

# Tempo, Crise, Catástrofe – Em Defesa da Pluralidade na Pesquisa Filosófica

[Time, Crisis, Catastrophe – In Defense of Plurality in Philosophical Research]

Jeanne Marie Gagnebin\*

**Resumo:** A confrontação da filosofia com outras formas de saber não é novidade. Desde sua instauração como discurso específico em Platão, a assim chamada “filosofia” tenta se definir em confronto com outros discursos em vigor na cidade. Podemos dizer que a história da filosofia não se exaure na história de suas doutrinas e de seus sistemas, isto é, não pode ser minimamente entendida sem levar em consideração o embate da filosofia com outras figuras de saber, sendo que ambas, filosofia e outras formas de saber, reagem à constelação histórica mais ampla na qual se inscrevem e que, ao mesmo tempo, em parte provocam. Neste artigo, são examinados dois exemplos contemporâneos da confrontação entre filosofia e ciências humanas: os pensamentos de Paul Ricœur e de Theodor Adorno, e, mais precisamente, as transformações que seus pensamentos sofreram pela confrontação com o pensamento de Freud. Ambos os autores enfrentaram, cada qual a seu modo, uma exigência que permanece a de nosso tempo: a filosofia pode e deve lutar contra o mal; não pode nem o ignorar, nem ter a pretensão de dissolvê-lo numa argumentação capciosa.

**Palavras-chave:** Ricœur. Adorno. Psicanálise. Autonomia. Razão.

**Abstract:** The confrontation of philosophy with other forms of knowledge is not something new. Since its establishment as a specific discourse in Plato, the so-called "philosophy" tries to define itself in confrontation with other discourses in practice in the city. We can say that the history of philosophy is not exhausted in the history of its doctrines and systems, that is, it cannot be minimally understood without taking into account the clash of philosophy with other forms of knowledge, since both philosophy and other forms of knowledge react to the broader historical constellation in which they are inscribed and, at the same time, partly provoked. In this article, we shall examine two contemporary examples of the confrontation between philosophy and the human sciences: the thoughts of Paul Ricœur and Theodor Adorno, and, more precisely, the transformations that their thoughts have undergone through confrontation with Freud's thought. Both authors faced, each one in his own way, a demand that remains the one of our time: philosophy can and must fight against evil; it can neither ignore it, nor pretend to dissolve it in a specious argumentation.

**Keywords:** Ricœur. Adorno. Psychoanalysis. Autonomy. Reason.

---

\*Professora titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Livre-docente da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Doutora em Filosofia pela Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. E-mail: [jmgagnebin@gmail.com](mailto:jmgagnebin@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3979-2343>.

## I

Se conseguirmos sobreviver e lembrar os mortos, 2020 e 2021 ficarão na nossa memória como anos monstruosos. No Brasil, o confinamento físico provocado pelo isolamento contra o vírus da Covid-19 se desdobrou numa clausura psíquica; foi difícil não ceder a uma indignação, tanto mais verborrágica quanto impotente, ao perceber os efeitos mortíferos das injúrias e dos palavrões vociferados pelo presidente. Como “intelectuais”, isto é, como cidadãos privilegiadíssimos, mesmo que mal pagos no mais das vezes, demos conta ao mesmo tempo de nossa fragilidade e da absoluta necessidade de resistência. No caso do ensino e da pesquisa em filosofia, essas duas qualidades do pensamento – fragilidade e resistência – se tornaram dois antídotos essenciais contra a tentação narcísica de medir nossa importância política pela virulência da indignação subjetiva.

Pensando nas semelhanças do Brasil de hoje com os anos da Ditadura e, depois, nas tentativas de redemocratização do país, me pergunto se o desenvolvimento e a especialização intensa da pesquisa filosófica no país, por mais imprescindíveis que sejam, não nos forneceram também uma armadilha: a saber, sob o manto da cientificidade e da erudição, contentar-se com uma retomada autocentrada da tradição filosófica – e negligenciar o aspecto disruptivo, muitas vezes ousado e arriscado,

da filosofia como pensamento crítico do presente. Neste contexto, penso que a necessidade de um diálogo honesto e crítico com outras ciências humanas deveria ajudar a fortalecer tanto a esfera das humanidades (essas ciências que não servem para nada, como sempre falam os atuais ministros) como a própria capacidade crítica da filosofia. Tomo a liberdade de mencionar um momento singular e preciso, a constituição do Mestrado em filosofia da PUC/SP, porque essa necessidade tomou a forma da adoção de uma linha de pesquisa inédita na paisagem brasileira: “Filosofia das ciências humanas.”

