

CORPO E SUBJETIVIDADE: NOTAS SOBRE O EXCURSO I DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

BODY AND SUBJECTIVITY: NOTES ABOUT THE EXCURSUS I OF DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT

Thiago Ferreira de Borges*

Resumo: Com este trabalho pretendemos mostrar como um olhar mais atento para o corpo de Ulisses pode nos ajudar a compreender o percurso e os processos de formação da identidade, do sujeito esclarecido, presentes no Excurso I da Dialética do Esclarecimento, de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Acreditamos que pontos sobre mito e esclarecimento e alguns traços a respeito da formação da subjetividade do homem esclarecido serão marcados nas relações que o herói homérico estabelece com a natureza e, em especial, com seu corpo.

Palavras-chave: Corpo. Natureza. Alma. Razão. Astúcia. Dominação.

Abstract: The aim of this work is to illustrate how a closer look at the Ulysses' body can help us understand the pathways and processes of identity formation, the subject's consent, present in I Excursus of Theodor Adorno and Max Horkheimer's Dialectic of Enlightenment. We believe that points on myth and enlightenment, some features regarding the formation of subjectivity of the enlightened man, will be marked in the relationships that the Homeric hero establishes with nature and, in particular, with his body.

Keywords: Body. Nature. Soul. Reason. Cunning. Domination.

I.

O Excurso I da Dialética do Esclarecimento (DE) trata de uma proto-história da subjetividade no mundo ocidental do homem moderno e esclarecido. Sua imagem primitiva é daquele que, por sua astúcia, não só sobrevive frente às poderosas forças naturais, mas, em um processo inseparável de sua movimentação por sobrevivência, domina e controla a natureza como objeto a sua frente. Seu *eu* é pressuposto e ao

* Mestrando em Filosofia pela UFMG. Linha de pesquisa: estética e filosofia da arte. E-mail: tfborges@hotmail.com.

mesmo tempo formado no enfrentamento com as forças míticas: Ulisses é a alegoria do sujeito esclarecido. Alegoria porque o que está em jogo é a similitude do espírito do herói homérico com o raciocínio lógico/instrumental predominante nas sociedades européias, principalmente a partir da Revolução Industrial.

Se, nos primórdios da humanidade, os seres humanos começaram a sentir de forma reflexa os indícios de uma inclinação à autoconservação – e isso se dá pelo horror primitivo à morte - os desdobramentos históricos dessa inclinação constituirão um complexo caminho em direção a uma subjetividade que convergirá necessariamente a uma relação desesperada de tentativa de controle dos processos naturais: o medo da dor física e o medo da morte como estados sensivelmente desconhecidos. Assim, seguiu-se o desenvolvimento de formas de proteção da vida, a partir de um comportamento mimético mais arcaico, até os processos mais elaborados de abstração, com a consolidação das relações entre sujeito e objeto.¹

A formulação de uma imagem, que é o pressuposto do mimetismo, inicia-se, pela imagem dos *corpos* e da natureza. A ideia de uma imagem que se constitui de uma demanda interna do ser que representa e a representação do objeto externo a esse ser são, progressivamente, refinadas com as “conquistas linguísticas posteriores”. Esse refinamento não é outra coisa se não a capacidade de abstração desenvolvida pelo homem. Reconhecer-se como *um*, que é diferente do todo no espaço externo, natural, começa pela própria existência de um corpo e culmina na complexidade abstrata das palavras. Sujeito e objeto passam a existir e ser reconhecidos, separadamente, à medida que avançamos nesta história da consciência moderna.

Muito embora possamos identificar “fases”, devidamente demarcadas, estabelecendo relações entre si apenas em definições de grau subjacentes às ligações temporais entre um estado e outro posterior, percebemos, a partir da leitura dialética da história promovida por Adorno e Horkheimer, que todo processo de subjetivação, de formação de uma identidade em relação à natureza não ocorre unicamente em um sentido linear, sem “desvios”. A transitoriedade, o retorno e o efêmero são tão fundamentais à existência de um “progresso do pensamento” quanto o otimismo cientificista o é da romântica ideia de progresso.

¹ Cf. FREITAS, Verlaïne. *Para uma Dialética da Alteridade: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Theodor Adorno*. Tese de doutorado. FAFICH/UFMG, 2001.

