíveis! Não é a ciência, não é a essência das relações humanas que implica aquele tipo de lógica”. Para além da razão e do paradigma científico subjacente ao universo capitalístico existem outras formas de existência e de construção de saber que não passam pela língua ou pela razão.

Penso que existem múltiplos componentes de expressão que não passam pela linguagem como é fabricada pela escola, meios de comunicação, universidade e todas as formações de poder. Expressão de corpo, expressão de graça, dança, o riso, a vontade de mudar o mundo, circular, de codificar as coisas de outro modo, são linguagens que não se reduzem a pulsões quantitativas, globais. Constituem a diferença (GUATTARI, 1982, p. 04).

Como possibilidade de escapar ao modelo hegemônico de cientificidade promovido pelo Capitalismo Mundial Integrado e sua lógica racionalista, Guattari apresenta o Paradigma Estético: um “universo de referência; uma textura ontológica que posiciona os existentes” (URRIBARRI, 1993, p. 30); uma abertura para a criatividade, para o mundo dos afetos, para os territórios a-significantes, para os universos incorporais.

Esse paradigma, como esclarece o autor, diz respeito, primeiramente, a “um agenciamento de enunciação, que traz à luz esta produção que é estética, mas também é ética.

Digamos, mais exatamente, que é criacionista em sua essência” (URRIBARRI, 1993, p. 30). E essa essência da criatividade que é estética reside, ainda nas palavras de Guattari, “na instauração de focos parciais de subjetivação, de uma subjetivação que se impõe fora das relações intersubjetivas, fora da subjetividade individual. Trata-se de uma criatividade existencial, ontológica” (URRIBARRI, 1993, p. 29).

É a criatividade a partir da qual pode emergir a processualidade, o devir, a dimensão da criação sempre em estado nascente, as vicissitudes de passagem a ser dos universos materiais e, assim, subverter a pseudo-unidade do mundo capitalístico, escapar das metamodelizações, além de:

desfazer as ordens cristalizadas, que de tão arcaicas parecem “naturais”; propor outras formas de subjetivação, subjetividade heterogênea, tendo como consequência imediata não só um novo entendimento sobre a relação entre a subjetividade, relações sociais e meio-ambiente, mas também a interpenetração entre arte, ciência e filosofia. (MIRANDA, 1996, p. 77).

É nessa relação de transversalidade entre arte, ciência e filosofia que o novo paradigma se constitui, “posicionando-se como um ‘universo de referência’, onde o que está em jogo é um posicionamento em favor da criação” (MIRANDA, 1996, p. 101). A relação de transversalidade entre esses três campos do saber permite o redimensionamento do paradigma científico e a valorização de outras formas de conhecer, expressas pela arte e pela Filosofia. Entretanto, ao nosso ver:

Não se trata de uma sobrevalorização da arte em detrimento da ciência e da filosofia, o triunfo da desrazão sobre a razão, mas exatamente de abolir as dicotomias que fizeram da arte o campo da ilusão, e da ciência e a filosofia os portadores da verdade. Trata-se de entender que a arte carrega um tanto de pensamento, de conhecimento e que a ciência e a filosofia também tem o seu quinhão de ilusão. Os limites dos saberes apontam para uma transdisciplinaridade, uma transversalidade não hierarquizada, o que não significa que seremos todos “artistas”, mas sim que nos deixemos “contaminar” por outros saberes: pensar um devir artista nas ciências e na filosofia, um devir filósofo nas artes e nas ciências e um devir científico na filosofia e nas artes. (MIRANDA, 1996, p. 107).

É isso que entendemos como a transversalização dos saberes capaz de impulsionar para novos universos de referência, para a potência criativa da existência, para a compreensão da pluralidade e da multiplicidade, promovendo, desse modo, a processualidade que põe em funcionamento a autopoiese⁵⁹ em seu duplo foco, como afirma novamente Guattari: “o foco que se instaura em nível desterritorializado do universo de valores e um foco de existência,

⁵⁹ Autopoiese, singularização, grupos-sujeitos – podem ser vistos como sinônimos, na capacidade de Guattari de criar conceitos. Sobre esse conceito, discorreremos no tópico seguinte.

que denomino território existencial ou foco de singularidade” (URRIBARRI, 1993, p.30). Nesse ponto reside o limiar de constituição do Paradigma Estético, conforme afirma Guattari em *Caosmose* (1992a):

O limiar decisivo de constituição desse novo paradigma estético reside na aptidão desses processos de criação para se auto-afirmar como fonte existencial, como máquina autopoietica. Já podemos pressentir o fim dos grilhões que a referência a uma Verdade transcendente impunha às ciências como garantia de sua consistência teórica. (p. 135).

Tal paradigma é estético por “trabalhar com o criacionismo, com a invenção ilimitada de ‘novas possibilidades de vida’” (MIRANDA, 1996, p.101), por abrir espaço para a emergência do devir, por vislumbrar linhas de fuga, por deixar o mundo das sensações advir. Como discorre Guattari (1992a):

a potência estética do sentir, embora igual em direito às outras – potências de pensar filosoficamente, de conhecer cientificamente, de agir politicamente –, talvez esteja em vias de ocupar uma posição privilegiada no seio dos Agenciamentos coletivos de nossa época” (p. 130).

No entanto, fazemos a ressalva de que, quando utiliza o termo estético, Guattari não se refere à arte institucionalizada, submetida aos ditames do Capital, mas à dimensão da criação sempre em estado nascente.

Além de estético, esse paradigma é ainda ético e político, como argumenta o autor:

O novo paradigma estético tem implicações ético-políticas porque quem fala em criação, fala em responsabilidade da instância criadora em relação à coisa criada, em inflexão de estados de coisas, em bifurcação para além de esquemas pré-estabelecidos e aqui, mais uma vez, em consideração do destino da alteridade em suas modalidades extremas. (GUATTARI, 1992a, p.137).

A articulação com a ética ocorre quando se busca recuperar a dimensão da processualidade criativa, da pluralidade e da multiplicidade. Essa postura reflete um compromisso de responsabilidade para com a alteridade, na medida em que anseia por seu resgate ante a exclusão que lhe foi conferida na figura da subjetividade capitalística. O viés político, por sua vez, se expressa na reivindicação de um posicionamento diante dos vetores de subjetivação que privilegiem a heterogeneidade e a criação (MIRANDA, 1996).

Podemos observar ainda a interface desses três aspectos – a estética, a ética e a política – quando Guattari (1992a) problematiza a questão do ser e, tomando como base esse novo paradigma estético-ético-político, o redimensiona, recolocando-o como eminentemente

processual, coexistindo nele a univocidade e a multiplicidade, em detrimento do Ser transcendente e homogêneo do capitalismo, tomado como referente ontológico geral – a exemplo do Capital e do Significante. Como afirma o autor, “o ser não precede a essência maquínica; o processo precede a heterogênese do ser” (GUATTARI, 1992a, p.138). Se existe um ser, é o ser do devir. Este é, antes de tudo, “autoconsistência, auto-afirmação, existência para si desenvolvendo relações particulares de alteridade” (GUATTARI, 1992a, p. 139). Com isso, o que passa a interessar são, ainda nas palavras de Guattari (1992a) “as maneiras de ser, a maquinação para criar o existente, as práxis geradoras de heterogeneidade e de complexidade” (p. 139).

O paradigma estético traz em si, segundo Guattari – entrevista a Urribarri (1993) –, a problemática da enunciação ontológica do que ele denominou caosmose: “a relação de imanência entre a complexidade e o caos” (URRIBARRI, 1993, p. 30). O termo tem a seguinte origem: “creio que o termo ‘caosmos’ foi usado pela primeira vez por James Joyce e, depois, retomado por Deleuze; mas eu lhe acrescentei algo: o sufixo *ose*, porque quero conjugar as idéias de ‘caos’, ‘cosmos’ e ‘osmose’” (URRIBARRI, 1993, p. 33). Com isso, o analista institucional concebe a caosmose como o próprio Paradigma Estético em sua dimensão processual e assim a caracteriza:

A caosmose não oscila, então, mecanicamente entre zero e o infinito, entre o ser e o nada, a ordem e a desordem: ela ressurge e germina nos estados de coisas, nos corpos, nos focos autopoieticos que utiliza a título de suporte de desterritorialização. Trata-se aqui de um infinito de entidades virtuais infinitamente rico de possível, infinitamente enriquecível a partir de processos criadores. É uma tensão para apreender a potencialidade criativa na raiz da finitude sensível, “antes” que ela se aplique às obras, aos conceitos filosóficos, às funções científicas, aos objetos mentais e sociais, que funda o novo paradigma estético. (GUATTARI, 1992a, p. 142).

A complexidade e o caos aparecem como a possibilidade de co-existência e de co-construção entre os pontos de finitude e a infinitude, tornando possível a associação entre o caráter infinito não-discursivo da textura desses incorporais e a finitude discursiva dos fluxos energético-espácio-temporais e de seus correlatos proposicionais. Disso resulta a abertura para a virtualidade – em oposição à atualidade, para a processualidade e para os universos incorporais.

Somente assim, como expõe Guattari em *Caosmose* (1992a), faz-se possível vislumbrar uma ecologia do virtual que seja complementar às ecologias já existentes ou, mais especificamente, à ecosofia, da qual fala em *As Três Ecologias*, obra datada de 1989, que diz

respeito à articulação entre as ecologias relativas à subjetividade, às relações sociais e ao meio ambiente.

Desse modo, a caosmose traz em si a possibilidade de efetivação de um território existencial constituído por meio de componentes heterogêneos e múltiplos, estes sim capazes de ir de encontro à individuação da subjetividade promovida pela racionalidade própria do Capitalismo Mundial Integrado e, em seu lugar, semear modos de produção subjetivos e maquínicos singulares.

Somente assim, segundo Guattari (1992b), faz-se possível extrair do caos capitalista o que ele denomina “atratores” de valores, que são os valores diversos, heterogêneos, dissensuais, e, assim, substituir os poderes do capitalismo e da racionalidade de dominação que ele incorpora por uma verdadeira política do desejo dos povos.

3- O movimento de singularização

Após discutirmos a organização capitalista a partir de uma visão guattariniana e passarmos pela postulação do mesmo autor sobre o Paradigma Estético, em oposição ao modelo de racionalidade pautado na razão puramente cientificista, chegamos, finalmente, ao ponto central – concomitantemente com o já abordado processo de individuação – de nosso estudo, a saber: o movimento de singularização.

A referência a esse movimento de singularização aparece em diversos momentos da obra de Guattari, com diferentes nomenclaturas, mas sempre apontando para o destino aspirado pelo autor para as subjetividades, num contexto de produção e organização social capitalística, que tende a abolir os potenciais artísticos, de heterogeneidade e de auto-afirmação singular dos sujeitos. Tal qual compreendemos, a singularização, mais do que um processo de constituição subjetiva, de delineamento de uma determinada figura de subjetividade, consiste num movimento político, ou micropolítico, de autonomização das variadas instâncias – individuais, coletivas e institucionais – frente ao Capitalismo Mundial Integrado que se impõe hegemônico.

Esse movimento, por sua vez, é pensado por Guattari de modo transversalmente articulado ao que o teórico entende por subjetividade. Assim como o processo de individuação está intrinsecamente relacionado com a concepção de indivíduo frankfurtiana, o movimento de singularização, para ser melhor compreendido, será aqui abordado em sua relação com a forma que Guattari trabalha o conceito de subjetividade.

3.1- A crítica à subjetividade substancial

Por muito tempo, o conceito de subjetividade foi abordado por variados ramos das Ciências Humanas, em especial a Filosofia, e a ele diversos sentidos foram atribuídos. No entanto, embora encontremos distintas abordagens sobre a subjetividade e autores de diferentes contextos históricos se debruçando sobre o seu conceito, esta emerge na tradição filosófica ocidental como uma categoria da ordem de uma suposta natureza humana, um “être-là” (GUATTARI; ROLNIK, 1986), como uma “dimensão psicológica interior” (MIRANDA, 2000). Subjetividade identificada com o próprio sujeito, com a consciência, com o eu racional, o eu autônomo, o eu individuado.

Assim também a Psicologia se apropria do conceito quando, em meados do século XIX, o toma para si como objeto de sua ciência. Legítima, desse modo, a subjetividade como algo substancial, como a interioridade da pessoa, a sua individualidade irreduzível, o que lhe é próprio desde sempre e para sempre, destituindo-a do caráter sócio-histórico e cultural que lhe é inerente.

Algumas correntes psicológicas até procuram relacioná-la com os acontecimentos sociais e engendrar sua constituição com o contexto sócio-histórico em que ela se processa. No entanto, em última instância, findam por recair na idéia vigente da subjetividade como a dimensão da interioridade individual, como uma categoria universal, como um espaço interior que se contrapõe a um espaço exterior; uma subjetividade recipiente de coisas exteriores supostamente interiorizadas.

Incomodado com essas atribuições, Guattari (1986, 1992, 1993) transforma o referido conceito em seu objeto de estudo. A partir daí, confere outros termos à problemática da subjetividade. Inicia por romper com toda e qualquer sinonímia estabelecida entre sujeito e subjetividade. Conforme afirma:

Proporemos então operar um descentramento da questão do sujeito para a da subjetividade. O sujeito, tradicionalmente, foi concebido como essência última da individuação, como pura apreensão pré-reflexiva, vazia, do mundo, como foco da sensibilidade, da expressividade, unificador dos estados de consciência. Com a subjetividade, será dada, antes, ênfase à instância fundadora da intencionalidade. Trata-se de tomar a relação entre o sujeito e o objeto pelo meio, e de fazer passar ao primeiro plano a instância que se exprime. (GUATTARI, 1992a, p. 35).

Assim, o sujeito sai de foco, passando a figurar, como esclarecem Miranda e Soares (2009, p. 08), apenas como “um efeito das articulações às quais as idéias estão submetidas”,

na medida em que é tomado não mais como uma categoria Universal, como algo que sempre existiu. Como expõe Guattari em *As Três Ecologias*, o sujeito não é uma categoria evidente:

não basta pensar para ser, como o proclamava Descartes, já que inúmeras outras maneiras de existir se instauram fora da consciência, ao passo que o sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina a apreender a si mesmo e se põe a girar como um peão enlouquecido, sem engancha em nada dos Territórios reais da existência, os quais por sua vez derivam uns em relação aos outros, como placas tectônicas sob a superfície dos continentes. (GUATTARI, 1990, p. 17).

Guattari passa então a questionar o estatuto de universalidade conferido ao sujeito e o situa como invenção histórica de um determinado período, seguindo a linha desenvolvida por Michel Foucault (1995), em *O sujeito e o poder*, trabalho no qual busca recontar a história dos modos como os seres humanos tornaram-se sujeitos em nossa sociedade.

Nesse texto, Foucault⁶⁰ (1995) situa a emergência do sujeito como uma forma específica de poder exercido sobre os indivíduos, de modo a assujeitá-los a determinada lei ou modelo de racionalidade que passou a figurar como verdade maior. Em suas palavras:

Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a. (FOUCAULT, 1995, p. 235).

Guattari corrobora o pensamento foucaultiano e não contesta apenas o sujeito como categoria universal. Como vimos no tópico sobre o Paradigma Estético, uma das grandes críticas do autor se traduz na contestação de todas as categorias que emergem como padrões Universais. Assim, ao abdicar falar em sujeito, Guattari sugere o uso do termo “componentes de subjetivação”:

Ao invés de sujeito, talvez fosse melhor falar em *componentes de subjetivação* trabalhando, cada um, mais ou menos por conta própria. Isso conduziria necessariamente a reexaminar a relação entre o indivíduo e a subjetividade e, antes de mais nada, a separar nitidamente esses conceitos. (GUATTARI, 1990, p. 17 – grifo nosso).

⁶⁰ Como vimos em nosso capítulo inicial, Guattari segue por uma vertente de pensamento que identificamos como herdeira de Michel Foucault e, inclusive, corrobora de críticas empreendidas pelo filósofo, a exemplo da que estamos apresentando neste momento. Por esse motivo, resgatamos um fragmento da teoria foucaultiana, de modo a melhor situar Guattari na discussão sobre a contestação da existência apriorística do ‘sujeito’.