Havia no ar da Universidade um perfume muito especial: a ditadura estava arrefecendo. E na PUC/SP, o perfume de liberdade era tanto mais forte que ele ainda se misturava ao cheiro das bombas incendiárias lançadas, na invasão do dia 22 de setembro de 1977, contra um ato de protesto da UNE, pelo coronel Erasmo Dias e pela tropa da Polícia Militar. Graças à coragem e à teimosia do Grão-Chanceler, Dom Paulo Evaristo Arns, e da Reitora, a professora Nadir Kfoury, o setor de pós-graduação foi paulatinamente se formando, acolhendo, aliás, muitos professores expulsos da USP após o AI-5. A inserção no mestrado da PUC/SP dessa inédita linha de pesquisa remete, a meu ver, à singularidade do contexto histórico, momento decisivo de reinvenção da democracia brasileira, momento que nos interpela hoje, quando novamente temos que

enfrentar a violenta proibição de qualquer tentativa de movimento de emancipação ou de reflexão crítica.

A confrontação da filosofia com outras formas de saber não é nenhuma novidade esquisita. Desde sua instauração como discurso específico em Platão, a assim chamada “filosofia” tenta se definir em confronto com outros discursos em vigor na cidade; no caso da democracia ateniense em crise, com aquelas práticas que Platão vai reunir sob o nome de sofística, mas também com saberes mais antigos de cunho poético (Homero e as tragédias) ou mesmo religioso. Platão/Sócrates instaura uma outra maneira de argumentar e de convencer no exercício da convivência política. Uma maneira que passa pela busca daquilo que é reconhecido como “verdadeiro” por ambos os interlocutores, não como agradável, provável, forte ou vantajoso. Deixo aqui de lado a discussão contemporânea sobre o embate entre filosofia e literatura, filosofia e sofística, sendo que essas duas últimas palavras foram cunhadas por Platão e retomadas, às vezes sem nenhuma consciência histórica, pela tradição “dominante”, como diria Walter Benjamin.

Poder-se-ia escrever uma história da filosofia como a história desse confronto entre aquilo que chamamos “filosofia” e outros discursos, outros tipos de saber/poder (para homenagear Michel Foucault) vigentes num certo momento da história. Se Platão se ateu à poesia e à sofística, é porque eram discursos es-

senciais na educação dos cidadãos atenienses e na condução política da cidade. Hoje, me parece que nenhum professor de filosofia tentaria definir sua disciplina contra a ... poesia, por exemplo. Pode até não gostar de poesia, mas isso é outro problema.

Como é sabido, na Idade Média, a filosofia teve que trabalhar corpo a corpo com a teologia, às vezes num embate amigável, outras vezes num questionamento incisivo e crítico. Por quê? Porque o poder religioso, em particular o poder da Igreja católica, era preponderante na vida cotidiana e política de todos.

Ouso esperar que nenhum professor de filosofia hoje no Brasil tenha que definir e defender o ensino de sua disciplina contra doutrinas religiosas diversas (!). Pode até não gostar de teologia ou de religião, mas isso é outro problema.

E ousar ter essa esperança, porque com o Renascimento e o início da época moderna, não é mais nem a autoridade da tradição nem a autoridade política que deve controlar as regras do pensamento filosófico: este tenta se livrar de qualquer autoridade que não seja sua própria coerência, o caminho cuidadoso do pensar, em suma seu próprio método (*met'hodos*, em grego: com caminho).

Não por acaso, a publicação do *Discurso do método* de Descartes (1637) marca, para muitos historiadores, o início da época moderna. Descartes proclama – sem dúvida com os cuidados históricos necessários – a independên-

cia do pensamento, da consciência que se apreende a si mesma, passo após passo, como atestação de sua existência e como condição necessária para a enunciação de certezas científicas. O sujeito pensante deve elaborar certezas que seguem o modelo das demonstrações matemáticas: as ciências matemáticas se tornam o novo domínio de saber com o qual a filosofia se confronta. Tarefa difícil, porque esta, a filosofia, trabalha com a inexatidão das representações e das palavras; mas exigência essencial para proteger o sujeito da influência dos poderes exteriores, governo, Igreja, exército, dinheiro etc. Mas também de outras tendências nefastas mais interiores, medo ou concupiscência, contra “a fraqueza da carne” diria Santo Agostinho. A vontade de saber e adquirir certezas, em Descartes, luta contra as forças *involuntárias*, sejam elas as do poder e da opressão, ou a preguiça, o conformismo, a fraqueza, os tumultos e os desejos do corpo, tudo que levava, antes, o nome de pecado. Vontade forte e coragem ímpar, mesmo que seja, para um leitor contemporâneo, uma vontade abstrata e desencarnada.