Encontramos o entrelaçamento entre mito e esclarecimento bem delineado na epopeia homérica sobre o retorno de Ulisses a Ítaca. Esse entrelaçamento que se reflete na própria estrutura do texto de Homero – já que as histórias míticas são o conteúdo da epopeia, e essa fusão de estilos comporta a própria relação entre o espírito arcaico mitológico e o pensamento ordenado e esclarecido - será exposto alegoricamente nas aventuras de Ulisses e seus peculiares encontros com os destinos míticos.

As cenas escolhidas pelos autores da DE têm em comum o princípio do esclarecimento burguês encarnado nas astuciosas e dramáticas escolhas de Ulisses no seu logro bem feito e autossacrificial.

Dedicar-nos-emos, a seguir, às particularidades de algumas dessas cenas em especial como Ulisses faz uso de seu *corpo* no processo de formação do *eu*.

II.

Como, primeiramente, o primitivo poderia reconhecer-se frente à natureza poderosa se não pelo reconhecimento imediato de sua inferioridade física? Diferentemente do mundo das feras irracionais, onde as formas de defesa e autoconservação se organizavam dentro de um limite estritamente biológico, o homem cria, de forma complexa, inúmeras formas de defesa, de conservação, e isso é historicamente coerente com o ser que começa a se perceber diferente do espaço natural que o cerca.

Ulisses é uma imagem já refinada do homem que dimensiona com perfeição seu potencial físico. Ele encarna metaforicamente a protoforma do esportista burguês, o especialista. Ele se afasta de uma época em que a força física ainda cumpria um papel determinante para a autoconservação; é agora o pensamento que confere força conservadora ao herói, mas se aproxima novamente, quando suas habilidades físicas agora “sem fins” são requisitadas nos padrões de seu desenvolvimento para a própria autoconservação, tal como nos primitivos.

Os episódios celebrando a pura força física do aventureiro, o pugilato patrocinado pelos pretendentes com o mendigo Iros e o retesamento do arco, são de natureza esportiva. A autoconservação e a força física separam-se: as habilidades atléticas de Ulisses são as do gentleman, que, livre dos cuidados práticos, pode treinar de uma maneira ao mesmo tempo senhoril

e controlada. A força dissociada da autoconservação reverte em proveito da autocoservação.²

Assim também como nos cantos finais da Odisseia, Ulisses planeja com Telêmaco a matança dos pretendentes de Penélope. Sua ação premeditada e a paciência que resguardam o sucesso da empreitada são próprias daquele que tem que lograr as grandes forças míticas, vencê-las, não pela força que não possui, mas pela astúcia, que marca sua diferença. Ulisses é, entre os personagens da Odisseia, o mais astucioso.

O dimensionamento da força física é uma das expressões da constituição da subjetividade do homem esclarecido. É parte do reconhecimento do que chamamos consciência. Essa demarcação de si em relação à natureza já está presente na ação de dominar, que marca um contínuo entre os estágios mágicos e a narrativa mítica posterior, sendo importante considerar aqui, como fez Verlaine Freitas em sua tese, que, se podemos encontrar indícios arcaicos de uma separação entre sujeito e objeto na mimese, foi o desenvolvimento da abstração que forneceu as condições ideais para tal separação.

O mito é mais um passo na abstração do pensamento, na medida em que estipulou mais uma mediação para com a natureza, que é a noção de origem. Com essa localização do poder da natureza em um tempo primordial, o indivíduo pôde começar a se diferenciar dela através da solidificação do médium do saber lingüístico.³

O sujeito sabe de suas limitações frente à natureza. Ele passa a operar segundo a lei do mais fraco que é a própria lei de autoconservação. Tudo que ele não pode controlar fisicamente, mas precisa dominar de alguma forma se quiser sobressair, é algo que se torna alvo de repulsa pelo *eu* que se forma. Para o senhor burguês, “o desejo não pode ser o pai do pensamento”.⁴ O desejo é a expressão interna daquilo que é objeto de dominação externa: a natureza. Seu correlato social encontra-se na força da maioria que fisicamente é obstáculo para os poucos que a dominam. Vislumbrar a conformidade dos desejos é algo basilar no comportamento instrumental, dominador.

² ADORNO, Theodor, W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 61-62.

