

## Notas sobre indivíduo e consciência em Max Horkheimer e Theodor W. Adorno

Pedro Octávio Gonzaga Rodrigues<sup>a\*</sup>  
Kety Valéria Simões Franciscatti<sup>b</sup>

<sup>a</sup>Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade. São Paulo, SP, Brasil

<sup>b</sup>Universidade Federal de São João Del-Rei, Departamento de Psicologia. São João Del-Rei, MG, Brasil

**Resumo:** Este artigo discorre sobre as bases materialistas do conceito de indivíduo e de consciência para os pensadores Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. Para tanto, trata de analisar o objeto da psicologia, o indivíduo, pelo percurso de seu movimento material em suas diferentes expressões na história e, com isso, tece algumas considerações sobre a consciência a partir da perspectiva da Teoria Crítica da Sociedade. Nesse intuito, busca-se evidenciar as relações entre o objeto da sociologia e da psicologia, lembrando que a sociedade contém em suas determinações, como potencialidade, o movimento dos particulares para o estabelecimento de um todo justo, garantindo a universalidade, meio pelo qual o indivíduo pode se diferenciar e se constituir de modo pacificado. Conforme as análises realizadas, ao percorrer os indícios materiais que engendram a formação do indivíduo na história, compreende-se a consciência como autoconsciência social, isto é, determinada socialmente e expressão da formação para a autonomia.

**Palavras-chave:** teoria crítica, materialismo, sociologia, psicologia social, formação do indivíduo.

### Introdução

No “Prefácio” do livro *Temas básicos da sociologia*, Horkheimer e Adorno (1956/1973a) apresentam a obra como resultado do tratamento dado aos manuscritos originalmente destinados à veiculação pelo rádio em forma de palestras e conferências realizadas pelos membros do Instituto de Investigação Social. Nesses trabalhos organizados pelos autores, o esforço do movimento materialista no tratamento de conceitos caros à disciplina da sociologia – e demais ciências parcelares que necessitam da reflexão sobre os seus objetos – é evidenciado pelo método dos pensadores do Instituto: o posicionamento em direção à primazia do objeto no interior do movimento do conceito com base no seu entendimento como expressão das relações empíricas, como sedimentos de história. Nesse aspecto, diferentes perspectivas por dentro do pensamento ocidental são aproximadas e distanciadas a fim de dar tratamento aos conceitos fundamentais à sociologia. Tais conceitos e perspectivas são analisados pelos autores e dão nome aos capítulos do livro: o conceito de sociologia; sociedade; indivíduo; o grupo; a massa; cultura e civilização; sociologia da arte e da música; sociologia e investigação social empírica; família; estudos da comunidade; preconceito e ideologia.

Por tais características, o livro *Temas básicos da sociologia*, ao trazer a gênese histórica de diferentes conceitos, que são, por sua vez, o movimento histórico do objeto (seu caráter multívoco), constitui-se como uma fonte primordial deste trabalho, cujo objetivo é analisar o objeto da psicologia, o indivíduo, pelo percurso do seu movimento material em suas diferentes expressões na história e, com isso, tecer algumas considerações sobre a consciência a

partir da perspectiva da teoria crítica da sociedade. Na intenção de discorrer sobre as bases materialistas do conceito de indivíduo e de consciência para os pensadores Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, este artigo busca trazer as formulações presentes nos capítulos “Sociedade” e “Indivíduo” (1956/1973b; 1956/1973c) em articulação com textos de Adorno, em especial, *Acerca de la relación entre sociología y psicología e Sobre sujeto e objeto* (1955/1986; 1969/1995). Também constituem o panorama de sustentação das elaborações aqui apresentadas publicações de pesquisadores brasileiros que tomam essas formulações como base de seus trabalhos.

De modo fundamental, a base do pensamento de Horkheimer e Adorno é bastante próxima ao materialismo histórico dialético de Marx ao se posicionar na centralidade do objeto como fundamento da constituição tanto do particular quanto do universal. Para os autores, o conhecimento do mundo material tem caráter objetivo, pois os conceitos não seriam um *a priori* da consciência, como postulado no idealismo, mas expressões das relações e objetos empíricos, todavia em um estado qualitativamente diferente, como abstrações. Assim, não haveria uma separação entre a matéria e as formas do conhecimento, pois todas as formas sensíveis e conceituais também pertencem aos objetos, que trazem primazia na relação com o sujeito (Adorno, 1969/1995). Tais formas são o reflexo das propriedades e das relações que existem naqueles, e se constituem, portanto, *a posteriori*, pois só advêm da experiência, e não como um *a priori* do sujeito, contrapondo-se, nesse sentido, ao idealismo. Nessa perspectiva, tanto o indivíduo quanto a consciência ou tanto o objeto quanto as categorias do pensamento são objetivos em seu fundamento, pois são empíricos e históricos em sua constituição.

\* Endereço para correspondência: pedrooctavio.g.r@gmail.com

Para Adorno (1969/1995), os conceitos, ao passo que nomeiam e significam a realidade, expressam aquilo que é mais íntimo no objeto. Pelos conceitos, seria possível chegar às relações essenciais que compõem o objeto, distancian-do-se de uma perspectiva que capta apenas a aparência e a confunde com a cristalização da verdade, ilusória busca por algo unívoco que não reconhece a historicidade dos objetos e dos conceitos. Como expressão de verdades históricas, Cohn (2007, p. 23) indica que o conceito não é uma “abstração vazia, mas diz respeito aos grandes processos internos à própria sociedade e às tendências que eles imprimem nela”. O conceito traz potencialmente a possibilidade de realização do objeto; no caso do conceito de indivíduo, este carrega consigo as inscrições objetivas (sua possibilidade de realização e os seus impasses), que o compõem enquanto contraparte abstrata de algo empírico da realidade. Nesse sentido, o conceito é o polo concreto que revela, pela negatividade que o compõe, aquilo que no objeto é potencial na realidade e, por isto, revela também o que impede a sua realização. Desse modo, seria possível indicar por meio do objeto – na sua primazia em relação ao sujeito –, nos seus rastros históricos e em suas determinações essenciais, aquilo que lhe é negado (subtraído de realização) pela história. Assim, o conceito como reflexo da realidade (sedimento de história) e qualitativamente outra coisa – algo que se aproxima mais de uma realidade descortinada –, traz os indícios da própria realidade tal como ela é e, também, como potencialidade. Tendo em vista como as coisas poderiam se configurar e não são, a teoria se opõe à ideologia.