Ressalto, no entanto, essa luta, essa coragem, essa ousadia, porque, como vai se mostrar claramente no Iluminismo, ela é uma luta pela independência do pensamento e pela liberdade do sujeito, pela autonomia dos sujeitos que, a longo prazo, deveriam preparar a liberdade de todos os homens, a emancipação política e social de todas e todos.

A autonomia kantiana remete tanto à razão quanto à Revolução Francesa e o absoluto hegeliano também celebra a ambas.

Após esse passeio clássico, um miniaparelho típico de história da filosofia, voltemos à temática de filosofia das ciências humanas. Gostaria de reter, antes, uma conclusão importante: *a história da filosofia não se exaure na história de suas doutrinas e de seus sistemas, isto é, não pode ser minimamente entendida sem levar em consideração o embate da filosofia com outras figuras de saber, sendo que ambas, filosofia e outras formas de saber, reagem à constelação histórica mais ampla na qual se inscrevem e que, ao mesmo tempo, em parte provocam.*

## II

Passemos agora a dois exemplos contemporâneos dessa confrontação entre filosofia e ciências humanas, ao pensamento de Paul Ricoeur e de Theodor Adorno, mais precisamente, às transformações que seus pensamentos sofreram pela confrontação com o pensamento de Freud, com a psicanálise. Poderia dar outros exemplos, mas escolhi esses dois autores porque os estudei bastante – e se os estudei bastante, é porque sempre me pareceu que, depois da Segunda Guerra, isto é, depois do Nazismo e dos Campos de Concentração, depois da Shoah (Holocausto), depois da aniquilação organizada de

maneira “racional” de tantos homens por outros homens, a filosofia não pode mais continuar viva sem se questionar sobre suas belas definições de liberdade, de autonomia, de sujeito e de razão, de fraternidade e de igualdade. Ela deve, em particular, se perguntar, como o fizeram os pensadores da Escola de Frankfurt, por que e como os herdeiros do Iluminismo sucumbiram à violência nazista ou, mais ainda, tiveram tantas dificuldades em se opor a ela.

Uma questão que continua atual: é a nossa questão.

Quando Paul Ricœur sai, em 1945, do campo de oficiais da Pomerânia no qual tinha sido mantido durante praticamente toda a guerra, ele descobre com horror aquilo que sua prisão tinha tornado impossível de saber: a existência de outros campos, os de concentração, e a extensão da política de aniquilação. Não por acaso, ele decide morar e lecionar num lugarejo bastante isolado do centro da França, Chambon le Lignon, lugar que acolheu durante toda a guerra crianças judias, as escondeu com a ajuda de toda a população e as ajudou a fugir, em particular para a Suíça. Todos os habitantes auxiliaram, especialmente os diretores de um internato protestante e vários pastores de esquerda (existem!) que participavam ativamente da resistência. Dupla resistência: contra a Gestapo, a polícia nazista, mas também contra a polícia francesa, do governo de Vichy, que entregou inúmeras crianças judias às au-

toridades nazistas.

Ricœur retoma contato com a vida civil nesse lugar singular e ali escreve o primeiro volume de sua tese de doutorado, intitulada *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire. (Filosofia da vontade. O voluntário e o involuntário)*. Esse primeiro volume é uma pesquisa de cunho fenomenológico que, através da questão do *involuntário*, no primeiro volume, da *culpa* no segundo volume (*La symbolique du mal*) / *A Simbólica do Mal*) enfrenta – sem resolvê-lo – o escândalo do Mal. A passagem pela análise do *involuntário* e, no segundo volume, da *culpa e da culpabilidade* indica a influência de Karl Jaspers, cujo livro clássico de 1946, *Die deutsche Schuld* (título geralmente traduzido por *A culpabilidade alemã*), Ricœur tinha lido. Assinala também uma questão-chave sobre o estatuto do sujeito, questão que vai orientar toda a filosofia de Ricœur, a saber que a definição cartesiana do sujeito como uma consciência que se apreende a si mesma de maneira segura e transparente, que essa definição é insuficiente para tentar entender aquilo que aconteceu com os homens na Segunda Guerra, com aqueles que cometeram crimes, os carrascos, mas também com aqueles que deixaram acontecer – e com os mortos e os desaparecidos.