³ FREITAS, Verlaine. *Para uma Dialética da Alteridade: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Theodor Adorno*. Tese de doutorado. FAFICH/UFMG, 2001. P.93

⁴ ADORNO, Theodor, W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 62

Neste contexto, qual a importância de se reconhecer como impotente frente às forças naturais para o desenvolvimento de uma astúcia necessária à sobrevivência? O *eu*, que se percebe, reconhece também a natureza como objeto em duas situações: o seu caráter compulsivo e irracional, expresso na repetição dos processos existenciais das forças míticas, comum entre os Lotófagos, Circe, Polifemo, etc. e o que também será compartilhado – a supremacia física em relação a Ulisses. Nesse caso, o entregar-se à natureza como condição de possibilidade para sua dominação implica, necessariamente, a prática do logro, ou um espírito astucioso. Talvez a instituição de um logro, ou a ideia de enganar uma potência mítica não faça tanto sentido do ponto de vista da própria “entidade mítica”, enquanto força desprovida de possibilidades racionais de reconfiguração dos comportamentos, por exemplo, as Sereias. Mas o que é importante aqui é o reconhecimento que tem aquele que é mais fraco e que ao mesmo tempo domina do seu “lugar social” que cabe à natureza fisicamente mais forte: esse lugar configura-se na narrativa mítica como destino, como contratos que devem ser cumpridos, pois só assim poderão revelar suas lacunas.

Ainda sobre o dimensionamento da força, são relevantes algumas observações sobre a “tradicional” relação entre *corpo e alma*, antes de prosseguirmos com nosso raciocínio. Como nos alerta Giovanni Reale⁵, se à época de Homero não poderíamos falar propriamente em uma *psyché* como lugar da consciência e da razão dentro de um *corpo (soma)* de um ser vivente, já que a ideia de *psyché* fazia sentido como fantasma errante que somente aparecia separada do *corpo* após a morte deste e assim desprovida de consciência e razão, *soma* era tão somente a designação do *cadáver* enquanto expressão de unidade oposta à multiplicidade caleidoscópica do *corpo vivo*, enquanto a *alma* como *psyché* não passava de um espectro que se esvaía do *cadáver (soma)* na morte. Levando em consideração as observações precedentes, notemos que a astúcia do herói homérico contém, no caso da parte com Polifemo o reconhecimento de sua inferioridade física frente ao gigante. Já em relação aos Lotófagos e a Circe, o que está em jogo é o poder de reconhecer a força dos *desejos* que se realizam no *corpo* e podem levar Ulisses a se perder. Essa sutil diferença parece nos dizer muito: se a existência de Ulisses é difusa em relação às categorias de *corpo e alma*, que somente mais tarde se afirmarão dicotomicamente, a astúcia do herói já antecipa tal determinação das

⁵ REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002, 280p.

categorias ou instâncias à medida que confere os princípios de diferenciação dos perigos a cada um e que, em comum, têm o fato de levarem à dissolução e à morte do indivíduo, que é e se forma como tal.

Em alguma medida, cumprir os contratos quer dizer dar significado à contingência dos processos naturais tais como correntezas e ventos. Isso se dá via narrativa mítica na epopeia. O *eu* contra a universalidade do destino deve traçar um caminho “alternativo” para a resistência. Esse caminho passa necessariamente por se entregar ao destino mítico como condição de possibilidade para então lograr o próprio destino; condição para sua existência e formação. Conforme Adorno e Horkheimer, Ulisses deve se perder para então se ganhar ou – “O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre.”⁶

A passagem das Sereias, para o que nos propomos aqui, marca em especial a forma prototípica da dominação da natureza e a alegoria ganha força nesse sentido, pois sabemos que foi sobre o *corpo e às paixões* que o acometem, ao menos desde Platão, que recaiu o desígnio de “irracional”, aquilo que não somente aproxima o humano da natureza como já oposta ao espírito, mas sua presença no homem, como natureza interna, deveria ser amplamente compreendida e controlada para fins de autopreservação.

Dominar a natureza significa, portanto, antes de tudo dominar-se, ter nas mãos a própria natureza [...]. Essa relação com o corpo representa um momento fundamental da cisão entre sujeito e objeto. Ela aqui se afigura como separação entre uma dimensão não corporal (o espírito, Geist), que exerce seu senhorio, e o *corpo*, próprio e de outros, visto como objeto a ser conhecido e dominado.⁷

Assim, a noção de autoconservação do *eu* pressupõe que esse *eu* se reconheça primordialmente como uma substância racional diferente do *corpo*, que remeteria à dimensão natural do homem e, portanto, objeto de conhecimento e controle. Isso será radicalizado ao máximo com Descartes, mas para fins de nosso objeto específico neste

