

SANDRA FARIA DE RESENDE NASCIMENTO

**OS CAMINHOS DA ESPERANÇA EM MEIO AO
PROGRESSO DO ESCLARECIMENTO
OS NOVOS FILHOS DE ÍTACA**

SÃO JOÃO DEL REI

PPGPSI-UFSJ

2012

SANDRA FARIA DE RESENDE NASCIMENTO

**OS CAMINHOS DA ESPERANÇA EM MEIO AO
PROGRESSO DO ESCLARECIMENTO
OS NOVOS FILHOS DE ÍTACA**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de São João Del-Rei, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia

Linha de Pesquisa: Processos Psicossociais e Socioeducativos

Orientadora: Profa. Dra. Kety Valéria Simões Franciscatti

SÃO JOÃO DEL REI

PPGPSI-UFSJ

2012

FOLHA DE APROVAÇÃO

A Dissertação “**OS CAMINHOS DA ESPERANÇA EM MEIO AO PROGRESSO DO ESCLARECIMENTO: OS NOVOS FILHOS DE ÍTACA**”, elaborada por SANDRA FARIA DE RESENDE NASCIMENTO e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi aceita pelo Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de São João Del-Rei como requisito parcial à obtenção do título de

MESTRE EM PSICOLOGIA

São João del-Rei, 14 de janeiro de 2012.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Kety Valéria Simões Franciscatti – (UFSJ)
Presidente – Orientadora

Dra. Maria Regina Silos Nakamura
Membro Titular Externo

Profa. Dra. Maria de Fátima Aranha Queiroz e Melo – (UFSJ)
Membro Titular Interno

A Luis Vinicius,
pelo que não se mede
e anda de mãos dadas com o sonho.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos à Universidade Federal de São João Del-Rei, os quais estendo ao Ministério da Educação e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo suporte e investimento necessários para a realização desta pesquisa.

Às avaliadoras deste estudo, Dra. Regina Nakamura e Profa. Dra. Fátima Queiroz, pela imensa disposição e por suas valiosas contribuições.

A todos meus professores e colegas, pelos anos de convivência, experiência e formação, dos quais levarei grande saudade...

À turma de mestrado de 2009, com suas boas surpresas e novos amigos.

Aos amigos e companheiros de estudo, com os quais dividi o peso das reflexões e bons momentos de seriedade, alegria e esperança. Entre estes agradeço especialmente à Profa. Dra. Kety Franciscatti, minha orientadora, pela confiança e pelos anos de amizade e de trabalho compartilhados.

Ao querido amigo Bruno Prado, que participou do nascimento desta pesquisa.

Aos meus pais, irmãos e sobrinhas, com os quais compartilho a satisfação em ver realizada mais esta etapa.

Ao Luis Vinicius, que faz meus dias se tornarem mais doces, meu companheiro de todos os momentos. Faltam-me palavras para agradecê-lo por seu incentivo e apoio.

A todos, muito obrigada.

Parece que há uma saída exatamente aqui onde eu pensava que todos os caminhos terminavam. Uma saída de vida. Em pequenos passos, apesar da batucada. Parece querer deixar rastros.

Ana Cristina Cesar

RESUMO

OS CAMINHOS DA ESPERANÇA EM MEIO AO PROGRESSO DO ESCLARECIMENTO: OS NOVOS FILHOS DE ÍTACA

Fundamentada nas proposições de Theodor W. Adorno – e também de Max Horkheimer, considerando as publicações de autoria conjunta –, esta pesquisa versa sobre a inscrição da esperança no indivíduo em meio ao progresso do esclarecimento. Tomando como ponto de partida o indivíduo e os limites à formação cultural que se intensificam com o avanço da civilização, são apresentadas algumas relações entre as condições oferecidas pelo progresso do esclarecimento para a formação cultural e a esperança possível nessas condições. Neste empreendimento, recorre-se à *Odisséia* de Homero, obra literária de meados do século VIII a.C, por sua potencialidade de revelar aspectos que dizem da racionalidade que perpassa o indivíduo burguês, representante da sociedade contemporânea, e as configurações que, já presentes em Ulisses, predominam na atualidade, nos novos filhos de Ítaca. A ideologia da racionalidade tecnológica que a socialização coloca como padrão para os indivíduos, aliada às vicissitudes da indústria cultural à educação e formação, reprime a natureza interna dos homens. Como consequência dessa repressão e de uma formação regressiva do indivíduo, a esperança, que se fundamenta na articulação entre afeto e pensamento, tem sua potencialidade subvertida. À medida que se distancia a potencialidade humana de busca pela liberdade, a qual implicaria no progresso e realização da humanidade, a esperança associa-se à melancólica busca por reaver o que ficou no passado, caracterizando-se predominantemente, nos dias atuais, como esperança de autoconservação e de reposição do que está perdido.

PALAVRAS-CHAVE: Theodor W. Adorno – Formação cultural – Esperança – Esclarecimento – Melancolia.

ABSTRACT

THE PATHWAYS OF HOPE IN THE MIDST OF THE PROGRESS OF ENLIGHTENMENT: THE NEW SONS OF ITHACA

Based on the propositions of Theodor W. Adorno – and also Max Horkheimer, considering the jointly authorship of publications – this research is about the inscription of hope in the individual in the midst of progress of enlightenment. Taking as the starting point the individual and the limitations of the cultural formation that were intensified with the progress of civilization, some relations are presented between the conditions offered by the progress of enlightenment for the formation of the individual and the possible hope under these conditions. In this endeavor, is resorted to the Homer's Odyssey, a literary work of the VIII century b.C, for its potential to reveal aspects that talks about the of the rationality that permeates the bourgeois individual, representative of the contemporary society, and the configurations, which were already present in Ulysses, that predominate today, in the new sons of Ithaca. The ideology of technological rationality that the socialization sets as the default for the individuals, allied to the vicissitudes of the cultural industry to the education and formation, represses the inner nature of men. As a consequence of this repression and of the false formation of the individual, the hope, which is based on the articulation between affect and thought, has its potential subverted. As it the human potentiality of searching for freedom moves away, which implies the progress and achievement of mankind, the hope is associated with the melancholy waiting for a replacement of the past, characterized predominantly today as of a hope of self-preservation and to recover what is lost.

KEYWORDS: Theodor W. Adorno – Cultural formation – Hope – Enlightenment – Melancholy.

SUMÁRIO

IÇAR ÂNCORAS _____	10
TRAÇANDO AS ROTAS _____	23
As possibilidades de um método _____	23
EXCURSOS PARA HASTEAR VELAS _____	33
Fios de história e literatura: as tramas da <i>Odisséia</i> _____	33
Ernst Bloch e Theodor Adorno: contrapontos da aposta no homem _____	38
Contornos: indivíduo e sociedade, natureza e cultura _____	48
HOMENS AO MAR, DE VOLTA À ÍTACA _____	59
Progresso _____	59
Esclarecimento _____	70
Os novos filhos de Ítaca _____	84
NO FIM DA VIAGEM... _____	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS _____	105

Quem és tu... quem és tu... quem és tu... —
respondeu o eco.

Antoine Saint-Exupéry, *O pequeno príncipe*

Para iniciar o caminho em busca da esperança, parece bastante apropriado eleger a mesma como ponto de partida. Pronunciamos frequentemente essa palavra em nosso cotidiano – sempre temos esperança de que algo se *realize* –, o que nos leva a concluir, precipitadamente, que muito conhecemos sobre o seu conteúdo. Mas basta dar um passo em sua direção para reconhecermos, com espanto, que a delicadeza de sua sonoridade se contrasta com a intensa penumbra que a envolve. Antes de chegar à esperança é preciso lidar com os riscos do caminho, pois se o percurso está errado é a esperança que se perde. Ela não é arbitrária.

O caminho que a esperança suscita parece não ser outro senão o da própria humanidade que, historicamente, tem mostrado recorrer à esperança como meio de esperar pelo surgimento de melhores condições de vida. É possível observar que o termo *esperança* – do latim *spes* – já trazia na mitologia grega a conotação de expectativa quanto ao futuro. Conforme mostra Jean-Pierre Vernant (1988/2002), Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*, inicia a narrativa mítica sobre a origem das raças com o antagonismo presente na figura graciosa e traiçoeira de Pandora, cujo nome significa *presente dos deuses*. No relato dos males e sofrimentos que passaram a fazer parte da vida humana, Pandora, a primeira mulher, representa a fecundidade e a beleza, ao mesmo tempo em que é responsável pelas fadigas, doenças, angústias e outros males libertados do jarro por ela¹. Mas, com a permanência da Esperança dentro do jarro, o mito de Pandora sugere diferentes interpretações. Se a caixa apenas continha males, seria a Esperança um bem ou mais um dos males, um recurso dos deuses para iludir os homens? Seria incorreto pensar que a Esperança subsiste entre os antagonismos da vida humana porque, entre os males

¹Neste mito amplamente conhecido, Epimeteu ganha dos deuses um jarro no qual estavam contidos todos os males e que jamais poderia ser aberto. Pandora, enviada pelos deuses a Epimeteu, foi tomada pela curiosidade e acabou por abrir o jarro, de onde os males escaparam e se espalharam pelo mundo, conservando-se dentro dele apenas a Esperança.

dispersados pelo mundo, também existem bens ao alcance dos homens? O conteúdo da esperança não se revela.

Para o judaísmo, que talvez seja o seu berço, a esperança – do hebraico לקוו, *tikva* – é o fundamento da força de um povo. No texto *Tempo Futuro: como os Judeus Inventaram a Esperança*², o professor e rabino Jonathan Sacks (2008) expõe o seu ponto de vista quanto ao que faz o povo judeu, há muitas gerações, manter sua identidade e sua vida dentro do judaísmo, a despeito de todos os infortúnios ocorridos ao longo dos milênios. O judaísmo tem seu olhar para o futuro, para o tempo que *ainda não é*, o que pode já ser observado no que está escrito em *Êxodo*, mais precisamente no encontro entre Deus e Moisés. Nesse encontro, quando Moisés pergunta a Deus que nome deve dizer quando lhe perguntarem quem Ele é, Deus lhe responde: *Ehyeh asher Ehyeh*. O significado da expressão nas traduções não judaicas é próximo de *Eu sou aquilo que Eu sou*, mas Sacks afirma que a expressão significa literalmente *Eu serei aquilo que Eu serei*, que mostra o pertencimento do próprio nome de Deus a um tempo futuro.

As referências sobre a espera pelo futuro prosseguem. *Gênesis* termina sem o final da história, com Jacó e sua família exilados no Egito. No segundo livro, *Êxodo*, Moisés lidera os israelitas rumo à terra prometida, mas após 40 anos de jornada, Moisés apenas tem uma visão distante da terra antes de morrer. *Gênesis* e *Êxodo* terminam com uma *promessa não cumprida*, e assim acontece até o final de *II Crônicas*, com os israelitas novamente exilados em Babilônia, recebendo permissão para retornar. Para Sacks (2008), os textos sagrados mantêm a lembrança de que há um futuro a ser cumprido, indicam que existe um final que está para além do horizonte, na Era Messiânica, em que se fará um tempo de paz.

Em outro texto, *O segredo da continuidade judaica*, Sacks (1993) fornece um importante elemento para a compreensão da esperança nesse contexto: trata-se da aposta na continuidade judaica, que se dá através da educação. O judaísmo, passado de pai para filho, carrega consigo a responsabilidade do constante aprendizado; o estudo é prioridade na família judaica. Durante as diásporas, em meio às guerras, o povo judeu preocupou-se em manter suas academias, em fazer com que seus filhos se apropriassem de seus costumes e

² Publicado originalmente com o título *Together we are the world's voice of hope – Juntos somos a voz de esperança do mundo*, título revelador da importância que a esperança adquire na constituição de uma identidade judaica.

ensinamentos, em buscar a sabedoria. Essa é a explicação para o grande número de importantes pensadores de ascendência judaica e também a explicação, conforme arremata Sacks, para a continuidade judaica até nossos dias: o triunfo dos judeus se deve à sua educação. A esperança, nesse caso, está associada à crença da liberdade humana como possibilidade. Sacks (2008) diz haver nos livros sagrados, em meio às histórias de escravidão não finalizadas, a história da constituição da liberdade. Por isso o nome de Deus indicando para o futuro é tão importante; por isso o incentivo para que o povo se reporte para o ainda não acontecido e imagine um mundo diferente que depende dos homens; por isso o entendimento do judaísmo como [...] *um conjunto de leis e narrativas designadas para criar nos povos, famílias, comunidades e nação, hábitos que derrotem o desespero. O judaísmo é a voz da esperança na conversa da humanidade* (para. 21).

Dentro do idioma hebraico, que é a língua litúrgica do judaísmo, diferentes palavras são correlatas à esperança. O estudo semântico de Tércio Machado Siqueira (2010) sobre a esperança nos textos bíblicos parte dos verbos hebraicos *qwh* (que remete ao *esperar*, ao *aguardar ansiosamente*), *yhl* (que remete ao *esperar* e, numa variação árabe, ao *tornar-se forte*), ou ainda *nbt* e *sbr* (que remetem ao *esperar*, *olhar com expectativa*, *confiar*). Siqueira, com base nos textos do Antigo Testamento, indica que os termos correlatos à esperança podem ser entendidos como uma espera humana que exige perseverança e firmeza, apesar das múltiplas raízes e dos diferentes significados. Os diferentes termos, consideradas as variações conotativas, predominantemente associam a esperança à ação do homem: ser firme, forte, perseverante, paciente.

Para o cristianismo, a esperança se encontra associada à fé. Já no primeiro tópico da carta *Spe Salvi*, o papa Bento XVI (2007/2008) afirma que a fé equivale à esperança, que por sua vez só se mostra fidedigna no encontro com Cristo, que garante a entrada para a vida eterna. A fé em Deus, segundo essa perspectiva, leva à efetivação do que é vislumbrado através da esperança, transformação que se opera já no presente. Os que creem na existência de Deus provam do seu amor no presente – a fé traz a prova do que não pode ser visto – e têm abertas as portas do futuro: ainda que não conheçam detalhadamente o que acontecerá, os cristãos *sabem* que algo certamente acontecerá. A esperança possui um elemento racional, um *logos*, o mesmo que permitiu a Paulo lembrar aos efésios da desesperança em que viviam, conforme ressalta Bento XVI:

Naturalmente, ele [Paulo] sabe que eles haviam seguido deuses, que tiveram uma religião, mas os seus deuses revelaram-se discutíveis e, dos seus mitos contraditórios, não emanava qualquer esperança. Apesar de terem deuses [...] achavam-se num mundo tenebroso, perante um futuro obscuro. (p. 09).

Bento XVI (2007/2008) relata que a esperança cristã apresentou-se, nos primeiros séculos, como a saída de um estado de incertezas para a certeza trazida pela fé em Cristo de uma nova vida. Com Santo Agostinho, séculos depois, essa certeza foi refinada em sua proposição da existência de uma *douta ignorância*: o homem sabe da existência de uma vida verdadeira, para além da vida vivida nessa realidade, ainda que não a conheça. Nela se baseia a esperança de alcançar essa outra vida, uma vida de bem-aventurança.

Bento XVI também indica o percurso da definição da esperança a partir dos estudos exegéticos, que da Idade Média até a Reforma Protestante muito se ocuparam em interpretar a frase cuja definição de fé mais se entrelaça à esperança: no décimo primeiro capítulo da *Carta aos Hebreus*, o termo grego *hypostasis* na frase ‘*a fé é hypostasis das coisas que se esperam; prova das coisas que não se veem*’ foi traduzido como *substância* pelos teólogos da era medieval e como *habitus* por Tomás de Aquino, ou seja, como uma predisposição do espírito e presença de uma realidade no homem que leva a sua razão a provar daquilo que não se vê.

A interpretação do mesmo versículo realizada por Lutero traz uma mudança drástica à interpretação do termo *hypostasis*. Bento XVI (2007/2008, p. 17) considera que na tradução da frase como ‘*fé é: permanecer firmes naquilo que se espera, estar convencidos daquilo que não se vê*’, esta passa a dizer não de uma realidade objetiva, presente, e sim subjetiva, expressão de uma atitude interior, que depende da convicção do homem quanto ao futuro, ao que não se vê, o que remete a esperança ao presente. O papa discorda da interpretação luterana, pois, segundo ele, foi modificado o sentido da frase e anulada a presença do futuro que aparece já no presente – *a prova das coisas que não se veem* – remetendo-se apenas ao futuro.

A partir das indicações de Bento XVI, pode-se observar que houve na tradução de Lutero um indício da mudança ocorrida na noção de esperança, cada vez mais voltada para o homem: há, em sua tradução, uma interpretação da esperança como *presença da vida eterna no homem* para a esperança como *elemento pertencente ao homem*. A mudança de enfoque aproxima essa noção de esperança dos resultados apresentados por Tércio Siqueira (2010), em seu estudo semântico dos termos hebraicos correlatos à

esperança. Em ambos os casos, trata-se de uma esperança que se volta para a ação humana e se faz possível através dela.

No período renascentista, a noção de esperança como um elemento humano se expande. Bento XVI relata que esse período trouxe consigo uma nova perspectiva para a esperança, que deixa de aspirar ao encontro com a totalidade. Para ele, trata-se da *fé no progresso*, alimentada pelo avanço das ciências e das tecnologias, e que sonha com a instauração de um novo mundo, o reino do homem. Nesse novo mundo, razão e liberdade, categorias às quais Immanuel Kant se dedicou, foram se tornando cada vez mais fortes e contrastantes com a proposta cristã, tendo seu ápice na Revolução Francesa.

Bento XVI (2007/2008) acrescenta que a mesma esperança que aqueceu a revolução da burguesia francesa por um novo Estado apareceu novamente na proposta de Karl Marx, para quem a revolução não era mais da burguesia, mas do proletariado que sofria com as condições impostas por ela. A esperança parece, assim, definitivamente estabelecida no reino dos homens, dependente de suas ações. Por isso, a preocupação do papa é reavivar, na atualidade, os caminhos da esperança cristã a partir do resgate da fé e da ideia de salvação em Cristo. Não se pode conceber que Deus seja apenas pensado, mas que ele venha ao encontro de seus filhos: *razão e fé precisam uma da outra para realizar a sua verdadeira natureza e missão* (p. 34). Ele também observa que a preocupação com a preponderância da fé no progresso não é exclusivamente cristã: desde o século XIX têm sido levantadas críticas a esta e, no século XX, Theodor W. Adorno apresentou drásticas formulações acerca da problematicidade da fé no progresso. E sobre o progresso, Bento XVI conclui: se ele não corresponde com o progresso da formação ética do homem, torna-se [...] *uma ameaça para o homem e para o mundo* (p. 34).