Definição mais do que insuficiente: a filosofia careceria de seriedade e, sobretudo, de honestidade se continuasse a se contentar com a bela definição carte-

siana. Não que esta seja errada ou falsa, sua verdade é “*aussi vaine qu’invincible*” (“tão vã quanto invencível”), dirá Ricœur: verdadeira no simples sentido que ela não é falsa, mas verdade vã porque não permite sair do círculo encantado da transparência da consciência para abordar o involuntário, a culpa, o gozo do mal e a covardia cotidiana.

Retomo um pouco mais devagar. Ricœur escreve que chegou à obra de Freud porque queria aprofundar os conceitos de culpa e de culpabilidade, em particular refletir sobre o sofrimento e a dor que não podem ser pensados como castigos ou provações como em certos pensamentos mítico-religiosos.

Ele vai, porém, se defrontar com uma outra problemática, mais radical, que coloca em questão sua própria concepção de *interpretação* até aí. O conceito de interpretação (*Deutung*), em uso na *Traumdeutung* (*Interpretação dos sonhos*, título de Freud), aponta para uma outra concepção de hermenêutica – podemos ressaltar que Ricœur deu cursos de *filosofia* sobre a obra de Freud de 1960 a 1965 na *Sorbonne...* e eram de filosofia “*tout court*”, nem precisava acrescentar “de ciências humanas”!

A hermenêutica ou ciência da interpretação não é mais a revelação de um sentido escondido, sagrado ou poético, como era na tradição cristã, mas muito mais um “exercício de suspeita”, um

exercício de desmistificação, uma denúncia e uma redução de ilusões, escreve Ricœur. Com efeito, na filosofia dos “três mestres da suspeita, Nietzsche, Freud e Marx” (mesma expressão em Foucault), não só a consciência não é mais transparente para si mesma, mas também desmorona uma apreensão ingênua e confiante da linguagem como sendo, em primeiro lugar, uma tentativa de dizer a verdade. Os mestres da suspeita interpretam as ambiguidades da linguagem não mais como uma mera imprecisão ou como uma riqueza metafórica sugestiva, não se trata mais de apontar para os seus erros ou as suas alegorias, mas sim de compreender que nosso discurso pode ser um discurso que obedece a uma ilusão, involuntária ou inconsciente, e mais do que isso, que essa ilusão é necessária, como Marx já o disse a propósito do fetiche da mercadoria.

Cito Ricœur:

le problème de l’interprétation se réfère à une nouvelle possibilité qui n’est plus l’erreur au sens épistémologique, ni le mensonge au sens moral, mais l’illusion dont nous discuterons plus loin le statut (RICŒUR, 1965, p. 36)<sup>1</sup>.

Mecanismos de deformação e de dis-

<sup>1</sup>Tentativa de tradução: “O problema da interpretação diz respeito a uma nova possibilidade que não é mais nem o erro no sentido epistemológico, nem a mentira no sentido moral, mas a *ilusão* cujo estatuto discutiremos mais adiante”.

torção que escapam à alternativa entre erro e verdade, entre mentira e honestidade, porque são uma ilusão necessária à própria constituição do discurso, escapam, portanto, à vontade e ao controle de uma consciência subjetiva soberana. Cito Ricœur mais uma vez:

Le philosophe formé à l'école de Descartes sait que les choses sont douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles apparaissent; mais il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu'elle s'apparaît à elle-même; en elle, sens et conscience du sens coïncident; depuis Marx, Nietzsche et Freud, nous en doutons. Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience (RICŒUR, 1965, p. 41).<sup>2</sup>

Observação: essa filosofia do “*cogito blessé*” em Ricœur, do “*cogito ferido*”, não leva a nenhum relativismo preguiçoso, mas, pelo contrário, a uma exigência crítica de honestidade e de modéstia: o filósofo tem que abandonar a *hybris* (orgulho, arrogância, desmedida) da soberania da consciência e do pensamento autossuficiente. Reconhece que não tem a última palavra. O enigma do mal e do sofrimento persiste,

aliás, o da beleza também. A filosofia pode e deve lutar contra o mal; não pode nem o ignorar, nem ter a pretensão de dissolvê-lo numa argumentação capciosa.