⁶ ADORNO, Theodor, W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 61

⁷ VAZ, Alexandre. *Dominar a natureza educar o corpo: notas conceituais a partir do tema da Mimesis em Theodor W. Adorno e Max Horkheimer*. In: A (des)construção do corpo

trabalho, pensemos em como o herói homérico, de certa forma, já apresenta indícios desse “afastamento” ou negação de sua natureza interna. Ao refletirmos sobre isso, a partir do período que começamos a chamar de modernidade, veremos que os *corpos*, na forma de cadáver na mesa do cientista, ou nos trabalhos mecânicos nas primeiras linhas de produção e os exemplares animais e vegetais nos laboratórios, como *representações*, pertencem a um mesmo universo, que é diverso do pensamento lógico e ordenador, no qual os homens devem se agarrar contra o perigo do retorno à natureza irracional. O pavor que suscita a possibilidade desse retorno deixa-se transparecer na obsessão pelo controle dos processos, na tentativa desesperada de nada poder escapar a uma explicação *razoável*, como uma forma por vezes muito próxima do horror primitivo frente à natureza desconhecida.

Em seguida, passamos a um detalhamento maior das questões que entendemos sobre o domínio da natureza, o *corpo* e o logro.⁸

O primeiro ponto refere-se à consciência, por parte do herói, de sua inferioridade física. Nesse caso, essa inferioridade manifesta-se na incapacidade de se resistir ao canto. As Sereias inflamam os desejos manifestos no *corpo*; aquelas paixões que incomodaram sempre, de Platão a Descartes. Nesse momento, o que está em jogo é o logro empreendido pelo herói, a partir da renúncia que ocorre, sob a entrega às forças míticas.

A astúcia, porém, é o desafio que se tornou racional. Ulisses não tenta tomar um caminho diverso do que passa pela ilha das sereias. Tampouco tenta, por exemplo, alardear a superioridade de seu saber e escutar livremente as sedutoras [...]. Ele se apequena, o navio toma sua rota predeterminada e fatal, e ele se dá conta de que continua como ouvinte entregue à natureza, por mais que se distancie conscientemente dela.⁹

Podemos perceber, com clareza, nessa passagem e na sua sequência no texto da DE, a tese dos autores sobre a dominação da natureza via um intelecto astucioso, que é

⁸ Não desconsideramos as importantes observações de Adorno e Horkheimer no primeiro texto da DE, “O conceito de esclarecimento”, a respeito da passagem das Sereias - questões fundamentais como as alegorias sobre as modernas relações das pessoas como o passado e, por conseguinte, com o tempo, bem como a clássica interpretação da divisão social do trabalho e, por último, uma das formas como as obras de arte se apresentariam na modernidade.

⁹ ADORNO, Theodor, W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 64

ilustrada de forma clara na relação que Ulisses estabelece com seu *corpo* e seus sentidos, bem como com os *corpos* e os sentidos de seus comandados. Sobre esses, o controle se dá via interdição da audição. Consideramos a audição o sentido privilegiado no encontro de Ulisses com as Sereias, o ponto primordial. É pela audição que os navegantes se entregam à natureza, ao canto que é prazer e morte ao mesmo tempo. Entregar-se ao prazer do canto é destruir aquilo que se constrói com tanto “sacrifício”: o *eu*. Por um instante, os comandados de Ulisses têm a experiência primeira do enrijecimento do *eu*: são proibidos de ouvir. Essa proibição parece representar o “afastamento” do eu como identidade estruturada no logos, de uma dimensão mais “interior”, “primitiva”, “anterior” e “livre” do humano; aquela rejeitada pela razão instrumental que se materializa externamente na figura das semideusas. Por que o herói se dá ao direito de ouvir? A já comentada alusão à posição social não nos interessa agora. Ele sabe do prazer irresistível que o espera. A subjetividade de Ulisses já se petrifica nos conselhos de Circe para tampar com cera os ouvidos dos homens e de ser amarrado fortemente ao mastro. Ele se entrega ao mito em parte, pois escuta. Se escuta tem os desejos inflamados e algum prazer; mas o prazer que de imediato se transforma em dor, pois na sua pré-história, não existia separado do *corpo*.

O prazer é mutilado à medida que o *corpo* é privado da total experiência que é ao mesmo tempo dissolução. O desejo se identifica de uma vez por todas com a falta. Ulisses inaugura, por meio de violência contra si mesmo, a constituição do prazer espiritual, da arte. Além disso, o debater-se e o gritar como exemplos de materializações das *paixões da alma* como imagens de uma corporalidade irracional são mais do que a constatação do prazer “controlado”, são a própria expressão da natureza, que deveria ser dominada e até mesmo esquecida. O que é importante nesse ponto é o controle como condição da autoconservação. A lacuna no contrato é o *corpo* amarrado, é ouvir sem se perder.