Este trabalho tem como orientação esse modelo de crítica em que a objetividade, por meio dos conceitos, corresponde à expressão dos momentos históricos e do movimento dos objetos que, empíricos e com limites concretos, podem ser problematizados pelo pensamento. Desse modo, buscou-se delimitar o conceito de consciência a partir do entendimento da sociedade como categoria de diferenciação e do indivíduo como categoria social. Nesses termos, a consciência seria entendida como autoconsciência social, como produto da individuação.

## Sociedade e diferenciação

Horkheimer e Adorno (1956/1973b) indicam que o objeto da sociologia não pode ser compreendido apenas pela descrição ou por uma síntese de seus elementos comuns, mas por meio da relação que esses elementos têm entre si e entre suas determinações históricas. Em outro texto, Horkheimer e Adorno (1956/1973c) indicam que, para que a sociologia tenha condições de se referir a seu objeto de modo amplo e profundo, deveria estabelecer diálogos com outras ciências parcelares, como a psicologia, a história e a economia. Dessa maneira, a sociologia teria condições de resguardar o objetivo de não perder a referência à totalidade do seu objeto: as relações e as forças que animam a sociedade e que a caracterizam. Os autores reforçam a ideia de que a especificidade da ciência da sociedade está na ênfase particular dada aos seus objetos, objetos que

também estão presentes nas outras ciências. Se a sociedade é relação, pode-se inferir que os seus elementos isolados não constituem o objeto da sociologia; somente quando em movimento e articulados entre si, é que os objetos designariam o que seria sociedade. Assim, a sociologia diz da relação (mútua dependência) entre todos esses objetos e entre estes e os determinantes dos modos de socialização e individuação. A sociedade é, também, mais que a soma das partes que a constituem, é uma totalidade que só se funda e se sustenta pela participação conjunta das partes na assunção de funções específicas e dependentes entre si, sem exceção (Horkheimer & Adorno 1956/1973b). Deste modo, não há sociedade sem a dependência e participação dos particulares para a organização de um todo coerente e racional que satisfaça a parte ao garantir a universalidade e o coletivo; sociedade seria o movimento dos particulares para a construção de um todo justo.

Da formação mais elementar da comunidade à noção de cidade, a união de muitos homens é o elemento mais comum e característico. Segundo Horkheimer e Adorno (1956/1973b), para Platão, a partir da convivência entre as necessidades de cada homem, há a reunião de muitas necessidades, e estas só podem ser satisfeitas pelas relações funcionais dependentes e reciprocamente mantidas entre as pessoas. A vida em sociedade se sustentaria, para o filósofo, pelo princípio da reciprocidade e dependência das partes para a satisfação das suas necessidades vitais, e a socialização teria como base a divisão do trabalho e encerraria o objetivo de satisfazer as necessidades materiais da comunidade. Entretanto, ainda de acordo com Horkheimer e Adorno (1956/1973b), Platão compreenderia esta base a partir de sua teoria das ideias, que propunha um critério *a priori* para a divisão do trabalho: a base para a atividade desempenhada por cada indivíduo (a sua funcionalidade para o todo social) seria a expressão de uma ideia imanente; as capacidades e inclinações humanas seriam a expressão de um princípio abstrato, e não aptidões socialmente produzidas. Mas os motivos materialistas da sociedade já estariam presentes na teoria das ideias de Platão: o aumento da população (fator quantitativo) como fator determinante para as mudanças qualitativas da sociedade. Com o avanço da sociedade, cresceriam as exigências para a sua manutenção, havendo a necessidade de criação de novas funções de trabalho. Com base nessas ideias, Horkheimer e Adorno (1956/1973b) tomam como exemplo o surgimento da classe de guerreiros, necessária aos conflitos bélicos resultantes do crescimento dos limites das cidades e, como consequência disso, a criação de uma classe específica, a classe governante, para a regulação e manutenção da ordem.

Segundo Horkheimer e Adorno (1956/1973b), o conceito de sociedade é propriamente dinâmico, pois, no que diz respeito ao panorama mais geral da vida social, a atividade coordenada de diferentes homens sempre impulsiona um ciclo de desenvolvimento que supera enquanto produto social o seu ciclo anterior. Para os autores frankfurtianos, essa dinâmica se refere mais precisamente à teoria do desenvolvimento da sociedade de Herbert Spencer,

sociólogo que viu na integração e na diferenciação as leis fundamentais dos processos de socialização, e que postulou que, quanto maior a integração dos indivíduos à sociedade, mais variados seriam os seus modos de organização social e político e, por consequência, mais heterogênea seria a sociedade. Devido ao crescimento da sociedade e do número de seus membros, essa integração se manifesta pela necessidade de coesão e de vinculação entre diferentes partes ou dos diferentes conjuntos de seus membros. Mas, para Horkheimer e Adorno (1956/1973b), o problema dessa teoria está justamente na preocupação do sociólogo positivista na formulação de leis gerais, hipostasiando elementos que seriam temporários na história (diferenciação encontrada no princípio da composição da sociedade burguesa) naturalizando-os como princípios eternos ou leis absolutas. De fato, a heterogeneidade corresponderia a uma maior diferenciação individual caso a correlação entre o progresso da socialização e a divisão do trabalho (crescente) não estivesse inscrita em uma tendência oposta. De acordo com Horkheimer e Adorno (1956/1973b, p. 38):

Essa tendência contrapõe-se ao conceito de diferenciação: quanto menores são as unidades em que se subdivide o processo social da produção, com o avanço da divisão do trabalho e da racionalização da produção, tanto mais as operações laborais assim subdivididas tendem a assemelhar-se e a perder o seu momento qualitativo específico. Portanto, o trabalho do operariado industrial apresenta-se, de um modo geral, menos diferenciado que o trabalho do artesão. Spencer não previu que o processo de “integração” tornaria supérfluas muitas categorias intermediárias que complicavam e diferenciavam o todo, as quais estavam vinculadas à concorrência e ao mecanismo de mercado, pelo que, em muito de seus aspectos, uma sociedade verdadeiramente integral é muito mais “simples” que a do liberalismo, em seu período de apogeu.

A partir dessa argumentação, o momento materialista da formação e do desenvolvimento da sociedade é evidenciado sobremaneira, em conjuntura que compreende as transformações qualitativas da sociedade como essenciais para mudanças qualitativas no terreno individual. Tendo como base a teoria de Spencer, maiores e mais complexas seriam as diferenças individuais entre as pessoas e os povos quanto maiores fossem as diferenças entre os processos produtivos de determinada sociedade (Horkheimer & Adorno, 1956/1973b). Uma das consequências materialistas importantes da teoria do sociólogo é que o terreno individual é completamente dependente do tecido social, sendo ambos multideterminados e diretamente proporcionais em suas grandezas, fato que, todavia, não se confirma efetivamente na história no tocante à diferenciação. Entretanto, com essas formulações, uma sociologia preocupada com a relação entre a parte e o todo, atenta aos elementos particulares individuais, começa a tomar contorno e evidência.