O caminho percorrido pela esperança ao longo dos séculos não passou apenas pelo campo da religião; a filosofia, em vários momentos, se encarregou de buscar entender suas origens. Conforme esclarece Abbagnano (1960/2000), para Tomás de Aquino³, a esperança era um dos afetos da alma que se referiam ao bem e ao mal sensível enquanto difíceis de conseguir ou de evitar. Já para Thomas Hobbes, as faculdades humanas fundamentais eram a força física, a experiência, a razão e a emoção, sendo a

³ Vale lembrar que Tomás de Aquino, em sua reconhecida ligação com a Igreja Católica, dá a seu postulado sobre esperança um caráter mais religioso que filosófico, ainda que a filosofia não esteja excluída de seus estudos.

esperança uma das várias emoções interferentes na conduta do homem. Mas a esperança ganhou maior espaço na filosofia de Baruch Spinoza, que a trata como um afeto instável, surgido a partir da inscrição dos afetos *alegria* e *tristeza* na dimensão da temporalidade. Conforme comenta Marcos Gleizer (2005, p. 46), segundo Spinoza, tanto a esperança quanto o medo surgem de uma alegria ou de uma tristeza instável [...] *nascida da idéia de uma coisa futura ou passada de cujo desenlace duvidamos em certa medida*. Porém, o conhecimento dos acontecimentos temporais é inadequado, pois não tem controle sobre o acaso: se baseia na dúvida quanto ao desenlace da ideia, ou ainda, já na ausência da dúvida, origina a confiança ou o desespero. Se para Spinoza as ideias básicas da esperança e do medo são inadequadas, complementa Gábor Boros (2009), não é permitido às ideias comandadas pela razão terem tais afetos. Assim, um homem inteiramente comandado pela razão deve ser um homem inteiramente sem esperança.

Para Ernst Bloch (1959/2005), já no século XX, a esperança não é vista como oposta à razão, mas como afeto expectante que alimenta a transformação do homem através do pensamento engajado. Ele circunscreve a esperança no campo da consciência utópica e dos sonhos diurnos, considerando-a um *princípio* que impele o homem a sonhar e agir por um mundo melhor. A esperança se fundamenta na antecipação, na utopia e na práxis, pois, sem o elemento racional e a ação transformadora, a esperança não passa de uma divagação inerte, que nada pode modificar. Tendo como base o materialismo dialético, Bloch diz que o remédio para o homem que se deixa aprisionar na manutenção do pouco que tem, que não ousa alçar voos mais altos com seu sonho, é a tomada de consciência e a militância. Ele aposta na revolução do pensamento e da ação, para que o desejo isolado e sem forças dê lugar ao *saber esperar* e à vontade utópica – que, ao contrário do que se pensa, não diz do desejo voltado para o além, mas sim, para o alcançável no presente.

As proposições dos pensadores da Teoria Crítica da Sociedade ou da chamada Escola de Frankfurt – com ênfase em Theodor W. Adorno – divergem da proposta de Ernst Bloch quanto ao humanismo que ele busca recuperar ao dizer de uma esperança engajada e transformadora imanente nos homens. A proposta de Bloch titubeia diante da força das determinações sociais e, assim, parece desconsiderar a incisão dos obstáculos provenientes das condições culturais sobre o homem, que desfavorecem a sua formação como um ser capaz de pensar e de agir por si próprio. Atentos aos percalços objetivos e

subjetivos do caminho, os autores frankfurtianos entendem que a possibilidade de revolução não está mais atrelada à militância, mas a um redimensionamento da razão e de suas certezas.

Ainda que Theodor Adorno não apresente em seus textos um estudo específico sobre a esperança, toda a sua obra indica a necessidade de que uma transformação ocorra no percurso do esclarecimento, em seu progresso, que se sustenta na dominação da natureza interna e externa aos homens e na falta de contato destes com os objetos. Este movimento do autor carrega consigo *algo de esperança* e abre, nesse sentido, espaço para que a esperança seja pensada não mais como um elemento transcendente, individualizado ou inerente, mas como algo que deve ser analisado a partir das relações estabelecidas entre indivíduo, sociedade, natureza e cultura. Mas, afinal, há mesmo esperança a ser tratada? Considerando a renúncia do pensamento que tem se expandido para um cerceamento das emoções e do encantamento da vida – pelo rebaixamento da imaginação e da fantasia – o que é possível dizer sobre a inscrição da esperança em nossos dias?

Neste estudo, empreende-se uma análise da esperança, tomando como ponto de partida o indivíduo e os limites à formação cultural. O principal objetivo é o aprofundamento teórico e a observação flutuante (sem deixar de ser precisa) que abram possibilidade de se postular e refletir, a partir das proposições de Theodor W. Adorno, acerca da inscrição da esperança nos indivíduos em meio às condições oferecidas pelo progresso do esclarecimento. A filosofia de Ernst Bloch (1959/2005) sobre o *princípio esperança* e a argumentação de Adorno (1960/2003) quanto à esperança *não ser um princípio* indicam que ainda há um longo caminho a ser percorrido antes de se chegar ao entendimento da esperança presente nos indivíduos. Se, com base nesta argumentação de Adorno, pode-se entender que a esperança, enquanto potencialidade de vislumbrar e trabalhar para o acontecimento de outra realidade que não a existente, depende de que os indivíduos tenham condições materiais e espirituais que propiciem a sua aparição, faz-se necessário que este estudo se volte para a esperança que se apresenta quando estas condições não contribuem para a emancipação dos indivíduos, em meio à crise da formação cultural.

Nesse empreendimento, recorre-se à *Odisséia* de Homero como um dos recursos para se pensar sobre o progresso do esclarecimento e suas consequências para a formação

do indivíduo. O porquê da escolha de uma obra literária originada em meados do século VIII a.C em detrimento de tantas outras obras contemporâneas está em sua potencialidade – já indicada por Horkheimer e Adorno (1947/2006) – de revelar aspectos que dizem da racionalidade que perpassa o indivíduo burguês, o representante da sociedade contemporânea, e do desencantamento do mundo que tem se estendido à vida e à esperança. A partir da epopeia homérica é possível analisar as configurações que, já observáveis em Ulisses, predominam na atualidade, nos novos filhos de Ítaca.

Parece apropriado pensar, para os que se deixam levar pela fama de um pessimismo frankfurtiano, que o estudo da esperança com base nas proposições dos autores da Teoria Crítica da Sociedade acabe por recair em um campo de desesperança e resignação. Por isso, primeiramente é importante ressaltar que não se trata de fazer uma apologia à esperança. Trata-se, antes, da reflexão sobre a esperança presente e a esperança possível, de acordo com as relações estabelecidas entre indivíduo, cultura e natureza. Da mesma forma, a seriedade dos teóricos críticos da sociedade não pode ser confundida com fatalismo ou resignação, antes, faz frente contra esse estado, o que pode ser visto desde a história do Instituto de Pesquisa Social, do qual faziam parte, e em suas contribuições para diferentes disciplinas das ciências sociais e humanas, entre elas, a psicologia social.

Ora, as diferentes tentativas de entendimento da natureza humana e das relações entre indivíduo e sociedade fazem da psicologia uma vertente com campos de conhecimento que se entrelaçam e divergem entre si. Dentro da psicologia social, conforme nos mostra a historiografia de Robert Farr (1997/2000), o início do último século e as duas grandes guerras marcaram a transição das formas de pensamento dentro das ciências sociais – antes dicotomizadas entre sociológicas e psicológicas – e a primazia da perspectiva behaviorista no estudo dos fenômenos individuais e coletivos (principalmente nos EUA) alavancaram um processo de individualização da psicologia social. Assim, ao buscar entender o indivíduo a partir de processos mentais e comportamentais, entendimento que se expandiu para a análise dos processos grupais, a psicologia social desconsiderava as ideologias que perpassavam os grupos e as instituições e acabava por ser subserviente ao sistema que pregava a adaptação dos indivíduos e o emudecimento das questões e dos conflitos que emergiam nessas instâncias.

Sílvia Lane (2000) indica que a transformação do entendimento do indivíduo e da sociedade veio a fazer parte da psicologia social quando se tomou como necessidade repensar e aplicar as proposições de Karl Marx. Segundo a autora, *a necessidade de se construir uma Psicologia Crítica capaz de recuperar o homem como agente de sua história* (p. 62), fundamentada no materialismo histórico, foi o que movimentou a América Latina da década de 1970 para um entendimento do indivíduo a partir de uma perspectiva histórica e de mediação com a sociedade, assim como para a reflexão acerca das condições nas quais se estabelece essa mediação.

Se esse entendimento, como aporte teórico e metodológico, é ainda jovem dentro da psicologia social, uma de suas principais raízes remonta a 1937, quando Max Horkheimer discorreu pela primeira vez sobre a proposição de uma *teoria crítica*, fazendo contraposição entre a filosofia de Descartes e de Marx. Conforme relata Martin Jay (1973/2008), o que veio a se chamar posteriormente de Escola de Frankfurt surgiu em um contexto histórico de conflitos políticos na Alemanha (o movimento operário da República de Weimar estava dividido entre manter um governo socialista não revolucionário e buscar o socialismo em seus termos mais radicais através de um partido comunista) que se estendiam ao estado de tensão mundial que culminou na II Guerra. Numa época em que o meio acadêmico alemão era predominantemente anticomunista, a organização de um instituto voltado para a análise do movimento trabalhista veio a preencher a lacuna até então existente na universidade alemã. Arquitetado em 1922 a partir da iniciativa de Felix Weil e instituído oficialmente em 1923, o Instituto de Pesquisa Social contou com a participação de Friedrich Pollock, Carl Grünberg (primeiro diretor do Instituto), Max Horkheimer, Henryk Grossman, Karl Wittfogel, Franz Borkenau, Leo Löwenthal, Theodor Adorno, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Walter Benjamin, Otto Kirchheimer, entre outros estudiosos especialistas em diferentes áreas (economia, filosofia, sociologia, psicologia e psicanálise foram as que mais realçaram na história do Instituto). A sua principal meta era o desenvolvimento e a publicação de investigações científicas realizadas por diferentes pesquisadores que tinham em comum a perspectiva marxista.

A propagação do nazismo – e vale lembrar que a maior parte dos pesquisadores do Instituto tinha ascendência judaica – exigiu nos primeiros anos da década de 30, como medida de segurança, que fossem criadas filiais do Instituto em Genebra, Paris, Londres

e, em 1934, diante da impossibilidade de permanência em Frankfurt, Nova York tornou-se a nova sede. A emigração do Instituto e de seus pesquisadores, além de alguns investimentos econômicos malsucedidos, trouxe sérios prejuízos para o Instituto e, com eles, a necessidade de redução de alguns programas e da equipe. Entretanto, o Instituto continuou apoiando diversos pesquisadores judeus perseguidos pelo nazismo, como Walter Benjamin e Ernst Bloch. Jay (1973/2008) ressalta que Horkheimer, diretor do Instituto desde 1930, preocupou-se em mantê-lo formalmente alemão, o que se expressava inclusive nas publicações feitas apenas na língua alemã. Para Horkheimer, essa foi uma maneira de poder contribuir na reconstrução da cultura alemã pós-nazista.

Conforme relata Jay (1973/2008), somente após vários anos da saída de Frankfurt, entre os anos de 1940 e 1950, é que o Instituto de Pesquisa Social começou a ser conhecido como uma escola, principalmente devido ao fato de que este, em seus primeiros anos, ainda que mantendo a sua base nas proposições de Marx, desenvolvia estudos demasiadamente diversificados para serem pertencentes a uma só escola. A Escola de Frankfurt – na qual se destacam, nessa época, Horkheimer, Adorno, Marcuse e Benjamin (falecido em 1940, durante os tenebrosos dias da II Guerra) – passou a ser assim conhecida, ainda que a contragosto de seus membros, quando suas investigações se voltaram para a filosofia⁴, se afastaram do marxismo ortodoxo e se inclinaram para a crítica da razão e da *superestrutura cultural da sociedade* (p. 59). Além disso, a busca pela reflexão sobre o caráter repressivo da cultura para o indivíduo levou os autores a dialogarem com os escritos de Freud, e a busca por uma crítica estética que ia à contramão da crítica burguesa tradicional e das análises marxistas da época fizeram com que a Escola de Frankfurt se diferenciasse.

Olgária Matos (1989) na introdução de seu livro *Os arcanos do inteiramente outro*, ressalta o equívoco de se nomear como *Escola de Frankfurt* um grupo de autores com formação e orientação teórica diversificadas. Ela também discorre sobre a observação de Horkheimer quanto à existência não de uma, mas de duas teorias críticas: a teoria crítica *marxista revolucionária* dos anos 30 – que depositava suas esperanças numa revolução que pudesse modificar as desigualdades e as misérias da sociedade alemã, já inclinada ao nacional-socialismo – e a teoria crítica dos anos 70, que, ao

⁴ Nos primeiros anos, sob a direção de Grünberg, os estudos eram voltados para a *análise da subestrutura socioeconômica da sociedade burguesa* (Jay, 1973/2008, p. 59).

discordar de Marx quanto à revolução a ser realizada pelo proletariado, acentuou a crítica ao *mundo administrado* e abandonou o projeto revolucionário. Enquanto a primeira propôs uma racionalização emancipadora, a segunda criticou uma racionalização repressora. Entretanto, essa transformação não se deu abruptamente: conforme relata Matos, Miguel Abensour indica uma terceira teoria crítica, entre 1939 e 1947, que já traz críticas à racionalidade. Assim, é possível perceber que também não se trata de uma única Teoria Crítica, com um único núcleo histórico e teórico, mas de um conjunto que se mantém como um campo de forças.

Outras divisões podem ser indicadas entre os marcos iniciais das *teorias críticas* indicadas por Horkheimer e Abensour, considerando-se os diferentes contextos, situações e diálogos que se estabeleceram entre as décadas de 1930 e 1970. No entanto, esta pesquisa não se atém a maiores delimitações, visto que recorre a diferentes obras de Adorno publicadas entre as décadas de 1930 e 1970, além de suas obras publicadas em parceria com Max Horkheimer. Dentre os autores que compõem a chamada (com bastante reserva) Escola de Frankfurt, Horkheimer foi quem possuiu maior proximidade com as ideias de Adorno, que no *Minima moralia* expressa: *aí não se encontra nenhum tema que não pertença igualmente a Horkheimer assim como àquele que encontrou tempo para a sua formulação* (Adorno, 1951/1992, p. 10). Os livros *Dialética do esclarecimento* (1947/2006), considerado uma obra clássica da filosofia contemporânea por sua profundidade teórica e multiplicidade temática, e *Temas básicos da sociologia* (1956/1973), que nasceu da reunião de manuscritos para conferências radiofônicas, atestam sobre essa *filosofia recíproca*, nas palavras de Olgária Matos (1989), de Horkheimer e Adorno.

Assim, ao fazer referência à *Teoria Crítica*, ou à *Teoria Crítica da Sociedade*, expressão cunhada por Horkheimer, reporta-se aqui ao fio condutor que perpassa a obra desses dois autores: a crítica à racionalidade técnica que se estende a todas as dimensões da vida humana e à imposição do todo sobre a parte, que oblitera a constituição dos homens como indivíduos. Esta pesquisa busca manter viva essa crítica ao examinar elementos presentes nas obras de Adorno e de Horkheimer e articulá-los ao que pode ser apreendido de eventos, passados e contemporâneos, presentes na literatura e também na vida cotidiana, que permitem dizer sobre aspectos objetivos e subjetivos da esperança presente nos indivíduos em meio ao progresso do esclarecimento. Conforme foi

desenvolvido ao longo deste estudo, articulam-se à apresentação da esperança o caráter antagônico da cultura e do esclarecimento, a exigência pela autoconservação, a atrofia da imaginação, alguns aspectos da melancolia e os entremeios das categorias do tempo.

Diante disso, o primeiro capítulo⁵ – *Traçando as rotas* – apresenta as bases e os procedimentos metodológicos para que este caminho seja percorrido. Por dentro da proposta adorniana de tensão entre forma e conteúdo, discorre-se sobre as particularidades da escrita ensaística e interpretativa e da proposta de que sejam iluminados diferentes aspectos do objeto de estudo – o qual, nesta pesquisa, trata-se da esperança, em sua inscrição subjetiva e objetiva nos indivíduos, em meio ao progresso do esclarecimento. Neste capítulo são apresentados, também, os principais autores e obras utilizados nesta pesquisa, evidenciando a importância de cada um no desenvolvimento da mesma.

O segundo capítulo – *Excursos para hastear velas* – é constituído por três seções que, reunidas, abrangem elementos fundamentais a esta pesquisa: o indivíduo, a cultura, a esperança e a literatura. Num primeiro momento, discorre-se sinteticamente sobre o percurso histórico da *Odisséia* de Homero e algumas das críticas literárias que contribuíram para uma pequena análise da esperança presente na obra. Num segundo momento, é tecido um panorama sobre os sonhos diurnos e a utopia em Ernst Bloch, o grande filósofo da esperança, de modo a delimitar os aspectos que diferenciam sujeito e esperança em suas proposições e nas proposições de Adorno. Num terceiro momento, são apresentadas as proposições de Adorno e Horkheimer acerca da formação cultural e inicia-se uma incursão nas relações desta com o esclarecimento e a esperança, lançando mão, quando pertinente, dos elementos fornecidos pela *Odisséia* de Homero.

⁵ Foram utilizadas nesta dissertação, tanto nas citações diretas e indiretas do corpo do texto quanto nas publicações apresentadas nas Referências, as orientações normativas da *American Psychological Association* – APA. Utiliza-se, tanto no corpo do texto quanto nas referências, a data de publicação original e a data da publicação utilizada, procedimento que permite situar melhor o leitor em relação ao contexto no qual cada obra foi publicada. Nas citações diretas da *Odisséia*, além da data e do número da página, estão também indicados os números do canto e dos versos, com o propósito de facilitar a localização do trecho citado em outras edições em verso. Em caso de citação direta de publicações que não possuem paginação, conforme instruções da APA, está indicado o número do parágrafo precedido pela abreviação ‘para.’. Na citação de textos não publicados em língua portuguesa, consta no corpo do texto a citação traduzida e, em nota de rodapé, a citação conforme a publicação utilizada. No caso de textos com traduções em português sem publicação editorial mas já disponíveis na Internet, nossa tradução foi cotejada com essas traduções, também com indicação em notas de rodapé.

O terceiro capítulo – *Homens ao mar, de volta à Ítaca* – trata especificamente da articulação proposta neste estudo – a esperança que se inscreve em meio ao progresso do esclarecimento – dividido em três seções que se complementam. A primeira seção trata do conceito de progresso – com base em Theodor Adorno, em suas múltiplas relações com a história, a cultura, o indivíduo – do qual também é possível apreender alguns elementos para o estudo da esperança. Na segunda seção, em continuidade à noção de progresso, são analisados analisado, por um lado, o progresso do esclarecimento e seu inarredável retorno ao mito, por outro, os indícios de esclarecimento já presentes na mitologia. Em ambos, busca-se a esperança que se revela nos homens, seja no desafio aos seus deuses ou na confiança nos mesmos. Na terceira seção, nesse entrelaçamento de progresso, esclarecimento (mítico) e esperança, reflete-se acerca da esperança presente no indivíduo contemporâneo. Se na *Odisséia* Ulisses possui a esperança nostálgica de voltar a ver e reinar na velha Ítaca, nas configurações mais modernas de nossa sociedade isso não parece ser diferente: também a esperança dos novos filhos de Ítaca se volta, predominantemente, à autoconservação e recuperação de algo que foi perdido.