Por isso é a audição, em algumas das passagens do *nostos* de aventuras de Ulisses, o sentido privilegiado do esclarecimento. Ele representa o elo perdido entre a natureza irracional, tanto interna quanto externa, e os ganhos cognitivos históricos que se consolidaram com o pleno desenvolvimento das faculdades racionais do homem. Se a visão guarda a genealogia dialética da relação entre mimesis e abstração, se o olfato remete ao que há de mais primitivo no homem na sua proximidade com a terra e nas funções de procriação, é a audição, por sua vez, nas aventuras do herói homérico, que confere o tom da tese dos frankfurtianos sobre o processo formativo de um *eu* que ao

mesmo tempo já existe e luta para se preservar, completando a dialeticidade de tal proposição, o formar-se que já implica a preservação de algo que em parte já é e se dá somente na possibilidade real de sua dissolução. Perder-se é pressuposto da garantia de sua existência. O som que se ouve revigora a dimensão irracional que aprendera a controlar, pois se apresenta como “música” e, prescindindo do conceito ordenador anula a coerção racional, deixando o homem à mercê de seus impulsos primevos. Resquícios da sonoridade mágica ficarão para sempre registrados na cultura, seja no deleite e prazer que sentimos ao apreciar um concerto, seja na “substituição” mágica do som pelo significado moral das palavras que podem, conforme o contexto, despertar os mesmos sentimentos irracionais de fúria, medo, paixão, etc. A passagem com Polifemo é em parte exemplo disso, ou seja, da relação entre sonoridade “mágica” e significado “racional”, como constituintes da palavra e de nossas relações com ela - no caso em questão, a importância do nome como constituinte indispensável para a subjetividade e formação da identidade.

Assim como a autoconservação se dá, na sua forma mais radical na preservação da integridade física, no cuidado com o *corpo*, ela também ocorre invariavelmente na estrutura abstrata do *eu*. Preservar a subjetividade que se constitui é uma constante no Excurso I, mas fica bem evidente no encontro com Polifemo.

Nesse episódio, o pensamento esclarecido engana a natureza, representada pela brutalidade do *corpo* do ciclope em contraste com sua inteligência limitada. O logro se dá pela palavra. O formalismo que enrijece o significado e ao mesmo tempo “liberta” o signo da coisa já começa a se apresentar, segundo Adorno e Horkheimer, nos tempos mais primitivos onde a palavra não se separava do objeto. É ao perceber certo endurecimento e autonomia da palavra frente ao objeto que ela representa que Ulisses a ela se apega para transformar as coisas.

Ulisses se apercebe do dualismo, ao descobrir que a palavra idêntica pode significar coisas diferentes [...]. Na magia, sua rigidez já devia fazer face à rigidez do destino que ao mesmo tempo se refletia nela. Isso já implicava na oposição entre a palavra e aquilo ao qual ela se assimilava.¹⁰

¹⁰ ADORNO, Theodor, W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 65.

No jogo sonoro perfeito o herói escapa do monstro “ingênuo”, mas em seguida põe quase tudo a perder revelando sua identidade a uma distância ainda perigosa. Por que Ulisses não resiste em não revelar sua identidade a Polifemo? Possivelmente porque ele está restaurando magicamente sua identidade outrora destruída para poder sobreviver. A contrapartida no espírito do herói de tamanha engenhosidade intelectual é o horror primitivo de ser afetado pela palavra por sua sonoridade mítica, presente nas práticas mágicas que restauram a união entre a palavra e a coisa. O jogo flexível de significados cede lugar a um só significado diretamente ligado a Ulisses: *ninguém*.

A disparidade corporal entre o herói e o monstro, neste caso a favor do monstro, faz-nos lembrar uma “velha canção” que se repete na história do Ocidente e ganha muita força à medida que se constitui num *ethos* moderno intimamente dependente da noção de controle. Referimo-nos à idéia de que os *bens da alma são melhores que os bens do corpo*. Vejamos o que Platão diz na República.

Sócrates – Portanto, as coisas que servem para conservação do corpo costumam participar menos da verdade e da essência do que as que servem para conservação da alma.

Glauco – Assim é.