Assim, da mesma forma que se opõe ao enlace da questão da subjetividade com a idéia de sujeito, Guattari também propõe dissociar os conceitos de indivíduo e de subjetividade, questionando radicalmente a noção de indivíduo como referente geral dos processos de subjetivação.

A subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo. Uma coisa é a individuação do corpo. Outra é a multiplicidade dos agenciamentos da subjetivação: a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social. Descartes quis colar a idéia de subjetividade consciente à idéia de indivíduo (colar a consciência subjetiva à existência do indivíduo) – e estamos nos envenenando com essa equação ao longo de toda a história da filosofia moderna. Nem por isso deixa de ser verdade que os processos de subjetivação são fundamentalmente descentrados em relação à individuação. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 31).

O indivíduo é visto como mais uma categoria universal naturalizada que não deve ter existência atrelada ao que Guattari concebe como subjetividade, tal qual ilustra sua crítica na citação anterior. Essa categoria – indivíduo – sempre existiu, conforme afirma, mas apenas em posição de “terminal” com respeito aos processos que implicam grupos humanos, conjuntos socioeconômicos, máquinas informacionais, etc. Dessa forma, os vetores de subjetivação não passam necessariamente pelo indivíduo (GUATTARI, 1990). Este, por sua vez, emerge como consumidor de subjetividade, de sistemas de representação, de sensibilidade, etc, na medida em que se situa na encruzilhada de múltiplos componentes de subjetividade, sejam eles de origem inconsciente ou dos mais variados domínios (do corpo, dos grupos primários, da produção de poder, a exemplo da lei e da polícia). (GUATTARI; ROLNIK, 1986).

Diferentemente de uma interioridade marcada por uma biografia familiar ou determinada por instâncias psíquicas, Guattari desenvolve que a subjetividade, mesmo que venha a terminar em um indivíduo, é eminentemente produzida e essa produção se processa no coletivo, no campo dos diversos domínios, que vão desde o “romance familiar” ao desenvolvimento tecnológico, passando pelas questões histórico-culturais, assim como pelos modelos econômicos e políticos. “Os componentes familiares são apenas um dos ingredientes, porque a marca dessa produção é que ela comporta componentes heterogêneos (de poder, do corpo, do espaço urbano, componentes de mídia, de linguagem etc.)”. (CAIAFA, 2000, p. 64-65).

E o que podemos entender como produção de subjetividade? Segundo define Guattari em *Caosmose*, por produção de subjetividade podemos entender:

As condições de produção evocadas nesse esboço de redefinição implicam, então, conjuntamente instâncias humanas inter-subjetivas manifestadas pela linguagem e instâncias sugestivas ou identificatórias concernentes à etologia, interações institucionais de diferentes naturezas, dispositivos maquínicos, tais como aqueles que recorrem ao trabalho com computador, Universos de referência incorporais tais como aqueles relativos à música e às artes plásticas. Essa parte não-humana pré-pessoal é essencial, já que é a partir dela que pode desenvolver sua heterogênese.(GUATTARI, 1992a, p.20).

O termo é compreendido pelo autor ainda como sinônimo de revolução molecular. A esse respeito, Lancetti e Kehl (1990) nos esclarecem, justificando a sinonímia estabelecida por Guattari:

usa o termo “revolução” porque são transformações “sui generis”, que implicam um nova percepção do mundo, uma nova percepção da violência, uma nova relação com o corpo, uma nova relação com o tempo, que participam de uma revolução/produção: se você quiser, poderíamos dizer produção molecular. Se o termo “revolução” atrapalha, pode-se substituí-lo, facilmente, por produção subjetiva, ou por produções emergentes. Pois bem, essas problemáticas da produção de subjetividade ou revolução molecular foram sistematicamente afastadas e sufocadas pelos pensamentos capitalista e socialista. (LANCETTI e KEHL, 1990, p. 05).

É a partir do momento em que o autor passa a compreender a subjetividade como uma produção, que pode recusar em definitivo falar em sujeito. Com isso, o acento é posto na questão da subjetividade como um processo. Assim justifica em *Micropolíticas* (1989):

O sujeito, segundo toda uma tradição da filosofia e das ciências humanas, é algo que encontramos como um “*être-là*”, algo do domínio de uma suposta natureza humana. Proponho, ao contrário, a idéia de uma subjetividade de natureza industrial, maquínica, ou seja, essencialmente fabricada, modelada, recebida, consumida. (GUATTARI; ROLNIK, 1989, p. 25).

A partir disso, um novo conceito de subjetividade se delineia. Este tem como influência a idéia de autopoiese e, para compreendê-lo, vamos primeiramente definir o que é autopoiese. Essa idéia foi formulada pelos biólogos Humberto Maturana e Francisco Varela, dois importantes intercessores de Guattari, e por ele tomada para explicar a subjetividade.

Maturana e Varela compreendem a autopoiese como um processo constante de produção de si por parte dos seres vivos, que funcionariam em incessante engendramento de sua própria estrutura, contendo, cada ser em si, um importante potencial de autocriação, independente de instâncias criadoras que direcionem sua trajetória ou lhe prevejam um destino. (KASTRUP, 2008).

Essa importante definição dos biólogos, no entanto, está pautada numa forma própria de pensamento: a ciência. Assim, traz consigo o estatuto de uma função científica, e busca aplicabilidade somente em relação aos seres vivos.

Quando Guattari, em parceria com Deleuze, se apropria da noção de autopoiese para desenvolver o conceito de subjetividade – como faz em *Caosmose*, por exemplo – confere-lhe um novo estatuto, retirando-a do plano de referência científico e inserindo-a no plano de conceito filosófico. Ao proceder assim, inicialmente Guattari propõe que seja abandonada a distinção empreendida pelos biólogos entre os sistemas autopoéticos – referentes aos organismos vivos – e os sistemas alopoéticos – concernentes à ausência de vida. Como argumento, sugere que a idéia de autopoiese seja expandida para além dos limites da vida, passando a atravessar as mais variadas instâncias, sejam elas físicas, sociais, técnicas ou psíquicas. (KASTRUP, 2008).

Ao recusar a referência biológica do conceito, Guattari dele extrai, como desenvolve Kastrup (2008), suas características de autonomia, individualidade e unidade e, assim, transforma a autopoiese numa concepção muito cara a sua teoria, na medida em que, a partir dela, desenvolve importantes elementos para problematizar a subjetividade e enfatizar sua dimensão de produção e de criação.

E quando falamos em produção de subjetividade, surgem imediatamente dois importantes questionamentos: 1- quem produz as subjetividades; 2- de que forma elas são produzidas. E Guattari responde afirmando que a subjetividade é produzida não apenas por uma entidade individuada, tampouco por uma entidade social predeterminada, mas por agenciamentos coletivos de enunciação.

A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação, de semiotização – ou seja, toda a produção de sentido, de eficiência semiótica – não são mais centrados em agentes individuais nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extra-individual, quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 31).

E o que são esses agenciamentos coletivos de enunciação? Como mencionamos no primeiro capítulo deste estudo, Agenciamento é um conceito emergente desde os primeiros escritos conjuntos de Deleuze e Guattari, mas que somente vem a ser detalhadamente trabalhado pelos autores em *Mil Platôs*, obra datada de 1979. Devido à importância do conceito na obra de Guattari (e de Guattari com Deleuze) e para a compreensão da questão da

singularidade, vamos nos dedicar, neste momento, a uma definição mais precisa do que vem a ser tal categoria.

Agenciamento pode ser entendido como “o acoplado de um conjunto de relações materiais e de regime de signos correspondentes” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 20). São formados por dois pólos: um pólo molar ou pólo estrato dos agenciamentos, que se referem aos grandes agenciamentos sociais definidos por códigos específicos (agenciamentos coletivos de enunciação); e um pólo molecular ou pólo da máquina abstrata, que retrata o modo como o indivíduo se relaciona com os agenciamentos sociais (agenciamento maquínico).

Essa categoria surge em detrimento das idéias de sujeito da enunciação ou das instâncias psíquicas freudianas, como expõem Guattari e Rolnik em *Micropolítica* (1986), suplantando assim a dualidade individual *versus* social. Como desenvolve Caiafa (2000), tomar a enunciação como agenciamento significa descentrá-la do sujeito e da relação emissor-receptor, potencializando, ao contrário, a indissociabilidade dos agenciamentos de enunciação de práticas concretas e das relações de poder.

No segundo volume de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari (1995) anunciam o que postulam como agenciamentos coletivos de enunciação. Estes, além de surgirem em detrimento da figura de um sujeito da enunciação, como já observamos, devem dar conta do caráter social da mesma, que se constitui em um a priori frente aos enunciados individuados. Em suas palavras:

Não existe enunciação individual nem mesmo sujeito de enunciação. (...). O caráter social da enunciação só é intrinsecamente fundado se chegamos a mostrar como a enunciação remete, por si mesma, aos agenciamentos coletivos. *Assim, compreende-se que só há individuação do enunciado, e da subjetivação da enunciação, quando o agenciamento coletivo impessoal o exige e o determina.* (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 18 – grifo nosso).

Para uma compreensão real do que são esses agenciamentos coletivos, é preciso, segundo os autores, considerar os atos imanentes à linguagem, ou seja, o “conjunto das transformações incorpóreas em uma sociedade dada, e que se atribuem aos corpos dessa sociedade” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 18). As transformações incorpóreas, por sua vez, remetem ao caráter de instantaneidade, imediaticidade e simultaneidade entre o enunciado que a exprime e o efeito que ela produz. São exatamente esses atributos que caracterizam os agenciamentos coletivos de enunciação, que não cessam de variar.

Por sua vez, são os agenciamentos que dão origem às inúmeras possibilidades de singularização. Deles, como escrevem Deleuze e Guattari (1995), o “eu” se desmembra, passando a distinguir-se das massas e assumir um nome próprio. Como afirmam:

Dependo sempre de um agenciamento de enunciação molecular, que não é dado em minha consciência, assim como não depende apenas de minhas determinações sociais aparentes, e que reúne vários regimes de signos heterogêneos. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 24).

Mais tarde, em *As Três Ecologias*, Guattari (1990, p. 19) afirma que “a apreensão de um fato psíquico é inseparável do Agenciamento de enunciação que lhe faz tomar corpo, como fato e como processo expressivo”.

Deleuze e Guattari enfatizam a indissociabilidade entre os agenciamentos de enunciação para com as práticas sociais concretas (exterioridade, para Deleuze) e as relações de poder (palavras de ordem, por exemplo). Todas essas instâncias devem ser pensadas como multiplicidades, como arranjos concretos de elementos heterogêneos que definem um agenciamento. (CAIAFA, 2000).

Os pensadores distinguem dois tipos de agenciamentos: os agenciamentos de enunciação, que efetuam a linguagem; e os agenciamentos maquínicos, conforme diferenciação que já fizemos anteriormente. Eles podem ainda ser caracterizados como: agenciamentos territorializados, agenciamentos desterritorializados ou agenciamentos processuais. Vejamos a que se refere cada um deles.

De acordo com Miranda (1996), agenciamento territorializado é aquele que se caracteriza pela “interpenetração entre as relações-sociais, as trocas econômicas e matrimoniais; entre a esfera estética, econômica, social, religiosa, política e demais” (p. 20). Nesse tipo de agenciamento, o indivíduo se constitui no cruzamento desses inúmeros vetores de subjetivação, o que resulta a valorização da polifonia e dos sistemas de valores em relação de transversalidade.

Por sua vez, o agenciamento desterritorializado se refere à hierarquização dos sistemas de valor e à perda da polivocidade da subjetividade, acarretando assim a fragmentação da individualidade. “Tal agenciamento é produzido em grande escala com a evolução do capitalismo e o maior valor agora é o Capital, ditando os valores de desejo, os valores de uso e de troca, produzindo uma subjetividade capitalística”, conforme esclarece Miranda (1996, p. 21).

Por último, temos o agenciamento processual, que se relaciona com a possibilidade de emergência do Paradigma Estético – que já discutimos –, na medida em que põe em pauta a

polifonia da subjetividade e compreende a possibilidade da composição de campos heterogêneos, bem como da relação de atravessamento entre os campos discursivo e não-discursivo, o campo dos afetos e das sensações (MIRANDA, 1996). Dessa forma, tal agenciamento abre a possibilidade para a criação de novos modos de subjetivação.

O conceito de agenciamento, como vimos, firma a posição de Deleuze e Guattari a respeito da relação que se estabelece entre sujeito e sociedade e aponta para o que o analista institucional define como pólos de coletividade. Coletividade esta que deve ser entendida “no sentido de uma *multiplicidade* que se desenvolve para além do indivíduo, junto ao socius, assim como aquém da pessoa, junto a intensidades pré-verbais, derivando de uma lógica dos afetos mais do que de uma lógica de conjuntos bem circunscritos” (GUATTARI, 1992a, p. 20. – grifo nosso).

Ao trazer para o estudo da subjetividade a dimensão do coletivo, Guattari rompe definitivamente com a vigente oposição sujeito individual e sociedade. Esse fato se deve a três fatores principais, como identifica o autor em *Caosmose*:

a irrupção de fatores subjetivos no primeiro plano da atualidade histórica, o desenvolvimento maciço de produções maquínicas de subjetividade e, em último lugar, o recente destaque de aspectos etológicos e ecológicos relativos à subjetividade humana. (GUATTARI, 1992a, p.11).

Para se compreender a subjetividade, de acordo com o teórico em questão, é preciso ultrapassar toda e qualquer concepção dualista em prol de uma visão transversalista⁶¹ da subjetividade, “que permita responder ao mesmo tempo a suas amarrações territorializadas idiossincráticas (Territórios existenciais) e a suas aberturas para sistemas de valor (Universos incorporais) com implicações sociais e culturais” (GUATTARI, 1992a, p.14).

Lamentavelmente, ainda segundo Guattari, esse movimento não foi alcançado nem pela Sociologia, nem pelas Ciências econômicas, políticas e jurídicas, tampouco pela Psicanálise, que termina por reduzir fatos sociais a mecanismos psicológicos. E, conforme afirma, isso não é de se espantar, pois tais ciências condenaram a si mesmas “a deixar escapar as dimensões intrinsecamente evoluídas, criativas e autoposicionantes dos processos de subjetivação” (GUATTARI, 1990, p. 18).

Assim, o autor clama pela urgência de se desfazer de todas as referências e metáforas científicas para forjar novos paradigmas que, segundo ele, devem ser preferencialmente de inspiração ético-estética, conforme já discutimos (GUATTARI, 1990). Para a construção

⁶¹ O método transversal se esforça por empurrar as oposições estruturais binárias e contribui sempre para fazer funcionar o dispositivo maquínico. (DOSSE, 2007, p. 81).

desse novo paradigma, que atribui uma nova compreensão à subjetividade, o enlace entre os fatos sociais e os mecanismos psicológicos na constituição dessa categoria são primordiais. Assim, a subjetividade emerge como resultado de um processo que entrelaça as duas perspectivas, como muito bem ilustra Rolnik (1997), num artigo intitulado *Uma insólita viagem à subjetividade: fronteiras com a ética e a cultura*. Para discorrer sobre a questão, a autora utiliza-se de uma analogia entre a subjetividade e a pele.

Em suas palavras, a pele (subjetividade) é um tecido vivo e móvel, que se configura a partir da constante relação que mantém com forças que lhe são internas e externas. Tais forças geram uma dobra – uma espécie de curvatura – no interior da qual emerge um microuniverso que representa o cenário de todo um modo de existência. Em decorrência do fluxo de forças, essa dobra logo se desfaz e outra surge em seu lugar, iniciando um movimento sucessivo de desconstrução e reconstrução de perfis que delineiam uma determinada figura da subjetividade.

Surgem então duas dimensões da subjetividade: o dentro (dimensão interna) e o fora (dimensão histórico-social). Estas, no entanto, não são meros espaços delimitados pela pele; são, como concebe a autora, dimensões “indissociáveis e, paradoxalmente, inconciliáveis: o dentro detém o fora e o fora desmancha o dentro” (ROLNIK, 1997, p. 27). Como escreve Rolnik:

É só nesse sentido que podemos falar num dentro e num fora da subjetividade: o movimento de forças é o fora de todo e qualquer dentro, pois ele faz com que cada figura saia de si mesma e se torne outra. *O fora é o “sempre outro do dentro”, seu devir.* (ROLNIK, 1997, p. 27 – grifo nosso).