Vale ressaltar, finalmente, que muito mais há para ser tratado e aprofundado sobre a inscrição da esperança no progresso do esclarecimento. Este estudo apresenta apenas algumas das muitas relações e implicações da esperança no decorrer do projeto histórico de realização do indivíduo até os dias atuais. Vamos a elas...

As possibilidades de um método

Meu enleio vem de que um tapete é feito de tantos fios que não posso me resignar a seguir um fio só; meu enredamento vem de que uma história é feita de muitas histórias. E nem todas posso contar.

Clarice Lispector, *Os desastres de Sofia*

Qual é a melhor maneira de se buscar uma aproximação com o objeto de estudo? Como se pode chegar a conhecer o que se propõe conhecer? O termo método, oriundo do grego *methodos*, remete ao entendimento de ‘caminho para se alcançar um fim’ (Lalande, 1951/1993). O fim, porém, não está previamente determinado, assim como o caminho: em meio a tantos direcionamentos, o próprio objeto suscita-nos, junto ao subsídio proporcionado pela fundamentação teórica, reflexões e considerações quanto ao método mais adequado para a investigação proposta.

Em *O debate contemporâneo dos paradigmas*, Alves-Mazzotti (2001), ao dizer sobre o fortalecimento de um *paradigma qualitativo* – que trouxe alternativas à utilização de métodos fundamentados no positivismo – apresenta três grandes paradigmas de bases epistemológicas distintas, sendo um deles a Teoria Crítica. A autora apresenta dois sentidos para o termo *crítica*: o primeiro [...] *se refere à crítica interna, isto é, à análise rigorosa da argumentação e do método* (p. 139), e o segundo [...] *à ênfase na análise das condições de regulação social, desigualdade e poder* (p. 139).

Para além de um debate entre paradigmas, o que pode ser feito no interior da Teoria Crítica se forem consideradas as diferentes formulações teóricas que ela abrange, Alves-Mazzotti (2001) diz sobre a importância da coerência entre objeto de pesquisa, fundamentação teórica e instrumentos utilizados para a coleta e a análise dos dados. A dicotomia entre modelos de pesquisa quantitativos e qualitativos, hoje revista, possui em seu cerne uma discussão filosófica e política quanto à definição de *ciência* e de *como fazer ciência* que pouco ajudou a psicologia social em seu principal objetivo, o estudo do indivíduo. É possível observar, neste sentido, que uma cisão na forma da pesquisa não

raramente revela uma cisão no conteúdo: a pesquisa revela as falhas da formação do pesquisador – a cisão que se apresenta também no sujeito.

Sem adentrar na discussão sobre as bases filosóficas que orientam as reflexões sobre sujeito e objeto, é importante ressaltar, neste contexto, que o conhecimento de uma realidade pede pela confrontação com esta realidade. No texto *Sociologia e investigação social empírica*, quando Horkheimer e Adorno (1956/1973a) discutem sobre a empiria e a estatística nas ciências sociais, consideram que tais procedimentos podem indicar as limitações dos homens: na preditividade e na capacidade de generalização de algumas questões revela-se o grau de heteronomia presente nos indivíduos. Este texto, contextual no que diz respeito à preocupação dos autores com o rumo das ciências sociais e humanas depois da II Guerra Mundial, mostra-se extremamente atual ao alertar que a teoria e o método utilizados na mediação entre pesquisador e objeto de estudo não podem ser escolhas arbitrárias, nem servir a outro fim que não seja a aproximação do objeto. A primazia do objeto, princípio que orienta as pesquisas que possuem como referencial a Teoria Crítica da Sociedade, demanda do pesquisador reflexão e contato com suas próprias limitações, para que consiga reconhecer o que é seu, o que é do objeto, e o que o objeto suscita que seja mais bem analisado.

Com base nesse entendimento, a contradição se apresenta como um elemento norteador das buscas de aproximação do objeto. É preciso mergulhar na realidade, para conhecê-la, e opor-se à realidade, para superá-la. Esse núcleo dialético, indicado por Odir Sass (2001) em *Teoria crítica e investigação empírica na psicologia*, indica que o pesquisador deve buscar desvelar o objeto de estudo em seus diferentes ângulos. Com a fundamentação teórica necessária e no uso preciso dos métodos, o pesquisador pode lidar com as cifras de seu objeto de pesquisa – manter a primazia do objeto ao mesmo tempo em que lança mão dos procedimentos teórico-metodológicos necessários para a sua prática.

Para Theodor Adorno, que constitui o marco teórico deste estudo, o estabelecimento de verdades históricas sobre um objeto se dá por meio da tensão e do confronto entre diferentes elementos e aspectos que circunscrevem tal objeto. A filosofia, a psicologia, a sociologia, a história, a arte, entre outros campos do conhecimento, podem contribuir para o entendimento da subjetividade humana, sendo eles próprios o testemunho do espírito de uma época. As características de forma e de expressão que os diferenciam, entretanto, devem ser resguardadas, pois é na distinção que se revelam as especificidades do objeto.

O modo com que Adorno estabelece a tensão e o confronto de elementos e proposições não diz apenas de sua fundamentação no materialismo histórico – que leva em conta as condições histórico-culturais de cada um desses campos – mas também de seu vasto conhecimento sobre estética, manifestações artísticas e produções científicas de seu tempo. Sobre a psicologia, especificamente, Adorno (1955/1991), em *De la relación entre sociología e psicología*, defende a sua atuação como uma disciplina que tenha como foco a relação entre indivíduo e sociedade – uma psicologia social analiticamente orientada, que não recaia na sociologia pelo apreço ao estudo da sociedade, ou ainda, que se volte unilateralmente para o indivíduo e ironicamente reforce a necessidade de sua adequação às configurações sociais, contribuindo para o seu adoecimento. Já a arte, em suas diferentes manifestações, foi analisada por Adorno em sua relação com os estímulos: foram focos de estudos a música popular e a erudita, as produções cinematográficas, o teatro e a literatura, até chegar à proposição de uma *Teoria Estética*, publicada em 1970, ano seguinte ao de sua morte.

Nos escritos de Adorno, as tensões que perpassam a análise de um objeto, com o cuidado de não recair em uma hierarquização dos elementos e na redução dos mesmos, foram representadas pelo próprio autor com duas metáforas, conforme descreve Martin Jay (1984/1988, p. 16):

A primeira das metáforas é a de campo de força (*kraftfeld*), termo por meio do qual Adorno se referia à interação relacional de atrações e aversões que constituía a estrutura dinâmica e em transmutação de um fenômeno complexo. A segunda é a de constelação, um termo astronômico que Adorno tomou emprestado a Benjamin para designar uma agregação justaposta, mais do que integrada de elementos mutáveis que resistem à redução a um denominador comum, a um núcleo essencial ou a um princípio gerador original.

A partir de tais metáforas, expostas por Jay, pode-se entender a apresentação da obra de Adorno e o teor de suas proposições teóricas como uma tensão dialética que, imersa no conteúdo, se reflete na forma, como fundamento para a teoria e para seu próprio método de investigação, que transparece na teoria. Não se pode dizer do método em Adorno como um procedimento à parte de seus escritos, pois ele se revela a cada frase, na tessitura de ideias e de dados.

Em cada uma de suas obras, Adorno revela as nuances de uma escrita na qual a forma não obstrui o mergulho no objeto – pois a forma faz parte da organização que permite a revelação do mesmo – e que se sustenta, para Jorge de Almeida (2003, p. 8),

numa *tensa consonância entre construção e expressão*. Na estreita relação entre forma e conteúdo, transparece o esforço de um estudo aprofundado e *metodicamente sem método* (Adorno, 1958/2003, p. 30). Na escrita densa e de longos períodos, o complexo movimento dialético do autor exige do leitor a mesma seriedade no pensamento: *não há mais nada de inofensivo*, avisa Adorno (1951/1992, p. 19), nada nos isenta da responsabilidade de refletir. A forma utilizada suscita do leitor cuidado e aprofundamento na leitura – o olhar desatento hermetiza o conteúdo.

A complexidade dos estudos dos autores frankfurtianos, associada ao caráter predominantemente filosófico de suas proposições, levanta em muitos a desconfiança de que a Teoria Crítica da Sociedade seja contrária a investigações empíricas. Sobre esta questão, conforme afirma claramente Sass (2001), toda teoria que faça justiça a seu nome não é contextual, fechada dentro de um momento histórico: ela modifica-se junto à realidade, atualiza-se (mantendo seus fundamentos), e apenas pode ser dada como superada quando não mais coincide com as condições históricas, com a realidade existente. Assim, o movimento transformador da teoria está relacionado à experiência, e a psicologia tem como responsabilidade contribuir com a atualização empírica de suas formulações.

Nesse sentido, a decisão de se realizar uma pesquisa empírica ou teórica, assim como a decisão de se valer da contribuição de outras áreas do conhecimento, está intrinsecamente relacionada ao tema a ser investigado. Qualquer perspectiva teórica – o que não exclui a Teoria Crítica da Sociedade – deve se perguntar pela consistência dos dados disponíveis e pela coerência entre o método escolhido e os objetivos da pesquisa. Sass (2001), ao defender a adequação do método ao problema de pesquisa, sintetiza esta questão dizendo da pesquisa realizada por Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanforde, publicada em 1950, e dos diferentes instrumentos utilizados para a coleta e a análise dos dados:

[...] os autores de *A Personalidade Autoritária* utilizaram, além das técnicas estatísticas de amostragem e de inferência, as técnicas de escala de atitudes de Likert, testes projetivo [sic] de personalidade e a entrevista clínica de orientação analítica. As escalas de atitude permitiram identificar pautas sociais de conduta que o indivíduo adota e não tem plena clareza delas; são manifestações ‘que estão sob a pele’. A aplicação do teste projetivo de personalidade teve o objetivo explícito de encontrar elementos estruturais mais profundos e permanentes que orientam a conduta do indivíduo sem que ele tenha consciência de como tais elementos se estruturam. A entrevista clínica visou a reconstrução da história de vida, desde a infância, sob o suposto de que as primeiras etapas do desenvolvimento são decisivas para a estruturação da realidade. (Sass, 2001, p. 157, aspas no original).

A utilização de diferentes procedimentos metodológicos exemplifica, nesse caso, que a realização de uma investigação científica demanda do pesquisador tanto o conhecimento da realidade a ser pesquisada, por meio da revisão bibliográfica, como o conhecimento sobre diferentes métodos de pesquisa, para que se faça a escolha pelo método mais apropriado. Essa premissa, imprescindível nas pesquisas empíricas, não é menos importante nas pesquisas teóricas, pois enquanto o estudo dos aspectos temáticos e teóricos do problema ilumina o caminho a ser percorrido, o método adequado possibilita que o recorte conceitual seja analisado em extensão e profundidade.

Neste sentido, a busca por subsídios metodológicos que permitam o estudo da esperança, foco desta pesquisa, parte do princípio que a psicologia, em sua articulação com a Teoria Crítica da Sociedade, deve manter o esforço para não desvencilhar a parte do todo, o individual do social, e não desconsiderar a imposição da totalidade sobre o particular. Considerando que, por um lado, o surgimento da psicologia foi marcado por estudos voltados para se descobrir modos de adaptação ou de controle do indivíduo pela sociedade, por outro lado, a psicologia social mantém um compromisso com o indivíduo, no estudo de suas limitações e possibilidades em sua relação com a sociedade e a cultura.

Mas, como proceder em uma pesquisa que se propõe ser teórica ou conceitual, que é o caso deste estudo? Ao escrever *O ensaio como forma*, em referência específica à escrita ensaística, Adorno (1958/2003) defende a necessidade de articulação entre forma e conteúdo, tensão que se evidencia em seus textos. Numa crítica aos padrões tradicionais da investigação científica, que desprezavam a escrita ensaística, Adorno enfatiza ser desnecessária e incerta a sistematização do pensamento que prende na volta às origens, a um princípio primeiro, assim como no caminhar para um determinado fim. As interpretações esquematicamente ponderadas sem que haja contato com o objeto de estudo acabam por recair no mesmo erro do positivismo – na distorção do objeto – e, por isso, ele argumenta ironicamente preferir voltar-se às superinterpretações, assim chamadas pelo *veredicto já automatizado daquele intelecto vigilante que se põe a serviço da estupidez como cão-de-guarda contra o espírito* (p. 17).

A forma revela a ousadia do conteúdo, para o qual parece não haver meio termo: *ser um homem com os pés no chão ou com a cabeça nas nuvens, eis a alternativa* (p. 17). Se a interpretação é o meio de se alcançar o objeto, por outro lado, não se trata de destrinchar uma obra somente na busca de dados contextuais ou de elementos psicológicos

do escritor e dos personagens. Sobre esse posicionamento, Adorno (1958/2003) argumenta que *os critérios desse procedimento são a compatibilidade com o texto e com a própria interpretação, e também a sua capacidade de dar voz a um conjunto de elementos do objeto* (p. 18). Assim, a escrita alcança uma autonomia estética, apesar de diferenciada da arte por sua atenção aos conceitos e pela [...] *pretensão à verdade desprovida de aparência estética* (p. 18).

Adorno indica, desse modo, um posicionamento que não se reduz a uma simples interpretação ou à hermenêutica, não objetiva compreender uma realidade ou fenômeno para chegar a um consenso e também não é pela oposição que ele se destaca. O trabalho do pensamento busca pelo alcance na profundidade do objeto e só se mostra profundo porque se preocupa em não reduzi-lo. Considerando que os conceitos já estão concretizados pela linguagem, Adorno propõe que se parta dela na busca pelo entendimento das mediações, nas quais se sustenta a sociedade, sem deixar-se seduzir, no caminho, pelas certezas. Assim, sem abrir mão dos conceitos universais, mas tendo o cuidado de não tratá-los de maneira absoluta ou arbitrária, ele apresenta um modo de investigação que redime o pensamento tateante e a falta de precisão na delimitação do objeto com a precisão entre forma e conteúdo na busca do *como* se aproximar do objeto.

No texto *La actualidad de la filosofía*, Adorno (1931/1991) já argumentava que cabe à filosofia interpretar e à ciência investigar. Mas esclarece que essa interpretação não deve se apegar a portos-seguros, antes, deve buscar nas figuras-enigma do existente não mais que fugazes indícios, premissa que pode ser estendida para o cerne dos estudos psicológicos. Para Adorno, não cabe à filosofia *dar sentido* à realidade, mas sim, interpretar constantemente essa realidade. Contrapondo-se ao pensamento de Husserl, Adorno argumenta que as imagens perceptivas que temos do mundo não nos mostram que há algo desse mundo ali representado, mas sim, que a representação que temos do mundo é dúbia e incompleta, expondo o fundamento da interpretação que propõe:

Aqui se pode buscar a afinidade, aparentemente tão assombrosa e chocante, que existe entre a filosofia interpretativa e esse tipo de pensamento que rechaça com o máximo de rigor a noção do intencional, do significativo da realidade: o materialismo. Interpretação do que carece de intenção, mediante a combinação de elementos analiticamente separados, e iluminação do real materialista mediante essa interpretação; um programa ao qual tanto mais se adequará o procedimento materialista quanto mais distante permanecer do correspondente 'sentido' de

seus objetos, e menos se remeter a algum sentido implícito, por exemplo, o religioso. (Adorno, 1931/1991; pp. 89-90).⁶

Junto à indicação das fragilidades da filosofia – principalmente no distanciamento da questão da totalidade, ao tomar o particular como representante do universal –, Adorno (1931/1991) aponta o caminho de uma interpretação materialista como possibilidade de resposta à questão filosófica tradicional, que responderia, a partir de ideias construídas de maneira não simbólica, às questões de significação simbólica. O entendimento de dialética, nesse sentido, vem para pensar a questão do enigma da totalidade, considerando que a resposta ao enigma não é encontrar o seu sentido, mas sim, a antítese do enigma – construída a partir de elementos do enigma, junto aos elementos fornecidos pela práxis – que o destrói. Assim, o lugar da resposta ao enigma não é dentro do *espacio fechado do conocimiento*, mas sim, na abertura que este lança ao material.

Talvez o que mais transpareça nos textos de Adorno seja o convite à experiência do pensamento e o desapego ao que está instituído como ‘certeza’. Iluminado em seus diferentes ângulos, o objeto revela uma verdade aberta: não há resposta segura, o pensamento avança mediante a instabilidade do objeto e de suas certezas – entretece diversos sentidos e articula as configurações conceituais de maneira que uma suscita a presença das demais. Trata-se de uma construção metodológica que se esforça em não [...] *abandonar a coisa ao arbítrio de significados conceituais decretados de maneira definitiva* (Adorno, 1958/2003, p. 29), e que está amalgamada ao núcleo de suas formulações teóricas. Assim, toda análise que busca como fundamento a Teoria Crítica da Sociedade não deve desconsiderar o movimento dialético na articulação dos conceitos e do contexto pesquisado e a rigorosidade necessária na organização da forma e do conteúdo para que, desse modo, se mantenha visível a fragilidade e a contradição presente nos conceitos e no próprio objeto.

⁶ *Aquí se podría buscar la afinidad, en apariencia tan asombrosa y chocante, que existe entre la filosofía interpretativa y ese tipo de pensamiento que prohíbe con el máximo rigor la idea de lo intencional, de lo significativo de la realidad: el materialismo. Interpretación de lo que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el programa de todo auténtico conocimiento materialista; un programa al que tanto más se adecuará la manera materialista de proceder cuanto más alejado permanezca del correspondiente ‘sentido’ de sus objetos y menos se remita a algún sentido implícito, pongamos por ejemplo religioso.* (Adorno, 1931/1991, pp. 89-90; tradução nossa, cotejada à tradução de B. Pucci, recuperada em 31 maio, 2009, de <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno3.htm>).

Este estudo sobre a esperança carrega consigo a tentativa – ainda que tímida – de uma aproximação desse posicionamento de Adorno, na busca por tensionar as contribuições provenientes da psicologia e o potencial epistemológico da arte. Buscando a liberdade permitida pela escrita ensaística, aqui explicitada, pretende-se, a partir das obras de Adorno – considerando também as que foram publicadas junto a Horkheimer e os estudos de Bloch acerca da esperança – um aprofundamento teórico e uma observação flutuante que nos permitam aproximar, junto aos elementos presentes na *Odisséia* de Homero, das configurações da esperança presente no progresso do esclarecimento. Recorre-se ao aprofundamento teórico visto que há, nas proposições adornianas, elementos fundamentais para o entendimento das configurações culturais e do indivíduo, as quais implicam nas configurações da esperança tal qual ela se apresenta em nossos dias. Recorre-se à observação flutuante da realidade para que, no lançar mão de diferentes acontecimentos, passados e atuais, de caráter histórico ou literário, que possibilitam a este estudo não se distanciar da realidade, não se recaia numa mera conceituação sem objeto.