Para Horkheimer e Adorno (1956/1973b), seria impossível compreender o conceito de sociedade sem a discussão entre as polaridades dos elementos institucionais e naturais, pois a existência social dos homens não é um dado natural e só subsiste na medida em que “a convivência entre os homens é mediada, objetivada e ‘institucionalizada’” (p. 32, grifos no original). Ainda segundo os frankfurtianos, em Hobbes, assim como para os iluministas posteriores, somente a razão – base do direito natural e modo pelo qual se legitima o Estado – permite a sobrevivência da sociedade. Para esses iluministas, o homem é um animal político, sua natureza é social, não um dado natural, e jamais poderia sê-lo sem a educação. Em um primeiro momento – denominado de “estado natural” – os homens viveriam sem instituições, o que inevitavelmente levaria a disputas pelo poder e pela propriedade, resultando em guerras e conflitos, algo contrário aos interesses humanos, ou, na linguagem iluminista, refratário às imposições da razão natural – baliza que exigia de todos os homens o uso da razão para o cumprimento das leis universais da humanidade. É assim que surgiria o Estado, que asseguraria a tutela do que viria a ser o princípio da sociedade burguesa: a propriedade. Mas, como indicam Horkheimer e Adorno (1956/1973b), o problema do poder ainda permanecia como supressão dos homens. Se, antes das instituições, o poder do mais forte prevalecia, este agora se converte em poder de domínio exercido pelo Estado legal – revelando implicitamente a desproporção da força do todo em relação à parte. Na argumentação dos autores frankfurtianos, mais fundamental não seria pensar uma sociedade sem instituições, mas pensar uma sociedade com instituições legítimas, em que não prepondere a força, mas a liberdade. Para Horkheimer e Adorno (1956/1973b), as instituições como objetivação humana não seriam nada em si mesmas; elas surgem como modo de o homem organizar a vida e deveriam, como resultado do trabalho do homem, realizar o que as originou. As instituições têm uma finalidade prática, são um meio para um fim; não são o produto de uma evolução natural da sociedade, como se esta apresentasse um princípio autorregulador, e nem são a expressão de uma ideia universal e indeterminada. Os objetos que compõem a sociedade não carecem de objetivos, a sua finalidade é a proteção dos interesses e da vida humana. Nisto se conserva a ciência da sociedade como ciência crítica, ao contrapor o que de fato se objetiva na organização social ao que efetivamente deveriam desempenhar as instituições na realização de uma sociedade justa:

Quando o pensamento sobre o caráter e a natureza da sociedade perde de vista a tensão entre as instituições e a vida, e procura resolver o social no natural, não orienta um impulso de libertação no que diz respeito à pressão das instituições, mas, pelo contrário, corrobora uma segunda mitologia, a ilusão idealizada de qualidades primitivas que se referiria, na verdade, ao que surge através das instituições sociais . . . a crítica romântica às instituições,

subtraída ao vínculo da dialética social, afunda na dissolução de todas as garantias protetoras do que é humano, no caos e, por fim, na total absolutização da Instituição nua, do puro e simples domínio. (Horkheimer & Adorno, 1956/1973b, p. 32)

Quando a sociologia se limita às proposições genéricas em relação ao seu objeto também perde a tensão que sustenta o seu posicionamento científico como crítica aos elementos conflitantes da relação entre indivíduo e sociedade, e é conveniente insistir com Horkheimer e Adorno (1956/1973b, p. 36) “que o conceito de sociedade abrange, precisamente, a unidade do geral e do particular, na correlação total e reproduzível dos homens”. O entendimento dos diferentes objetos da sociedade bem como o exame de suas instituições – momentos de mediação importantes entre o homem e a sociedade – têm como finalidade – por dentro de um entendimento crítico do objeto da sociologia –, a realização da vida humana. Nisto, crítico deve ser o entendimento de que a ciência da sociedade tem um objeto que é dinâmico: em contraposição às diferentes tendências na história de considerar a sociedade como soma das partes ou como exame minucioso de suas leis gerais, é fundamental compreender a sociedade como inseparável das unidades do particular. No entendimento de Adorno (1955/1986), a sociedade, desde os seus primeiros indícios, sempre teve como objetivo racional – imanente à sua objetividade histórica – a liberdade e a felicidade humanas, devendo a esses dois ideais a sua origem e sustentação na história. Dito de outro modo, a sociedade deve prezar a realização da parte pela realização do universal; para tanto, a dialética parte e todo (que é constitutiva) deve compor a dialética da teoria social.

Em meio a essa argumentação são delimitadas as bases da constituição do indivíduo: a materialidade da vida social, dado que a sociedade é, nos termos aqui trabalhados, condição para a diferenciação. Para Horkheimer e Adorno (1956/1973c), se é a sociedade que pode realizar e garantir a satisfação das necessidades e dos interesses das partes, é uma sociedade racional e justa que possibilita a constituição do indivíduo – e para estes autores seria a sociologia a ciência parcelar fundamental (mas não a única) para compreender as suas contradições. Como expõe Cohn (2007, p. 25) no prefácio à edição brasileira do livro *Introdução à sociologia*, a ciência da sociedade deveria ter como intento a reivindicação de um princípio norteador cuja finalidade seja “converter a mera vida em vida digna de ser vivida e, ademais, permita propor, no limite, a ideia da espécie humana (e da sociedade enquanto associação livre de homens) como meta prática última do conhecimento social”.

Nesse contexto, Cohn (2007) argumenta que Adorno designa o conceito de sociedade como força objetiva de mediação, entendida como categoria de diferenciação: nem como algo já constituído (dado da natureza) e nem como um simples nome em identidade com a coisa – como se sobre a sociedade pairasse um elemento estático, cuja formulação de leis universais seria plausível e a própria

finalidade da sociologia. De acordo com Horkheimer e Adorno (1956/1973c, p. 53), ambos os conceitos, indivíduo e sociedade, são recíprocos:

O indivíduo, num sentido amplo, é o contrário do ser natural, um ser que, certamente, se emancipa e afasta das simples relações naturais, que está desde o princípio referido à sociedade, de um modo específico, que, por isso mesmo, recolhe-se em seu próprio ser. . . . A interação e a tensão do indivíduo e da sociedade resumem, em grande parte, a dinâmica de todo o complexo. . . . Poder-se-ia objetar que a consideração sociológica tende, uma vez mais, a reduzir o homem a um mero ser genérico, se bem que um ser genérico de uma ordem bastante elevada, fazendo dele, nesse nível, um representante impotente da sociedade. Esta objeção é ponderável e deve ser levada em consideração; o conceito puro de sociedade é tão abstrato quanto o conceito puro de indivíduo, assim como o de uma eterna antítese entre ambos.