Neste sentido, o fora se configura como “uma nascente de linhas de tempo” (ROLNIK, 1997, p.27) que se realiza no seu dentro, sendo assim o externo ilimitado em suas possibilidades, ao passo que as concretizações dos dentros são sempre finitas.

Cada dobra que surge aponta para a criação de um mundo, que traz consigo não apenas um perfil subjetivo; junto com ele emerge também, e indissociavelmente, um perfil cultural. Nesse ponto, de acordo com a autora, situa-se a intercessão entre a subjetividade e a cultura, já que, como discorre, “não há subjetividade sem uma cartografia cultural que lhe sirva de guia; e, reciprocamente, não há cultura sem um certo modo de subjetivação que funcione segundo seu perfil” (ROLNIK, 1997, p.29).

Ressaltando que mais do que fronteira, a relação da subjetividade com a cultura é de transversalidade, Rolnik (1997) encerra seu artigo, deixando-nos a compreensão dessa

categoria como um devir, “um sempre outro”, uma formação processual que encontra sentido e valor na interface com os múltiplos fatos que a compõe na produção cultural.

Essa idéia de devir é bem cara a Guattari. Podemos compreender, na obra desse teórico, que se existe um Universal, é ele o devir. O devir subjetivo, o devir existencial, o devir máquina, o devir homem, o devir mulher, o devir... o devir... o devir... É esse campo de abertura para as múltiplas possibilidades que melhor caracteriza o pensamento guattariniano e que podemos enfatizar como a principal característica da subjetividade segundo sua compreensão.

Somente quando se concebe o devir como possibilidade real, torna-se possível pensar uma relação transversalista entre instâncias individuais e/ou instâncias subjetivas emergindo como *território existencial* auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva. (GUATTARI, 1992a). E é essa a definição que Guattari confere à subjetividade em *Caosmose* (1992), sua última obra.

O autor ressalta ainda que não somente componentes humanos participam do processo de constituição das subjetividades. Há também componentes que não podem ser assim qualificados implicados nesse processo. Como afirma: “a subjetividade não é fabricada apenas através das fases psicogenéticas da Psicanálise ou dos ‘matemas do Inconsciente’, mas também nas grandes máquinas sociais, mass-mediáticas, lingüísticas”. (GUATTARI, 1992a, p. 20). Essas interações institucionais de diferentes naturezas, os dispositivos maquínicos, os Universos de referência incorporais são de extrema importância para esse processo.

3.2- A singularização

Até o momento, discutimos a definição conferida por Guattari à questão da subjetividade, bem como a re-significação do termo pelo autor a partir da relação que estabelece com a teoria marxista e seu primado da produção. Assim, considera que também desse movimento produtivo participam as subjetividades, sendo estas instâncias privilegiadas, na medida em que a ordem capitalística de produção e consumo as têm como grande matéria de sua produção e, conseqüentemente, perpetuação.

Nessa relação com o CMI, como vimos, a subjetividade tende a sofrer achatamento e a emergir em sua forma assujeitada, pautada na homogeneidade, ou seja, fechada sobre si mesma, carente de relações transversalistas entre os vetores que participam da sua constituição. Com isso, assiste-se a um movimento de individuação da subjetividade.

Ao denunciar esse movimento, Guattari vislumbra novo destino para a constituição subjetiva contemporânea. Esse novo destino, por sua vez, encontra possibilidade de realização no que o teórico denominou movimento de singularização. E o que podemos entender por singularização?

Esse movimento diz respeito aos processos de ruptura com o modo de produção da subjetividade capitalística (GUATTARI; ROLNIK, 1986) e assume uma série de nomenclaturas ao longo da obra de Guattari. Para compreendermos a definição de singularização, faz-se necessário um passeio pelos escritos do autor, retomando os diversos termos atribuídos a esse processo e articulando sua significação.

Em ordem cronológica, começamos com a *Revolução Molecular*, escrita em 1977. Nesse momento, Guattari fala de grupos sujeitos e grupos sujeitados. O grupo sujeito é aquele que, em suas palavras, “se esforça para ter o controle sobre sua conduta, tenta elucidar seu objeto e, nesse momento, secreta os meios dessa elucidação” (GUATTARI, 1987, p. 92). Por sua vez, o grupo sujeitado é definido pelo autor como aquele que “não se presta a tal perspectivação; ele sofre hierarquização por ocasião de seu acomodamento aos outros grupos” (GUATTARI, 1987, p. 92). Mais adiante, Guattari (1987) nos fala ainda a respeito dos grupos sujeitados:

os grupos sujeitados recebem passivamente suas determinações do exterior e, com a ajuda de mecanismos de autoconservação, se protegem magicamente de um nonsense sentido como externo; assim procedendo, eles recusam qualquer possibilidade de enriquecimento dialético fundado na alteridade do grupo. (GUATTARI, 1987, p. 101).

Assim, entendemos que o grupo sujeito é aquele capaz de assumir o sentido de sua própria práxis e construir uma subjetividade pautada em suas aspirações, enquanto o grupo sujeitado abdica de tal exercício, submetendo-se a uma subjetividade alienada nas relações com a alteridade social. Porém, como acredita Guattari (1987), qualquer grupo, tanto os sujeitos como os sujeitados, podem oscilar entre essas duas posições.

A referência a grupos sujeito e sujeitado não é abandonada, mas em momentos distintos de sua obra, Guattari opta por assumir terminologias diferentes. Isso ocorre, por exemplo, em *Micropolítica* (1986). Nesse escrito em parceria com Rolnik, o autor lança alguns conceitos para se referir à articulação de novos modos de ser no seio do CMI. São eles: autonomização, minorização, revolução molecular, assim como processo/movimento de singularização. Rolnik questiona a equivalência desses termos e Guattari assim responde:

Concordo que há uma equivalência dessas fórmulas. Mas eu diria o seguinte:

1º) “revolução molecular corresponde mais a uma atitude ético-analítico-política (vale o mesmo para a “função de autonomia”).

2º) “processo de singularização” seria o fato, mais *objetivo*, de uma singularidade desprender-se dos estratos de ressonância e fazer proliferar e ampliar um processo, que poderá ou não encontrar uma estrutura ou um sistema de referência intrínsecos.

3º) A “autonomia” se refere mais a novos territórios, novos refrões sociais.

4º) Alternativas podem ser tanto macro quanto micropolíticas.

5º) Quanto a “minoría” e a “marginalidade”, eu veria “minoría” mais no sentido de um devir, um devir minoritário (exemplos: um devir minoritário para a literatura, que seria uma saída das redundâncias dominantes, um devir criança, um devir multidão, etc.), enquanto que “marginalidade” seria mais “sociológico”, mais passivo. (GUATTARI e ROLNIK, 1986, p. 122).

Vejamos então como esses conceitos aparecem em *Micropolítica* (1986). Nessa obra, a autonomia é enfatizada como um importante elemento característico do que estamos denominando movimento de singularização e apresentada como uma função. E o que é essa “função de autonomia”? Além de se referir a novos territórios, novos refrões sociais, conforme a citação acima, os autores a situam como em relação ao nível micropolítico da subjetividade:

Então, o que vem a ser essa “função de autonomia”, que pode reunir tantos níveis diferentes da vida social? Eu não a definiria como algo que parte de um programa ou de uma axiomática geral, mas como algo que se expressa num nível micropolítico – exatamente, o da produção de subjetividade. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 55).

A “função de autonomia”, ou “autonomização”, representa, como podemos compreender, a capacidade de abertura para novos universos, a constituição de novas possibilidades, na medida em que diz respeito à capacidade de operar seu próprio trabalho de semiotização e de cartografia, bem como aos processos capazes de fazer emergir as manifestações desejantes. Diante disso, podemos compreender a sinonímia com o movimento de singularização expressa por Rolnik:

o termo ‘singularização’ é usado por Guattari para designar os processos disruptores no campo da produção do desejo (...). Outros termos designam os mesmos processos: *autonomização*, *minorização*, *revolução molecular*, etc. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 45 – grifo nosso).

A autonomização, e também a singularização, corresponde, assim, a uma atitude ético-analítico-política, que traz consigo a processualidade e o devir, na medida em que aponta para a constituição de novas possibilidades, de um vir-a-ser posto em movimento. Desse modo, pode ainda ser relacionada com o que Guattari, em 1993, define como auto-referência:

Eu a defini como sendo a mais singular, a mais contingente, aquela que ancora as realidades humanas na finitude, e também a mais universal, aquela que opera as mais fulgurantes travessias por campos heterogêneos. Seria preciso dizê-lo de outro modo: ela não é universal no sentido estrito, ela é a mais rica em Universos de virtualidade, a mais provida em linhas de processualidade. (p. 180).

Voltemos para a obra de 1986, onde Guattari, além de autonomização, apresenta a revolução molecular como análoga à singularização. Essa revolução é caracterizada pelo autor como “movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, através da afirmação de outras maneiras de ser, outras sensibilidades, outra percepção, etc.” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 45). Assim como a autonomia, faz semblante de uma atitude ético-analítico-política e sua importância política se manifesta nos movimentos sociais, nas minorias e nos desvios de toda espécie.

Ainda em *Micropolítica* (1986), como já mencionamos, encontramos referências ao processo de singularização, que é assim anunciado:

O que vai caracterizar um processo de singularização (que, durante certa época, eu chamei de “experiência de um grupo sujeito”), é que ele seja automodelador. Isto é, que ele capte os elementos da situação, que construa seus próprios tipos de referências práticas e teóricas, sem ficar nessa posição constante de dependência em relação ao poder global, a nível econômico, ao nível de saber, a nível técnico, ao nível das segregações, dos tipos de prestígios que são difundidos. A partir do momento em que os grupos adquirem essa liberdade de viver seus processos, eles passam a ter uma capacidade de ler sua própria situação e aquilo que se passa em torno deles. *Essa capacidade é que vai lhes dar um mínimo de possibilidade de criação e permitir preservar exatamente esse caráter de autonomia tão importante.* (GUATTARI e ROLNIK, 1986, p. 46 – grifo nosso).

A singularização é apresentada, nesse momento, como um dos dois extremos entre os quais oscila o modo como os indivíduos vivem a subjetividade. Em contraposição a essa expressão de criação e de reapropriação dos componentes de subjetivação há, como enunciam Guattari e Rolnik (1986), uma relação de alienação, de opressão e de submissão à subjetividade tal qual ela é recebida.

A partir de *Micropolítica*, cremos que processo/movimento de singularização passa a ser a terminologia mais comumente adotada por Guattari, já que aparece com frequência até sua última obra: *Caosmose* (1992). No entanto, outros termos são utilizados pelo teórico entre os anos de 1986 e 1992 para fazer menção ao movimento de singularização.

No mesmo ano da publicação de *Micropolítica* (1986), Guattari escreve um artigo para a Folha de São Paulo em que usa a expressão “micropolítica” para denominar a possibilidade de:

abrir vias de criação de novos modos de existência individual e coletiva. Em outras palavras, trata-se aqui da possibilidade de conquistar uma democracia viva, aquela que se consolida e toma consistência no dia-a-dia. (GUATTARI, 1986, p. 2).

Compreendemos ser essa definição análoga ao movimento de singularização, tal qual ele é apresentado na obra conjunta com Rolnik. Nela – *Micropolítica* (1986) – também encontramos essa expressão, contudo, não é apontada pelos autores como equivalente à singularização, embora sua definição as aproxime, como podemos observar:

aquela que constrói novos modos de subjetividade, que singulariza (...). A garantia de uma *micropolítica* processual só pode – e deve – ser encontrada a cada passo, a partir dos agenciamentos que a constituem, na invenção de modos de referência, de modo de práxis. Invenção que permita, ao mesmo tempo, elucidar um campo de subjetivação e intervir efetivamente nesse campo, tanto em seu interior como em suas relações com o exterior. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 30 – grifo nosso).

Em *As Três Ecologias*, publicada em 1989, Guattari fala em grupo grupos sujeito, como, por exemplo, quando se refere à “constituição de *grupos-sujeito* auto-referentes se abrindo amplamente ao *socius* e ao cosmos, em oposição à triangulação personológica da subjetividade, segundo o modo Eu-Tu-Ele, pai-mãe-filho”. (GUATTARI, 1990, p. 45). Menciona também o termo autopoiese. Porém, a nomenclatura mais utilizada em referência ao movimento de apreensão da subjetividade em sua dimensão de criatividade processual é, novamente, processo de singularização, como ilustra o trecho seguinte:

admite-se que uma mutação subjetiva ocorre quando segmentos semióticos adquirem autonomia e começam a “secretar novos campos de referência”. Há uma ruptura com um campo significacional dominante e desencadeia-se um *processo de singularização*. (GUATTARI, 1990, p. 66 – grifo nosso).

Três anos mais tarde, em *Caosmose* (1992), além de adotar a singularização como termo, Guattari se refere prioritariamente à autopoiese, que, como vimos, é uma expressão de Maturana e Varela que o autor se apropria para enfatizar o caráter de autonomia e de autocriação – criação sem instância criadora – conferido à subjetividade. Como argumenta Kastrup (2008, p. 58), “em *Caosmose*, Guattari utiliza amplamente a idéia de autopoiese com o intuito de explicar o conceito de subjetividade”, porém, a subjetividade em seu viés de singularização, na medida em que o autor “retém da autopoiese suas características de autonomia, individualidade e unidade” (KASTRUP, 2008, p. 60).

Sintetizando as elaborações feitas por Guattari ao longo de sua trajetória teórica, temos que o movimento de singularização é uma postura micropolítica alternativa à produção

capitalística da subjetividade e se apresenta como a possibilidade de vislumbrar novas práticas sociais, novos valores de referência, novos agenciamentos de produção subjetiva. Traz em si a possibilidade de criar novas cartografias e de se inventar outras práxis, conforme discorre Miranda (1996).

Como vimos, a autonomia é uma característica essencial ao movimento de singularização. Além dela, outros aspectos primordiais estão envolvidos com o advento da singularização. São eles: a heterogeneidade, a transversalidade e a multiplicidade. O primeiro deles – heterogeneidade – diz respeito “a atualização de linhas de virtualidade e a tomada de consistência de territórios existenciais”, como define Guattari e Urribarri (1993, p.17). Dessa forma, está apta a captar os pontos emergentes de singularidade, na medida em que se abre para a criação sempre em estado nascente.

A heterogeneidade da subjetividade advém então das inúmeras facetas que a compõem onde participam desde o ‘romance familiar’ até a tecnologia, passando pelas questões histórico-culturais. (...). Escola, mídia, trabalho, formas de modelo econômico e político são vetores atuantes de subjetivação: subjetividade caleidoscópica que não pára de assumir diversos contornos, e por isso é que se pode falar em produção, que, em tempos atuais destacam-se por sua massificação e serialização, tendentes a constranger a produção de subjetividades alternativas (MIRANDA, 2000, p. 37).

A transversalidade, por sua vez, como nos apresenta Guattari (1987) em texto homônimo, expressa uma oposição à verticalidade e à horizontalidade e aponta para uma dimensão em que se efetua a máxima comunicação entre diferentes níveis e, principalmente, nos diversos sentidos. Desse modo, se opõe às estruturas geradoras de hierarquização piramidal e às formas esterilizadoras de transmissão de mensagens.

Já com relação à multiplicidade, assim se pronunciam Deleuze e Guattari (1995a):

As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades. Os princípios característicos das multiplicidades concernem a seus elementos, que são singularidades; a suas relações, que são devires; a seus acontecimentos, que são hecceidades (quer dizer, individualizações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos livres; a seu modelo de realização, que é o rizoma⁶² (por oposição ao modelo da árvore), a seu plano de

⁶² Rizoma é um conceito retirado da botânica e que faz referência a uma espécie de rede ou raiz destituída de um eixo centralizador, mas constituindo-se de tal modo que cada ponto se conecta com todos os demais. Não há unidade em um rizoma. Contrariamente, essa figura traz em si a multiplicidade. Como afirmam Deleuze e Guattari (1995a), os principais caracteres de um rizoma assim se traduzem: “Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades lineares a n dimensões, sem sujeito nem objeto [...]. Oposto a uma estrutura, [...], o rizoma é feito somente de linhas. [...] O rizoma é uma antigenealogia. É uma memória

composição, que constitui platôs⁶³ (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem territórios e graus de desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 8).