Quanto à utilização da obra literária, de acordo com José Leon Crochík (2000), uma proposta de articulação entre o estudo psicológico e a literatura que tenha por base a Teoria Crítica da Sociedade não se realiza pela via da analogia. Ele argumenta que Freud, ao tomar como foco os mitos gregos – o mito de Narciso, por exemplo –, buscou iluminar aspectos do fenômeno psíquico a partir das semelhanças entre este e o mito. O mito, para Freud, ilumina a esfera psíquica, enfoca o sujeito. Horkheimer e Adorno (1947/2006) possuem um posicionamento diferente de Freud: em *Dialética do esclarecimento*, a análise da *Odisséia* (que possui uma estreita ligação aos mitos gregos) revela o caráter ideológico da cultura, bem como aspectos da cultura e da sociedade em suas relações com o indivíduo. Nesse sentido, a relação que se estabelece com a obra literária – independente de seu gênero narrativo – leva em consideração o tempo e o espaço: ela é tomada como testemunho das relações estabelecidas historicamente entre indivíduo e sociedade, entre natureza e cultura.

Conforme indica a sistematização realizada por Franciscatti (2005; 2007) acerca da expressão artística, não apenas o *testemunho* – a denúncia do sofrimento excessivo – está contido na obra, mas também a *resistência* e a possibilidade de *transformação*, na contenção do ódio e na potencialidade de trazer, junto às marcas da violência, indícios do

que poderia ser diferente. Para Adorno (1970/1988), a arte é [...] *antítese social da sociedade* (p. 19), [...] *anamnese do subterrâneo, do recalçado e do talvez possível* (p. 289), aquela que traz em si a *expressão da dor* pela qual a experiência não estética adentra na obra de arte, mas que, como parte da obra, não mais pertence à experiência real. Ao mesmo tempo em que é mediação social, a arte possui um caráter negativo, voltado à cultura e à práxis aprisionada pelas exigências de autoconservação:

A arte não é unicamente o substituto de uma práxis melhor do que a até agora dominante, mas também crítica da práxis enquanto dominação da autoconservação brutal no interior do estado de coisas vigente e por amor dele. Censura as mentiras da produção por ela mesma, opta por um estado da práxis situado para além do anátema do trabalho. *Promesse de bonheur* significa mais do que o fato de que, até agora, a práxis dissimula a felicidade: a felicidade estaria acima da práxis. A força da negatividade na obra de arte mede o abismo entre a práxis e a felicidade (Adorno, 1970/1988, p. 23).

Horkheimer e Adorno (1947/2006e, p. 206) argumentam que, neste modelo de organização social, [...] *não existe mais nenhum setor onde a dominação se declare, como na arte, como uma contradição [...]*, o que faz dela um raro elemento de negação resistente da ordem social, característica que se fundamenta na espera consciente e na ação pela transformação. É nesse sentido que este estudo recorre à *Odisséia* de Homero, como expressão artística potencialmente capaz de revelar, em seus meandros, os elementos ideológicos, as marcas do esclarecimento e os traços de esperança que, presentes em seu contexto, podem ir além dele, como indícios da inscrição e do aprofundamento dos mesmos na atualidade.

Em relação às proposições teóricas, as reflexões sobre o esclarecimento, em sua relação com a formação cultural, perpassam toda a obra de Adorno e Horkheimer, mas a *Dialética do esclarecimento* merece especial atenção. Primeiramente, ressalta-se a proximidade temática dos capítulos intitulados *O conceito de esclarecimento* e *Excursão I: Ulisses ou mito e esclarecimento*. Além disso, alguns pontos de análise podem contribuir no aprofundamento do estudo sobre a esperança, em sua relação com o progresso do esclarecimento: a passagem do mito para o esclarecimento e o desencantamento do mundo; a relação entre indivíduo e natureza; as implicações (no que diz respeito à esperança) do distanciamento e da busca pela reconciliação com a natureza.

Apesar de se ter, nesta pesquisa, a *Dialética do esclarecimento* como principal referência, também são de grande importância os textos nos quais Adorno se refere a Ernst Bloch – *Rastros de Bloch* (Adorno, 1965/2003) e *El asa, la jarra y la experiencia temprana* (Adorno, 1960/2003). Nestes, Adorno faz uma crítica às obras de Bloch no que

diz respeito ao entendimento do homem como mediação e não-mediação social, bem como – de forma breve – sobre a esperança como princípio.

Igualmente importante é o texto *Progresso* (Adorno, 1969/1995), com base no qual, no terceiro capítulo, é examinado o progresso do esclarecimento a partir da perspectiva adorniana e suas relações com a esperança. Também são fundamentais outros escritos para a composição do corpo teórico deste estudo, como o livro *Temas básicos da Sociologia* (Horkheimer & Adorno, 1956/1973), o texto *Teoria da semicultura* (Adorno, 1959/1996), o texto *Educação após Auschwitz* (Adorno, 1967/2003), e os aforismos reunidos na *Minima moralia* (Adorno, 1951/1992). Além disso, abre-se espaço, sempre que pertinente, para textos de outros autores e comentadores, com a finalidade de melhor contextualizar e/ou complementar a problematização e as considerações aqui apresentadas.

Considera-se, por fim, que o percurso metodológico aqui exposto permite aproximações – em meio às condições histórico-culturais de um sujeito que se constitui e atualiza-se no cotidiano – com o que pode ser dito sobre a inscrição da esperança nos indivíduos. Desse modo, sem focalizar diretamente o empírico e atual, busca-se aqui a imanência em ambos para, quem sabe assim, desvelá-los.

Fios de história e literatura: as tramas da *Odisséia*

Aguardamos,
apreensivos, os fulgores da Aurora.
Homero, *Odisséia*

Sobre as origens da *Odisséia* não se sabe muito. Reconhecida como a primeira obra literária do mundo ocidental, Alberto Manguel (2007/2008) conta que a autoria e a data de sua criação não são definidas, mas a tradição concordou em atribuí-la a Homero e ao século VIII a.C.. Também o seu local de origem é controverso, pois não se pode afirmar que a *Ilíada* e a *Odisséia* tenham sido criadas por vários ou apenas um autor, e pouco se pode afirmar quanto à sua composição – se cantada ou escrita.

A nebulosa origem da *Odisséia* foi motivo de calorosas discussões ao longo dos séculos. Conforme descreve Manguel (2007/2008), Heródoto, ao escrever a *Vida de Homero*, provavelmente glorifica sua própria terra natal, Esmirna, ao atribuí-la à origem de Homero. Mas outros tantos estudiosos das epopeias homéricas identificam vários elementos que apontam para uma origem jônica, principalmente a linguagem e a familiaridade com os costumes da região. Uma das análises a esse respeito é a de Bruce Heiden e Minna Jensen, que tomam como base para seus estudos a divisão e o comprimento dos poemas. Na Grécia dos séculos XIX a VIII a.C. a escrita já existia, se dava por meio de tábuas de argila ou de gesso, o que de qualquer modo garante a possibilidade de sua criação escrita. Porém, os jônios do século VII eram grandes comerciantes e descobriram no Egito a utilização dos papiros, ou *rolos de 'peles'*, como eles nomeavam. A utilização desse material para a escrita pode ter sido o motivo para a divisão e a extensão da *Odisséia* em 24 cantos – cada canto tem o comprimento do rolo –, o que também argumenta a favor da origem jônica do autor e, consequentemente, da obra.

De acordo com Manguel (2007/2008), se pouco se pode dizer sobre a origem, o mesmo não acontece com a repercussão da *Odisséia* ao longo dos milênios. Talvez porque

trate de deuses e acontecimentos comuns a toda a Grécia, ela tornou-se, junto à *Ilíada* de Homero, um elemento unificador das dispersas cidades gregas e referência para uma visão analítica dos heróis e dos deuses. As epopeias homéricas eram de máxima importância na educação formal. Os filósofos costumavam utilizá-las como alegoria; os historiadores, como uma pequena distorção de verdades históricas, mas que fornecia importantes dados históricos e geográficos.

No século VI a.C. Homero já havia se tornado não apenas um poeta célebre, mas também [...] *o mestre cuja visão informava toda a concepção grega do mundo, tanto dos mortais como dos deuses, ou dos mortais que tentam ser deuses e não se destacam por uma conduta exemplar* (Manguel, 2007/2008, p. 40). Manguel observa que, se por um lado eram ressaltadas as qualidades dos heróis como exemplo de homens, para o filósofo Xenófanes, a atribuição de fraquezas humanas aos deuses (mentira, traição, roubo, adultério, homicídio), tanto em Homero quanto em Hesíodo, carregava a mensagem de que os homens deviam tomar as rédeas de suas vidas, não dependendo apenas dos deuses e de suas inconstâncias. A filosofia de Xenófanes foi a antecessora de várias análises que se enveredaram na direção das relações e dos conflitos entre homens e deuses, como fizeram Horkheimer e Adorno (1947/2006a), ao dizerem sobre como a exposição da falibilidade dos deuses, semelhante à dos homens que os criaram, oferece indícios das tentativas de destruição das forças ocultas relacionadas à natureza, promovidas pelo esclarecimento.

A biografia da obra realizada por Manguel (2007/2008) ressalta a riqueza da contribuição da *Odisséia* para as ciências humanas e para as artes, desde Platão, Aristóteles e Virgílio. Manguel relata que, na Idade Média, a interferência da obra nos estudos de São Jerônimo e de Santo Agostinho alimentou a tentativa de conciliação entre Homero e o cristianismo, diante da desconfiança causada pelas características pagãs da epopeia. Heine, por sua vez, rompe de vez com a conciliação buscada por São Jerônimo e Santo Agostinho ao dizer da necessidade de escolha entre a Beleza representada pelos gregos e a Verdade dogmática da sociedade judaico-cristã, jamais unidas. Finalmente, na modernidade, a *Odisséia* passa a ser analisada por outros ângulos: entrou em questão, entre tantos outros aspectos, a capacidade de imaginação de seu criador, a estrutura da narrativa e seus elementos, a cronologia e a estética.

Surpreende que uma obra tão antiga não tenha sucumbido às muitas traduções pelas quais passou, mantendo sua posição entre as melhores obras literárias de todos os tempos.

Transportada para diferentes línguas, a *Odisséia* tornou-se referência de obra literária em todo o mundo. No Brasil, pode-se contar com várias traduções e adaptações da obra, em prosa e em versos, direcionadas para diferentes públicos. Manuel Odorico Mendes foi o primeiro tradutor da *Ilíada* e da *Odisséia* para a língua portuguesa, ainda no século XIX, mas a publicação das obras só aconteceu após sua morte, dando-se a primeira publicação da *Odisséia* em 1928. Esta tradução realizada pelo poeta maranhense possui um vocabulário bastante erudito, além da divisão em versos decassílabos, diferente da divisão métrica original em versos hexâmetros, o que o levou à utilização de expressões mais sintéticas. A densidade e o rebuscamento da tradução de Odorico Mendes (1928/1955), além de sua habilidade com a inversão de frases e com a criação de versos brancos – destituídos de rima –, fazem desta uma das mais importantes traduções da *Odisséia* para a língua portuguesa.

Diferente da tradução rebuscada de Odorico Mendes, a tradução mais atual da *Odisséia*, realizada por Donaldo Schüler (2007/2009; 2007/2008a; 2007/2008b), teve como objetivo dialogar com a linguagem atual. Para ele, é importante reavivar o vocabulário homérico, inclusive as expressões coloquiais da época: *se xingam, que xinguem em português* (2007/2009, p. 10). Schüler investe em outros ângulos da obra; os versos buscam acompanhar a mobilidade do hexâmetro grego, a sonoridade ganha espaço. Ulisses é chamado de *Odisseu*, nome que permite a flexibilização que a epopeia necessita em algumas passagens específicas, como no encontro com o ciclope Polifemo.

Diante da riqueza de detalhes que a *Odisséia* apresenta nessas duas traduções, esta pesquisa optou pelo cotejamento de ambas, visando a uma valorização dos detalhes da obra que podem esclarecer a sua leitura e análise. Portanto, a cada citação da *Odisséia* de Homero, buscou-se verificar a tradução de ambos os autores supracitados, mantendo-se, porém, nas citações diretas, a tradução de Schüler (2007/2009; 2007/2008a; 2007/2008b) e sua linguagem informal, para facilitar a compreensão dos versos em destaque.

Se a tradução da *Odisséia* incorre nos riscos de uma redução da obra a uma história de aventuras, ou a um resumo, como honestamente propõe Marques Rebelo (1971) em sua adaptação da obra ao público juvenil, mais pedregoso é o caminho de sua interpretação ou análise. Primeiro porque, ainda que se tenha uma sensação de proximidade quase visual com os relatos homéricos, as diferenças temporais e espaciais entre as culturas não podem ser superadas senão com o uso da imaginação. A imaginação, porém, é cerceada pela

descrição detalhada dos eventos: a *Odisséia* não deixa lacunas, as passagens são primorosamente recheadas de informações. Nada há de encoberto ou em suspense para que o leitor possa deleitar-se com suposições.

Essa característica da epopeia homérica foi ressaltada por Erich Auerbach (1946/2002) em seu texto intitulado *A cicatriz de Ulisses*, no qual tece considerações sobre a *Odisséia* de Homero a partir da análise do trecho em que Euricléia, ao banhar os pés de Ulisses, o reconhece graças à cicatriz em seu joelho. A descrição da cena é rica em pormenores, há uma atenção aguçada para o interior do ambiente, cada utensílio e cada gesto são capturados pela lembrança de Ulisses, o narrador. Porém, a cena é interrompida ao meio para uma longa descrição – que se inicia assim que Euricléia reconhece Ulisses – sobre a origem da cicatriz. Os versos que narram sobre o jovem Ulisses e o ferimento causado por um javali durante uma caçada levam o leitor a se esquecer da tensão provocada pela descoberta de Euricléia e a se reportar para os entremeios da caçada, só voltando ao momento de crise quando finalizado o ‘parêntese’. Para Auerbach, a *Odisséia* preenche todo o tempo presente, único tempo que reconhece, e leva o leitor a também preencher sua consciência com o que está sendo narrado. Há uma [...] *necessidade do estilo homérico de não deixar nada do que é mencionado na penumbra ou inacabado* (p. 03). Dentro dessa estrutura, não há segundo plano nem espaço para sobressaltos: predomina a intenção de esclarecer cada detalhe, num entrelaçamento ininterrupto de espaços e tempos, sempre ilustrados no presente. Devido a essa característica de autossuficiência da *Odisséia*, Auerbach (1946/2002, p. 10) considera que a epopeia homérica pode ser analisada, mas não interpretada:

A exprobração freqüentemente levantada contra Homero de que ele seria um mentiroso nada tira sua eficiência; ele não tem necessidade de fazer alarde da verdade histórica do seu relato, a sua realidade é bastante forte; emaranha-nos, apanha-nos em sua rede, e isto lhe basta. Neste mundo ‘real’, existente por si mesmo, no qual somos introduzidos por encanto, não há tampouco outro conteúdo a não ser ele próprio; os poemas homéricos nada ocultam, neles não há nenhum ensinamento e nenhum sentido oculto. É possível analisar Homero, como o tentamos aqui, mas não é possível interpretá-lo.

A tendência ao esclarecimento de todos os episódios que Auerbach apresenta é também discutida por Horkheimer e Adorno (1947/2006b) no *Excursus I: Ulisses ou mito e esclarecimento*. Fundamentada na tradição popular, a epopeia encontra-se ligada ao mito, porém, contraditoriamente, *em seu todo dá testemunho da dialética do esclarecimento* (p. 47). Para os que procuraram a conciliação entre a obra pagã e o cristianismo, a conciliação

já estava presente na própria obra, em seu discurso racional, que tanto agradou a cultura ocidental dos séculos posteriores. A racionalidade que impera na estrutura da narrativa, no preenchimento de toda e qualquer obscuridade que possa ser avistada pelo leitor, se reflete através de uma *Odisséia* repleta de sentido. A obra de Homero se lança à universalidade e tem êxito graças à razão ordenadora que a sustenta e que, assim, asfixia o mito, reduzido a vestígios.

Se é possível encontrar na *Odisséia* indícios do esclarecimento que se apresenta na sociedade contemporânea, poder-se-ia também encontrar nela algum rastro da esperança?

A análise de Donald Schüler (2007/2009; 2007/2008a; 2007/2008b) sobre a *Odisséia*, que foi dividida por ele em três partes – *Telemaquia*, *Regresso* e *Ítaca* –, realça o valor da Aurora, que com seus dedos róseos desdobra as camadas do tempo e comanda o ritmo dos acontecimentos. A cada aparição, a Aurora precede a tomada de decisões e as ações, firma o desenlace de eventos, traz a possibilidade de realização do novo. Segundo Schüler, ela anuncia fortes mudanças nos acontecimentos.

A análise de Schüler (2007/2009) permite indicar, como principal característica da Aurora homérica, a antecipação: a primeira Aurora ilumina Telêmaco e lhe desperta a maturidade. Enquanto os pretendentes ao trono permanecem na escuridão, o tempo favorece a ida do filho em busca do pai. Telêmaco convoca uma assembleia com os políticos de Ítaca, apresenta sua mãe como uma mulher sofredora, a si mesmo como um homem digno de seu reino e preocupado com as dissoluções de seus bens e, por isso, disposto a partir para obter notícias do pai. Penélope, tão astuciosa quanto Ulisses, diz sobre seu empreendimento de tecer uma mortalha para seu sogro Laertes. Mas a assembleia se rebela contra Telêmaco, que viaja às pressas, protegido pela noite. A auspiciosa Aurora não foi sucedida pela glória de Telêmaco, ainda que os acontecimentos tenham caminhado *rumo ao esperado*.

A última aparição da Aurora acontece por ordem de Palas Atena, acordando Ulisses e Penélope. É o momento de Ulisses retomar o posto abandonado, reassumir suas tarefas, reunir o seu povo. Ela marca o recomeço de Ulisses, não mais o guerreiro vingador, que um dia antes havia matado os pretendentes e suas próprias servas. Ulisses tenta acalmar seus súditos por meio do discurso, mas Eupites permanece enfurecido com a morte do filho e prepara-se para a batalha. Então Ulisses perpassa Eupites com a lança e, antes que a luta

se torne mais sangrenta, Palas Atena intercede e promove a reconciliação das partes (Schüler, 2007/2008b).