### III

De maneira instigante, essas conclusões também estão presentes na obra mestra de Adorno e de Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung, Dialética do Esclarecimento* (ou das Luzes, ou do Iluminismo). Adorno e Horkheimer não vêm de uma tradição racionalista do sujeito, como Ricœur. Vêm da grande tradição do Idealismo alemão e de sua promessa de emancipação pela razão. Mas vêm também da dialética marxista, de várias leituras de Nietzsche (pouco citado em razão dos maus usos da filosofia nietzschiana pelo nazismo, mas presente!) e de muitos empréstimos à teoria freudiana. O livro, que foi publicado em 1944 sob o título “*Philosophische Fragmente*”, em Nova Iorque, tem uma edição maior em 1947, em Amsterdam, sob o título “*Dialética da Aufklärung*”.

Desde as primeiras linhas o objetivo do livro é afirmado com toda força: entender como o trabalho da razão (*Vernunft*), que devia levar a humanidade à liberdade e à felicidade, se transfor-

<sup>2</sup>Outra tentativa: “O filósofo, que se formou na escola de Descartes, sabe que as coisas são duvidosas, que elas não são tais quais aparecem; mas ele não duvida que a consciência seja tal como aparece para si mesma; nela, sentido e consciência do sentido coincidem; depois de Marx, Nietzsche e Freud, duvidamos disso. Depois da dúvida a respeito da coisa, entramos na dúvida a respeito da consciência.”

mou, de maneira obscena, numa recaída num pensamento mágico e mítico de aniquilação. Cito:

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento (*die Selbsterstörung der Aufklärung*). (...) Acreditamos contribuir com estes fragmentos para essa compreensão, mostrando que a causa da recaída do esclarecimento na mitologia (*des Rückfalls von Aufklärung in Mythologie zurück*) não deve ser buscada tanto nas mitologias nacionalistas, pagãs e em outras mitologias modernas especificamente idealizadas em vista dessa recaída (*zum Zweck des Rückfalls*), mas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade (ADORNO, HORKHEIMER, 1995, p. 15).

Trata-se de entender como a promessa da *Aufklärung* foi transformada no delírio totalitário do Nazismo e, igualmente, como e por que essa *Aufklärung* não conseguiu resistir a um pensamento mítico (no pior sentido da palavra mito, que ressurgiu em 2018 no Brasil), um pensamento que nega a autonomia dos sujeitos e prega sua obediência cega a uma autoridade sanguinária. Adorno e Horkheimer empreendem uma críti-

ca da *Aufklärung*, mas querem assim poder resgatar suas forças de emancipação e suas promessas de fraternidade. Mas essa tarefa necessita uma análise radical daquilo que a razão, em sua soberania triunfante, não percebeu, a saber o seu próprio desejo de dominação (*Herrschaft*).

É a relação entre razão e dominação que irremediavelmente corrói a promessa de liberdade e de felicidade, dominação ligada ao desenvolvimento desenfreado da técnica, em particular das técnicas de destruição como elas se manifestaram na Primeira Guerra. É o entrelaçamento de dominação e de destruição que deu à racionalidade capitalista sua força e, ao mesmo tempo, a fez se transformar numa violência mítica, aquilo que as luzes queriam justamente abolir.

Os campos de concentração testemunham essa volta a uma organização “racional”, que culmina num projeto de morte e de aniquilação. A última parte da obra, “*Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung*” (“*Elementos do antisemitismo. Limites do esclarecimento*”) talvez seja a chave do livro inteiro porque indica quais caminhos podem ajudar a sair desse delírio técnico, organizacional e racional, portanto, a levar em conta não só o poderio dos homens, mas sua fragilidade e corporeida-

de – uma “vulnerabilidade”<sup>3</sup> que pode apontar para outras formas possíveis de resistência.