A multiplicidade sinaliza, como podemos compreender a partir da citação acima, para a possibilidade de criação de linhas de fuga⁶⁴ e de pontos de desterritorialização. Daí sua importância para o movimento de singularização. É através da realização das múltiplas trocas e encadeamentos que se constituem os complexos de subjetivação capazes de oferecer oportunidades diversificadas de recompor uma corporeidade existencial, de sair de seus impasses repetitivos e, de alguma forma, de se re-singularizar. (GUATTARI, 1992a). É porque a subjetividade é múltipla que ela comporta a singularização.

A relação de transversalidade entre os múltiplos fatores que conferem à subjetividade a possibilidade de singularização aponta para a processualidade dos agenciamentos que a compõem. A esse respeito, Guattari (1993a) afirma:

o corpo sem órgãos da auto-referência, sem figura nem fundo, nos abre, por sua vez, o horizonte inteiramente diferente de uma processualidade considerada como ponto de emergência contínua de toda forma de criatividade. (p. 181).

Até aqui definimos o que Guattari postula como o movimento de singularização e explicitamos os aspectos a ele relacionados. Cabe-nos, nesse momento, perguntarmos sobre o que possibilita a efetivação dos processos de singularização. Essa resposta, nos dá o autor em *As Três Ecologias*:

São as “máquinas estéticas” que, em seu trabalho criador com a expressão, podem abrir brechas nas subjetividades padronizadas (que só desenvolve aquilo que serve à axiomática capitalista), fazendo brotar singularidades. Ou [...] deflagrando processos de singularização. (GUATTARI, 1990, p. 66).

curta ou uma antememória. O rizoma procede por variação, expansão, conquista, captura, picada. [...] o rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga. (...) unicamente definido por uma circulação de estados [...] todo tipo de ‘devires’”. (p.32-33).

⁶³ Platô, por sua vez, se refere a um encontro entre devires, um entrecruzamento de linhas, de fluxos, ou uma percolação-fluxos que, ao se encontrarem, modificam seu momento ou sua estrutura. É, nas palavras de Deleuze e Guattari (1995a, p.33), “uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma, e que se desenvolve evitando toda a orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior. (...). Chamamos ‘platô’ toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma”. Desse modo, um platô aponta para a desterritorialização, para invenção de novas possibilidades, para a emergência do novo. O conceito sinaliza a necessidade de reinvenção, da existência do múltiplo, da diferença, das hecidades (individuação sem sujeito), aspectos esses muito caros aos autores.

⁶⁴ Linhas de fuga, como esclarece Escobar (1982), dizem respeito às possibilidades de fugas do Sistema.

No seio das relações capitalísticas, como discutimos, é ainda possível viver a existência de forma única, no entrecruzamento dos diversos vetores de subjetivação. No entanto, a reapropriação dos processos subjetivos depende da capacidade dos grupos humanos de se apropriar desses vetores – a exemplo da mídia e das novas tecnologias – e lhes atribuir fins convenientes.

Como afirma Miranda (2007, p. 186), “atualmente torna-se cada vez mais difícil pensar em qualquer mobilização que não passe pela mídia”. Desse modo, aponta para o que Guattari denominou uma era pós-mídia, que se manifesta através da apropriação dessa instância pelos mais diversos setores da sociedade, que a ela confere novas significações. O analista institucional nos fala dessa transformação da mídia em pós-mídia como uma importante possibilidade de singularização.

A mídia, segundo denuncia o pensador, foi capturada pela lógica capitalística dominante e instituída para seu uso e para a veiculação de seus valores e ideais. No entanto, ao mesmo tempo em que denuncia o mau uso da mídia, Guattari, também aponta a possibilidade de sua utilização como suporte da invenção de novos possíveis, do engendramento de forças criativas e de novos universos de referência, capaz de superar a equação atual que iguala os meios de comunicação de massa a uma atitude de passividade (GUATTARI, 1992b). Como discorre o autor:

há, ao mesmo tempo, esta homogeneização da subjetividade, operada pela televisão, este caráter de droga, o efeito de sugestão, mas, sem dúvida, há, também, em um nível inconsciente, processos transversalistas que se operam, máquinas abstratas que se veiculam, o que faz com que, talvez, o futuro das transformações sociais, o engajamento de milhares ou centenas de milhares de jovens, e não só de jovens, para modelar um outro tipo de sociedade, será talvez impossível sem este instrumento veiculador que representa a televisão. Em todo caso, a mídia funciona como um temível instrumento de reterritorialização (...). Mas a mídia é, também, um instrumento maquínico, uma máquina de subjetivação e, enquanto tal, ela é tomada em *phylum* maquínicos. Então, não há só as diferenças de ponto de vista sobre a mídia, o uso psicológico e social que se faz dela, mas há também as mutações tecnológicas, que constantemente trabalham o instrumento da mídia. (URRIBARRI, 1993, p. 24).

A pós-mídia se traduz como esse movimento de reapropriação dos meios midiáticos que se viram postos a serviço e/ou capturados pela capilaridade capitalística, conferindo-lhes um uso libertário, capaz de re-singularizá-los. Assim postula Guattari:

E depois podemos pensar que vai nascer um novo tipo de subjetividade – não só em nível cognitivo, em nível afetivo, em nível sensível –, com a fusão, com a junção das telas da televisão, da informática e da telemática, com possibilidades cada vez

mais ricas de interatividade, e que isso vai mudar, inteiramente, o quadro da situação alienante da mídia. (URRIBARRI, 1993, p. 24).

Temos assim, na pós-mídia, um exemplo de singularização. Outros, porém, devem ser buscados no dia-a-dia, a partir da re-significação dos múltiplos vetores com os quais interagimos e que atuam como importantes elementos no processo de subjetivação. Cabe a cada sujeito, a cada grupo ou a cada instituição instaurar movimentos de singularização que se expressem “na maneira como a gente sente, como a gente respira, como a gente tem ou não vontade de falar, de estar aqui ou de ir embora...” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 64).

Capítulo IV: Tecendo saberes, articulando alianças...

Uma teoria é isso, é exatamente como uma caixa de ferramentas. Nada a ver com o significante... É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não por si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que então deixa de ser teórico, é que ela não vale nada ou que o momento ainda não chegou. (DELEUZE, *Conversa com Michel Foucault*).

Até o momento, nosso trabalho consistiu em desenvolver uma discussão sobre os escritos de Adorno, primeiramente, e de Guattari, em seguida, a fim de compreender a crítica que ambos empreendem ao destino conferido à subjetividade contemporânea, em sua relação com o sistema capitalista de produção e consumo. Como discutimos, no mundo capitalista, a subjetividade tende a um movimento de padronização e de perda de autonomia, que foi denunciado por Adorno como pseudo-indivuação e, por Guattari, como assujeitamento. Embora remetam à crítica empreendida às formas de dominação subjetivas contemporâneas, entendemos que a pseudo-indivuação e o assujeitamento não devem ser equiparados como processos semelhantes sem uma justificativa convincente. No entanto, será que os dois processos trazem em seu cerne uma crítica semelhante ao capitalismo? Essa discussão sobre as similitudes e dessemelhanças entre eles será desenvolvida neste capítulo.

Ao realizarem tais críticas, os autores apresentam o que entendemos como alternativa ou algo a ser aspirado frente à massificação disseminada por tal sistema. São elas: o processo de indivuação frankfurtiano e o movimento de singularização guattariniano. Essas alternativas apontam anseios equivalentes? Podemos aproximar as duas teorias abordadas tomando como base esse ponto?

Como vimos, Adorno, entre outros membros da Escola de Frankfurt, advoga em prol da retomada de um tipo de racionalidade – a razão crítica – como forma de os sujeitos fazerem-se autônomos frente às malhas do social no qual estão inseridos. Somente assim, eles se tornam indivíduos, diferenciados do todo social e resistentes à massificação da sociedade contemporânea.

Por outro lado, Guattari, embora conceba o indivíduo moldado pela máquina social dominante, prima por atentar para todo e qualquer traço de singularidade que possa emergir dessa relação, de modo a se apropriar deles a fim de fazer advir revoluções moleculares. Com

isso, clama por movimentos de singularização como alternativa de não sucumbir à padronização subjetiva reinante na atualidade.

No presente capítulo, nossa proposta consiste em retomar as idéias já desenvolvidas desses dois autores e tecer articulações entre elas, de modo a pensarmos o processo de constituição da subjetividade num momento sócio-histórico distinto daquele vivenciado tanto por Adorno como por Guattari. Cremos que as denúncias feitas por ambos são de grande valia, já que nos conferem elementos importantes para uma compreensão do que assistimos na atualidade. Por esse motivo, construímos nossa visão tomando como base essa articulação.

No entanto, retomamos a ressalva já feita na nossa introdução de que não estamos propondo um trabalho de mediação entre Adorno e Guattari, tampouco ambicionamos uma conciliação que corrobore nossa visão sobre o objeto de estudo. Contrariamente, nosso interesse recai no que cada um dos teóricos traz de singular, de único. Assim como buscamos demonstrar ao longo do texto, o lugar a partir do qual um e outro falam, a imagem de pensamento que lhes é própria, será preservado neste momento de articulação e edificação de algo novo.

Dessa forma, acreditamos construir uma reflexão importante para a Psicologia Social, contribuindo para o modo pelo qual este campo do saber se apropria das relações estabelecidas no seio da sociedade capitalista e que são por ela mediadas, relações essas que são a base para a constituição da subjetividade contemporânea, que figura como objeto de estudo da Psicologia.

Pensamos ser isso a ação de tomar uma teoria – no caso, duas – como caixa de ferramenta, conferindo-lhe a serventia, o funcionamento, tal qual nos fala Deleuze.

1- Os saberes...

Ao longo deste trabalho viemos discutindo idéias de dois teóricos que desenvolveram estudos de grande relevância para a problemática psicológica, na medida em que se debruçaram sobre a questão do destino conferido à subjetividade e nos presentearam com ricas ferramentas teóricas que nos permite pensar essa questão nos dias atuais. Apocalípticos ou utopistas, Adorno e Guattari se destacam por construções teóricas que enxergaram uma realidade além de seu tempo e que hoje alcançam sua plena aplicação.

Ao falarmos dessa forma, pode parecer que caminhamos por vias distintas e estamos prestes a alcançar um lugar comum, lugar esse que talvez se concretize neste momento do

trabalho. Grande ilusão! A cada passo à frente, nos afastamos mais e mais da possibilidade desse lugar comum e nos deparamos com a tensão que caracteriza a articulação que vislumbramos entre as duas teorias. Essa articulação de forma alguma é harmônica. Contrariamente, é perpassada por grandes conflitos oriundos das diferentes tradições filosóficas da qual emergem Adorno e Guattari e que marcam seus modos de pensar e de conceber a realidade, modos esses que são bem distintos entre si.

Como já apresentamos, Adorno e Guattari emergem de uma tradição da Filosofia que se instaura a partir de Kant e centra a problemática filosófica em uma reflexão sobre a temporalidade presente: a ontologia do presente. No entanto, como tributários dessa vertente da Filosofia, cada teórico se encaminha diferentemente. Para Adorno, a reflexão sobre o presente se concretiza na forma de investigação histórica, enquanto que Guattari se apropria dessa dimensão temporal para pensar as potencialidades daí emergentes, o devir.

A possibilidade de constituição de uma teoria crítica – Adorno – implica exatamente a compreensão histórica de seus conceitos, sua contextualização no momento sócio-histórico em que esta se processa, atentando, assim, para as linhas de continuidade e de ruptura, assim como para os momentos de tensão e de contradição, em detrimento da ambição de conferir à teoria um caráter harmonioso (RAMOS, 2004).

No caso específico da Psicologia de influência adorniana – Psicologia Crítica – encontramos a investigação histórica na compreensão da constituição dos indivíduos, de suas subjetividades, como o grande diferencial em comparação com as chamadas Psicologias Clássicas⁶⁵. Esse modelo crítico de Psicologia, como afirma Ramos (2004), tem por objetivo compreender as relações que se estabelecem entre indivíduo e sociedade tomando como base a historicidade fundante dessas relações. Somente assim, é possível dar conta da dialeticidade aí presente, evitando o risco de privilegiar uma instância em detrimento da outra.

Já em Guattari, a reflexão sobre a temporalidade se faz presente principalmente no exercício de problematização da ordem instituída, dos padrões de universalidade, da naturalização dos fatos e das categorias. E os questionamentos daí advindos constituem a base de sua proposta de micro-revoluções ou revoluções moleculares, que traz em si a possibilidade de abertura para novos campos, novos horizontes, para a constituição de novos modos de existência. Com isso, o acento recai sobre a dimensão do devir que caracteriza o pensamento do autor.

⁶⁵ As Psicologias Clássicas seriam aquelas que buscam no indivíduo as leis psíquicas de sua interação com o social. Assim, compreendem o indivíduo como imutável e independente e contribuem para a manutenção do *status quo*. (RAMOS, 2004, p. 24).

Pautada nessa característica, também se delineia a proposta guattariniana de reflexão/ação dos saberes “psi”, que, segundo o autor, deve abdicar dos ideais cientificistas e se voltar para criação em estado nascente, para a invenção de novos universos de referência. Somente desse modo, estarão aptos a alcançar e a trabalhar em prol de movimentos de singularização.

Ainda no campo da Filosofia encontramos nova aproximação entre Adorno e Guattari. Ambos desenvolvem posturas críticas sobre a Modernidade e, a partir disso, suas teorias são construídas, como discutimos no capítulo inicial. Tal postura crítica é assumida diretamente por Adorno e, no caso de Guattari, lhe chega como importante influência, via Michel Foucault⁶⁶, e permanece presente como alicerce de suas idéias.

Honneth (1973) situou Adorno e Foucault como dois filósofos que abordaram a Modernidade tomando como base sua vertente racionalista. Ambos buscaram teorizar sobre o lugar que a razão assume na Modernidade e como essa categoria pauta as figuras da subjetividade contemporânea. A partir disso, empreendem suas denúncias de que a razão moderna conduz à dominação humana. Como vimos, dessa acusação também compartilha Guattari, que concebe a coexistência simultânea de várias racionalidades específicas como forma de compreender a realidade.

Adorno desenvolve uma teoria que busca compreender as irracionalidades do mundo moderno tomando como base a análise da razão iluminista e o desvirtuamento a que esta foi submetida, transformando-se em novo instrumento de dominação quando deveria conduzir o homem ao estado de maioridade de pensamento. Como já discutimos, juntamente com Horkheimer, o frankfurtiano caracteriza esse processo como “a dialética da razão ilustrada”, ou seja, a transformação da razão que aspirava combater o mito em próprio mito.

A partir desse ponto, empreende severa crítica à racionalidade. No entanto, não é a razão em si o alvo de Adorno, mas o modelo de racionalidade que se desenvolveu a partir da Ilustração. Como vimos, o teórico crítico defende a necessidade de se redefinir a razão para cobrar dela a realização de seus princípios e promessas. E, nesse movimento, distingue dois tipos de razão: aquela que sofreu desvirtuamento e foi instrumentalizada e a razão crítica, capaz de exercitar a reflexão sobre a própria razão e resgatar suas aspirações irrealizadas.

Guattari, por sua vez, em atitude semelhante a Foucault, recusa os ideais de universalidade, dentre eles, a Razão, e passa a se debruçar sobre a questão das micro-racionalidades, ou seja, das formas de racionalidade que são próprias a determinados

⁶⁶ Essa aproximação de Guattari com Foucault consiste numa articulação nossa, desenvolvida no primeiro capítulo deste trabalho e que será retomada no presente capítulo.

acontecimentos e/ou fenômenos: a racionalidade dos grupos minoritários, a racionalidade capitalística de dominação, a racionalidade cientificista, a racionalidade revolucionária, a racionalidade artística... e até a não-racionalidade⁶⁷.