Por que a reconciliação parte da razão que a deusa representa e não do próprio Ulisses? Afinal, o novo Ulisses que a Aurora precede não chega a existir, fecham-se as portas do Canto 24 sem a esperada mudança. O desenlace da *Odisséia* após a última Aurora contradiz sua aparição e torna o extraordinário comum. Nesse sentido, vale lembrar a análise de Adorno (1957/2003) sobre as narrativas épicas, ao dizer sobre a quebra que a linguagem lógico-intencional realiza nos feitos cuja representação não deveria deixar-se abarcar pela palavra. A contradição se dá tanto na forma quanto no conteúdo; a forma expressa a distorção do conteúdo quando a linguagem se nega a ser levada pelo fluxo de pensamento e torna-se juízo deste.

Assim, a esperança que a Aurora carrega, no desfecho das aventuras de Ulisses, aparece na forma de uma força transcendente, que opera a favor de Ulisses mas não lhe pertence, sem a qual a ameaça de morte poderia ser efetivada. O futuro de Ulisses se descortina, estranhamente, sob um clima de renovação e felicidade, enquanto se tem *mais do mesmo*: o árduo trabalho para a manutenção da propriedade e de si mesmo, o discurso racional e a força para controlar os itacenses. A cada Aurora tem-se a repetição na afirmação da identidade de Ulisses, ainda que a suas aparições sejam acompanhadas por uma breve esperança de que algo novo se realize.

Para além da epopeia, modifica-se a promessa e o conteúdo da esperança? O que surge com as auroras da *odisseia* humana que Ulisses representa? Para Ernst Bloch (1959/2005), primeiramente, é preciso *aprender a esperar*.

Ernst Bloch e Theodor Adorno: contrapontos da aposta no homem

Não ter sobre isto a mínima esperança é ter sobre outra coisa uma tão grande que a própria vista da ambição não pode devassar-lhe os arcanos, duvidando de quanto ali descobre.

William Shakespeare, *A tempestade*

A maior contribuição filosófica para o conceito de esperança foi de Ernst Bloch (1959/2005), em uma obra de grandes proporções intitulada *O princípio esperança*. Considerando a riqueza e a extensão de suas proposições, dizer da obra em poucas palavras é um empreendimento que convive com o risco de reduzir toda a elaboração do autor a alguns aspectos que a constituem. Convivendo com esse risco, esta pesquisa se detém no ponto central das proposições de Bloch sobre a esperança – a utopia como parte dos sonhos diurnos – para posteriormente apresentar a crítica de Theodor Adorno a alguns aspectos da filosofia blochiana.

Publicada na Alemanha em 1959, dividida em três volumes e cinco partes, *O princípio esperança* mostra não apenas o vasto conhecimento de Bloch sobre a filosofia do espírito, mas também sobre os aspectos culturais que a tangenciam. Nas metáforas e imagens utilizadas no texto ele apresenta o seu conhecimento sobre o mitológico e o místico, o judaísmo e o cristianismo, a astrologia e a arte, entre outros tantos aspectos que se revelam ao longo de uma escrita aberta à interpretação.

Nascido em Ludwigshafen, na Alemanha, de ascendência judaica, Bloch teve como fundamentação teórica a tradição marxiana e buscou recuperar o humanismo dentro das proposições de Marx. Tinha grande afinidade com Georg Lukács e manteve contato com o Instituto de Pesquisa Social quando, durante a perseguição nazista, refugiou-se nos EUA, passando a receber apoio financeiro do Instituto (Jay, 1973/2008; Konder, 1999). Professor e pesquisador de filosofia, Bloch morou em diversos países, o que lhe propiciou uma grande bagagem cultural, mas passou os últimos anos de sua vida na Alemanha, prestando apoio aos estudantes e pesquisadores marxistas que, em vários países, passaram a sofrer discriminações e repressões políticas. Leandro Konder, na orelha do primeiro volume do *O princípio esperança* (Bloch, 1959/2005) deixa transparecer sua admiração por Ernst Bloch ao descrever a participação deste em uma manifestação, já na década de 70, em favor do professor marxista Hans Heinz Holz. Ainda que cego e fragilizado pela idade avançada, *Bloch continuava a ter uma voz clara e firme. Falava com a mesma elegância com que escrevia. Era um orador genial* (para. 3).

Conforme sintetiza Antônio Rufino Vieira (2007), a mensagem de Bloch em *O princípio esperança* é a utopia contida na estrutura histórica do homem. Mas para chegar a este entendimento, Bloch antes indica a ousadia de seu percurso:

A esperança, com o seu correlato positivo – a certificação ainda inconclusa da existência acima de qualquer *res finita* –, não aparece dessa forma na história das ciências, nem como fenômeno psíquico nem como fenômeno cósmico e menos ainda como o portador daquilo que nunca ocorreu, do novo possível. Por isso, é bastante extensa, *neste livro*, a tentativa de levar a filosofia até a esperança, um lugar no mundo tão habitado quanto as terras mais habitadas e tão inexplorado quanto a Antártida. (1959/2005, p. 17, grifos no original).

Para Bloch (1959/2005), a espera e a busca pelo novo são os fios que tecem a esperança. O ato de esperar não é resignado, antes, o afeto presente na espera o leva a dirigir-se para um alvo, em busca do novo mediado pelo existente. O novo é o que vai se tornando, que não se deixa estagnar contemplando o passado, mas sim, faz mediação com ele, porque o considera como não liquidado. A esperança, nesse sentido, aproxima-se da utopia marxista em sua fundamentação na práxis histórica, nas configurações sociais e culturais que permitem ao homem imaginar o futuro a partir da análise do presente e do passado. A utopia como algo não fantasioso ou meramente imaginativo, pois possui uma base material, estabelecida na antecipação e na ação dos homens em busca do novo.

Bloch argumenta que o entendimento da filosofia marxista sobre o passado e sobre o devir a faz uma filosofia do futuro. Para ele, se a esperança não se resume à repetição, o seu aprofundamento no pensamento mítico e no racionalismo não foi tão bem sucedido como foi a sua incursão na dialética materialista. Se o medo pode aprisionar os seres humanos na resignação e na contemplação do passado, há, por outro lado, uma parte que não a tolera, e é através do trabalho do pensamento que aquilo que é esperado pode chegar a ser: na revelação do presente está a transposição para o futuro. Conforme escreveu o autor, aprender a esperar implica em vencer o medo, pois, assim sendo, o afeto presente na espera se volta para o êxito e não para o fracasso.

Os sonhos noturnos, assim como os sonhos diurnos, fazem parte do campo que Bloch busca desvendar. As configurações sociais e suas ameaças são a base para os *sonhos de uma vida melhor*; a insatisfação com a realidade se reflete nos sonhos noturnos, como rememoração do passado e preocupação com o futuro, seja nos sonhos felizes ou nos angustiantes.

Na análise dos sonhos, Bloch (1959/2005) dialoga e se contrapõe aos escritos freudianos. Sobre o sonho noturno, ele o descreve como próprio daquele que dorme: *os sentidos exteriores ficam nulos, os músculos relaxam, o cérebro descansa* (p. 80). As estimulações externas e internas são incorporadas ao sonho, que protege o sono, mas que não se reduz a essa função: o sonho é a realização de desejos. Essa realização, porém, é

desfigurada, disfarçada pela censura do eu que, ainda que enfraquecido durante o sono, mantém sua vigilância aos conteúdos latentes. Ao acordar, nem mesmo o sonhador compreende os símbolos que desfiguram a realização do desejo, pois a transformação dos conteúdos latentes em conteúdos manifestos é trabalho do sonho, assim como é trabalho do sujeito, quando desperto, a resistência à interpretação analítica do sonho: *trata-se da resistência do ego diurno revigorado contra a revelação do seu outro lado* (p. 82).

Sobre a realização de desejos nos sonhos noturnos apavorantes, Bloch, inspirado nos textos de Freud, sintetiza as três situações que podem causar a ocorrência de tais sonhos em sua relação com a realização de desejos. Primeiramente, os sonhos angustiantes podem ter sido causados por um estímulo doloroso persistente, que frustra a realização do desejo. No sonho pode também se dar a realização do desejo sem distorção; um desejo inconveniente que é fortemente rejeitado e volta, no sonho, de forma direta. Nesse caso, *a evolução da angústia ocupa o lugar da censura* (p. 84). Por último, a angústia teria como origem o nascimento, mediante sensações desagradáveis causadas pelo risco de vida. Mais ainda, viria da separação da mãe, e assim, da sinalização de abandono.

Segundo Bloch, é mais plausível a angústia estar associada à separação da mãe a partir do nascimento, apesar de Freud associar a primeira angústia à angústia de castração. O amor da criança pela mãe já não encontra seu objeto em meio a rostos estranhos, sendo repellido e transformado em angústia. Entretanto, essa transformação de afetos, que ocorre também na melancolia, se interliga à objetividade estabelecida que é ameaçadora: a angústia diz não apenas do passado, de desejos de amor sem objeto, mas também da preocupação com o amanhã. Neste sentido,

A angústia e seus sonhos podem até ter no processo do nascimento o seu primeiro agente causador, bem como na morte o seu último conteúdo biológico. Porém, onde a angústia ocorre de modo não só biológico, mas de um modo que pode ser constatado apenas em seres humanos, justamente como sonho angustiante, aí ela tem como base essencialmente os bloqueios *sociais* do impulso de preservação. De fato, é *a destruição do conteúdo do desejo, e mesmo a transformação deste conteúdo em seu contrário*, que produz a angústia e, por fim, o desespero. (Bloch, 1959/2005, p. 87; grifos no original).

Se os sonhos noturnos se voltam para o passado, para o que ficou para trás, nos sonhos diurnos a imaginação está a florada, e assim, tanto se pode delirar quanto planejar. Pode-se sonhar tanto de maneira cômoda e paralisante quanto de maneira engajada e responsável, pois o sonhador tem acesso às representações que povoam o sonho. Ainda que as imagens apareçam distorcidas, não se desvinculam do alcance às imagens desejadas. A

partir da tese freudiana dos sonhos, Bloch propõe haver realização de desejos também nos sonhos diurnos e opõe-se a Freud ao defender que o sonho diurno não é um prelúdio do sonho noturno.

Para Bloch (1959/2005), o sonho diurno, próprio de quem está desperto, não carece de interpretação, mas sim, de elaboração. *O relaxamento do eu no sonho noturno é apenas submersão, enquanto o do sonho diurno é elevação acompanhando a revoada* (p. 90). No sonho noturno o eu está enfraquecido, porém, no sonho diurno, o eu se encontra cheio de vida. O seu voo é livre e sem censura do eu; é consciente a sua vontade de alcançar o novo. Nos sonhos diurnos é possível ir além das quimeras, rumo a uma vida melhor, desde que haja seriedade e experiência. E, principalmente, contrasta-se com o sonho noturno em sua capacidade de amplitude humana, ou seja, de considerar o coletivo. Para Bloch, os sonhos diurnos, mesmo quando se voltam para o individual, planejam um mundo melhor e mais colorido do que o existente.

Ao buscar a transformação do mundo, o sonho torna-se também prenúncio da arte. Se na paranoia pode-se notar um aspecto utópico, no afastamento da realidade por via de alucinações que, ainda que associado ao adoecimento e aos relatos de perseguição e sofrimento, também cria aventuras e fórmulas para o mundo, o sonho na arte é o seu prenúncio, pela capacidade de comunicar-se com a realidade e com o que está para além dela. Para Bloch (1959/2005, p. 96),

A partir do sonho diurno, a arte contém essa natureza utópica, não para tudo dourar levemente e sim para ter dentro de si também a privação, que com certeza não será superada apenas pela arte, mas não será esquecida por ela, sendo envolvida pela alegria como uma forma vindoura.

O entrelaçamento do pensamento com o afeto no ato de esperar, que se dá por meio de sonhos diurnos, permite que tais sonhos não se aliem à utopia abstrata e irrefletida, mas sim, à utopia da antecipação. O afeto expectante que compõe a esperança se volta para o ainda não consciente, para o desejo maduro, e não para o que está esquecido e tem sido analisado desde a [...] *descoberta leibniziana do subconsciente, passando pela psicologia romântica da noite e do passado primevo, até a psicanálise de Freud* (Bloch, 1959/2005, p. 22).

Primordialmente, os sonhos diurnos não aceitam uma realização fictícia dos desejos: eles querem *ir até o fim*. Esse caráter dos sonhos diurnos se deve ao seu excedente utópico que não pede por interpretação, mas sim, por correção e elaboração. A utopia

presente no sonho lhe dá um caráter de expansão do mundo que pode ser considerado realista, pois *todo real tem um horizonte*. Amplitude que, por meio da antecipação, se faz presente tanto na arte quanto na ciência, quando esta se reconcilia com o interesse revolucionário e trabalha para a melhoria do mundo.

Assim, a partir de quatro características dos sonhos diurnos – a diferenciação com o sonho noturno, a preservação do ego, a melhoria do mundo e a realização de desejos – Bloch circunscreve os sonhos diurnos em sua relação com a consciência antecipadora, ou utópica. A utopia apresentada por Bloch é a base para a esperança concreta, que permite ao homem lançar-se para novos horizontes, ainda não existentes, mas que poderão existir caso haja engajamento e condições materiais adequadas. Esperança que não se limita à realização do particular, mas incita os sujeitos à construção do futuro. Para a análise dessa articulação, Bloch resgata o humanismo marxista: a principal realização humana é a sua própria realização, através da transformação da realidade e do fim dos obstáculos causados pela alienação e pela dominação.

Tratando-se da esperança a partir da dimensão subjetiva – afetos e consciência – que se lança à realidade, não cabe dizer, entretanto, que a esperança é abstrata, mas sim, que ela é a base para transposição do objetivo por meio do subjetivo. Transposição que não depende apenas da esperança, mas também da militância: a esperança é fruto da insatisfação com a realidade.

Neste ponto, abre-se um espaço para as críticas de Theodor Adorno a Ernst Bloch. Apesar de não ter chegado a tecer comentários específicos sobre *O princípio Esperança*, Adorno possui dois ensaios no livro *Notas sobre Literatura*, apresentados a seguir, que versam acerca da filosofia blochiana, nos quais sua argumentação alterna entre duras críticas e admiração por alguns aspectos da mesma.

Em *El asa, la jarra y la experiencia temprana*, a crítica de Adorno (1965/2003) se refere especificamente a *O espírito da utopia*, considerada por ele como a grande obra de Bloch até a chegada de *O princípio esperança*. Adorno inicia dizendo de suas impressões ao lê-lo, ainda com dezessete anos de idade: o livro parecia ter sido escrito pelas mãos de Nostradamus.

Sombrio como um portão, com a surda ressonância de um trombone, despertava uma grande expectativa de algo que me fez desconfiar muito rapidamente do trivial e latente em seu próprio conceito de filosofia com a qual, como um

estudante, eu havia me familiarizado. (Adorno, 1965/2003, p. 538; tradução nossa).⁷

Adorno diz ter acreditado, por meio da leitura de Bloch, que havia sido possível à filosofia escapar da maldição do oficial. Era uma filosofia não adestrada pelo método, que buscava trazer o que o estudioso esperava dela. Estava aliada à literatura, não se prendia a uma disciplina, nem privava a si própria de sua finalidade.

A grande afirmação de Adorno (1965/2003) a respeito da filosofia contida em *O espírito da utopia* (Bloch, 1915-17) diz do impacto ao compreender a renúncia que se prolonga ao pensamento e que, latente ou abertamente, passaram a fazer parte de suas proposições. Para além da riqueza de cores da filosofia blochiana, a sua especificidade residiu no gesto do pensamento, não no seu exílio, o que ganhou a admiração do autor frankfurtiano.

Adorno faz uma breve comparação de Bloch com Simmel, visto que ambos possuem textos tematicamente semelhantes. De Simmel é um ensaio intitulado *El asa*, que parte da tese de que toda obra de arte se situa em dois mundos. Enquanto a obra de arte pura é indiferente à realidade, o momento da realidade levanta suas exigências na jarra que se manipula, que se enche e se esvazia, que se leva ou se deixa. Os momentos de empiria que a arte incorpora não desaparecem, antes, se conservam no que há de sublime neles. É dessa tensão que vivem as obras de arte. Mas essa dupla situação se apresenta mais nitidamente na alça da jarra: a alça pode ser útil para o manuseio da jarra, mas a jarra permanece sendo uma jarra caso não possua uma alça. Além disso, a alça pode ser simples ou rebuscada, possuir diferentes formas e ornamentos. A mediação, para Simmel, é tão externa quanto a alça da jarra: a obra de arte é convertida em objeto de contemplação, pertencente a um espaço ideal (Adorno, 1965/2003).

Se a Simmel não escapou a ideia de a jarra ser uma representação do homem, também não lhe suscitou a busca pelo incomensurável do objeto, no que há de oculto ao homem sobre si mesmo. Bloch (1915-17), porém, no capítulo de *O espírito da utopia* intitulado *O encontro consigo mesmo*, já no título mostra a intenção de percorrer esse caminho. O que distingue Bloch de Simmel é principalmente o tempo, pois Bloch tem

⁷ *Sombrío como un portón, con la sorda resonancia de un trombón, despertaba una expectativa de algo enorme que bastante rápidamente me hizo sospechosa de trivial y por debajo de su propio concepto la filosofía con la que como estudiante me había familiarizado.* (Adorno, 1965/2003, p. 538; tradução nossa).

pressa de tocar as bordas de seu objeto. O tempo é mais do que meramente meio de uma exposição subjetivamente estimulada. E ao dizer sobre os extremos da jarra, logo nas primeiras páginas, Bloch indica filosoficamente uma troca de posição com respeito ao objeto: este não pode ser contemplado, não é externo, mas sim, interno. Em meio à I Guerra, a distância entre observador e observado acabara; o sujeito empírico desmorona e leva consigo o que gostaria de dizer; a introspecção na filosofia volta a ser essencial. A mediação é vista com desconfiança, Bloch se volta inteiramente para o interior do sujeito (Adorno, 1965/2003).

Para Adorno, a proposta de Bloch não se contenta com a proposta tradicional da estética, ela demanda uma nova perspectiva. O tempo blochiano é o tempo de pensamento e reflete a impaciência com a cultura, quando esta difere no que o aqui e agora deveria ser. O que é importante não são as dimensões da jarra, mas o devir e a história, o que ela contém acumulado, o que está desaparecido e o que pode ser despertado. Pode-se perceber outra diferença em relação a Simmel: Bloch diz que quem ama a arte percebe o quanto as jarras preciosas assim o são, preferindo utilizar no cotidiano as jarras toscas. Ele prefere a jarra tosca, assim como ao homem selvagem – o primitivo, esquecido desde o tempo imemorial; fala da intenção do que não foi e que, todavia, se tenta produzir, o que deforma o ordenamento da cultura, esta que tem triunfado sobre a obra imperfeita (a selvagem), cuja imperfeição suscita perguntas. Para Bloch, a velha e tosca jarra não tem nada de artístico em si, mas uma obra de arte teria que se parecer com ela.