Se a tradição filosófica analisou inúmeras vezes a experiência da dor e do sofrimento, ela o fez geralmente no contexto de uma meditação sobre nossa finitude essencial de mortais, de Platão a Heidegger, passando por Nietzsche; ou, então, de uma reflexão sobre a arbitrariedade da infelicidade, das catástrofes naturais, dos acidentes etc., como no caso do terremoto de Lisboa que levou Voltaire a recusar a teodiceia de Leibniz. O pensamento de Adorno sobre Auschwitz o leva a tematizar uma dimensão do sofrer humano pouco elaborada pela filosofia, mas enfaticamente evocada nos relatos dos assim chamados sobreviventes: essa corporeidade primeira, no limiar da passividade e da extinção da consciência que uma vontade de aniquilação, essa sim clara, precisa, operacional, se esmera em pôr a nu para melhor exterminá-la. Forma-se aqui esse pacto sinistro entre uma racionalidade, rebaixada à funcionalidade da destruição, e uma corporeidade, reduzida à matéria passiva, sofredora, objeto de experiências nos campos da morte como ratos ou sapos nos laboratórios da ciência<sup>4</sup>. E a violação desse corpo primeiro (*Leib*), passivo e tenaz, vivo e indeterminado, acarreta a vio-

lação do corpo como configuração física singular de cada sujeito individual (*Körper*).

Como nos livros de Primo Levi ou de Robert Antelme, uma afirmação radical nasce nessas páginas de Adorno: a mais nobre característica do homem, sua razão e sua linguagem, o *logos*, não pode, após Auschwitz, permanecer o mesmo, intacto em sua esplêndida autonomia. A aniquilação de corpos humanos, nessa sua dimensão originária de corporeidade indefesa e indeterminada, contamina a dimensão espiritual e intelectual, essa outra face do ser humano. Ou ainda: a violação da dignidade humana, em seu aspecto primário de pertencente ao vivo, acarreta o fim da “autonomia” da consciência, a destituição da soberba soberania da razão (um motivo já presente em Nietzsche e retomado por Freud).

#### IV

Tento concluir. Lutar contra o fascismo não significa um acréscimo de controle racional, controle que periga justamente reforçar a dominação. Significa muito mais, nas palavras de Adorno, no pequeno texto “Educação após Auschwitz”: a construção de um sujeito autônomo, sim, exigência inscrita na reta

<sup>3</sup>Esse conceito, já presente em Rousseau, guia a psicologia de um Winnicott e orienta toda reflexão, feminista ou não, do “care”, assim como a filosofia de Judith Butler, que, não por acaso, recebeu o prêmio Adorno em 2012.

<sup>4</sup>Analogia já presente na crítica à ciência contemporânea que Horkheimer e Adorno desenvolvem, de maneira muito polêmica, na *Dialética do Esclarecimento* (ver, em particular p. 25).

linha da tradição da emancipação iluminista; mas essa autonomia não resvala para um modelo de onipotência, não se confunde com um delírio de controle e de dominação. Ela se enraíza, pelo contrário, no reconhecimento daquilo que parece a contradizer: o medo, a angústia que habita o sujeito. Cito Adorno: “Em outras palavras, a educação deveria levar a sério uma ideia que de nenhum modo é estranha à filosofia: a angústia não deve ser reprimida” (ADORNO, 1995, p. 114). Saber conviver com a angústia e o estranho dentro de si mesmo, portanto.

O sujeito que não precisa mais recalcar a angústia pode se tornar verdadei-

ramente *autônomo*, num sentido preciso: ele não precisa de projeções e identificações tranquilizantes – porque aceita seu “desassossego” essencial. Não precisa nem de heróis nem de chefes. Porque sabe de sua fragilidade primeira, tem força suficiente para resistir aos apelos totalitários das ilusões identificárias e securitárias. Ele “não se deixa levar”, ele “não vai junto” (*nicht mitmachen*), ele não se torna cúmplice. Escapa das tentações paranoicas de controlar o mundo. Em compensação, cresce sua disponibilidade atenta às possibilidades, muitas vezes imprevistas e imprevisíveis, mas existentes e reais, de sua transformação.

## Referências

- ADORNO, T. W. “Educação após Auschwitz”. In: Palavras e Sinais. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. Dialética do Esclarecimento. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- RICŒUR, P. De l’interprétation – essai sur Freud. Paris: Seuil. 1965.

**Recibido:** 27/09/2021  
**Aprobado:** 13/10/2021  
**Publicado:** 31/12/2021