A sociologia não pode abrir mão de pensar a sociedade como algo em separado de seus elementos mais particulares, uma vez que no conceito de sociedade há referência ao indivíduo. Este, como objeto social e objeto da psicologia, contém a potencialidade de superar aquilo mesmo de que se originou. Somente a partir do momento em que o indivíduo (o originado) pode ser superior à sociedade, dando sentido a esta, a sociedade se vê realizada: na concretização efetiva do potencial da diferenciação (Adorno, 1966/1986). E é desta maneira, também, de modo genuíno, que “quanto mais o indivíduo é reforçado, mais cresce a força da sociedade” (Horkheimer & Adorno, 1956/1973c, p. 53).

Para Horkheimer e Adorno (1956/1973c), é na união de vários que um todo pode ser constituído para a satisfação do que é básico e vital para cada um; motivo que já está presente em Hegel, para quem a satisfação das necessidades individuais só é possível mediante o trabalho conjunto e dependente, como relações reciprocamente mantidas, pois a satisfação da totalidade das necessidades de um é resultado do trabalho de todos; e também em Marx, na assunção de que o trabalho conjunto e dividido socialmente é o que possibilita o crescimento e o desenvolvimento dos povos e da sociedade, o que por sua vez garante, quando retorna enquanto riqueza socialmente produzida pelo trabalho, a possibilidade de satisfação de todas as necessidades das partes.

Assim, o indivíduo não pode sê-lo sozinho, uma vez que necessita dos outros para manter-se enquanto espécie; mas o sentido materialista da sociedade como constituição conjunta dos homens tem uma consequência ainda mais ampla que o entendimento de que sem os homens não há sociedade. Sem os homens, como visto, não há sociedade, contudo, também não há homens sem sociedade, motivo materialista que tem como fundamento a primazia do objeto: não há sujeito sem objeto, dado que é o objeto que o constitui; o sujeito é sempre *algo*, e algo sempre faz referência a algo exterior a ele;

“se o sujeito não é algo – e ‘algo’ designa um momento objetivo irreduzível – então não é nada; até enquanto *actus purus* necessita a referência a um agente” (Adorno, 1969/1995, p. 188, grifos no original). Nesse sentido, se a sociedade é quem garante as bases da constituição do indivíduo, é necessário que ela seja um meio coerente e racional. Tal noção já estava presente em Platão e Aristóteles, para os quais o homem só pode se realizar numa sociedade que seja justa; e em Hegel, para quem apenas em uma sociedade justa que o homem adquire os seus direitos (Horkheimer & Adorno, 1956/1973c).

## **Indivíduo e constituição social: a possibilidade da consciência**

Horkheimer e Adorno (1956/1973c) lembram que o tema do indivíduo é raro na sociologia, que ao se dedicar mais ao estudo das relações extra e interindividuais, teria a tendência de considerar o indivíduo como algo que se esgota em si mesmo. O indivíduo seria uma natureza dada e irreduzível e, desse modo, sua análise deveria ficar a cargo das ciências biológicas e psicológicas ou da filosofia. Para os autores, mesmo a filosofia, cujo trabalho de reflexão crítica é imanente, por muito tempo considerou o conceito de indivíduo como uma categoria extrassocial. Por sua vez, a tradição do pensamento filosófico do século XIX manteve-se presa à concepção que tem origem em Descartes, de considerar a primazia do eu individual, do ser radicado em si mesmo e autossuficiente em sua razão. Horkheimer e Adorno (1956/1973c) consideram que sobre o indivíduo e sobre o que designaria a subjetividade – a razão, o pensamento, a consciência – pairava na filosofia uma noção idealista. O conceito de indivíduo sempre esteve em proximidade ao que seria autossuficiente, algo fechado e centrado, designando um ser que tem em si mesmo uma unidade cujas características e particularidades somente a ele se aplicam e que não se assemelham a outras individualidades. Ainda de acordo com os autores, indivíduo seria, segundo a definição de Boécio, aquilo que não pode ser dividido, ser cuja existência diz de uma unidade do espírito, suficiente e completo em si mesmo.

Horkheimer e Adorno (1956/1973c) ainda indicam que a noção humana de indivíduo singular tem em Duns Escoto, representante da escolástica, uma de suas primeiras expressões na filosofia medieval. Para eles, é nesse momento que os estados nacionais lutaram contra o universalismo medieval e se firmaram como os pilares da sociedade burguesa; antes disso, não se poderia falar de um indivíduo como algo singular – tal como a noção que se tem na Modernidade – que não fosse apenas uma expressão da comunidade e com pouca ou nenhuma autonomia individual. Essa argumentação também pode ser encontrada em Rouanet (1993/2003), quando o autor indica que, nas sociedades tradicionais, os homens só têm existência própria como parte do coletivo, como parte do clã, da *pólis*, do feudo ou da nação. De acordo com Rouanet, no antigo regime, por exemplo, a possibilidade do autodesenvolvimento – autonomia econômica –, estava limitada aos

privilégios de classe (no caso, à nobreza), o que se amplia com a ascensão da burguesia, tornando a ideologia liberal a base social tanto da individualidade (ocasião em que o indivíduo pôde se configurar empiricamente) quanto do individualismo, o que colabora para o desenvolvimento do modelo econômico capitalista.

O conceito de indivíduo, entretanto, tal como se entende na Modernidade, só pode ser pensado como uma realidade em meados do século XVIII. Segundo Horkheimer e Adorno (1956/1973b), o indivíduo é algo de origem tardia; a ocasião de seu desenvolvimento, seus indícios na história, podem ser encontrados desde a Antiguidade e nas mais diversas civilizações, no entanto, o homem designado como indivíduo singular, autônomo e autoconsciente só pôde ser pensado empiricamente, e como conceito, no momento em que florescia o Renascimento, assim como os ideais iluministas. Também para Rouanet (1993/2003), apenas com o Iluminismo e o liberalismo o homem pôde, pela primeira vez, referir a si mesmo como indivíduo independente de sua comunidade ou de sua religião, e existir a partir de suas próprias exigências e com direitos universais inalienáveis à felicidade e à autorrealização.

Para Horkheimer e Adorno (1956/1973c, p. 53), a própria forma do indivíduo só é possível graças à mediação do livre mercado, “no qual se encontram sujeitos econômicos livres e independentes. Quanto mais o indivíduo é reforçado, mais cresce a força da sociedade, graças à relação de troca em que o indivíduo se forma”. No entanto, ao mesmo tempo em que a autonomia econômica gerava as condições para a autonomia individual – ambas necessárias à formação da individualidade –, reforçava, pelas necessidades ideológicas do liberalismo, uma visão de homem autossuficiente, e que, por este motivo, poderia vender a sua força de trabalho.