Em *'Rastros' de Bloch*, anterior ao ensaio supracitado, Adorno (1960/2003) confere à crítica da filosofia blochiana outro tom. Ele concentra suas críticas ao que Bloch escreveu em *Rastros*⁸, título que Adorno diz mobilizar, ao encontro da teoria filosófica, experiências de leitura de histórias indígenas. Assim como pequenos sinais pelo solo não escapam ao olho esperto da criança e de suas análises, a especulação de Bloch se agarra, nas pequenas coisas, às suas suposições acerca do desconhecido. Sua filosofia se detém na aparência e sua narrativa não pode ser considerada uma parábola, ainda que haja algo de literário, pois possui um caráter de univocidade. Na distância existente entre as palavras de Bloch e o conteúdo não alcançado se encontra a sua utopia.

⁸ Adorno refere-se à nova edição do livro, publicada em 1959.

Em sua análise, Adorno observa que a aparência defendida em *Rastros*, que parte da experiência da consciência individual, tem seu sentido em *O espírito da Utopia*. Porém, o sujeito em questão é o sujeito irreal, uma possibilidade, o que poderia ser, tomado como existente. Bloch, em sua tentativa de salvação da aparência, desrespeita as fronteiras entre o fenômeno e a essência, a consciência e a coisa-em-si, que coloca o sujeito existente no mesmo patamar de sua possibilidade.

Segundo Adorno (1960/2003), a aparência em *Rastros* não é uma ilusão psicológica ou subjetiva, mas sim, uma aparência objetiva. Por isso, deveria garantir que mesmo as experiências mais particulares pudessem se transformar em universais, pois não se trata da maneira como o sujeito vê as coisas, mas sim, da maneira de ser das coisas. Contrariamente, porém, Bloch não se deixa levar pelo que os relatos lhe apresentam, tratando-os como *aparência dialética*. Não passou despercebido à análise de Adorno, nos relatos de Bloch que dizem da compreensão *a todos que se deixam arrastar pelo sonho de uma vida melhor*⁹ (Adorno, 1960/2003, p. 230; tradução nossa), esse outro lado revela, em sua utopia, indícios de igualdade nesse homem sonhador – Bloch considera que na sociedade capitalista a humanidade não tem sido sujeito, mas sim, objeto: os homens não são o que dizem ser. Além disso, observa que o eu de cada indivíduo, inclusive o que se pode chamar de qualidades psicológicas e de caráter, não correspondem ao que unicamente tem a ver a ideia de salvação, o que faz a promessa de salvação da humanidade se perder. Para Adorno, Bloch considera que a cultura está atrelada à dominação e ao mito, e somente o que está à margem da cultura, o rechaçado, pode se inscrever no campo da possibilidade, o que dá outro tom à esperança.

Adorno (1960/2003) também critica a forma como Bloch trata do mais extremista e do mais trivial, fazendo-os coincidir: nos trechos de pequenas histórias que compõem *Rastros*, Bloch se incursiona no campo do oculto, e mesmo as possibilidades presentes no cotidiano projetam-se para mundos inteligíveis, que justificam o sujeito com seus sonhos visionários. Mas, se algo fala a seu favor, no lançar mão de superstições e espíritos e quase sucumbir a eles, é o mergulho na expressão rumo ao que busca salvar:

Pois uma coisa é acreditar em histórias de fantasmas e outra contar histórias de fantasmas. Somos tentados a acreditar que, em tais histórias, unicamente obtém

⁹ [...] *a todos los que se dejan arrastar por el sueño de una vida mejor* [...] (Adorno, 1960/2003, p. 230; tradução nossa).

prazer não quem não acredita nelas, mas quem se abandona a elas precisamente para gozar da liberdade do mito. Apontam para isso tanto o reflexo disso no relato como a filosofia de Bloch. O que permanece das histórias dos espíritos não cridas é aquela surpresa diante da insuficiência do mundo não livre que ele não cansa de parafrasear. Elas são um meio de expressão: o da alienação. (Adorno, 1960/2003, p. 235; tradução nossa).¹⁰

Adorno (1960/2003) observa que na filosofia de Bloch, a primazia é da expressão em detrimento da significação, ainda que possua uma tendência objetiva – ela busca romper com o que é artificial, protesta contra a reificação do mundo. Mas Adorno adverte que as cores e todo o material de seu pensamento não o livra de recair no abstrato, pois toda a diversidade que se apresenta em sua filosofia alimenta a ideia de uma utopia cujo pensamento é único – e assim alimenta o sonho de reconciliação entre transcendência e imanência no sujeito – ao mesmo tempo em que é corrompido pela constatação de um caráter de repetição. No fim das contas, ocorre sempre o mesmo, e a utopia de Bloch vê-se impotente diante do sistema, justamente ela que bradava contra o poder. Nesse sentido, *a esperança não é um princípio* (Adorno, 1960/2003, p. 238; tradução nossa)¹¹. Ela se perde na proposta antinômica da totalidade esmagadora e reificada e do sujeito que, fundamentalmente, traz consigo a esperança e a possibilidade de transformação. Nesse sentido, Adorno, aponta que a proposta expressionista falha em si própria, a boa vontade de Bloch ultraja a sua utopia ao pensar o fim – a autonomia do sujeito – como fundamento para a realização do próprio sujeito.

Segundo Adorno (1960/2003), Bloch não se deixa aprisionar pela tese materialista e ousa pensar numa sociedade sem classes, em tal proporção que essa imagem se torna demasiadamente grande e o faz sonhar com um amanhã em que não se conquiste bens com dinheiro. Seu sonho se expande, sua proposta é sedutora, mas se esvanece diante do ceticismo radical com que envolve o amanhã esperado. Bloch aposta na humanidade, ainda que desconfie de seu potencial ao duvidar da história e dos rumos da civilização. Nesse sentido, Adorno concorda com Bloch em sua oposição a Hegel – não temos *a verdade* da totalidade. E por humildade diante dessa condição, que do contrário desconsideraria sua

¹⁰ *Pues una cosa es creer en fantasmas y otra contar historias de fantasmas. Uno está tentado de creer que en tales historias únicamente obtiene verdadero placer no quien no cree en ellas, sino quien se abandona a ellas precisamente para gozar de la libertad del mito. A eso apuntan tanto la reflexión de este en el relato como la filosofía de Bloch. Lo que queda de las historias de espíritus no creídas es aquel asombro ante la insuficiencia del mundo no libre que él no cansa de parafrasear. Son un medio de expresión: la de la alienación.* (Adorno, 1960/2003, p. 235; tradução nossa).

¹¹ *La esperanza no es un principio* (Adorno, 1960/2003, p. 238; tradução nossa).

própria crítica, Adorno ressalva que não seja sua a última palavra. Talvez porque seja necessária a tentativa, talvez porque nada seja mais desesperançoso do que a paralisia do pensamento, ele arremata: *a filosofia não tem que deixar-se dissuadir do que não alcançou porque os homens ainda não tenham alcançado* (Adorno, 1960/2003, p. 241; tradução nossa)¹².

Contornos: indivíduo e sociedade, natureza e cultura

E se a sentença se anuncia bruta
Mais que depressa a mão cega executa
Pois que senão o coração perdoa.
Chico Buarque / Ruy Guerra, Fado Tropical

Apresentadas as críticas de Adorno à filosofia de Bloch na seção anterior, é importante sejam tratadas, aqui, suas proposições acerca do indivíduo e da cultura. As análises de Adorno sobre a (de)formação do indivíduo e a natureza histórica do homem permitem o entendimento à sua argumentação de que a esperança não é princípio e que não se pode dizer de um sujeito em plenas condições de buscar o novo.

Primeiramente, ao dizer sobre a natureza histórica e a ideia de história natural, Adorno (1932/1991) esclarece que é preciso repensar a relação com o conhecimento estabelecida pela ciência, que mantém cristalizada a representação tomada como o objeto, do qual pouco se tem conhecimento. A história da natureza traçada pela humanidade deveria buscar a natureza que se inscreve na história nos homens, assim como a história manifesta como natureza nos homens. Ao dizer sobre a posição ontológica no âmbito da fenomenologia pós-husserliana, Adorno argumenta que um sério posicionamento diante da questão da relação entre natureza e história implica no entendimento do histórico como natural ou, no âmbito da ontologia, em não [...] *procurar um Ser puro, que subjazeria ao*

¹² *La filosofía no tiene que dejarse disuadir de lo que no ha alcanzado porque los hombres aún no la alcanzado* (Adorno, 1960/2003, p. 241; tradução nossa).

*Ser histórico ou que se encontraria nele, e sim compreender o mesmo Ser histórico como ontológico, isto é, como Ser natural*¹³ (p. 118; tradução nossa). Assim,

Se a questão da relação entre natureza e história deve ser levantada com seriedade, ela somente oferece um aspecto responsável quando consegue compreender o ser histórico como ser natural em sua determinação histórica extrema, onde ele é maximamente histórico, ou quando consegue compreender a natureza, como ser histórico, onde em aparência ela persiste em si mesma, no mais profundo de si, como natureza. (Adorno, 1932/1991, p. 117; tradução nossa).¹⁴

No texto *Indivíduo*, Horkheimer e Adorno (1956/1973b) retomam essa argumentação: não se trata de um ser anterior ao histórico que aos poucos se insere na cultura e nas relações sociais, mas de um ser que se constitui a partir da apropriação da cultura e que desde o início está referido à sociedade. A constituição do indivíduo se dá, fundamentalmente, pela via da mediação social; o aparato biológico entrelaçado à interiorização da cultura e à sua crítica, num processo de identificação com a organização social e de diferenciação do eu.

O indivíduo, anteriormente definido por Kant e por Hegel como aquele capaz de pensar por si próprio, ganhou com Adorno e Horkheimer um novo olhar: não convém à filosofia glorificar a potencialidade do homem, menos ainda tomar a potencialidade como algo já alcançado; é preciso que ela se volte para as condições objetivas e subjetivas para a realização do indivíduo. Nesse sentido, não somente a filosofia, mas também a psicologia e a sociologia devem buscar re-conhecer seu objeto. Como legado, o estudo da esperança aqui proposto contém o convite à crítica feito pelos autores, em reflexões que abordam diferentes aspectos do progresso do esclarecimento e do estabelecimento da racionalidade como saída da natureza para um estado de dominação da natureza e do próprio homem. Esta seção apresenta o primeiro passo nessa direção.

A dominação a que se referem Horkheimer e Adorno não possui um sentido unívoco, como analisa Olgária Matos (1989), mas pode-se dizer que esta noção está

¹³ [...] *buscar un Ser puro que subyacería al Ser histórico o que se hallaría en él, sino comprender el mesmo Ser histórico como ontológico, esto es, como Ser natural* (Adorno, 1932/1991, p. 118; tradução nossa, cotejada à tradução de B. Pucci recuperada em 31 maio, 2009, de <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno4.htm>).

¹⁴ *Si es que la cuestión de la relación entre naturaleza e historia se ha de plantear con seriedad, entonces sólo ofrecerá un aspecto responsable cuando consiga captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza* (Adorno, 1932/1991, p. 117; tradução nossa, cotejada à tradução de B. Pucci recuperada em 31 maio, 2009, de <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno4.htm>).

relacionada à imposição de uma situação na qual pensamentos, desejos e ações se dobram à força de um todo alienado e que poderiam ser diferentes caso não estivessem sustentados por essa força. O padrão triplo de dominação que Matos descreve a partir dos escritos de Marcuse – a dominação do próprio eu, a dominação por meio do trabalho e a dominação da natureza exterior – também é possível observar no que Horkheimer e Adorno escrevem sobre o esclarecimento ao longo da civilização. Os autores deixam indícios de que a base do esclarecimento é a renúncia e a dominação já presente nos mitos, como forma de aplacar o medo do desconhecido e das muitas ameaças à sobrevivência.

Quanto à formação cultural, em *Teoria da semicultura*, Adorno (1959/1996, p. 399) esclarece que esta nada mais é do que [...] *a cultura tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva*. José Leon Crochík (1998), referindo-se à proposição de Adorno, acrescenta que a constituição da subjetividade se dá a partir de determinantes objetivos que ultrapassam o contexto social em que vivemos e dizem de um projeto histórico tão antigo quanto a civilização: a realização da cultura e, assim, a realização do indivíduo. Somente a partir desse entrelaçamento é possível ao homem a conquista de autonomia, autoconsciência e autodeterminação, por meio de uma cultura que lhe permita defender-se das ameaças da natureza e ter acesso ao prazer¹⁵.

Ao dizer sobre a subjetividade e sua relação com a formação cultural, Crochík (1998) indica que a função desta última é a de *socializar para individuar* (p. 71), ou ainda, *promover a diferenciação do indivíduo com o seu meio, com o qual se vê confundido por ocasião do seu nascimento* (p. 72). Entretanto, a cultura tem incidido na formação de outro caráter, antagônico à individuação, contrário à formação cultural: a *semiformação* (Adorno, 1959/1996). Os sintomas de colapso de uma formação tendenciosamente definida aos moldes da indústria cultural¹⁶ foram evidenciados pelo autor já na metade do século XX: a exigência por uma adaptação irrefletida, aliada ao desvirtuado propósito de uma cultura que converte a vida em meio para a manutenção de seus mecanismos industriais, contradiz a promessa de felicidade e liberdade, promovendo uma formação regressiva.

¹⁵ Conforme indicam Horkheimer e Adorno (1947/2006c), o prazer é social – característica que distingue o homem dos animais. A satisfação dos instintos presente na natureza não se prolonga para além da necessidade, enquanto no homem, o prazer tem origem na alienação e [...] *mesmo quando o gozo ignora a proibição que transgride, ele tem sempre por origem a civilização, a ordem fixa, a partir da qual aspira retornar à natureza, da qual aquela o protege* (p. 88).

¹⁶ Termo cunhado por Horkheimer e Adorno (1947/2006) ao dizerem sobre a produção e reprodução padronizada dos bens culturais, remetendo à forma de produção industrial.

Não se trata, porém, de um impedimento à constituição do indivíduo que surge a partir da revolução industrial. O progresso da civilização, desde os tempos primórdios, na busca por livrar os homens do medo e trazer segurança, carrega indícios e cicatrizes do esclarecimento em seu confronto com as forças externas. Se a religião e a fé, que ocuparam no período medieval o lugar da magia e dos mitos, foram incorporadas por diferentes autores ao conhecimento filosófico e ao uso da razão, observa-se que a posição agonística da racionalidade não foi mantida contra todas as forças desconhecidas, mas especificamente contra a natureza e a ameaça de uma submissão humana ao seu campo. A interferência de uma força transcendente, acessível pela elevação do pensamento, pode ser aceitável, mas tudo o que emana do mundo externo é visto como ameaçador, o que se reflete na proposta do conhecimento que não busca o contato com o objeto. Essa antiga tendência, por diversas vezes indicada pela filosofia, também é tratada por Horkheimer e Adorno (1947/2006) em toda a *Dialética do esclarecimento* – diante do temor excessivo pelas forças da natureza e na busca por segurança e controle, o homem adotou o conceito como sendo o objeto e a abstração tornou-se o mecanismo de perpetuação da aparência.

O medo da morte e da destruição – que, observa Adorno (1955/1991), refere-se também ao não pertencimento à unidade social – inaugurou, portanto, no progresso do esclarecimento, o grande obstáculo à emancipação do sujeito. A civilização ergueu-se sob o *signo de uma calamidade triunfal* (Horkheimer & Adorno, 1947/2006a, p. 17), o que atingiu diretamente o homem em suas relações: nas situações em que o medo se tornou exacerbado, deu-se um recolhimento do eu que, oprimido e ensimesmado, cego a qualquer possibilidade, tornou-se importante a si mesmo e viu o outro como passível de dominação. Os indícios desse recolhimento já estão presentes na epopeia homérica: as aventuras da viagem de Ulisses retratam a realização de sacrifício para a manutenção do eu que não se deixa lançar completamente à experiência e à fruição, pois sempre estão acompanhadas pela iminência da desapropriação e da morte. Mas a superação das ameaças lhe deixa mais forte, é pelo sacrifício que o eu mantém a sua lógica: *Ulisses por assim dizer se perde para se ganhar* (Horkheimer & Adorno, 1947/2006b, p. 50). A astúcia de Ulisses, que lhe permite sair vitorioso, conta com a sua calculada exposição ao desconhecido para que, cedendo à sedução e escapando ileso, a pequena degustação lhe traga conhecimento e sua identidade se fortaleça.

No entanto, quando produto do esclarecimento alienado, o conhecimento já não serve de alimento à individuação. No texto *Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?*, Kant (1784/2008) alerta que a menoridade não se define pela falta de entendimento, mas pela incapacidade do homem de orientar-se a si próprio. Tornar-se maior, emancipar-se, depende de um posicionamento autônomo da razão perante as lógicas externas, aspecto que permite retomar, neste contexto, as proposições dos autores frankfurtianos sobre a diferenciação do eu. A constituição do indivíduo depende da ocorrência da mimese em um contexto sem opressão, de momentos de identificação com o outro, no qual o eu entra em contato com novos elementos, e de diferenciação deste, quando toma distância e reorganiza-se, se apropriando desses novos elementos (Horkheimer & Adorno, 1947/2006d). Essa tensão, considerando-se a função constitutiva da cultura e suas determinações, implica numa dose de semelhança necessária entre os indivíduos para a realização da linguagem, por exemplo, mas para que haja essa igualdade é preciso uma anterior diferenciação, sem a qual não se pode aplicar um critério de comensurabilidade.

Diante da falta de contato com o outro, a diferenciação tende a ocorrer através de mecanismos de abstração, que cristalizam o objeto em definições e classificações estanques. Tal conhecimento da natureza e do mundo, incentivado pela sociedade preocupada em reduzir as fronteiras do desconhecido através de recursos tecnológicos, imprime na formação do indivíduo uma falsa sabedoria, uma suspeita intelectualidade que vai de encontro à própria formação. Persiste na cultura uma exigência pelo equivalente e pela propriedade que não se restringe a bens físicos, mas se estende ao que Adorno (1959/1996) indica ser uma sacralização da cultura tomada como valor: são sábios todos aqueles que possuem um gosto apurado por obras de arte clássicas – ainda que nunca as tenham admirado para além de gravuras em livros ou reproduções midiáticas – e que versam sobre diferentes assuntos, sejam eles lugares do mundo, política e economia ou obras de grandes pensadores, ainda que o conteúdo de tais assuntos não passe de frases vagas e carentes de experiência. Interessa a posse de determinadas informações que atestam a credibilidade e o *status* do *homem bom*, assim como é importante possuir boas amizades, um bom cargo profissional e um bom parceiro, ‘porque ninguém é feliz sozinho’. Tudo passa pelos afinados critérios da racionalidade burguesa: o bom, o mau e o relativo, o gênio, o idiota e o normal. Predomina o reproduzível. Para o dicionário da

semicultura, maioridade é apenas mais um termo iluminista; a semiformação é a aniquilação da formação cultural.