Sócrates – E comparado coma alma, o próprio corpo não está também neste caso?¹¹

Ao vencer Polifemo pela astúcia, que é a forma prototípica do que chamaremos mais tarde, na história, de racionalidade instrumental, Ulisses, de certa maneira, inaugura a transposição do “lugar” da *virtude e nobreza gregas*, antes mais equilibradas entre corpo e alma e, progressivamente, pendendo mais para o lado espiritual, passagem esta que será consolidada na tradição filosófica conforme citação anterior. Portanto, se à época de Homero, a virtude dos heróis ainda estava fortemente ligada a seus atributos físicos¹², progressivamente, essa condição alterou-se à medida que se modificava o olhar sobre o corpo e a corporalidade, bem como se desenvolviam cada vez mais os atributos intelectuais do homem, sendo o próprio Ulisses exemplo disso. “Assim, a Odisséia exalta, sobretudo no seu herói principal, acima da valentia, [posto que a

¹¹ PLATÃO. *República*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 200, p. 311.

¹² Cf. JAGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.1331p. Especialmente a parte sobre Nobreza e Arete.

valentia deva sugerir uma ação física, corporal] que passa a lugar secundário, a prudência e a astúcia”¹³.

O que ainda está subjacente a essa tese é a noção de que, a rigor, não há um desprezo pelas coisas corporais, desde que elas estejam devidamente ajustadas aos desígnios de um espírito esclarecido. Relembremo-nos de toda a virtude *corporal* de Ulisses ligada às práticas esportivas especializadas. O controle dos corpos nos sistemas de treinamento possui a mesma configuração do trabalho especializado no laboratório ou na fábrica, inclusive do ponto de vista fisiológico, que é, aliás, o ponto de partida e de chegada desses sistemas. A excelência em uma modalidade não garante o mesmo desempenho em outra distinta a não ser que se empenhe também nessa outra. Como o que está em jogo é a eficiência na produção de um resultado, a natureza controlada e potencializada ao máximo, aqui representada pelo corpo e suas forças, não poderia, de modo algum, seguir um curso livre¹⁴...

III.

Atentemo-nos agora para as observações dos frankfurtianos a respeito de Circe e Penélope como as imagens complementares da cortesã e da esposa no mundo patriarcal moderno. A complementaridade das duas figuras femininas no mundo masculino é algo que a moral do pensamento esclarecido não pode aceitar livremente sem uma dose de má consciência, e sobre isso a DE não deixa dúvida.

A prostituta e a esposa são elementos complementares da auto-alienação da mulher no mundo patriarcal: a esposa deixa transparecer prazer com a ordem fixa da vida e da propriedade, enquanto a prostituta toma o que os direitos de posse da esposa deixam livre e, como sua secreta aliada, de novo o submete às relações de posse, vendendo prazer. Circe como Calipso, as cortesãs, são apresentadas como diligentes tecelonas, exatamente como as potências míticas do destino e as donas-de-casa, ao passo que Penélope, desconfiada como uma prostituta, examina o retornado, perguntando-se se não é

¹³ JAGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.p.25

¹⁴ O que entendemos como curso livre não se refere a uma idéia de um corpo fora dos determinantes sociais. Apenas pensamos em uma relação com o corpo livre do excesso de naturalização mortificante presente nas várias intervenções culturais sobre o corpo, dos procedimentos médicos, a reificação das práticas de lazer.

realmente apenas um mendigo velho ou quem sabe um Deus em busca de aventuras.¹⁵

É interessante notar que a análise dos filósofos prescinde daquilo que parece ter caracterizado fortemente a constituição dos laços de amor entre homens e mulheres no mundo moderno: a moral esclarecida tornou natural que o amor fosse separado em duas dimensões, uma *corporal* e outra *espiritual*.

A unidade dessas duas dimensões deixa-se ao acaso dos encontros, pois o que se tem em vista primeiro, na escolha da esposa pelo homem, é sua capacidade física para procriar, aliada à sua “idoneidade moral”, normalmente vinculada a tradicionais laços de família. Com tanto a se preocupar na escolha da esposa, pouca “energia” sobriaria para atenção ao desejo e satisfação sexual, principalmente no caso do desejo e satisfação da mulher.