Nesse íterim, conforme argumentam Horkheimer e Adorno (1956/1973c), a teoria das mônades de Leibniz acaba oferecendo um modelo importante para o florescimento do capitalismo na Modernidade. Os indícios históricos do aparecimento do indivíduo como aquele dotado de autonomia econômica têm na teoria das mônades talvez a maior expressão do sentido da noção de homem da sociedade burguesa crescente no século XIX. Contudo, essa teoria tenta explicar a natureza humana como algo abstrato, distante de uma concepção concreta de sua constituição. Em Leibniz, as mônadas não se comunicariam umas com as outras, e o que o homem é seria apenas a manifestação de uma ideia constituída *a priori*, expressão do universal que a contém. Não seriam buscados na sociedade os determinantes objetivos do ser individual, a sua subjetividade não se constituiria ou se modificaria por ocasião do contato e comunicação com o exterior, mas sim por um princípio interno subjacente a todas as mônadas, o que garantiria a sua unidade e diferenciação; o indivíduo seria uma categoria natural, imutável em relação à exterioridade, mas mutável em relação a si mesmo por possuir um princípio interno autorregulador.

Contudo, é necessário ressaltar que, para Adorno (1955/1986), a mônada como concepção falsa a respeito

da constituição do ser individual é também verdadeira sob a perspectiva de sua força material na sociedade, visto que os homens se compreendem como mônadas, uma vez que não têm consciência de que o indivíduo – e eles próprios como potencialidade da singularidade ainda não realizada – é mediação social. Mas, se por um lado Horkheimer e Adorno (1956/1973c) retratam que as relações entre o indivíduo e a sociedade passaram a ser um tema central das preocupações da filosofia nos tempos individualistas – indicando que esta foi se convertendo em um tipo de ciência da sociedade, cuja preocupação com a temática que diz respeito à composição interna do indivíduo passou a tomar relevo e profundidade –, por outro, eles insistem que a diferenciação só é possível pela participação e pela comunicação com outros, visto que, pelo entendimento exposto anteriormente, para ser um diferente há de se referir primeiro a um igual para depois se distinguir dos demais. Inspirados nessa discussão, os frankfurtianos apontam que:

A vida humana é, essencialmente e não por mera casualidade, convivência. Com esta afirmação, põe-se em dúvida o conceito do indivíduo como unidade social fundamental. Se o homem, na própria base de sua existência, é para os outros, que são 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 necessária com os outros. Mesmo antes de ser indivíduo o homem é um dos seus semelhantes, relaciona-se com os outros antes de se referir ao eu, é um momento das relações em que vive, antes de poder chegar, finalmente, à autodeterminação. (Horkheimer & Adorno, 1956/1973c, p. 47)

Nas concepções filosóficas pré-capitalistas, há a tentativa de considerar o indivíduo uma categoria extrasocial, irreduzível em si mesmo e, portanto, absoluto e indivisível. Todavia, essas concepções colocam em contradição a própria condição de existência do indivíduo, pois negam sua condição fundamental de relação com a sociedade e suas instâncias de mediação: o conceito de indivíduo exclui para fora de si o conceito de sociedade (Pucci, 2011), o que nega a própria viabilidade conceitual do primeiro. Contudo, como a ideologia endossada socialmente de que os homens são independentes entre si, a consciência de um eu independente da sociedade é tanto falsa (pois não corresponde ao que de fato é o indivíduo) quanto verdadeira, pois esta noção da independência entre indivíduo e sociedade é um produto social, ideologia que exerce força objetiva nas determinações individuais. Para Adorno (1955/1986, p. 48, grifo nosso), “a sociedade lhe tem estampado [no indivíduo] o isolamento e este participa em seu destino como uma condição social”. Nesses termos, considerar o indivíduo como categoria unicamente natural, não levando em

consideração sua natureza social, seria negar a sua condição como ser histórico na medida em que a sua natureza não é também referida como produto das condições de produção de sua existência.

Tal como foi exposto percorrendo o conceito de sociedade, para Horkheimer e Adorno (1956/1973b), tanto a tendência idealista de considerar a subjetividade humana como um princípio abstrato já está presente nas ideias de Platão e de Aristóteles, quanto o seu oposto, uma vez que também é possível deduzir neles um impulso progressista do entendimento da importância da sociedade e da associação com os outros para a constituição do indivíduo. Os autores frankfurtianos indicam que Platão e Aristóteles consideravam o homem um ser naturalmente social e entendiam que o homem só poderia ser plenamente realizado na *pólis*. A existência da comunidade é o que engendra a possibilidade do indivíduo, pois, como já explicitado anteriormente, o homem só realizaria a sua natureza numa sociedade que fosse justa. Entretanto, a *pólis* seria entendida como uma ideia *a priori* – um dado fundamental, expressão do espírito. Nesse sentido, a natureza humana não seria socialmente produzida e determinada pelas condições históricas, mas um reflexo da ideia presente na *pólis*, uma ideia universal e indeterminada. Nesse momento, também indica Resende (2007), o reconhecimento da natureza social do humano carecia do entendimento de que o homem é naturalmente histórico, pois é socialmente produzido pelas determinações de produção de sua existência, e não como uma natureza nos moldes da metafísica clássica – extensão de uma ideia do espírito da comunidade.

Horkheimer e Adorno (1956/1973b) enfatizam que, já na sociologia positivista de Comte, essa importante noção da constituição do homem pela sociedade é resgatada – o que será herdado pelos materialistas dialéticos como Karl Marx e que se constituirá como crítica às concepções naturais da formação da individualidade. A tese segundo a qual o indivíduo possuiria uma unidade natural fundamental e que sua natureza social seria algo ontologicamente secundário – que primeiro o indivíduo se desenvolve como pessoa humana, para depois se relacionar com a sociedade – é também falsa. Horkheimer e Adorno (1956/1973c, p. 52) reiteram que tal concepção de individuação biológica não corresponde ao que efetivamente são os indivíduos, mas a uma teoria abstrata e indeterminada, para eles “a própria existência natural do indivíduo já está mediatizada pelo gênero humano e, por conseguinte, pela sociedade”. Nesse sentido, reiteram também – em nota de rodapé –, a ideia do zoólogo sueco Adolf Portmann, que destaca a distinção essencial dos humanos em relação aos animais: o fato de que a existência física do primeiro pressupõe a sociedade. Nessa perspectiva, o indivíduo social supera e, ao mesmo tempo, contém o indivíduo biológico (Pucci, 2011). Assim, a natureza humana é, e só pode ser, pela sociedade; o ser humano não vem ao mundo como indivíduo, mas se constitui e ganha substância na sua relação com os outros. Horkheimer e Adorno (1956/1973c) contrapõem uma passagem extremamente cara a essa investigação, a de que o

indivíduo não corresponde a algo que é, a rigor, entidade biológica e, em sentido amplo, não apenas entidade cuja natureza já é social, mas que o indivíduo surge devido à possibilidade da reflexividade do eu:

O indivíduo surge, de certo modo, quando estabelece o seu eu e eleva o seu ser-para-si, a sua unicidade, à categoria de verdadeira determinação. Antes, a linguagem filosófica e a linguagem comum indicavam tudo isso mediante a palavra “autoconsciência”. Só é indivíduo aquele que se diferencia a si mesmo dos interesses e ponto de vista dos outros, faz-se substância de si mesmo, estabelece como norma a autopreservação e o desenvolvimento próprio. (Horkheimer & Adorno, 1956/1973b, p. 52)

Para Horkheimer e Adorno (1956/1973c, p. 52), essa reflexividade (capacidade de tomar a si mesmo como objeto do pensamento) pressupõe uma “autoconsciência da singularidade do eu”, singularidade não realizada, mas que se encontra como potencialidade na sociedade. Para os frankfurtianos, essa autoconsciência é uma autoconsciência social, pois para fazer referência a si mesmo como pessoa singular – um eu capaz de nomear a si mesmo como diferente e se diferenciar dos interesses dos demais – há de ser necessário, primeiramente, fazer referência a um outro – o seu semelhante. A definição do homem como pessoa, que tem primeiramente em Cícero e no teatro clássico o significado de máscara social, é cara à discussão a respeito do indivíduo, pois antes de o homem poder fazer referência a si mesmo ou ter consciência de si, ele deve representar determinados papéis de outros que não ele e é apenas desta maneira que, em relação com os demais, um homem particular se forma:

Em consequência desses papéis e em relação com os seus semelhantes, ele é o que é: filho de uma mãe, aluno de um professor, membro de uma tribo, praticante de uma profissão. Quem quisesse prescindir desse caráter funcional de pessoa, para procurar em cada um o seu significado único e absoluto, não conseguiria chegar ao indivíduo puro, em sua singularidade indefinível, mas apenas a um ponto de referência sumariamente abstrato. . . . Inclusivamente, a pessoa é, como entidade biográfica, uma categoria social. Ela só se define em sua correlação vital com outras pessoas, o que se constitui, precisamente, o seu caráter social. . . . e só em relação ao contexto é que a máscara social do personagem é também um indivíduo. (Horkheimer & Adorno, 1956/1973c, p. 48)

Para Horkheimer e Adorno (1956/1973c, p. 52, grifos no original), o conceito “filosófico de ‘autoconsciência’ supera o indivíduo ‘abstrato’ e o leva à mediação social”. Como exposto, toda autoconsciência é uma autoconsciência social, o que implica, necessariamente, entender o indivíduo como mediado socialmente e não de outro modo, movimento contrário do que pressupõe a teoria das mônades ou

a ideologia liberal, visto que “a crença da independência radical do ser individual em relação ao todo nada mais é, por sua vez, do que uma aparência” (pp. 52-53).

O comportamento monadológico estimula o individualismo, o fechamento do indivíduo sobre si mesmo; por um lado, desestimula a comunicação e a diferenciação, por outro, no confronto com a impotência de tal condição, tensiona e delinea sua inverdade como potência histórica. O indivíduo personificado na ideologia liberal, que por ocasião de sua pretensa liberdade pode vender a sua força de trabalho, tem a convicção, segundo Crochík (2001), que, quando cada um cuida de seus próprios interesses, a sociedade se fortalece. Contudo, é enquanto coletividade – não como manifestação autoritária de massas, que reduz o “indivíduo, tacitamente, a um mero exemplar do gênero” (Horkheimer & Adorno, 1956/1973c, p. 51), mas na união dos indivíduos na busca inalienável pela felicidade, por meio da realização dos interesses humanos racionais e universais – que a sociedade se desenvolve com racionalidade, cuja finalidade prática é assegurada: a autoconservação individual sem ameaças, a liberdade e a felicidade que só podem advir de uma organização social justa (Adorno, 1955/1986). Somente nesse contexto, é que o indivíduo, como categoria social, pode se desenvolver. Argumentação reforçada por Franciscatti (2002), ao também indicar, com base em Adorno, que tanto a liberdade quanto a felicidade coincidem em sua realização e expressam viver a vida para além da mera sobrevivência; distinções do humano que, no entrelaçamento do universal com o particular, dependem da tarefa objetiva de pensar as formas de opressão, da busca por uma organização social que realize a diferenciação, a formação do indivíduo.

Retomando as formulações de Horkheimer e Adorno (1956/1973c), o indivíduo é mediação social e só é indivíduo aquele que é consciente de si mesmo; é necessária uma autoconsciência para nomear a si como objeto do próprio pensamento; todavia, o homem é uma autoconsciência apenas em relação a outra autoconsciência, já que só se faz com os outros. Nesse sentido, também caro ao conceito de consciência que se pretende esboçar aqui, é o conceito de mediação: a consciência pressupõe mediação – não há indivíduo sem mediação e não há, do mesmo modo, consciência sem indivíduo. Pressupõe também, conforme argumentação anterior, que essas mediações sejam justas: necessitam que a parte (o indivíduo), seja a finalidade e não o meio de uma sociedade funcional de meios e fins e, se não há consciência sem necessária mediação com os outros, que esta seja na participação e comunicação com o diferente, e não como mônadas isoladas. Contudo, de acordo com Adorno (1969/1995, p. 193), “a objetividade só pode ser descoberta por meio de uma reflexão sobre cada nível da história e do conhecimento, assim como sobre aquilo que a cada vez se considera como sujeito e objeto, bem como sobre as mediações”. A partir dessa formulação, também Zanolla (2012, pp. 9-10) chama a atenção para como a mediação traz consigo as contradições da sociedade, do sistema que a engendra:

Uma vez que a mediação é possibilidade de identificação da realidade, a relação entre sujeito e objeto é determinada pelo sistema social e político. Assim, essa determinação apresenta a realidade contraditória pela objetificação das condições estruturais dadas. . . . À medida que o universo objetivo determina as relações sociais, torna-se necessário reconhecer a primazia do objeto sobre o sujeito, ou melhor, as imposições sociais face à condição alienante que inverte o sentido da mediação e arrisca celebrar a objetivação do sujeito, sua coisificação.