Se a lógica da identidade necessita de uma diferenciação entre as partes para tornar-se efetiva, por outro lado, a diferenciação, que nesta perspectiva corresponde à individuação, tem sua base e sua finalidade distorcidas. A crítica à sociedade e à cultura cede para uma aprendizagem da singularidade; a igualdade sobrepõe-se à diferença, ainda que isso não tenha acontecido, até hoje, unanimemente. A cultura suscita a semiformação e tudo o que escapa dela sofre uma rigorosa repressão, que marginaliza o que se apresenta como contrário. Os vestígios da oposição – sentidos, imaginação, fantasia – aparecem tímidos frente à racionalidade autoalienada e à qual, para a conservação do eu, frequentemente é preciso ceder.

Na epopeia de Ulisses, a aparição desses vestígios é seguida pela suplantação dos mesmos por meio da racionalidade. No Canto 12, entre a escolha por enfrentar Cila ou Caribde, Ulisses ordenou a seus homens para que remassem em direção a Cila, única possibilidade de que alguns escapassem da morte, inclusive ele próprio. Seu coração estava pesaroso, mas era a razão que comandava: antes a morte de alguns homens do que o fracasso de todos.

Temendo o fim, não tiramos os olhos dela. Descem,
entrementes, as cabeças da Cila dos rochedos e
arrebata seis, excepcionais no vigor e nos braços.
Quando volto a inspecionar meu barco e meus
homens, percebo braços e pernas que se agitam
no ar. Gritavam por mim. Chamavam-me pelo
nome. Pela última vez! Doía-me o coração.
(Homero, VIII a.C./2008a, p. 227 – 12.244-250)

A capacidade estratégica de Ulisses – que mostra a prevalência do raciocínio lógico – e suas renúncias em prol da autoconservação e do poder, talvez sejam as principais características que permitem identificá-lo, conforme foi dito por Horkheimer e Adorno (1947/2006b, p. 47), como o *protótipo do indivíduo burguês*. Ainda que a noção de indivíduo burguês seja posterior ao Renascimento e considerando a circunscrição da história dentro de tempo e espaço específicos, as características de Ulisses dizem especificamente de sua época, mas também indicam o rumo das relações estabelecidas entre o homem e a cultura. Já na *Odisseia* é possível observar a tendência imposta pelo sacrifício: carente de experiência, em seu recolhimento egocêntrico, o sujeito [...] não

toma o outro pelo que é, mas só o considera em função de uma intenção manipuladora (Matos, 1989, p. 147). Assim age Ulisses ao planejar o sacrifício de seus homens:

 Todos aderiram ao vigor da minha palavra. Não
 lhes falei de Cila, da cilada inelutável. O medo
 lhes afrouxaria os braços. Quem moveria os
 remos?
(Homero, VIII a.C./2008a, p. 227 – 12.222-225)

Os companheiros de Ulisses, durante a viagem, são uma extensão de sua propriedade distante. Ulisses precisava de braços fortes para o remo e para as outras adversidades que iria enfrentar, e a relação entre senhor e servo revela as tramas contra a constituição do indivíduo. Ancorados na dominação e no trabalho, senhor e escravos perpetuam a distância para com o objeto, o que se destaca ainda no Canto 12, na passagem pelas Sereias. Alertado por Circe sobre o encantador e terrível canto, que seduz e irremediavelmente chama para o fundo das águas quem o escuta, Ulisses tapa com cera os ouvidos de seus homens e ordena que remem com toda a força de seus braços. A si, porém, não tapa os ouvidos, mas prende-se ao mastro do navio para que, ao ouvir o canto das Sereias, não cometa a loucura de jogar-se no mar. Para os remadores, é necessário ter atenção com a tarefa, ignorantes da beleza do canto não desfrutada. Para Ulisses, que ordena a execução da tarefa, é dada a escolha da escuta, desde que interceptada a ação. Amarrado ao mastro, Ulisses instrui a seus homens para que, mesmo diante de seus pedidos, não o soltem das amarras. Assim, resiste à grande sedução do canto, que se torna objeto de contemplação, fruição artística, desde então inacessível aos trabalhadores (Horkheimer & Adorno, 1947/2006a).

A substituição no trabalho que ocorre quando o senhor delega tarefas ao servo traz consigo a marca do esclarecimento, e naquela Horkheimer e Adorno observam elementos de formação e de regressão. A não participação do proprietário no trabalho é a sua queda, pois este se torna dependente do trabalho sem o conhecer ou mesmo conseguir orientar os trabalhadores na execução da tarefa. Por outro lado, coagidos, os servos não podem desfrutar do trabalho, pois seus sentidos estão forçosamente fechados. A renúncia de ambos leva à regressão do homem em sua potencialidade. O conhecimento e as habilidades incentivadas a partir da divisão do trabalho que trouxeram a diferenciação da humanidade para com a natureza, pelo exercício de uma dominação cada vez mais forte, fixaram-se na manutenção da sobrevivência.

O trabalho e a submissão dos servos ao poderio do senhor para a manutenção da sobrevivência tratam-se apenas de um dos aspectos que emergem dessa relação, como já havia mostrado Hegel (1806/1992) em sua *Fenomenologia do espírito*, e que mostram Horkheimer e Adorno (1947/2006a) ao dizerem sobre a dominação do real que se eleva à dominação do conceito. Na epopeia homérica, mais do que a propriedade fixa, Ulisses possui esposa, filho e súditos saudosos e leais. Não lhe interessa a posse de outras terras, ele quer de volta o acolhimento dos *seus*. As relações afetivas também foram calcadas na ordem da dominação e da propriedade.

Ulisses não é apenas rei, mas também guerreiro. Preocupa-se com o seu nome, sua fama, não escapou da morte honrosa na batalha para sucumbir indigente às desventuras do regresso. Ao chegar em Ítaca, após tantos infortúnios, depara-se com a constrangedora situação: os pretendentes de Penélope, sua esposa tida como viúva, corrompem o seu reino em banquetes e dissoluções. Deitado sobre pelegos no vestíbulo, Ulisses observa suas servas esgueirarem pela noite ao encontro desses homens, fato que o deixa enfurecido. Pensa na defesa sangrenta de sua propriedade, na vingança contra todos os traidores, e seu coração palpita:

[...]. Ladrava-lhe o coração,
latidos de cadela em torno de cria nova à vista
de um desconhecido, dentes arreganhados, posição
de ataque. No coração de Odisseu latia uma matilha.
Com golpes no peito, procurou silenciar os uivos:
'Calma, coração, já suportaste cachorrice maior.
Lembras-te do brutamontes, o Ciclope? Ele comia
bravos companheiros teus. Se naquela ocasião não
tivesse sido paciente, terias morrido no antro.'
Recordações acalmariam a agitação interior?
O coração lhe obedeceu: paciente, obediente,
imóvel. Mas ele rolava de um lado para outro.
(Homero, VIII a.C./2008b, p. 221 – 20.13-24)

Ulisses interpreta os sobressaltos do seu coração como um sinal de fraqueza, pois sua inteligência e astúcia são para ele superiores às emoções. Ulisses recorre a todo exercício de renúncia que tivera durante o regresso e que o transformaram em um homem diferente do Ulisses de vinte anos atrás¹⁷. Talvez por isso retarde revelar-se à sua saudosa

¹⁷ As fábulas de Higino (I a.C./2010) trazem um episódio da acerca de Ulisses que hoje já faz parte de algumas adaptações brasileiras da *Odisseia* de Homero: o fracasso de uma de suas estratégias por causa de seu amor pelo filho. Ulisses descobrira, através do Oráculo, que seu destino já estava traçado caso deixasse Ítaca rumo à Tróia: vinte anos de exílio e sofrimentos, distante da mulher e do filho. Ciente disso, ele reluta em aceitar o pedido de Menelau, mas sabe que dificilmente será possível escapar do chamado para a guerra.

esposa, pois qualquer arroubo emocionado poderia por a perder seu planejamento. O coração aquieta-se, obediente, mas o corpo se agita, acompanhando o pensamento de Ulisses. A razão suplanta a natureza que o coração representa, ele que é comparado com um animal a ladrar. O coração já não faz parte do corpo, é neutralizado como um apêndice, enquanto o pensamento torna-se o órgão da adaptação à cultura e distanciamento da natureza. pelo qual o corpo se movimenta. Afirma-se assim a identidade de Ulisses, astucioso e implacável contra seus inimigos.

Conforme observa Adorno (1959/1996), não apenas o espírito é adulterado pela semiformação, mas também a vida sensorial. A dominação sobre o homem é proporcionalmente crescente à dominação que ele exerce sobre a natureza, o que perpetua a sua regressão a ela, porém de modo cego, mutilado. É possível refletir melhor sobre essa condição a partir de *Sobre a gênese da burrice*, em que Horkheimer e Adorno (1947/2006e) comparam o homem ao caracol com suas antenas tateantes, símbolo da inteligência: diante de um movimento externo abrupto ou de qualquer outro obstáculo, as antenas imediatamente se recolhem para o interior da concha e só voltam a explorar o mundo externo após algum tempo. Caso o perigo ainda esteja presente, elas novamente se recolhem, dessa vez esperando um tempo ainda maior para outra tentativa. O medo de explorar, de mover-se em outra direção, impede a evolução do animal. *Esse primeiro olhar tateante é sempre fácil de dobrar, ele tem por trás de si a boa vontade, a frágil esperança, mas nenhuma energia constante. Tendo sido definitivamente afugentado da direção que queria tomar, o animal torna-se tímido e burro* (p. 210). Paradoxalmente, a burrice que atinge a sociedade esclarecida revela-se na vitória da racionalidade sobre a natureza. Tudo o que poderia lembrar ao homem de sua proximidade com a natureza foi rebaixado, os sentidos aos poucos foram perdendo a capacidade de farejar, de seguir rastros, de sentir o outro. A natureza interna tornou-se regida pela ordem da renúncia e do sacrifício, renúncia que também se estendeu ao pensamento, pois todas as instâncias passaram a ser administradas.

Considerando que a organização social pode ser entendida como meio de efetivação da cultura – como estabelecimento de um lugar onde possam ser garantidas a segurança e a

Decide então fingir um estado de loucura, parelhando um cavalo e um boi para arar a praia. Tudo iria bem, se Palamedes, emissário de Menelau, não arrancasse Telêmaco, ainda bebê, dos braços de Penélope e o colocasse em frente ao arado. Ulisses desvia os animais e o arado de seu filho, tem sua estratégia desmascarada e admite a farsa.

satisfação de todos os homens –, a promessa de uma realização também histórica, que seria a constituição do indivíduo sobrepujando a premência da autoconservação, esteve contida na natureza humana desde os tempos primórdios. Porém, indicam Horkheimer e Adorno (1947/2006c), a exigência pelo rebaixamento dos sentidos e a supremacia da crueldade contra os que aparentemente são mais fracos é formação reativa ao fracasso da promessa de realização da cultura e do indivíduo. Conforme sintetizam Resende e Franciscatti (2009), a ternura, que na constituição da natureza humana se configura como violência sublimada, reverte-se em crueldade contra aqueles que aparentemente se encontram mais próximos da natureza, num movimento de destruição que diz da saudade daquilo que não chegou a ser e do ódio pela natureza abandonada. A capacidade de percepção, ampliada no homem pelo desenvolvimento de uma vida afetiva e intelectual, é perdida e se reverte em falsa projeção: *perceber é projetar* (Horkheimer & Adorno, 1947/2006d, p. 154), entretanto, a cisão com o mundo externo e sua possibilidade de conferir riqueza e profundidade ao sujeito leva a uma percepção falseada, como um meio do eu de proteger-se do mundo externo.

A hostilidade para com o outro revela, assim, uma falha no processo constitutivo: se a projeção é o modo de ligação entre indivíduo e cultura, num movimento de identificação com o objeto e de posterior diferenciação entre um e outro, na falsa projeção tem-se uma distorção no contato com o objeto e na diferenciação do eu. Predomina a lógica da identidade. A ideologia de uma igualdade entre os homens, que está na base da ordem social, nada faz para equilibrar as relações entre senhor e servo, pois se norteia por esse princípio. Apesar de presentes as condições materiais para uma vida mais justa, o aparelho psíquico não consegue desvencilhar-se da dominação e da renúncia incorporadas. Nenhum grupo prepondera às imposições do todo; as revoluções traem este propósito ao tomarem partido de uma determinada classe. Conforme claramente explicitaram Horkheimer e Adorno (1956/1973c), não se pode dizer da existência de um sujeito coletivo, assim como é ilusório pensar na existência de uma panaceia para tais males – a aposta na classe operária, detentora da força do trabalho e mais próxima da possibilidade de contato com a natureza, há muito perdeu seu sentido, pois a consciência da força da classe, tomada como motor da transformação da sociedade, não poderia realizar sozinha o que não se deve apenas à esfera objetiva, mas também subjetiva.

Conforme argumentam Horkheimer e Adorno (1956/1973c), a racionalização progressiva que a socialização coloca como padrão para os indivíduos é acompanhada por uma repressão maior à natureza interna, que se volta contra os constantes sacrifícios a ela impostos e contra a própria socialização, que assim potencializa a sua própria destruição. Nesse sentido, a esperança de uma transformação do mundo pode até se firmar na possibilidade de uma nova perspectiva que se abre com a rebelião do homem contra a totalidade social, mas não pode perder de vista que a regressão presente nos indivíduos não os permite ter a dimensão do todo – cujo horror avança para além do alcance dos olhos – e do exercício necessário para tal transformação. Assim, diante da argumentação de Adorno (1960/2003) sobre a esperança não ser um princípio, é importante dar um passo além – tomando como inspiração e referência o próprio pensamento de Adorno – e dizer que o que faz a esperança não ser um princípio não diz de sua articulação fundante entre afeto e pensamento, mas sim, da preponderante regressão do indivíduo frente ao que se apresenta, objetiva e subjetivamente, no progresso do esclarecimento, regressão que subverte a potencialidade dessa articulação. As implicações dessa regressão sobre a esperança não levam ao seu desaparecimento, mas a configurações que *a distanciam de sua potencialidade de transformação*, conforme será tratado a seguir.

Progresso

Será que o progresso rumo à felicidade pode ser medido pela rarefação do grupo de companheiros de viagem?

Zygmunt Bauman, *A arte da vida*

Conforme foi indicado no capítulo anterior, as proposições de Theodor Adorno, ao longo de sua obra, não se voltam especificamente para a esperança. Ao dizer sobre as configurações sociais e individuais constituídas ao longo da história, mais especificamente sobre como estas se articulam na atualidade, Adorno tece pequenas observações sobre a esperança e seus portadores. Em um desses trechos, juntamente a Horkheimer, escreve: *quem fica privado da **esperança** não é a existência, mas o saber que no símbolo figurativo ou matemático se apropria da existência enquanto esquema e a perpetua como tal* (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 34; grifo nosso).

Se as argumentações de Adorno quanto à esperança não ser um *princípio* conduzem à argumentação, neste estudo, de que tal fato se refere à sua potencialidade perdida frente à preponderante regressão do indivíduo com o progresso do esclarecimento, e se conforme a citação supracitada é o saber quem carece de esperança, tais elementos são suficientemente instigantes para que aqui se inicie um olhar mais aprofundado sobre a relação existente entre o progresso – especificamente, diz-se aqui do *progresso do esclarecimento* – e a esperança.

A proposição inicial de Adorno em seu texto *Progresso* (1969/1995) acerca do termo homônimo é contrária à ideia de uma categorização do mesmo: *o conceito de progresso, mais ainda que outros, desfaz-se com a especificação daquilo que propriamente se quer dizer com ele: o que progride e o que não progride* (p. 37). Qualquer definição estanque o aprisiona e o sabota, deixando os tempos esclarecidos, tão carentes dele, sem esperança de sua aparição.

Adorno apresenta muitas articulações que abarcam e complexificam o conceito – em sua potencialidade, o *progresso* não está dissociado daquilo que lhe dá corpo, ou seja, sua reflexão remete aos rumos da humanidade e à possibilidade de que se evite a sua destruição. Para dizer da referência do progresso à totalidade, Adorno incursiona no projeto kantiano da vinculação do progresso à ideia de realização do homem, no sentido de que a consecução dos propósitos da natureza relativos à humanidade – o seu desenvolvimento – depende da execução da mais elevada tarefa deixada pela natureza aos homens: uma constituição civil perfeitamente justa, *que permite a máxima liberdade e, conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites dessa liberdade* (p. 38).

Entretanto, para Adorno (1969/1995), a totalidade volta-se contra o progresso: não o progresso da humanidade constituída que caminha para o seu próprio avanço, mas da humanidade que caminha para a sua extinção. Ele observa que, tal como se pode entender com a proposta de Benjamin, mesmo o progresso tendenciosamente tomado como um progresso político não deixou de ser o progresso da humanidade e da sobrevivência da espécie. Mas a história universal, para Benjamin, é irrecuperável, e a totalidade limitadora por ela constituída não abarca qualquer progresso; sua forçada unidade, através da coerção de todos os homens a um mesmo princípio limitador, é ao mesmo tempo totalitária e particular, solidamente esquadrinhada no conceito burguês de história da humanidade.

Que o progresso tenha sido associado à redenção, seja na ideia cristã da humanidade que caminha rumo ao céu ou na proposta iluminista da humanidade rumo a si mesma, é resultado dessa linearidade harmônica da história, o seu fantasioso *telos*. O combate entre o reino terrestre e o reino celestial, do pensamento agostiniano, trouxe a ideia de redenção definitivamente para junto da história, numa tensão cuja finalidade última é a supressão do mundo histórico, conforme o plano divino. O progresso é o que aparece em cada movimento, o desenrolar da história é realçado, em cada detalhe, como a caminhada para a sua finalidade. Para Adorno, na mediatização do progresso na história, esta passa a ser idolatrada e o progresso é inibido por si próprio.

O conceito de progresso seria vazio sem o seu conteúdo social e histórico, sem as facticidades e sem a própria ideia de progresso iluminista de afastamento do medo mediante a elevação do homem por meio da razão. Por outro lado, o progresso não está diluído na sociedade e não lhe é idêntico:

O conceito de progresso é filosófico na medida em que, enquanto articula o movimento social, ao mesmo tempo se lhe contrapõe. Surgido socialmente, ele reclama uma confrontação crítica com a sociedade real. O momento da **redenção**, por mais secularizado que seja, não pode ser apagado dele. (Adorno, 1969/1995, p. 44; grifo nosso).