A separação entre amor corporal e amor espiritual entre Circe e Penélope responde contrariamente à falácia naturalista, que roga direitos morais ao homem em ter sexualmente mais de uma mulher. Culturalmente, no Ocidente, tal posição sempre foi permeada de má consciência que a mesma moral naturalista que a validara decidiu chamar, sob os aparatos legais, de adultério. A dilaceração do amor, mesmo que inevitável, reforçou historicamente nos planos do afeto e do desejo aquilo que o espírito esclarecido de Ulisses aprendera no plano do conhecimento e, em suma, da autopreservação: que aquilo que remete diretamente à natureza (nesse caso a satisfação do desejo sexual) jamais seria bem visto pela ciência e também pela Igreja, posteriormente, como algo que pudesse ocorrer livre dos desígnios de uma racionalidade instrumental. Poderíamos pensar contra tudo isso que no caso do herói homérico o que estaria em jogo seriam os seus anos longe da esposa e que, como qualquer ser humano, tem necessidades sexuais e que isso não que dizer que o desejo e o amor por Penélope fossem menores.

Mais ainda, poderíamos dizer que esta suposta “junção” entre amor *corporal* e *espiritual* é muito mais forçosa do que a própria separação de tais esferas, ou seja, que o que é mais natural no percurso da história da humanidade seria o fato de que o desejo

¹⁵ ADORNO, Theodor, W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 75-76

sexual só eventualmente se aproximaria do apreço espiritual a ponto de fazer com que homem e mulher se dedicassem amorosamente a um só parceiro.

Quanto a essas possíveis objeções lembremo-nos do seguinte: assim como para a DE, o que nos interessa são as imagens prototípicas do *modus vivendi* da burguesia moderna, já presente na Odisseia, representadas principalmente nas experiências de seu herói principal: Ulisses. Além disso, em nenhum momento sugerimos unicamente uma situação de encontro do que chamamos de amor *corporal* (desejo sexual) e amor *espiritual*, em um único relacionamento; que todo o desejo de ambos os amantes estivesse, a partir de então, totalmente subordinado à relação entre os cônjuges. Não cremos nisso. Dissemos apenas que, a despeito da separação entre desejo e moral, é possível que haja uma união entre *corpo* e *espírito* no amor e que, por sua vez, tal separação é por vezes enfrentada com ressentimentos que rememoram a secular opressão autoconservadora que o homem tem imposto à natureza.

O âmbito da natureza a que Adorno e Horkheimer se referem como aquele que diante de uma constituição histórica da subjetividade precisou ser dominado e, como parte inseparável dessa tarefa encontra-se a ação de entregar-se como condição “territorial” para o logro, é reconhecido (ao menos na DE), segundo pensamos, como aquele em que encontraremos refúgio diante da constituição de um eu lógico, para conceitos e expressões como o de *desejo, cega, voraz, grito e corpo*.

Essas e outras palavras remetem à natureza externa e a certa parte interna do ser humano, a saber, aquela que corresponde aos sentimentos e ações indesejáveis do ponto de vista de uma moral esclarecida. Entendemos com pensamento de Adorno e Horkheimer que o percurso histórico do desenvolvimento da consciência consiste na delimitação pelo homem das naturezas interna e externa e os recorrentes esforços de controle dessas como constituintes da cultura. Nesse ponto, Rodrigo Duarte comenta sobre as desventuras do herói homérico:

Ulisses só consegue retornar ileso a Ítaca, sendo capaz de passar não apenas pelas sereias, mas também por Calipso, Polifemo, Cila, Caríbdis – seres que, de uma forma ou de outra, simbolizam a natureza exterior -, à medida que ele próprio aprende a se dominar a si mesmo. Dito de outro modo: ele só pode dominar a natureza que a ele se contrapõe à medida que domina sua natureza interna.¹⁶

¹⁶ DUARTE, Rodrigo. *Mimesis e Racionalidade*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 93.

A experiência do sacrifício de si e do outro, como constituinte arcaica e ao mesmo tempo contemporânea dos processos de formação do *eu*, demarca adornamente falando, a primazia do objeto (corpo).

O corpo de Ulisses é alvo e sintoma. Alvo - na medida em que é ele que deve ser disciplinado na construção da individualidade. Sintoma – pois é nele que captamos momentos significativos da construção do *Aufklärer*. É o corpo que se modifica para compor a psicologia do homem que se afasta da menoridade. É nas marcas [sic] do corpo que a psicologia ulisseana se expõe à luz. Psicologia moldada e preenchida pela *astúcia*; o elemento de fraude que Horkheimer e Adorno encontram tanto no sacrifício quanto na troca.¹⁷