Como vimos, aqui o abandono do ideal universalista de racionalidade não se dá também em prol da irracionalidade. O que observamos é um redimensionamento dessa categoria, que passa a interessar em sua emergência singular, em cada uma de suas manifestações, como uma forma específica e distinta de racionalidade. Guattari busca a racionalidade dissociada da cientificidade, o modo em que ela advém em cada uma de suas expressões, desde a mais cientificista até a mais caótica ou cósmica⁶⁸.

Embora nossos pensadores sejam dois críticos da razão, nenhum deles pode ser acusado de irracionalista, pois nem Adorno tampouco Guattari descrêem nessa categoria. Contrariamente, buscam re-situá-la, conferindo a ela novos lugares e novas relações no seio das quais possa plenamente se manifestar. Manifestação plena que, contudo, adquire significado distinto para cada um dos autores.

Além do que viemos discutindo, outro aspecto que podemos pontuar como comum aos saberes desenvolvidos tanto por Adorno como por Guattari diz respeito a autores que serviram de base para a edificação do pensamento de cada um: são eles Freud e Marx. Leitores de Freud, Adorno e Guattari reconhecem a relevância da Psicanálise freudiana para o mundo “psi”. Porém, a tal teoria os dois pensadores empreendem críticas severas.

A Teoria Crítica se contrapõe a concepção freudiana de indivíduo constituído unicamente a partir de determinantes psíquicos (RAMOS, 2004) e classificam tal postura como ideológica, na medida em que, conforme pensam, naturaliza o indivíduo e oculta os traços determinantes da relação que ele estabelece com a cultura.

Guattari, por sua vez, desenvolve, em parceria com Gilles Deleuze, um contraponto às idéias da Psicanálise e este se torna uma de suas obras mais relevantes: *O Anti-Édipo*⁶⁹ (1972). No entanto, a crítica à Psicanálise se delineia ao longo das obras de Guattari e Deleuze, estando presente desde os primeiros escritos até *Caosmose* (1992), última obra de Guattari. Não cabe aqui discorrer sobre o conteúdo da crítica empreendida pelo analista institucional e pelo filósofo, já que foge aos objetivos de nosso estudo, como já expusemos no

⁶⁷ Aqui usamos o termo não-racionalidade em distinção a irracionalidade, a fim de evitar confusões que conduzam a uma interpretação errônea de que Guattari e Foucault são irracionalistas; que defendem o abandono da razão.

⁶⁸ Em referência a *Caosmose*.

⁶⁹ *O Anti-Édipo*, além de trazer novos elementos de crítica ao Édipo e à Psicanálise, também é um estudo dos fenômenos do capitalismo e sua relação com a esquizofrenia.

capítulo I. Por esse motivo, vamos somente retomar, em linhas gerais, os principais pontos de discordância para com a teoria freudiana, que se refletem na crítica ao inconsciente psicanalítico, à triangulação edípica, à dissociação do desejo com a produção, entre outros já discutidos.

Saindo do domínio da Psicanálise, voltamos nossa atenção para a análise dos fenômenos relacionados ao capitalismo empreendida pelos dois teóricos, que passa pelos postulados marxistas e deles se afastam, caracterizando, assim, a apropriação da teoria de Marx feita por cada um e que já discutimos no capítulo primeiro deste estudo.

Retomamos então o que já foi discutido a fim de exemplificar o que por hora afirmamos. Como vimos, o Instituto de Pesquisa Social surgiu com a proposta de desenvolver estudos sobre o Marxismo e, embora brevemente tenha abandonado essa proposta, os ideais marxistas pautaram as idéias germinadas no seio dessa instituição. No entanto, discordâncias com esses ideais foram se delineando e, atualmente, há autores – a exemplo de Giannotti – que discordam que os frankfurtianos sejam apontados como teóricos marxistas. Porém, independente disso, não podemos negar a influência de Marx na constituição da Teoria Crítica e o relevante papel de sua teoria na análise frankfurtiana dos fenômenos de dominação característicos das sociedades de massa.

Essa influência também se faz presente na obra de Guattari. Não podemos desconsiderar toda a militância política guattariniana pautada nos ideais revolucionários marxistas. Guattari se interessa pela análise do capitalismo por ele empreendida, no entanto, se distancia do teórico principalmente com relação à questão da produção, como já discorremos anteriormente.

Creemos que nem a Adorno tampouco a Guattari em nada interessa um retorno a Freud ou a Marx. Esses dois pensadores foram importantes interlocutores, mas o frankfurtiano e o analista institucional embora tenham a eles recorrido, deles se distanciaram no curso do desenvolvimento de suas idéias. Ressaltamos, contudo, que, quanto à Psicanálise, somente Guattari professa rompimento ao propor a Esquizoanálise. Adorno, apesar de suas discordâncias, continua se valendo do legado freudiano para a compreensão de seu objeto de estudo. Com relação ao Marxismo, não observamos rompimento definitivo proferido por nenhum dos dois autores, apesar das críticas e dos desacordos teóricos⁷⁰.

Outro aspecto que podemos situar na base dos saberes construídos por Adorno e por Guattari é a importância conferida ao contexto sócio-histórico. Cada qual a seu modo, os

⁷⁰ Marxistas clássicos ou ortodoxos, nem Adorno nem Guattari são. No entanto, já discutimos os motivos que nos levam a afirmar que ambos permanecem marxistas. (ver: Capítulo I).

autores ressaltam que é a partir das relações estabelecidas pelos sujeitos com a realidade social que se delineiam as figuras de subjetividade. Cada período histórico, cada configuração social é responsável pelo esboço de um perfil subjetivo que lhe é característico, como já discorremos.

Falando de um lugar frankfurtiano, compreendemos que o processo de produção subjetiva se manifesta através da possibilidade de individuação. O indivíduo é, assim, o protótipo da constituição da subjetividade frankfurtiana. Desse modo, como apresenta Crochík (1998), para se efetuar um estudo sobre a subjetividade, é necessário o resgate da noção histórica de indivíduo, bem como de sua possibilidade de realização diante das circunstâncias sociais dadas. Como afirma, o estudo da subjetividade deve buscar no indivíduo as marcas da sociedade, já que “dizer que o indivíduo é mediado socialmente não significa que ele seja afetado externamente pela sociedade, mas sim que se constitui por ela, isto é, pela sua introjeção” (CROCHÍK, 1998, p.73).

Enfatiza, com isso, a importância da não dicotomização do indivíduo e da sociedade, pois eles não são pólos dissociados e antagônicos, mas se constituem recíproca e dialeticamente no entrecruzamento de ambos. O indivíduo somente pode se constituir através da relação que estabelece com a sociedade, na medida em que a cultura é o meio para a individuação. E a individuação, por sua vez, que é senão a diferenciação dos homens entre si e dos homens para com a natureza?

No entanto, quando pensamos em diferenciar, em se assumir como distinto, partimos do reconhecimento de um estado de indivisibilidade e unicidade primeiro. A esse estado, os sujeitos devem renunciar e tal renúncia só é possível através da comunicação e das relações de trocas com os outros e com a sociedade. Diante disso, podemos afirmar que o caráter sócio-histórico constitui-se assim como marca da Teoria Crítica e está presente desde o próprio conceito de indivíduo – que trabalhamos no capítulo II – até a consecução da individuação ou sua recaída no oposto: a homogeneização.

Essa forma de constituição e compreensão do indivíduo e da sociedade é perpassada pelo método dialético frankfurtiano, que apresenta como traço primordial a atenção conferida à tensão característica da relação estabelecida entre essas duas instâncias. Sua riqueza consiste em não desconsiderar os traços de contradição aí existentes, mas explorá-la exatamente nesse ponto.

Também em Guattari encontramos elementos que apontam para a importância das relações sócio-culturais e políticas no entendimento dos modos de subjetivação. Fatores individuais e sociais se atravessam na construção de perfis subjetivos. Porém, como

discorreremos ao longo do capítulo anterior, a constituição da subjetividade, tal qual concebida pelo analista institucional, não passa apenas por essas dimensões. Não somente uma entidade individual e uma entidade social pré-determinada são capazes de produzir subjetividade. Como vimos, tal produção se processa por meio dos agenciamentos coletivos de enunciação, que trazem em si a perspectiva do incorpóreo, do infra-humano e do infra-pessoal, daquilo que está para além do indivíduo e, concomitantemente, aquém da pessoa, junto a intensidade pré-verbais.

Diante disso, Guattari recusa o método dialético como forma de compreender a realidade. Segundo a concepção desenvolvida pelo autor, ao se tomar a dialética indivíduo-sociedade, ao invés de rompermos com a dualidade entre essas duas instâncias, estamos contribuindo para que essa dualidade persista. Por esse motivo, prefere enxergar tal método como algo específico e localizado – em detrimento da universalidade a ele conferida pelos frankfurtianos na abordagem dos fenômenos – fazendo dele apenas um uso muito discreto (GUATTARI, 1993a). Como afirma: “não há necessidade da dialética enquanto tal: pode haver dialética e pode não haver dialética” (GUATTARI, 1993b, p. 11). Assim, substitui a idéia de dialética pela idéia de processo/processualidade.

Guattari concebe as esferas individual e social a partir da processualidade que as perpassa e acrescenta a tais esferas o campo da coletividade, que aponta para uma dimensão que se abre para a apreensão “de máquinas de subjetivação que não trabalham apenas no seio de ‘faculdades da alma’, de relações interpessoais ou nos complexos intrafamiliares” (GUATTARI, 1992a, p. 20), mas que igualmente atuam “nas grandes máquinas sociais, mass mediáticas, lingüísticas, que não podem ser qualificadas de humanas” (GUATTARI, 1992a, p. 20).

A partir disso, o autor considera que a subjetividade não é algo restrito ao sujeito, mas grupos sociais, instituições, etc também produzem seus próprios modos de subjetivação. Como corrobora Miranda (2000, p. 38), a partir da leitura de Guattari, “a subjetividade não está circunscrita somente ao indivíduo, mas há singularizações presentes nos grupos e instituições”. Com base nisso, o autor abdica falar em sujeito e, em seu lugar, se refere a “componentes de subjetivação”, como já expusemos. No entanto, faz-se importante retomar essa idéia porque, a partir dela, se delineia uma implicação considerável para o nosso trabalho.

Na medida em que não é mais o sujeito o referente geral dos processos de subjetivação, não se pode mais vislumbrar uma relação entre indivíduo e subjetividade, como postulou Adorno, quando considerou o indivíduo como o modelo aspirado para a constituição

da subjetividade no seu tempo. Contrariamente, o indivíduo é tomado por Guattari apenas como um terminal, uma instância pela qual passam diversos vetores de subjetivação e, não mais a instância última desse processo.

Migramos, assim, de um paradigma para o qual todo o processo de subjetivação caminha no sentido de alcançar como produto final o indivíduo, para um outro no qual essa figura é apenas mais um elemento implicado na transversalidade de relações que se estabelecem. Com isso, se demarca uma contradição bastante relevante para o nosso estudo: como pensar nosso objeto a partir da categoria indivíduo, se este adquire lugar e importância tão divergentes em uma e outra teoria? Cabe-nos agora dizer tão somente que essa questão será respondida ao longo de nossa exposição.

No entanto, esclarecemos que esse movimento de emergência de tensão e contradição perpassa toda a articulação possível de ser estabelecida entre Adorno e Guattari. Nos deparamos a cada momento com expressões de mínima aproximação e concomitante distanciamento radical. Quando pensamos ter encontrado um lugar comum aos dois teóricos, nesse mesmo ponto eles se distinguem veementemente. Porém, cremos estar aí o valor de nossa empreitada.

2- As articulações...

No tópico anterior, intencionamos contextualizar os saberes de Adorno e de Guattari na relação de um para com o outro. Para isso, retomamos elementos basilares para a edificação tanto da teoria adorniana quanto do legado teórico de Guattari e buscamos discutí-los, estabelecendo as primeiras relações entre os dois pensadores.

Neste momento, vamos nos dedicar às articulações entre as questões a partir das quais elegemos compreender as idéias de Adorno e de Guattari, a saber: 1- a crítica ao capitalismo, que, em Adorno se desenvolve a partir da Indústria Cultural e, em Guattari, se reflete nos escritos sobre o Capitalismo Mundial Integrado; 2- a questão da racionalidade, contrapondo uma teoria sobre a Modernidade, que discute a possibilidade de efetivação de seus universais e uma teoria que postula a emergência de um Paradigma Estético como outra forma de saber e; 3- a autonomia, tal qual o conceito se articula com o processo de individuação e com o movimento de singularização⁷¹. Lembramos que entendemos por articulação não um

⁷¹ Embora tenhamos mantido essa ordem na apresentação dos temas ao longo da dissertação, vamos inverter o segundo e o terceiro pontos neste momento de articulação. Isso se deve a maior proximidade estabelecida entre a racionalidade e a autonomia, fato que facilita nossa exposição.

entrelaçado entre duas teorias distintas, mas um debate entre idéias diferentes, considerando suas singularidades e extraíndo delas o que cada uma nos deixa de contribuição para pensarmos a subjetividade contemporânea.

Começamos por tecer articulações sobre a relação entre o capitalismo e a subjetividade, que figura como ponto central no pensamento frankfurtiano e também nas idéias de Guattari. Os dois autores se detêm na compreensão dos modos pelos quais o capitalismo se dissemina de tal forma que suas conseqüências extrapolam em muito a esfera sócio-econômica, estendendo-se para os campos da cultura, da estética e, principalmente, para os modos de subjetivação. Como enfatiza Caiafa (2000, p. 64): “É cada vez mais apoiado em sua função subjetiva que o capitalismo cuida de se perpetuar”.

Como vimos, a relação desse modelo de produção com a subjetividade se delineia na teoria adorniana a partir da vivência do capitalismo tardio ou sociedade industrial, que redefine as relações produtivas, buscando formar sujeitos condizentes com as necessidades do sistema, como ilustra Adorno, ao afirmar que “o sistema produz o proletariado. Os homens se tornaram verdadeiros produtos do sistema, graças às suas necessidades e às exigências omnipresentes do sistema (...) a dominação migra para dentro dos homens” (ADORNO apud MARR, 2008, p. 30).

Essas remodelações no mundo da produção, por si só, já poderiam resultar em importantes conseqüências nos processos de subjetivação. Acrescente-se a isso, que não só a esfera produtiva passa por transformações; em consonância com ela toda uma ordem social se esboça. Ordem essa que, conforme já expusemos, se pauta na mercantilização da vida e tem como significativa instância representativa a indústria cultural, que emerge com a função permanente de recriar indivíduos sujeitados a fim de garantir a continuidade do sistema capitalista (MARR, 2008).

Assim, apresenta-se como:

o avesso da autonomia [...] um amálgama de cultura e economia por meio do qual a dominação no plano da subjetividade, até mesmo em seus aspectos mais subjetivos, estaria condicionada à estrutura social. A indústria cultural enquadra os homens contemporâneos como massa, que não é mera portadora neutra de uma pseudo-subjetividade, mas é gerada para ser sujeito voluntário de integração e assimilação. (MARR, 2008, p. 28).

Nesse movimento, a sujeição é continuamente produzida, passando a figurar como o perfil subjetivo característico da indústria cultural. Assim, ao promover a administração plena da vida, na medida em que subverte a sua lógica desde o indivíduo até sua subjetividade –

passando pela organização social, pela arte, pelo trabalho, pela produção e pelo lazer –, tal instância se consolida como a responsável por tornar perece os mecanismos de acumulação capitalista (MARR, 2008). E assim o faz, apresentando como resultado o indivíduo massificado, privado do exercício da autonomia e destituído de seus traços de singularidade, ou seja, o pseudo-indivíduo.

Essa integração subjetiva planetária disseminada pelo capitalismo também se faz presente nas críticas desenvolvidas por Guattari ao longo de sua obra, seja num viés mais político e sociológico, como quando escreve com Negri, seja numa perspectiva mais filosófica, a exemplo de suas obras com Deleuze. Como corrobora Miranda (1996), Guattari se interessa pelas formas de produção da subjetividade ancorada em dispositivos capitalistas trazidos pelo conceito de indústria cultural.

Porém, enquanto Adorno identificou a indústria cultural como fenômeno próprio do momento do capitalismo por ele vivenciado e postulou um modelo de subjetividade promovido por tal instância – o pseudo-indivíduo –, Guattari localiza como produto da relação firmada entre o sistema capitalista e a subjetividade a figura da subjetividade capitalística. No entanto, Miranda (1996) articula que falar da subjetividade capitalística nada mais é do que se remeter ao caráter de indústria que a cultura assumiu.