O indivíduo só pode ser entendido dado que é mediado pelo objeto e, do mesmo modo, só se conhece o indivíduo na medida em que se conhecem seus determinantes. Nesse sentido, o que lhe é interior, a sua subjetividade, é objetiva, uma vez que é determinada pelo objeto e em eterna relação com este é que vai se constituindo. Entretanto, é fundamental notar que, para Adorno (1969/1995), se mediação é relação recíproca entre sujeito e objeto, somente cabe ao sujeito se tomar como objeto da reflexão, mas tal capacidade/potencialidade lhe é subtraída nessas condições sociais. Essa relação é determinada pelo sistema social que, por sua vez, depende de como se organizam as condições objetivas do indivíduo. Nesse interim, a primazia do objeto permite compreender a contradição da formação pela mediação com a objetividade, pois compreende o sujeito como determinado por esta e, à medida que o sujeito se forma em meio a uma sociedade que alimenta e perpetua a injustiça – não se configurando como mediação para a satisfação das necessidades dos homens –, a sua subjetividade carrega consigo essas mesmas contradições, em formas e expressões psicológicas específicas.

## Considerações finais

Para finalizar, e retomando o exposto, a sociedade, por ser um sistema racional, tem a potencialidade de estabelecer a relação entre suas partes constituintes e ter como modelo a cooperação entre os seres particulares. O conceito de sociedade também se refere ao modo de organização das diferentes funções e atribuições humanas para a satisfação de suas necessidades, trazendo a possibilidade de variações nas formas de organização social do trabalho, deste se dividir para que a força conjunta de vários seja maior que a força de um sozinho. Para dar conta das crescentes exigências da sociedade, os povos criam formas de regimento de suas relações, criam as instituições, a propriedade e o direito, e tudo isto forma um todo complexo. A sociedade se configura como um sistema no qual esse todo se sustentaria, algo como uma teia que manteria os seres ligados e dependentes entre si. Como um meio para a vida, a sociedade deveria se configurar como um espaço que garantisse a todos a não mais necessidade da luta pela sobrevivência estrita. No entanto, se a sociedade tem como finalidade a vida humana e a realização da sua natureza, em uma sociedade cuja relação entre meios e fins é invertida, os homens passam a ser o meio para que o próprio sistema se mantenha em sua racionalidade irracional.

Nesse sentido, no contexto das sociedades analisadas por Horkheimer e Adorno em seus escritos, torna-se impossível para o indivíduo uma vida que não se calque em sacrifícios (Crochík, 1999). Isto porque a luta pela autoconservação não só não foi superada, como passa a ser intensificada, impondo aos indivíduos uma adaptação forçada à sociedade – que é anacrônica do ponto de vista da base material realizada na história, pois esta já permitiria tal superação.

Assim, o impulso progressista do desenvolvimento da sociedade acompanha, de modo imanente, a tendência à autodissolução da sociedade, do indivíduo e de sua consciência. Ainda que haja indícios históricos que possam evidenciar um princípio de socialização que propicie a individuação – princípio da diferenciação –, tais elementos encontram-se obstados e, por vezes, entendidos como sedimentos invariáveis da sociedade. Sem indivíduo, não há consciência, dado que para falar de indivíduo é necessário falar de um ente que tem condições de se autodeterminar, portanto, é necessária uma consciência, pois só se determina aquele que, ao se tomar como objeto, é consciente dos objetos como mediados na formação de sua individualidade, como verdadeiras determinações. Se essas mediações não são de algum modo justas, é fundamental compreender como estas se processam ao longo da história, é necessária a autorreflexão crítica sobre as contradições de sua própria constituição (Adorno, 1959/1996). Com isso, torna-se factível indicar os limites da própria sociedade, que ao fomentar a individualidade, é a mesma que, por princípio, a destrona (Horkheimer & Adorno, 1956/1973c).

A separação entre indivíduo e sociedade – criticada neste trabalho em vários níveis – é ideologia: contribui para estimular o isolamento, reforçando a falsidade de que os homens seriam mônadas psicológicas e a percepção equivocada de que a práxis transformadora é impossível, visto que o existente já se encontra, para essa perspectiva, naturalizado. De acordo com Crochík (2011, p. 259), “a consciência da mediação social é necessária para romper com o caráter monadológico do indivíduo” e a consciência individual dos aspectos constitutivos da interioridade – daquilo que a funda –, poderia servir, para o autor, de resistência à aparência social – aquela necessária para a perpetuação da dominação –, o que possibilitaria um agir social que se direcionasse como resistência aos caracteres irracionais presentes e objetivados na sociedade e na cultura.

Se os homens, nas condições de convivência intensificadas por meio da participação e da comunicação mútuas, organizam-se para produzir as condições materiais que sustentam e determinam sua existência, também engendram uma sociedade que traz a objetivação da possibilidade da constituição do indivíduo e de sua consciência. Se o indivíduo é mediação social, a consciência é formada na mediação com os objetos da cultura e, portanto, carrega consigo a objetividade das relações humanas. Por esse motivo, a consciência pode ser compreendida, em sentido amplo – já que formada pelo objeto, cultura produzida pelo trabalho social, mutuamente determinado, para a satisfação das necessidades –, como aquela que contém o universal da experiência humana na esfera particular. Vale reafirmar que não se trata de um

universal abstrato, mas sim fruto da práxis social, da relação dos homens entre si e com a natureza, experiência objetivada nos produtos e relações do trabalho humano. Desse modo, a consciência carrega consigo, como potencialidade inscrita na história, os rastros dessa materialidade em forma de autorreconhecimento de suas determinações sociais, uma espécie de microcosmo que condensa o universal na unidade particular e comunica-se com ele. Entretanto, como essa potencialidade tem sido obliterada pelas condições objetivas desta sociedade, no progresso da dominação e do trabalho alienado, a consciência tem pouca capacidade de estabelecer uma comunicação com o universal – tanto em sua falsidade, quanto em sua

verdadeira potencialidade. Compreende-se, então, a consciência como autoconsciência social, como formação para a autonomia, pois é nela que se poderia reconhecer, e melhor o seria se em condições mais justas, que a transformação da natureza – que engendra a cultura e a sociedade – constitui a sua própria natureza remetida à história, como natureza histórica. Não é de outro modo, a não ser na autoconsciência de sua natureza, de sua formação em meio às determinações sociais e individuais, na tensão universal e particular, daquilo e naquilo que os mutilam, que os homens podem modificar a história e, assim, a si mesmos, como movimento em direção à autonomia e à emancipação.