Essa importância do *corpo* parece ser, indubitavelmente, a forma pela qual primeiramente e sempre a razão instrumental relembra no seu *modus operandi* o antigo medo da dor e da morte. O amor-ódio pelo *corpo*, como diriam Adorno e Horkheimer, reflete o triunfo de uma dimensão da razão, que se poderia pensar ocupando um lugar importante, mas não onipotente em um projeto de esclarecimento realmente emancipador. Evidentemente, o que tem ocorrido é a problemática onipotência de uma forma da razão, segundo Horkheimer, de uma racionalidade subjetiva e seu caráter cada vez mais instrumental, onde mesmo com todo o refinamento e avanço científicos e tecnológicos, a violência (psicológica, moral, física) ainda se apresenta como a eterna e mítica repetição, desde os tempos de Homero, sob a égide do discurso, cada vez mais comum, de que alguma felicidade reside na garantia de uma forma de vida que contemple as “necessidades” materiais para a existência de um (in) divíduo apenas.

A epopéia do sujeito inicia-se, portanto, em função da necessidade de garantir sua sobrevivência material, para o que ele desenvolve sua racionalidade tanto no sentido da obtenção de meios imediatos de subsistência, quanto no de estabelecer uma organização social visando prolongar a possibilidade dessa subsistência. Mas o primeiro objetivo – o mais imediato – parece absorver totalmente o segundo, instaurando uma espécie de ditadura da autoconservação, na qual ‘o despertar do sujeito é comprado com o reconhecimento do poder como princípio de todas as relações’.¹⁸

¹⁷ GHIRALDELLI Jr., Paulo. *O corpo de Ulisses: modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer*. São Paulo: Escuta, 1996, p. 116.

¹⁸ DUARTE, Rodrigo. *Notas sobre modernidade e sujeito na Dialética do Esclarecimento*. In: *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: UFMG, 1997, p. 51.

Assim, ambiguidade é algo constituinte da história de “uma corporalidade ocidental”, com todas as suas “diferenças culturais”. Este amor-ódio pelo *corpo* que uma racionalidade preponderantemente autoconservadora e instrumental não pode perceber, mas somente nutrir cegamente, assume formas refinadas de existir nos modelos físicos de saúde, beleza, sedução e sucesso, por exemplo, vinculados pela Indústria Cultural. A violência de tais modelos é legitimada por uma ciência que sob os “adjetivos” de natural ou laboratorial, etc. naturaliza ao máximo o olhar sobre a vida com os métodos que como expressões extremas do espírito fazem com que este recaia ingenuamente e às vezes perversamente no “absolutamente” natural. Assumem a naturalidade do humano no discurso, o que é a forma mais violenta de sua negação, e assim, com tal negação retornam à natureza de forma violenta e irracional, a forma que sempre se quis superar.

Se o *corpo* e a corporalidade parecem ser definidores da constituição da identidade do sujeito, como tentamos demonstrar com algumas interpretações de certas passagens do Excurso I, são importantes, para além das discussões de ordem antropológica sobre a preponderância da dimensão natural ou cultural da corporalidade e os processos de subjetivação e percepção do próprio *corpo* e dos *corpos* dos outros, ou seja, para os estudos que têm o olhar atento à corporalidade e a tudo que lhes diz respeito, os esforços em compreender criticamente, como fizeram Adorno e Horkheimer, as relações construídas historicamente entre homem e natureza, bem como o entendimento do que temos chamado por espírito e por natureza, por sujeito e objeto e qual a natureza e consequência de tais entendimentos para os indivíduos e para a humanidade.

Referências

ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tradução de Guido de Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. *O ensaio como forma*. In: Notas de literatura I. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003, pp. 15-45.

DUARTE, Rodrigo. A. P. *Mímesis e Racionalidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Notas sobre modernidade e sujeito na Dialética do Esclarecimento*. In: Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: UFMG, 1997, p. 45-64.

FREITAS, Verlaine. *Para uma dialética da alteridade. A constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Theodor Adorno*. 2001. 356f. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, 2007.

GHIRALDELLI JR, Paulo. *O corpo de Ulisses: modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer*. São Paulo: Escuta, 1996, 145p.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

JAGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979. 1331p.

REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002. 280p.

PLATÃO. *República*. Livro IX. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

VAZ, Alexandre. *Dominar a natureza educar o corpo: notas conceituais a partir do tema da Mimesis em Theodor W. Adorno e Max Horkheimer*. In: A (des)construção do corpo. José Carlos Grandó (org). Blumenau: edifurb, 2001, 135-157p.

Artigo recebido em: 06/01/10

Aceito em: 07/03/10