Dentre as transformações ocasionadas pelo capitalismo, Guattari aponta a redefinição do conceito de trabalho, que, como afirma:

aparece sob uma nova luz em razão das revoluções tecnológicas que não param de reestruturar a produção. (...). As conseqüências de tal evolução poderiam, em princípio, ir na direção de uma emancipação do homem pela máquina. No entanto, não se constatou até agora qualquer relação de causa e efeito entre o aumento dos recursos técnico-científicos e o desenvolvimento do progresso social e cultural. (GUATTARI, 1988, p. 10).

Tal reestruturação produtiva também é debatida pelo frankfurtiano em *Capitalismo tardio ou sociedade industrial?*(1986), assim como a discrepância acima citada entre o desenvolvimento alcançado pelo progresso técnico e o correspondente progresso humanitário. Segundo Adorno (1986c), o progresso técnico, ao invés de conduzir os homens ao alcance de uma sociedade mais justa e igualitária, finda por desembocar numa sociedade totalmente administrada.

Também à semelhança de Adorno, Guattari enfatiza a desterritorialização dos processos produtivos promovida pelo Capitalismo Mundial Integrado, que se instala no nível da produção. Porém, ao se instalar aí, a esse nível não se limita; extrapola a produção sócio-

econômica e finda por absorver a sociedade inteira num modo de produção cada vez mais massificado e integrado, que engloba desde a conversão das classes operárias em classes de consumidores, até a produção da subjetividade em escala industrial, conforme já expusemos.

Com isso, promove um padrão de constituição subjetiva que evita toda forma de expressão de singularidade, que, anestesiada de si mesma, perde sua polivocidade; um tipo de subjetividade padronizada e assujeitada, laminada em suas manifestação de autonomia.

Tal padrão subjetivo nos soa bastante parecido com o modelo de sujeito sobre o qual se debruça Adorno em seus escritos. Da mesma forma, a preocupação com o destino vislumbrado por ambos a partir da dominação capitalista que se estabelece sobre as mais variadas instâncias da vida, incluindo a subjetividade, nos parece bem semelhante. Encontramos nos dois autores o anúncio das transformações vivenciadas no âmbito das relações produtivas e, ainda, da conversão das classes operárias em classes de consumidores, integradas à sociedade de consumo que, ao tempo de Adorno, se consolidava.

Contudo, mesmo diante desse aparente compartilhamento de idéias, não podemos dizer que o pseudo-indivíduo adorniano é o mesmo sujeito *assujeitado* do qual nos fala Guattari. E isso se deve ao fato de que os dois pensadores falam de lugares bem distintos, de paradigmas dissonantes. Ao falar de pseudo-indivíduo, ou mesmo de indivíduo, toda uma história da compreensão teórica aí implicada é retomada, trazendo consigo desde o ideal kantiano do sujeito senhor de si até sua articulação com as aspirações iluministas de individualidade, universalidade e autonomia.

E dessa história teórica que é recontada quando retomamos o conceito adorniano, Guattari abdicou desde o momento primeiro do desenvolvimento de seu pensamento. Então, mesmo que os dois pensadores usem palavras iguais ou terminem por encontrar um mesmo perfil de sujeito ao final de suas análises, não falam de uma mesma coisa. E, quando de suas idéias nos apossamos, temos que atentar, antes de tudo, para o lugar de origem de cada conceito e de cada conclusão; temos que enxergar o passado teórico que cada categoria e cada idéia condensa em si; temos que discernir que “a história de um movimento de idéias é sempre parte da história de um tempo determinado” (SOARES, 2007, p. 473).

Considerando esses aspectos, antecipamos desde já que, ao nosso ver, não é possível afirmar que Adorno e Guattari falam de um mesmo processo, desenvolvem críticas semelhantes ou denunciam um mesmo destino conferido ao sujeito contemporâneo. Assim, temos que o pseudo-indivíduo não é a ressonância do modelo de subjetividade *assujeitada* guattarinano, embora os dois vivenciem histórias bem parecidas e compartilhem inúmeros caracteres.

Da mesma forma, apesar de podermos localizar na autonomia um atributo característico do indivíduo frankfurtiano e também em referência a ela se configure o movimento de singularização, a autonomia de que fala os frankfurtianos não é sinônimo daquela proclamada por Guattari. Isso porque, como acabamos de expor, a história implicada na acepção do termo tal qual dele se apropria cada um dos autores é distinta.

O sujeito autônomo frankfurtiano, aquele que resulta como produto da individuação, é o homem capaz de se diferenciar dos outros homens e da natureza, dominando-a segundo suas necessidades; é o ser capaz de exercitar a reflexão crítica e nela pautar suas ações; é, enfim, o sujeito que se autodetermina pelo usufruto da razão. Tal atributo é sempre fruto do reconhecimento dos determinantes interno (psíquicos) e dos determinantes externos (sociais).

Encontramos nesse protótipo de sujeito autônomo a marca das questões iluministas sobre as quais Adorno se debruça. Há, na base dessa idéia de autonomia, o resgate de um ideal de racionalidade de modo a cobrar dele sua realização. Ideais de universalidade, como indivíduo e razão, por exemplo, se entrelaçam para construir o que vem a ser a autonomia, e, ela mesma é transformada em mais um universal.

No entanto, embora estejamos aqui falando em Universais e localizando-os na base da teoria de Adorno, temos que delimitar o que estamos identificando como Universal, já que o frankfurtiano vai contra essa idéia. Como nos esclarece Matos (1989):

Adorno convoca os indivíduos a confiar em seus dois olhos e lutar contra todos os universais que procuram conceber um real “através de suas lentes cor-de-rosa”, que pretendem agir, pensar em nosso nome e por nosso bem. (...) aquilo a que a leitura de Adorno convida, me parece, é que cada um de nós, no lugar onde está, na função que ocupa, tente decifrar a mentira da totalidade, da objetividade (...) contra a falsa totalidade, os atos de dissidência contra os universais mentirosos. Por uma individuação do conhecimento, por uma individuação da resistência, poder-se-ia dizer, contra o primado do objetivo. (p. 273).

A universalidade que Adorno critica é aquela que se opõe ao particular. Podemos dizer que é à totalidade que ele se contrapõe, em nome de um resgate do particular. O que ele denuncia – e que Matos corrobora na citação acima – é a falsa identidade entre o universal e o particular, centrando sua preocupação com o que emerge como particular, como singular. Quando aqui afirmamos que a teoria adorniana entrelaça ideais de universalidade, estamos tomando Universais no sentido de “referentes gerais”. A autonomia se constitui como referente geral do processo de individuação, na medida em que é o seu produto.

Longe do que acima discutimos passa a compreensão guattariniana de autonomia. A começar pela distância que o autor mantém dos grandes “referentes gerais” e do desejo

expresso ao longo de sua obra de escapar deles, já que, conforme pensa, os Universais não explicam nada por si só; eles mesmos devem ser explicados. Assim, uma outra atribuição à autonomia é conferida.

Esta é apresentada em *Micropolítica* (1986) como sinônimo do movimento de singularização, na medida em que retrata a capacidade de operar seu próprio trabalho de semiotização. Relaciona-se com a auto-referência, com a possibilidade de abertura para novos universos, com a emergência da singularidade. Além disso, não está delimitada a um sujeito, mas, contrariamente, pode se manifestar no seio da coletividade, de grupos, de instituições.

Temos aqui expressa uma concepção de autonomia bem distinta daquela consoante com o Projeto Moderno e partilhada por Adorno. Tal como assumida por Guattari, a autonomia não mais existe na condição de um valor universal. Em seu caráter particular que a situa em relação ao Paradigma Estético – na medida em que, como já discurremos, corresponde a uma atitude ético-analítico-política –, esta representa a abertura para um novo campo: o campo de Universos incorporais, que traz consigo a processualidade e o devir; a autonomia apontando para a constituição de novas possibilidades, de um vir-a-ser.

Assim, constitui-se, juntamente com a singularidade e a liberdade, na linha de aliança capaz de “enlaçar-se no novo punho erguido directamente contra a ordem capitalista e/ou socialista”, como argumentam Guattari e Negri (1987, p. 11). Além disso, tal atributo figura como importante elemento da proposta política, mais especificamente, micropolítica, guattariniana.

O analista institucional, tal qual já discutimos, defende que uma revolução social somente pode ocorrer quando acontecer paralelamente uma revolução subjetiva. Desse modo, articula a questão da subjetividade com a política. E essa articulação perpassa desde sua intensa militância – sobre a qual já discurremos no primeiro capítulo – até seus escritos. Guattari sempre advogou em prol de uma autêntica política, que, segundo ele, deveria se pautar tanto nas questões sociais quanto nas questões micropolíticas.

Diferentemente de Guattari, os frankfurtianos, entre eles Adorno, apresentavam como característica o ceticismo quanto aos resultados do engajamento político revolucionário, como nos informa Matos (2008). Assim, o teórico crítico não traz em sua biografia a marca do ativismo e da militância. No entanto, não podemos com isso afirmar que o viés político não é presente na vida e na obra de Adorno. Muito pelo contrário! Que significa o desejo de autonomia e de independência do pensamento expresso por esse teórico senão uma atitude política?

Adorno nunca se afastou das causas políticas, como ilustram suas análises sobre o movimento operário, sobre o fascismo e o stalinismo, além das denúncias empreendidas às formas de administração do mundo contemporâneo. Suas densas reflexões sobre a realidade que resultam no desocultamento da mesma nada mais é do que um primeiro e grande passo de uma atitude política. E justificamos nossa afirmação nas palavras de Soares (2007, p.474), que esclarece que Adorno “rejeita a realidade dada como única possível e exercita a dialética negativa de pensar o não-pensado ainda, como crítica, como possibilidade alternativa de futuro”.

E a individuação? Cremos ser ela também uma considerável expressão da veia política adorniana, na medida em que, em última instância, consiste num movimento que almeja conduzir o homem à construção de uma sociedade justa e igualitária, na qual o progresso tecnológico e o progresso humanitário possam caminhar lado a lado.

Fazer política para Adorno é, antes de tudo, um exercício de reflexão. Somente através desse exercício é possível compreender a realidade dada e aspirar mudanças efetivas.

Por último, finalizamos nossa articulação entre Adorno e Guattari discutindo a racionalidade na proposta da Teoria Crítica e o novo lugar a ela conferido pelo analista institucional. Como já mencionamos no início do capítulo, tanto a proposta adorniana quanto o modelo teórico desenvolvido por Guattari parte de um território comum que é a crítica ao lugar que a razão assume na Modernidade e que pauta a subjetividade contemporânea. Os dois pensadores, como vimos, buscam novo sentido para racionalidade, sentido esse que é vislumbrado por Adorno na razão crítica e, por Guattari, na articulação das micro-racionalidades com campos de existência que estão para a além da razão, como é o caso dos territórios a-significantes.

Embora a Teoria Crítica da Sociedade esteja pautada num julgamento da razão iluminista como desviada de seus desígnios originais, como já falamos repetidas vezes, defende que esta não pode ser negligenciada no que traz de contribuição. Assim, o conceito de razão persiste como central no seio dessa teoria.

No entanto, a racionalidade deve, segundo Adorno, estar comprometida com a constante reflexão sobre ela mesma. Deve, além disso, estar aberta para pensar o que ainda não foi pensado; ir de encontro ao não-conceitual, ao que não se deixa aprisionar pelos conceitos de antemão estabelecidos pelo pensamento. Essa atitude caracteriza o que o pensador, já no início da década de 1930, designa como “abordagem micrológica”. Tal abordagem, segundo Soares (2007), se caracteriza como:

um “contramétodo”, um antídoto às metodologias “lógicas”, derivadas de estruturas teóricas engessadas em seus princípios, *abrindo espaço para pensar o não pensado ainda*. Que não se confunda, porém, esta abordagem com a eleição fortuita e aleatória de detalhes do viver em sociedade. Pelo contrário, há sempre um enorme e contínuo esforço do PESQUISADOR FLÂNEUR (...) em escolher o detalhe, aquilo que parece escapar do geral, que se referencia ao não-idêntico, valorizando a heterogeneidade isolada, imperceptível. É uma abordagem que procura mostrar em “negativo” a verdadeira imagem que se esconde em seus contornos, a de que o geral não deixa nunca de procurar impor a sua ordem ao particular, apresentando-se como única possibilidade. *Abre-se, assim, a possibilidade de destruir a ilusão do pensamento dominante* que imagina poder sempre reduzir os indivíduos a exemplares de categorias gerais. (p. 489-490 – grifo nosso).

Numa outra perspectiva, Guattari também ressalta a importância de se abrir para campos que estão para além dos saberes instituídos, já que estes, segundo concebe, não são capazes de dar conta da multiplicidade de fatores que constituem a vida e o mundo. Com isso, defende um saber que se paute no afeto; formas de conhecimento distintas das tradicionalmente pautadas na cientificidade e na racionalidade. Somente assim, torna-se possível ter acesso ao campo dos territórios a-significantes.

Baseada nesses postulados se define a concepção estética guattariniana, inicialmente denominada Paradigma Estético e, no momento derradeiro de sua obra, chamada Caosmose, como já mencionamos. Esta traz consigo a possibilidade iminente do devir, do vir-a-ser, da processualidade e da criação constantes que conferem marca aos escritos de Félix Guattari.

Como pudemos observar ao longo do presente tópico, Adorno e Guattari se ocuparam de fenômenos relativamente paralelos. Ambos analisaram o capitalismo, as redefinições sofridas pelas estruturas e relações produtivas, a disseminação de um modelo de produção para os mais diversos âmbitos da vida, que englobam desde a cultura até a subjetividade, o significado moderno conferido à razão, assim como as conseqüências da dominação capitalista no campo da subjetividade.

Tal qual já enfatizamos, não é possível afirmar que determinados pontos da abordagem adorniana têm ressonância em pontos aparentemente semelhantes da abordagem guattariniana ou vice-versa, já que não podemos, em hipótese alguma, desconsiderar o lugar do qual um e outro pensador se originam, lugar esse que impregna e deixa marcas que persistem ao longo do desenvolvimento de suas idéias e conceitos.

Contudo, mesmo diante dessa divergência teórica originária – no sentido de que está situada na origem – entre Adorno e Guattari, podemos afirmar que o que cada um deles postula, a articulação entre os dois – tal como estamos fazendo – nos permite alcançar uma melhor compreensão a respeito dos processos de subjetivação nos dias atuais, que não é mais

aquele sobre o qual se ocupavam as reflexões de Adorno e nem o mesmo proclamado por Guattari.

3- As alianças...

Após o longo percurso realizado de apropriação da teoria adorniana, primeiramente, e, em seguida, da teoria guattariniana, com a posterior articulação estabelecida entre elas, chegamos ao momento de tomá-las como caixas de ferramenta – da qual nos fala Deleuze – privilegiadas para pensar um objeto que deixou de ser de Adorno e/ou de Guattari e que agora se define como nosso, a saber: a produção de subjetividade hoje.

Hoje: início do século XXI, momento histórico marcado por intensas transformações, por crises cíclicas e por redefinições na política, na economia, nas relações sociais e no campo das subjetividades. Cenário político: dissolução das últimas resistências socialistas e abertura gradual de Cuba ao capitalismo; ataques terroristas de 11 de setembro de 2001; intervenções militares norte-americanas no Afeganistão; Guerra do Iraque; intensos conflitos no Oriente Médio; ascensão da direita ao poder na Suíça e na França; na América Latina, eleição de partidos esquerdista, como no Brasil, em que o Partido dos Trabalhadores assumiu a Presidência da República. No contexto brasileiro: Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra; maior visibilidade conferida aos movimentos sociais e comunitários; estabelecimento de gestões participativas na administração pública.

A economia atravessa um momento de severa crise. Esta, contudo, não é uma crise de produção, mas decorre da especulação financeira, dos movimentos abstratos do capital. Período de recessão, de demissões em massa e do inesperado retorno da intervenção estatal na economia. Queda ainda mais acentuada do emprego formal, precarização laboral em sua fase mais intensa e conseqüente precarização social.