### **Notes on individual and consciousness in Max Horkheimer and Theodor W. Adorno**

**Abstract:** This article discusses the materialistic bases of the concept of individual and consciousness according to the thinkers Max Horkheimer and Theodor W. Adorno. Therefore, it brings the analysis of the object of psychology, the individual, through the journey of his material movement under his different expressions in history, and, with this, presents some considerations on consciousness from the perspective of the Critical Theory of Society. In this sense, it seeks to highlight the relationships between the object of sociology and psychology, recalling that society contains in its determinations, as potentiality, the movement of the particulars to the establishment of a fair whole, ensuring universality; a way from which the individual may differentiate and constitute himself in a pacified way. According to the analysis undertaken, through the investigation of the material evidence that engender the individual in history, one can understand consciousness as a social self-consciousness, that is, socially determined and expression of the formation for autonomy.

**Keywords:** critical theory, materialism, sociology, social psychology, formation of the individual.

### **Notes sur l'individu et la conscience chez Max Horkheimer et Theodor W. Adorno**

**Résumé:** Cet article présente une discussion sur les fondements matérialistes des concepts d'individu et de conscience pour les penseurs Max Horkheimer et Theodor W. Adorno. On présente une analyse de l'objet de la psychologie, l'individu, à partir du parcours de son mouvement matériel dans ses différentes expressions dans l'histoire et, ainsi, on construit quelques considérations sur la conscience à partir de la Théorie Critique de la Société. Dans ce but, on veut mettre en évidence les relations entre l'objet de la sociologie et de la psychologie, en souvenant que la société a, dans ses déterminations, comme potentialité, le mouvement des particuliers vers l'établissement d'un tout juste, en garantissant l'universalité, moyen selon lequel l'individu peut se différencier et se constituer pacifiquement. À partir des analyses entreprises, en parcourant des vestiges matériels qui engendrent la formation de l'individu dans l'histoire, on comprend la conscience comme une auto-conscience sociale, c'est-à-dire, déterminée socialement et expression d'une formation pour l'autonomie.

**Mots-clés:** théorie critique, matérialisme, sociologie, psychologie sociale, formation de l'individu.

### **Notas sobre el individuo y la conciencia en Max Horkheimer y Theodor W. Adorno**

**Resumen:** En este texto se describen las bases materialistas del concepto de sujeto y conciencia para los pensadores Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. Con este fin, trata de aportar el análisis del objeto de la psicología, el sujeto, a través del recorrido de su movimiento material en sus diferentes expresiones en la historia y, por lo tanto, presenta algunas consideraciones sobre la conciencia desde la perspectiva de la Teoría Crítica de la Sociedad. De esta manera, se busca poner de relieve la relación entre el objeto de la sociología y la psicología, recordando que la sociedad tiene en sus determinaciones como potencial el movimiento de los individuos para el establecimiento de un todo justo, garantizando la universalidad, medio por el cual el sujeto puede distinguirse y constituirse de modo pacificado. Conforme los análisis llevados a cabo al pasar por los indicios materiales, que engendran el sujeto en la historia, entendemos la conciencia social como la autoconciencia social, es decir, socialmente determinada y la expresión de la formación de la autonomía.

**Palabras clave:** teoría crítica, materialismo, sociología, psicología social, formación del sujeto.

## Referências

- Adorno, T. W. (1986). Acerca de la relación entre sociología y psicología. In H. Jensen (Org.), *Teoría crítica del sujeto: ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico* (H. Jensen, trad., pp. 36-76). Buenos Aires: Siglo Veintiuno. (Trabajo original publicado en 1955)
- Adorno, T. W. (1986). Postscriptum. In H. Jensen (Org.), *Teoría crítica del sujeto: ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico* (H. Jensen, trad., pp. 77-83). Buenos Aires: Siglo Veintiuno. (Trabajo original publicado en 1966)
- Adorno, T. W. (1995). Sobre sujeito e objeto. In T. W. Adorno, *Palavras e sinais: modelos críticos 2* (M. H. Ruschel, trad., pp. 181-201). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1969).
- Adorno, T. W. (1996). Teoria da semicultura (N. Ramos-de-Oliveira, B. Pucci, C. B. M. de Abreu, trads.). *Educação & Sociedade*, (56), 388-411. (Trabalho original publicado em 1959)
- Cohn, G. (2007). Apresentação à edição brasileira: a sociologia como ciência impura. In T. W. Adorno, *Introdução à sociologia* (pp. 19-34). São Paulo, SP: Unesp.
- Crochík, J. L. (1999). Notas sobre a formação ética e política do psicólogo. *Revista Psicologia & Sociedade*, 11(1), 27-51.
- Crochík, J. L. (2001). Teoria crítica da sociedade e estudos sobre o preconceito. *Revista Psicologia Política*, 1(1), 67-99.
- Crochík, J. L. (2011). A resistência e o conformismo na mônada psicológica. In J. L. Crochík (Org.), *Teoria Crítica da Sociedade e Psicologia: alguns ensaios* (pp. 249-284). Araraquara, SP: Junqueira & Marin.
- Franciscatti, K. V. S. (2002). À felicidade na liberdade ou à felicidade na ausência de liberdade. *Psicologia & Sociedade*, 14(1), 123-140.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1973a). Prefácio. In M. Horkheimer & T. W. Adorno (Orgs.), *Temas básicos da sociologia* (A. Cabral, trad., 2a ed., pp. 7-9). São Paulo, SP: Cultrix. (Trabalho original publicado em 1956)
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1973b). Sociedade. In M. Horkheimer & T. W. Adorno (Orgs.), *Temas básicos da sociologia* (A. Cabral, trad., 2a ed., pp. 25-44). São Paulo, SP: Cultrix. (Trabalho original publicado em 1956)
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1973c). Indivíduo. In M. Horkheimer & T. W. Adorno (Orgs.), *Temas básicos da sociologia* (A. Cabral, trad., 2a ed., pp. 45-60). São Paulo, SP: Cultrix. (Trabalho original publicado em 1956)
- Pucci, R. M. (2011). *O conceito de indivíduo na obra de Theodor W. Adorno e suas relações com o pensamento de Sigmund Freud* (Dissertação de Mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.
- Resende, A. C. A. (2007). Da relação indivíduo e sociedade. *Educativa*, 10(1), 29-45.
- Rouanet, P. S. (2003). Iluminismo ou barbárie. In S. P. Rouanet, *Mal-estar na modernidade* (2a ed., pp. 9-45). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1993)
- Zanolla, S. R. da S. (2012). O conceito de mediação em Vigotski e Adorno. *Psicologia & Sociedade*, 24(1), 5-14.

Recebido: 21/06/2015

Revisado: 02/03/2016

13/04/2016

Aprovado: 28/04/2016