Sociedade atravessada pela proliferação cada vez maior das mídias; revolução tecnológica sem limites; a cada dia centenas de novos produtos lançados no mercado; internet mundialmente acessível; diluição das fronteiras espaço-temporais; popularização do acesso à televisão e ao telefone; apelo constante ao consumo; bombardeamento da veiculação publicitária; exaltação da juventude; segmentação da sociedade a partir de padrões de consumo.

Sujeitos consumidores sobrepostos aos trabalhadores e aos cidadãos; relações descompromissadas; perda da dimensão da utopia; imediatismo; hedonismo;

comprometimento da capacidade crítica; desinteresse pelas causas sociais; apogeu do individualismo; esteticização da vida. Esse é o perfil subjetivo típico da nossa época.

E é nessa configuração que nos perguntamos pela atualidade dos conceitos de individuação e de singularização. Eles ainda são úteis para pensarmos as questões contemporâneas? Que significados adquirem atualmente? O que um e outro processo nos mostra em sua aplicabilidade ao momento presente? Ainda devemos lutar em prol da individuação? E da singularização? Qual a possibilidade de concretização de cada uma delas atualmente? E que significação essa concretização pode adquirir? Tais questionamentos balizarão nossa exposição.

Primeiramente vamos retomar o processo de individuação adornoiano, a começar pela crítica que culmina em sua proposição. Como vimos, Adorno parte de uma análise das sociedades de massa que se constituem a partir do pós-guerra e se detém nas manifestações de irracionalidade que dela advêm e que se manifestam através da administração total da sociedade e da conseqüente diminuição progressiva da capacidade do indivíduo de determinar a si próprio.

Mas em que contexto isso se dá? Como se concretiza a administração da vida e o afastamento da capacidade de autodeterminação do indivíduo? O autor nos fala da emergência quase que soberana da indústria cultural, instância responsável pela integração dos mais diversos domínios da vida na lógica da produção capitalista, e da aquisição de importância desmedida dos meios de comunicação de massa – televisão, rádio, mídia eletrônica, publicidade, etc. –, que se constituem como os grandes disseminadores dos valores e dos ideais promovidos pela referida indústria.

Desse modo, se desenha uma realidade retratada pela:

ideologia da racionalidade tecnológica e seus especialistas; na desvalorização de todos os valores e na queda de todos em valor de troca; na cultura filistéia e no pensamento por tickets; na indústria cultural e na cultura do entretenimento; na política convertida em prestação de serviços; no horóscopo e na vedetização da política; na escalada da “insignificância” e no colunismo social. (MATOS, 2008, p. 14-15).

Em nome da ciência e da racionalidade, muitos avanços tecnológicos são conquistados e, concomitantemente, cada vez mais a humanidade se vê desamparada em suas aspirações. O progresso da humanidade não segue o mesmo ritmo da técnica, a razão utilizada no domínio da natureza não é aplicada às causas humanas, o homem que pensa a ciência e promove o seu avanço não pensa a própria vida, não reflete sobre sua existência.

A partir da observação desses fatos sócio-históricos, Adorno se questiona sobre o lugar da razão nessa sociedade que se constrói tomando-a como ideal. Que razão é essa? Onde ela está? Ergue-se aí toda a sua teoria⁷² da dialética da razão iluminista, conforme já discutimos. No entanto, na medida em que a razão se vê danificada em seus objetivos, outro comprometimento se delinea: este recai sobre o indivíduo, que tem sua existência atrelada ao exercício da racionalidade.

Quando se abandona o potencial crítico da razão, o indivíduo conseqüentemente se vê destituído das condições que lhe permitem advir. A arte, a religião, o trabalho e a ciência perdem seu caráter emancipatório e o exercício da autonomia fica impossibilitado – e supostamente desnecessário – numa cultura que não permite ao indivíduo se diferenciar, resultando, assim, em seu solapamento. Como reflete Matos (2008, p. 15), assiste-se, com isso, ao fim do “ideário de maioria intelectual e política com a conseqüente infantilização da sociedade e seu desejo de tutela”.

Frente a tal denúncia é que Adorno postula, como objetivo político e social a ser perseguido, o processo de individuação, que se traduz, conforme já discorremos, na reconquista da autonomia, no exercício da crítica, no estabelecimento de uma relação dialética de reconhecimento e de diferenciação do meio social, da cultura na qual se está inserido.

Fazer-se autônomo, posicionar-se criticamente na sociedade, reconhecer-se diferenciado dos demais, enfim, ser indivíduo, implica, na teoria adorniana, o resgate de um projeto filosófico que foi abandonado antes mesmo de se realizar. Não é possível falar no ideal de indivíduo sem se remeter ao tripé da Ilustração: individualidade, universalidade e autonomia. Tampouco se pode aspirar a individuação sem retomar toda a crítica frankfurtiana ao destino conferido aos ideais do Iluminismo. Portanto, pensar na possibilidade de retomada e concretização desse indivíduo, é trazer para a atualidade o projeto iluminista e seu ideário.

Contudo, em nome da realização da razão iluminista, do levante da bandeira da universalidade, da individualidade e da autonomia, assistimos a uma série de conseqüências desastrosas e barbáries históricas, como, por exemplo, as duas grandes Guerras e o massacre dos judeus, a destruição do Afeganistão, até às manifestações cotidianas de irracionalidade que vão desde atirar fogo num ser humano porque ele é índio até matar um semelhante em virtude de rivalidade esportiva. Diante desses acontecimentos, a razão foi progressivamente decretando sua falência e a proposta da Ilustração foi sendo desacreditada. Seria válido nos

⁷² Em parceria com Horkheimer.

dias de hoje trazer novamente à tona uma proposta que já deu provas expressivas da sua contradição?

Creemos que não se trata mais de pautar a maioria de pensamento e a emergência da subjetividade livre da dominação numa retomada do Iluminismo, mesmo que seja a partir das críticas a ele empreendidas com o objetivo de lhe restituir o sentido original e que foi perdido. No entanto, não podemos nos limitar à imagem de insucesso desse projeto sem nos questionarmos sobre o que ele deixou de positivo e o que podemos dele extrair para os nossos dias atuais. Ideais irrealizados, recaída na barbárie, mas também todo um movimento de exercício do pensamento que pôde visualizar a produção de uma realidade para além de suas propostas. Ou será que Nietzsche, ao propor a desconstrução da racionalidade científica, não se referenciou no modelo de racionalidade científica? E toda a corrente de pensamento que daí se origina e segue passando por Foucault, Deleuze e Guattari? Será que o Iluminismo está tão ausente em suas teorias?

Afirmar que esses teóricos se distanciaram dos ideais iluministas não quer dizer que tais ideais não estiveram presentes em algum momento de seus pensamentos. Ao propor um modelo teórico que abandona a Razão como universal, Guattari necessariamente precisou reconhecer que em algum momento histórico essa Razão foi transformada em universal. E o que o motivou a pensar diferente?

Seria muita pretensão nossa desejar responder tal pergunta. Porém, vamos ousar apontar a realidade que ele testemunhou como um dos possíveis fatores que o conduziu a caminhos pautados em outros referenciais. Processo de individuação não realizado; capitalismo se proliferando ilimitadamente; dominação cada vez mais abrangente; formas de controle cada dia mais despóticas; serialismo da mídia; manipulação da opinião pela publicidade; disseminação dos sistemas de valor “unidimensionalizantes”; mazelas sociais – racismo, violência, drogadição, exploração do trabalho infantil, opressão da mulher (GUATTARI, 1990); cooptação das diferenças.

Frente a essas transformações contextuais, a produção de subjetividade também passa por metamorfoses, aparecendo agora em consonância com os novos vetores de subjetivação que se impõem, a exemplo da internet e de inúmeras outras tecnologias insurgentes. Assim, um novo perfil subjetivo se delinea, emergindo, de acordo com Miranda (1996), num espaço:

para além das instituições de confinamento, que transcende os muros e que se coloca na TV, no microcomputador, onde já se é possível estruturar a vida, “conhecer” o mundo virtual sem sair de casa, visto que o real, com a violência das grandes cidades, tornou-se cada vez mais perigoso. Produção de poder que, apesar de seu caráter inovador, vem se desenhando desde a primeira metade do século e

continua a atender a demanda capitalista, cada vez mais capilar, passando da produção para o consumo e a informação. (p. 42).

Novo perfil subjetivo, antigo achatamento das subjetividades. Diante disso, Guattari postula a necessidade de lançar um novo olhar sobre a realidade, de buscar novas formas de compreendê-la e de pensar novas alternativas para ela. Assim, surgem os grupos-sujeito, a autonomização, a revolução molecular, a autopoiese e a singularização, nomenclaturas distintas – enfatizando o caráter *bricoleur* do autor – para um mesmo movimento, como já expusemos. Somente por meio desse movimento político, social e cultural, é possível articular às reinantes formas de homogeneização universalizantes e reducionistas da subjetividade a tendência à heterogeneidade, como afirma Guattari (1992a).

Miranda (1996) enfatiza essa crença guattariniana na seguinte afirmação:

Aos que já não vêem saída para o sujeito, aos que apostam em seu fim, sua dissolução num quadro de imagens fragmentadas, onde não se teria mais nada de importante, de novo a fazer, é preciso afirmar que há também que se apostar na heterogeneidade da subjetividade contemporânea devido aos inúmeros encontros, aos infundáveis desdobramentos que é possível ter neste mundo tecnológico, que rompe barreiras do tempo e do espaço, e nos torna ligados não apenas com o que está próximo – família, escola, trabalho, vizinhança – mas com pessoas distantes, inúmeras culturas distintas, seja através do jornal impresso, da tv ou da internet. O caráter paralisante não é absoluto, pois o ser humano não é unidimensional e o próprio mundo da comunicação está inserido num contexto mais amplo, histórico, portanto sempre em vias de transformação. (MIRANDA, 1996, p. 72).

O movimento de singularização, como expusemos no capítulo anterior, diz respeito à abertura para novos campos de possíveis, para o mundo da criação, para o devir. Traz em si a possibilidade de reinvenção da vida e de ressignificação da realidade que está dada. Assim, se configura como um instrumento privilegiado para as transformações no nível da subjetividade, que, segundo Guattari (1990), são a grande chave para a conquista da subjetividade singularizada, na medida em que aponta para o lugar da resistência, da subversão subjetiva, para as linhas de fuga.

Essa subjetividade singularizada, por sua vez, se caracteriza, como vimos, pela processualidade em sua constituição, pela capacidade de atuação como territórios auto-referenciais, pela resistência ao assujeitamento socialmente promovido, pela transversalidade e pela multiplicidade dos incontáveis vetores que a compõem, pelos traços de autonomia que se apresentam como saída do círculo vicioso das significações dominantes (GUATTARI, 1987).

Guattari (1990) acredita que a todo momento surgem reivindicações de singularidade e apresenta como exemplo dessas reivindicações o movimento feminista, a luta anti-psiquiátrica, a causa negra, o advento das rádios-livres e o movimento por ele defendido da pós-mídia, que já expusemos no capítulo anterior.

E hoje, é possível vislumbrar reivindicações de singularidade? Muitos dos movimentos mencionados por Guattari persistem atualmente, como, por exemplo, o movimento feminista e o movimento pela consciência negra. Outros são continuamente criados, dentre os quais a reforma psiquiátrica, o movimento do software livre, as rádios e os canais de televisão alternativos, os movimentos de contra-cultura, que embora ainda não tenham culminado em “novo” Maio de 68, se manifestam e reivindicam dia após dia mudanças na ordem estabelecida.

Assistimos, contemporaneamente, a focos de singularização coexistindo com o assujeitamento generalizado promovido pelo capitalismo. No entanto, na mesma medida que esse sistema serializa, padroniza e assujeita, traz consigo, como condição de seu exercício, a existência de linhas de fuga, fraturas por onde a subjetividade pode escapar às modelizações. Como afirmam Deleuze e Guattari (1976):

Há fugas por todos os lados, que renascem sempre dos limites deslocados do capitalismo. (...) No capitalismo há pois um caráter novo assumido pelas linhas de fuga e também potencialidades de um novo tipo. Como vê, há esperança. (p. 202).

Os pontos de fratura, os quais se constituem como linha de fuga, se delineiam a partir da abertura para novas dimensões – como os universos incorporais e os territórios a-significantes – e campos outros, pautados muito mais no saber afetivo que no saber racional. É esse o mundo das artes, das paixões, da loucura. Que lugar esse mundo assume na nossa vida hoje? E somente por meio dele é possível singularizar? Cremos que não. Esse mundo nos permite entender o que é singularizar, o que é produzir novos modos de existir, o que é conferir sentido a si mesmo e à realidade. No entanto, singularizar é ir muito mais além. É estender essa compreensão para os mais diversos domínios, para o trabalho, para o lazer, para as relações pessoais, para os grupos sociais, para as instituições... Somente assim os homens podem se constituir como expressões vivas de subjetividades sempre processuais que anseiam pela liberdade.

Tal modelo de subjetividade – a subjetividade livre – nos remete novamente às aspirações de Adorno e nos permite lançar o seguinte questionamento: bastaria ao

frankfurtiano hoje esse tipo de subjetividade como exemplo de “autonomia”? Seria a sua realização uma “espécie de individuação” subjetiva?

Se considerarmos, tal qual pontua Soares (2007, p. 473), que fazer teoria é “articular novos sentidos entre o ser e o existir, entre a crítica e o compromisso com o tempo presente assumido, como uma flecha apontada para o futuro”, talvez possamos vislumbrar Adorno assumindo essas expressões hodiernas de subjetividade livre como um possível exemplo de individuação. Lembramos contudo que, para assim conceber, seria preciso abandonar – ou pelo menos colocar em suspenso – grande parte de sua herança intelectual que se edifica em torno do ideário da Ilustração⁷³.

Quando nos dirigimos ao momento final da obra de Adorno, enxergar essa possibilidade não parece tão distante, já que o autor expõe, na *Dialética Negativa* (1966), a necessidade “de reflexão entre pensamento e o seu objeto que, ao final, nunca se resolve na construção de um ‘conhecimento verdadeiro’ e, portanto, ‘definitivo’” (SOARES, 2007, p. 475). Talvez pensar o ainda não-pensado também seja isso: redefinir suas convicções e, assim, atualizar seu conhecimento.

Com isso, encerramos nosso trabalho. Não sem antes resgatar a seguinte reflexão: subjetividade individuada e/ou singularizada? Individuada talvez, singularizada possivelmente. Seja ela individuada e/ou singularizada, o que traz de mais expressivo é a desejo de mudança ante o capitalismo como grande enunciador de nossas vidas, de nosso cotidiano, que reduz a nossa existência a relações de custo-benefício, a investimentos afetivos, a resumir a vida à lógica da lucratividade. É essa subjetividade que devemos buscar alcançar e um primeiro passo para conquistá-la é assim apontado por Deleuze (1992):

Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos. (p. 218).

⁷³ Na medida em que reflete sobre o Iluminismo e cobra dele a realização de suas promessas não realizadas.

Concluindo: os possíveis, os devires...

Um pouco de possível, senão eu sufoco.
(DELEUZE; GUATTARI, O que é a
Filosofia?)

Ao longo de dois anos a questão aqui desenvolvida foi se delineando, num misto de momentos harmônicos e momentos de grande tensão para com meu objeto escolhido. Muitos desafios se impuseram nesse percurso. O primeiro e talvez maior de todos foi vislumbrar a possibilidade de desenvolver a proposta que formulei inicialmente e que se enunciava da seguinte forma: realizar um estudo bibliográfico dos processos contemporâneos de produção de subjetividade, a partir da construção de um diálogo entre Adorno, com seus escritos sobre o processo de “individuação”, e Guattari, com sua perspectiva de “singularização”.

Ao final desse período, vejo que esse desafio foi alcançado e, depois de muitas reformulações, minha proposta original foi retomada. Grande satisfação! Não, porém, sem inúmeras dificuldades, como, por exemplo, quando precisei me aventurar em outros campos do saber, como a Filosofia, para poder circunscrever a questão formulada. Senti-me talvez como Ulisses, almejando voltar para casa, mas a cada passo encontrando novos desafios potencialmente capazes de me fazer desistir. Será que hoje, ao final da minha Odisséia, também tornei-me “indivíduo”?

Passeando pelo que desenvolvemos a partir da referência teórica de Adorno encontramos a contextualização histórica da Escola de Frankfurt, ou melhor dizendo, do Instituto de Pesquisa Social e a vinculação do mencionado pensador a ele. Sua amizade com Max Horkheimer e os frutos que ela gerou para a Teoria Crítica da Sociedade. Adorno, juntamente com seu parceiro teórico, nos conduziu até o Iluminismo para mostrar como esse Projeto de Modernidade fracassou em seus objetivos e se transformou no mito que aspirou combater, contribuindo, dessa forma, para a promoção da dominação e para a manifestação de incontáveis atos de irracionalidade.

Que fazer diante disso? Descrer na razão? Não foi essa a saída encontrada pelos frankfurtianos! Vislumbrar novos possíveis para essa razão, redimensioná-la, resgatando, assim, o potencial emancipatório nela existente: essa é a grande questão para nosso teórico crítico, que buscou construir um modelo de racionalidade distinto do modelo iluminista, que estivesse pautado no exercício da crítica e da reflexão e que, agora sim, fosse capaz de conduzir o homem à liberdade e à maioria de pensamento; capaz de torná-lo indivíduo.

Vir a ser indivíduo, aspirar o processo de individuação: é isso que Adorno vislumbra como possibilidade outra de expressão subjetiva frente a uma organização social homogeneizante e descomprometida com as questões humanitárias de uma forma geral, tal qual ele observou ao empreender suas denúncias. Não é isso também o que desejamos?

Advogar em prol da superação do estado paralisante e aprisionador imposto pela indústria cultural, se contrapor a cooptação da totalidade da vida pela lógica do mercado, ir de encontro à mercantilização da existência, resgatar a dimensão da utopia... E, assim, acreditar na construção de novos possíveis. Esse é o nosso desejo.

Para sua realização, Adorno aponta alguns caminhos: um deles é a abertura para o mundo da arte. Como argumenta o autor ao citar Schelling na *Dialética do Esclarecimento*, a arte entra em ação quando o saber desampara os homens, na medida em que a arte é “o modelo da ciência, e é onde está a arte que a ciência deve ainda chegar” (SCHELLING apud ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 32).

Em outra via de pensar uma saída para as formas de dominação manifestas que conduzem o homem ao estado de assujeitamento, encontramos Félix Guattari, militante sonhador que almeja a abertura dos campos de existência para a processualidade que se expressa na idéia de devir.

Guattari, a semelhança de Adorno, tem seu pensamento perpassado pelas marcas que a racionalidade moderna imprimiu no seio da humanidade. Porém, dessa racionalidade se apropria diferentemente. Como discutimos, o analista institucional segue uma vertente filosófica que questiona a razão como referente geral – como universal – e busca a racionalidade específica implicada em cada acontecimento, em cada manifestação particular, desde a mais cientificista até a mais desprovida de sentido, a mais caósica.

Defende, para isso, a co-existência transversal do saber científico, do saber filosófico e do saber artístico como possibilidade de compreender os processos contemporâneos e a eles conferir novo destino. Esse ponto figura como importante característica do que Guattari denominou Paradigma Estético-Ético-Político. Por meio dele é que se instaura a possibilidade de ultrapassamento da ordem instituída e de consecução do movimento de singularização.

Esse movimento diz respeito à recusa das modelizações, da serialização e do achatamento subjetivo imposto pelo CMI quando de sua tomada da subjetividade como mais um campo de sua produção. Singularizar é restabelecer a autonomia que um dia abdicamos, é emergir como subjetividade auto-referenciada, é retomar a capacidade de conferir novos sentidos à existência, é estar aberto ao diferente, é viver a processualidade, o devir e as linhas de fuga, num movimento contínuo de criação.

Singularizar a subjetividade, singularizar as relações interpessoais, singularizar os grupos, singularizar as instituições, singularizar o trabalho, singularizar a família, singularizar a política, singularizar o saber... É isso que cobiça Guattari. E nós, como nos inserimos nesse movimento? Como nos apropriamos dele?

Essa é uma importante questão para a sociedade contemporânea. No entanto, um certo alívio nos toma quando vislumbramos singularizações aparecendo na política, nos movimentos sociais, nas formas de produção econômica, nas escolas, nas universidades e nas formas de ser no mundo. Isso nos faz acreditar que a mudança ainda é possível; um mundo novo ainda nos espera.

No entanto, esse novo mundo além de ser desejado precisa ser construído. Mãos à obra! Vamos nos apossar da nossa existência, recorrer à teoria e nos lançar na prática de construção da realidade que queremos... Somente assim podem advir as verdadeiras singularizações.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. Adorno – vida e obra. In: BENJAMIN, Walter et al. *Textos escolhidos*: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. Traduções de José Lino Grünnewald et al. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. Crítica Cultural e Sociedade. In: COHN, Gabriel. *Theodor Adorno: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1986a.

_____. Capitalismo tardio ou sociedade industrial? In: COHN, Gabriel. *Theodor Adorno: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1986b.

_____. A Indústria Cultural. In: COHN, Gabriel. *Theodor Adorno: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1986c.

_____. Sobre Música Popular. In: COHN, Gabriel. *Theodor Adorno: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1986d.

_____. *Mínima Moralia*: Reflexões a partir da vida danificada. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992.

_____. Palavras e Sinais: modelos críticos 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Indivíduo. In: COHN, Gabriel (Org.). *Temas básicos da Sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1956.

_____. Conceito de Iluminismo. In: BENJAMIN, Walter et al. *Textos escolhidos*: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. Traduções de José Lino Grünnewald et al. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

BROECKMAN, Andréas. Médias mineurs – Machines hétérogènes in Chimères – Le devenir mineur des minorités. *Printemps*, Paris, n.42, pp.113-122, 2001.

CAIAFA, Janice. *Nosso Século XXI: notas sobre arte, técnica e poderes*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000 (Conexões; 4).

COELHO, Rômulo Frota da Justa. *A vingança de Joãozinho ou a aprendizagem inventiva no ensino de Psicologia*. Monografia, Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará, 2008.

COHN, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

COSTA, Sylvio Gadelha de Sousa. *Subjetividade e menor-idade: acompanhando o devir dos profissionais do social*. São Paulo: Annablume; Fortaleza; Secretaria de Cultura e Desportos, 1998.

_____. Para problematizar nossa (in) atualidade: pensando um agenciamento metodológico entre Foucault e Deleuze. In: MATOS, K. (Org). *Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola: a favor da diversidade*, Fortaleza, UFC, pp.158-175, 2003.

CROCHÍK, José Leon. *Preconceito – indivíduo e cultura*. São Paulo: Robe Editorial, 1997.

_____. *Os desafios atuais do estudo da subjetividade na Psicologia*. Psicologia USP, vol. 9, São Paulo, no.2, pp.69-85, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Entrevista 1: Deleuze e Guattari explicam-se. *Capitalismo e Esquizofrenia – dossier Anti-Édipo*. Tradução de José Afonso Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976.

_____. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. (vol. 1). Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995a.

_____. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*. (vol. 2). Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995b.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze et Félix Guattari: biographie croisée*. Paris: Éditions La Découverte, 2007.

ESCOBAR, Pepe. As mil planícies de Guattari. *Folha de São Paulo*, Folhetim n. 299, São Paulo, p. 3, 5 de setembro de 1982.

FEITOSA, Ricardo Augusto de Sabóia. *Adorno revisitado: idéias e atualidade*. Caderno Adorno vive? Curso de Comunicação Social da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza: 1999.

FOUCAULT, Michel. *O que são as Luzes?* Tradução de Mônica M. Seincman. Magazine littéraire, nº 309, pp.61-73, abril 1993.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1988.

GATTI, Lucianno Ferreira. *Theodor W. Adorno e a indústria cultural*. Revista Mente, cérebro e Filosofia. Editora Duetto, nº 7, pp. 25-33, 2008.

GEUSS, Raymond. *Teoria Crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*. Tradução: Bento Itamar Borges. Campinas, SP: Papirus, 1988.

GIANNOTTI, José Arthur. *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GUATTARI, Félix. Contra os sistemas, a invenção da vida – depoimento de Félix Guattari. *Folha de São Paulo*, Folhetim n. 299, São Paulo, pp. 4-5, 5 de setembro de 1982.

_____. Impasse pós-moderno e transição pós-mídia. *Folha de São Paulo*, Folhetim n. 479, São Paulo, pp. 2-5, 13 de abril de 1986.

_____. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. Os Novos Mundos do Capitalismo. *Folha de São Paulo*, Folhetim n. 582, São Paulo, pp. 10-11, 01 de abril de 1988.

_____. *As Três Ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.

_____. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.

_____. *Por una refundación de las prácticas sociales. Fracaso de los media. Crisis de la civilización. Huida de la modernidad*. In: Ajo Blanco, 47, pp. 33-39, 1992b.

_____. Da produção de subjetividade. In: PARENTE, André (Org.). *Imagem Máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993a.

_____. Entrevistas – Guattari na PUC. *Cadernos de Subjetividade/ Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP*. Volume 1. São Paulo, nº 1, 1993b.

GUATTARI, Félix; NEGRI, Toni. *Os novos espaços de liberdade*. Coimbra: Centelha, 1987.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

HOMERO. *Odisséia II: Regresso*. Tradução: Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.

HONNET, Axel. *Foucault e Adorno: duas formas de crítica da Modernidade*. Comunicação e Linguagens – Foucault: uma analítica da experiência. Lisboa, pp. 171-181, 1973.

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: BENJAMIN, Walter et al. *Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. Traduções de José Lino Grünnewald et al. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. Sobre el concepto de la razon. In: ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. *Sociológica*. Tradução de Victor Sánchez de Zavala. 2ª edição. Madrid: Taurus, 1986.

_____. *Teoria Crítica I*. São Paulo: Ed. Perspectiva: Edusp, 1990.

IMBRIZI, Jaqueline Maria. *A formação do indivíduo no capitalismo tardio*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2005.

KANT, Immanuel. *Que significa orientar-se no pensamento?* Texto original: Resposta à Pergunta: Que é "Esclarecimento"? ("Aufklärung"). Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1985.

KASTRUP, Virgínia. *A invenção de si e do mundo: uma introdução do tempo e do coletivo nos estudos da cognição*. São Paulo: Papirus, 1999.

_____. Autopoiese e Subjetividade: sobre o uso da noção de autopoiese por G. Deleuze e F. Guattari. In: KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Silvia; PASSOS, Eduardo. *Políticas da Cognição*. Porto Alegre: Sulina, 2008.

KEHL, Maria Rita. O espetáculo como meio de subjetivação. In: BUCCI, Eugênio e

KEHL, Maria Rita. *Videologias: ensaios sobre televisão*. São Paulo: Boitempo, 2005.

LANCETTI, Antônio e KEHL, Maria Rita. *A subjetivação subversiva – entrevista com Félix Guattari*. São Paulo, 1990.

LYOTARD, J. F. Capitalismo energúmeno. *Capitalismo e Esquizofrenia – dossier Anti-Édipo*. Tradução de José Afonso Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 1976.

MARR, Wolfgang Leo. *A formação da sociedade pela indústria cultural*. Revista Educação – edição especial Biblioteca do Professor. Editora Segmento, nº 10, pp. 26-35, 2008.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Volume 1. Tradução de Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MATOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. Introdução. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica I*. São Paulo: Ed. Perspectiva: Edusp, 1990.

_____. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. *T. W. Adorno: notas biográficas*. Revista Educação – edição especial Biblioteca do Professor. Editora Segmento, nº 10, pp. 06-15, 2008.

MATTOS, Patrícia. *Axel Honneth – Formas do desrespeito social*. Revista Mente, cérebro e Filosofia. Editora Duetto, nº 8, pp. 58-67, 2008.

MIRANDA, Luciana Lobo. *Produção de Subjetividade: por uma estética da existência*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

_____. Subjetividade: a (des)construção de um conceito. In: JOBIM E SOUZA, Solange (org.). *Subjetividade em questão: a infância como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

_____. Reflexões sobre educação, pós-mídia e produção de subjetividade no contexto escolar. In: MACHADO, FERNANDES, ROCHA (Org.). *Novos possíveis no encontro da Psicologia com a Educação*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

MIRANDA, Luciana Lobo e SOARES, Leonardo Barros. *Produzir subjetividades: o que significa?* Revista Estudos e Pesquisa em Psicologia. Rio de Janeiro: UERJ, 2009. (no prelo).

MIRANDA, Luciana Lobo; UZIEL, Anna Paula. *O (des)conforto e a fluidez dos descartáveis teóricos*. Cadernos de Metodologia. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Centro de Teologia e Ciências Humanas, Departamento de Psicologia, v. 2, n. 2, pp. 09-20, 1995.

MOUTOT, Gilles. *Adorno: Lenguaje y reificación*. 1ª edição. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

MUÑOZ, Blanca. *Theodor W. Adorno: Teoría crítica y cultura de masas*. 1ª edição. Espanha: Fundamentos, 2000.

RAMOS, Conrado. *Relações entre indivíduo e sociedade*. In: *A dominação do corpo no mundo administrado*. São Paulo: Escuta e Fapesp, 2004.

REPA, Luís Sérgio. *Max Horkheimer: Teoria Crítica e materialismo interdisciplinar*. Revista Mente, cérebro e Filosofia. Editora Duetto, nº 7, pp. 06-15, 2008a.

_____. *A crise da teoria crítica: Razão instrumental e declínio do indivíduo*. Revista Mente, cérebro e Filosofia. Editora Duetto, nº 7, pp. 06-15, 2008b.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde; SOUZA, Vera Lúcia Batista. *A análise institucional e a profissionalização do psicólogo*. In: SAIDON, Osvaldo e KAMKHAGI, Vida Rachel

(Org.). *Análise Institucional no Brasil: favela, hospício, escola, FUNABEM*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987.

ROLNIK, Suely. *Bibliografia de Félix Guattari*. Cadernos de Subjetividade. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, vol. 1, nº 1, pp. 61-62, 1993.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1986.

SEVERIANO, Maria de Fátima Vieira. *Análise psicológica os processos subjetivos da dominação – uma visão marcuseana das sociedades industriais modernas*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 1990.

_____. *Narcisismo e Publicidade: uma análise psicossocial dos ideais do consumo na contemporaneidade*. São Paulo: Annablume, 2001.

SEVERIANO, Maria de Fátima Vieira e ALVARO, José Luis. *Consumo, Narcisismo e Identidades Contemporâneas*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

SILVA, Pedro Fernando. *Ensaio sobre educação: a auto-reflexão como resistência à barbárie*. Revista Educação – edição especial Biblioteca do Professor. Editora Segmento, nº 10, pp. 84-88, 2008.

SOARES, Jorge Coelho. Escola de Frankfurt: unindo materialismo dialético e psicanálise na construção de uma psicologia social marginal. In: VILELA, Ana Maria Jacó; FERREIRA, Arthur Leal; PORTUGAL, Francisco Teixeira. (Org.). *História da Psicologia: rumos e percursos*. Vol. 1. 2 ed. Rio de Janeiro: NAU, p. 473-501, 2007.

SORIA, Ana Carolina Soliva. *Dialética do esclarecimento: a mortificação do homem*. Revista Mente, cérebro e Filosofia. Editora Duetto, nº 7, pp. 34-41, 2008a.

_____. *Adorno: Mínima moralia – O passado preservado no presente*. Revista Mente, cérebro e Filosofia. Editora Duetto, nº 7, pp. 42-49, 2008b.

URRIBARRI, Fernando. *Guattari, O Paradigma Estético: entrevista com Félix Guattari*. Cadernos de Subjetividade/ Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. Volume 1. São Paulo, nº 1, 1993.

WERLE, Denílson Luis. *Reconhecimento e emancipação: a teoria crítica de Axel Honneth*. Revista *Mente, cérebro e Filosofia*. Editora Duetto, nº 8, pp. 48-57, 2008.

ZOURABICHVILI, François. *O Vocabulário de Deleuze*. Tradução de André Teles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ZUIN, Antônio Álvaro Soares. *A indústria cultural e a formação dissimulada: aspectos psicológicos da experiência educacional danificada*. Tese de Doutorado, Faculdade de Educação da UNICAMP, Campinas, 1998.