A redenção à qual se refere Adorno relaciona-se à frequentemente mencionada necessidade de *reconciliação da natureza*, que remete não a um literal retorno a um estado anterior à civilização e à cultura, mas a um estado a ser alcançado dentro destas. O apelo à reconciliação nutre-se da nostalgia voltada para um tempo distante, no qual homem e natureza teriam vivido em harmonia, tempo em que teria sido possível haver felicidade, liberdade e esclarecimento, sem que este apresentasse sua face dominadora. A ‘memória’ desse estado, que é contrário à dominação presente, traz consigo a *esperança* de que essa condição seja estabelecida no futuro. Assim, os termos redenção e salvação, presentes neste estudo, dizem respeito a essa espera pela salvação da humanidade através da reconciliação entre os homens e a natureza (que inclui sua própria natureza).

Entretanto, voltando à contradição presente no progresso, Adorno (1969/1995) a indica ao dizer que o progresso, enquanto carrega consigo a ideia de reconciliação com a natureza, contém em si a dominação. Mesmo quando é parte do plano divino, o progresso controla a natureza interna e externa do homem, e a opressão que ele exerce reproduz esse antagonismo. A identidade do espírito dominador é afirmada, enquanto que a do oprimido sofre uma injustiça que é passada adiante através da resistência. Tudo avança no todo, exceto ele mesmo. Este permanece imóvel, pois está desfigurado pelo pensamento e nada conhece além de si próprio. A proposição kantiana de que a reconciliação é justamente o seu contrário, isto é, a submissão da dominação da natureza à própria natureza, o envolvimento do progresso na servidão que tenderia à liberdade, revela o seu antagonismo. Ao tornar a natureza absoluta e sendo capaz de gerir o homem com o mesmo poder de espírito do homem, a possibilidade de reconciliação permanece como primado do sujeito.

Para Adorno, quando Kant mais se aproxima da ideia de reconciliação, sugere uma sociedade que esteja ligada a um poder irresistível, que evoca a dialética do progresso. Mas se o progresso da humanidade evoca a figura de um gigante que acorda depois de um profundo sono e sai desembestado a destruir o que lhe aparece no caminho, ainda sim é neste despertar que revela sua potencialidade. Ele adquire sentido quando se extrapola a sua própria dinâmica: ao quebrar o ciclo do curso natural da vida dos homens, pode-se

dizer que o progresso se inicia exatamente onde o antigo pensamento determinaria o seu término.

Progresso significa sair do encantamento – também o do progresso, ele mesmo natureza – à medida que a humanidade toma consciência de sua própria naturalidade, e pôr fim à dominação que exerce sobre a natureza e, através da qual, a da natureza se prolonga. (Adorno, 1969/1995, p. 47).

O gigante desembestado do progresso, ao mesmo tempo em que destrói o que vê pela frente, movimenta e modifica o que está à sua volta. Mas ao lograr ultrapassar o encantamento mítico, o esclarecimento – historicamente reconhecido como sinônimo de *progresso* – traz consigo a regressão ao mito. Nas palavras de Horkheimer e Adorno (1947/2006a, p. 34; grifo nosso),

[...] em suas figuras, a mitologia refletira a essência da ordem existente – o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo – como a verdade e abdicara da **esperança**. Na pregnância da imagem mítica, bem como na clareza da fórmula científica, a eternidade do factual se vê confirmada e a mera existência expressa como o sentido que ela obstrui.

Assim, se o futuro já está traçado graças à pretensa clareza da razão e da ciência, não há espaço para o novo, pois ele mesmo já está pré-determinado. O novo nada mais é do que o já ocorrido, o antigo, o que já foi alcançado.

Essa imagem do progresso, para Adorno (1969/1995), aparece no conceito nietzschiano de *decadência*. Cabe abrir um pequeno parêntese, nesse momento, para que este conceito seja mais bem situado. De acordo com Diogo Bogéa (2010), Friedrich Nietzsche dedicou-se, principalmente em suas últimas obras¹⁸, ao conceito de decadência. Em *Vontade de poder*, Nietzsche (1906/2008) diz que entre os tipos mais gerais de decadência estão o estado de degeneração e o esgotamento, hábitos que se expandem a todas as dimensões: indivíduo, sociedade, arte, política, filosofia. Há um enfraquecimento dos desejos, das percepções e sensações, o que resulta na fortificação de crenças, na vergonha ao que é natural e na renúncia à resistência. Conforme sintetiza Bogéa (2010), para Nietzsche, a decadência é a fraqueza que se faz como objetivo. Assim, a medida que os homens tomam para combater esse enfraquecimento é a sua justificação e moralização, o que ainda mais a intensifica, num movimento de uniformização da sociedade que zela pelo ‘bem-estar’ da maioria.

¹⁸ *Crepúsculo dos Ídolos, O Anticristo, O Caso Wagner e Ecce Homo*, publicados em 1888, e *Vontade de Poder* (1906), publicação póstuma.

No texto *Fragments de uma teoria do criminoso*, Horkheimer e Adorno (1947/2006e, p. 187) apresentam algo próximo a essa decadência quando escrevem: *os prisioneiros são doentes. Sua fraqueza colocou-os numa situação que já havia atacado e continua a atacar o corpo e o espírito. A maioria deles já estava doente quando cometeram o crime que os jogou na prisão [...].* A sua constituição e as circunstâncias levam o criminoso a retornar a violência sofrida ao seu agressor, ou ainda, de forma obtusa e arbitrária, a qualquer um. Como doentes que são, [...] *eles só conseguem falar da sua doença* (p. 187). Ao invés de impor-se e diferenciar-se, o homem perde-se em seu ambiente, regride à natureza. Há alguma semelhança entre a ideia de decadência formulada por Nietzsche e a fraqueza pela qual o criminoso é tomado. Mas se *no criminoso, é a negação desprovida de resistência* (p. 187) que prevalece, na arte o movimento é contrário. O trabalho da arte e o crime são semelhantes na negação da dominação e da barbárie sustentada pela forma atual da divisão do trabalho, porém, a negação desprovida de resistência do criminoso lhe torna conivente ao mecanismo de destruição. A negação sem resistência não se fundamenta na espera paciente e na ação pela transformação e, por não distinguir de onde vem o sofrimento, o criminoso projeta todo o medo e insegurança no outro, destruindo-o.

Se por um lado os rumos da história da humanidade caminham para a ruína do homem – o seu enfraquecimento em todos os sentidos, a sua mortificação – por outro, Adorno (1969/1995) destaca um trecho escrito por Peter Altenberg que diz da revolta de transeuntes quando, ante a visão de cavalos sendo maltratados pelos cocheiros, fora se si, irão ao crime e abaterão a tiros seus agressores¹⁹. A poesia de Altenberg indica a crueldade contida no maltrato aos animais e revela outra face da decadência: o que poderia ser considerado uma desnecessária importância com o que não lhe diz respeito, e mais, como um sinal de fraqueza (Adorno relata que certa vez Nietzsche desmaiou diante da cena de um cocheiro espancando seu cavalo), é o indício de que frente à pretensiosa superioridade da razão nada seria mais superior do que identificar-se à dor do animal espancado. Desse modo, a decadência – daqueles que desejam o fim da dominação da natureza – denuncia

¹⁹ *'O mau trato a cavalos. Cessará quando os transeuntes se tornarem tão irritáveis-decadentes que, fora de si, furiosos e desesperados, em tais casos, irão ao crime e abaterão a tiros os cocheiros de covardia canina. Não suportar mais a visão de maus tratos a cavalos é a façanha dos neurastênicos e decadentes homens do futuro! Até agora, ainda conseguiram ter a miserável força de não se preocupar com tais assuntos alheios.'* (Peter Altenberg, 1932 citado por Adorno, 1969/1995, p. 48).

com o seu ‘irracionalismo’ a razão autoalienada, vê como miragem um progresso que ainda não chegou. Nas palavras de Adorno (1969/1995, p. 49), *a decadência é o ponto nevrálgico onde a dialética do progresso é como que incorporada pela consciência.*

A esperança estaria então no homem decadente, que não vê sentido em seu mundo, que despreza a razão e não se adapta ao seu controle? Para Peter Altenberg, continua Adorno, a saída estaria na felicidade particular, pois aquele indivíduo que escapasse da irracionalidade da razão dominante abriria caminho – nesse caso, haveria um precursor – para a felicidade e evolução possível a todos os homens. Mas Adorno acrescenta: o progresso não apenas é o outro lado do movimento expansivo da dominação da natureza, como também pela dominação desta suscita o desenvolvimento da razão. Isso porque *somente a razão incorporada pelo sujeito do princípio da dominação, em sua negatividade, é capaz de eliminar a dominação.* Este é o elemento-chave para se entender a dialética do conceito de progresso, o que implica no entendimento da esperança. Não há na razão uma camada dominadora e uma camada reconciliadora, mas uma só razão que compartilha de todas as determinações destas. Aplicada a si própria, a razão pode libertar-se dessa terrível tendência à identidade. A autoconsciência dessa razão que carrega a dominação da natureza, assim como a queda na natureza, está na sua *abertura à práxis* – é esta que daria conta desse momento. Ao invés de se ver como absoluta, a razão se veria como um modo de comportamento e, assim, se romperia a ilusão de uma supremacia do espírito.

Neste mesmo sentido, não se pode dizer que não existe progresso e que jamais ele existirá. Adorno (1969/1995) alerta que a ideia de um retorno do sempre igual é apresentada como sendo uma mensagem do Ser que deve ser obedecida, enquanto que o caminho para a liberdade seria livrar-se dele. Mas, na evocação da norma a ser seguida, percebe-se o desespero histórico, que carrega a adaptação da doutrina do pecado original, a qual legitima a dominação por causa da corrupção da natureza humana. Se há censura do progresso como trivial e positivista – existem os que creem que o curso do mundo se opõe ao progresso –, ela própria recai no positivismo ao acreditar que o curso do mundo é a prova de que o plano cósmico não admite o progresso e que comete um grave erro quem não o abandona.

Assim, faz parte da dialética do progresso que os revezes históricos provocados pelo próprio progresso tragam condições para que os mesmos sejam evitados no futuro.

Adorno lembra que aqueles que veem o naufrágio do *Titanic* como um golpe para o progresso se esqueceram que esse acidente suscitou medidas para evitar catástrofes imprevistas na navegação. Os obstáculos que se impõem ao progresso o levam para além de si mesmo, e nisso o progresso deve receber o crédito que lhe é devido: os desastres provocados pelo progresso geralmente são remediados por sua própria via. Nesse sentido, o *progresso* da dominação da natureza não é desprovido de *esperança*, pois ambos compartilham não somente da proposta de afastamento da destruição última, mas da busca por formas de alívio do sofrimento persistente.

Se existe alguma ligação entre progresso e esperança, também é possível dizer que há relação entre ambos e a natureza interna dos homens. Porém, Adorno (1969/1995) salienta que a natureza dos homens é apenas uma parte do progresso intramundano. A crença na interioridade como corretivo para a crença no progresso é falha, pois não é a perfectibilidade dos homens que o garante. Por outro lado, é falso o argumento de que não há o progresso porque ele não ocorre no interior dos homens, que a sociedade em seu processo histórico é imediatamente humana, com sua lei baseada naquilo que os homens são. O processo histórico da sociedade tem sua base na objetividade histórica do que foi realizado pelos homens, mas ganha independência frente a eles e se converte em segunda natureza. Em *Juliette ou esclarecimento e moral*, Horkheimer e Adorno (1947/2006c, p. 129; grifo nosso) acrescentam que:

É vã a **esperança** de que a pessoa contraditória em si mesma e em via de desintegração não conseguirá sobreviver a muitas gerações, que o sistema tem que desmoronar com essa cisão psicológica, que a substituição mentirosa do individual pelo estereotipado há de se tornar por si mesma insuportável aos homens. Desde o *Hamlet* de Shakespeare, já se descobrira que a unidade da personalidade não passa de uma aparência. Hoje, as fisionomias produzidas sinteticamente mostram que já se esqueceu até mesmo de que já houve uma noção da vida humana.

Assim, se a interioridade dos homens não garante – ainda que seja em parte – o progresso, pode-se perder a esperança em uma formação dos indivíduos que leve a humanidade ao que deveria representar o progresso: uma tal resistência diante da degradação dos homens, alimentada pela cultura, que os faria alcançar a reconciliação com a natureza? Para Adorno (1969/1995), o progresso tem seu momento mítico ao se dar por sobre a cabeça dos homens, mas não vale contestá-lo somente por ele não dar conta de seus objetos, que são os sujeitos. Para que a humanidade possa deter o constante sofrimento

humano – comparado por Schopenhauer (1818-20/2003) à incessante roda de Íxion²⁰ – é preciso um potencial humano não inteiramente absorvido pela necessidade do movimento histórico, pensamento aproximado do formulado por Ernst Bloch sobre a esperança, exposto anteriormente. No entanto, essa esperança que se põe para além das configurações sociais, negando-lhes, se não pode ater-se resignadamente ao pesado sofrimento da humanidade, também não deveria iludir-se com a ideológica visão de um progresso que avança a todo vapor.

Ainda que a abertura do todo, da qual o progresso depende, não seja uma impossibilidade, o avanço nas esferas espirituais – como a arte, a ciência, a política – é mais complexo que o das forças produtivas materiais. Para Adorno, a dificuldade do espírito de transcender a esse estado de coisas mantém a ideologia reinante, e à medida que não é usado como peça do sistema, tudo o que consegue são tentativas desesperadas. Desse modo, a iniciativa de esperar por algo ontológico, subjetivamente espontâneo, que esteja fora da trama social, é recair em um otimismo desesperado, o que é criticado por Adorno. Também é ilusória e idealista esta *esperança*, apesar de nutrida (por desespero) neste momento histórico em que ela, a esperança, não tem e nem oferece apoio visível.

De acordo com Adorno (1969/1995), se o espírito que existe para si mesmo progride, ele também participa da dominação da natureza, porque não está separado dela. Todos os progressos nos domínios culturais concernem ao domínio dos materiais, pois também extraem dele sua base, e o conteúdo de verdade do espírito não é indiferente a isso. Como exemplo, Adorno argumenta que um quarteto de Mozart é mais bem elaborado

²⁰ Em *Metafísica do Belo*, Schopenhauer escreve: [...] *é indiferente se o que nos movimenta é a esperança ou o temor, se perseguimos um bem ou fugimos de um mal, se nos esforçamos por um prazer ou se temos uma desgraça. Tudo isso é essencialmente a mesma coisa [...] não importa em que figura isso ocorra. [...] O sujeito do querer, portanto, está sempre enredado no sofrimento: é Íxion atado à roda que não cessa de girar [...]* (p. 91).

Quanto à Íxion, consta na mitologia grega que este apaixonou-se por Dia, filha de Deioneu, a quem prometeu seus cavalos em troca da mão de Dia. Após o casamento, Íxion não apenas negou o presente ao seu sogro, como construiu uma câmara incendiária em seu palácio, armou um ardiloso encontro com seu sogro e o assassinou na câmara. Entretanto, Íxion arrependeu-se e o remorso fez com que ele enlouquecesse, saindo errante pelo mundo como mendigo. Não havia um ritual que o purificasse, já que nunca antes um mortal havia assassinado um membro de sua própria família. Zeus, que havia cometido crime semelhante, teve pena de Íxion, tirou-lhe a loucura e convidou-o a partilhar do banquete dos deuses. No banquete, embriagado pelo néctar, Íxion assediou a esposa de seu anfitrião, Hera, que ao perceber as intenções do visitante alertou seu esposo. Zeus, para testar seu hóspede, criou um simulacro de sua própria esposa usando uma nuvem, Néfele. Íxion, vendo-a só, uniu-se a ela. Após ter possuído Néfele acreditando ser Hera, Íxion foi surpreendido por Zeus, que ordenou a Hermes que o açoitasse, o amarrasse em uma roda de fogo e o lançasse no céu, condenando-o a nela girar pela eternidade – a chamada *roda de Íxion* (Graves, 1955-60/2008).

que uma sinfonia da Escola de Mannhein. Por outro lado, observa que cabe pensar se a pintura da alta Renascença superou realmente a anterior, ou seja, se não seria no domínio imperfeito do material que se tem o melhor nas obras de arte, como se fosse uma aparição súbita que se dissolve assim que se torna tecnicamente possível. Ao que parece, o progresso no domínio material da arte não se equivale ao progresso da própria arte, pois a articulação entre a qualidade e o conteúdo de verdade dependem de um *processo progressivo de consciência*.

Quanto a este processo progressivo de consciência, no texto *Educação após Auschwitz*, Adorno (1967/2003) diz que esta deveria ser a grande tarefa da educação. Seu único sentido está em trabalhar contra a ausência de consciência, colaborando para uma *autorreflexão crítica*, expressão propositalmente pleonástica para evidenciar a importância de ambas. De acordo com sua interpretação das proposições contidas em *O mal-estar na civilização*, de Sigmund Freud, *dentre os conhecimentos proporcionados por Freud, efetivamente relacionados inclusive à cultura e à sociologia, um dos mais perspicazes parece-me ser aquele de que a civilização [...] origina e fortalece **progressivamente** o que é anticivilizatório* (p. 119; grifo nosso). Assim, se a irreparável ocorrência de Auschwitz foi – mais que uma ameaça – a prova da regressão à barbárie que se encontra imbricada no progresso da civilização, buscar opor-se a este estado tem *algo de desesperador*. Ou seria algo de esperançoso?

Esta pergunta é válida porque, conforme já foi dito anteriormente – e Adorno ressalta neste texto – é imprescindível manter na memória a lembrança do que aconteceu para que Auschwitz não volte a existir. Ainda que seja uma tarefa exaustiva, não podemos deixar que recaia no esquecimento acontecimentos como aqueles que marcaram a metade do século XX. Faz parte do progresso pertinente aos campos do saber – entre os quais se encontra a psicologia – a crítica e o reconhecimento do que tem se esgarçado nos indivíduos no progresso do esclarecimento e, para Adorno (1967/2003, p. 121),

É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos.

Neste sentido, a grande tarefa, não só da educação, mas também da psicologia, seria trabalhar por um estado no qual a cultura – e numa perspectiva mais ampla, o todo – ofereça condições para uma formação autônoma do indivíduos, que só assim poderão

contrapor-se às cicatrizes históricas deixadas por uma *consciência coisificada*. Os traços dessa consciência, como o caráter manipulador, o ‘tornar-se coisa’ e o esquecimento e incomunicabilidade proveniente desta condição,

[...] repetem de maneira exagerada as determinações básicas do sistema: na avareza, por exemplo, a propriedade fixa; na doença imaginária, a autoconservação irrefletida. [...]. Em sua célula mais íntima o indivíduo choca-se com o mesmo poder do qual ele foge para dentro de si mesmo. Isso torna sua fuga numa quimera sem **esperança**. (Horkheimer & Adorno, 1947/2006d, p. 199; grifo nosso).

A manutenção deste estado desemboca no sentido mais regressivo da decadência, para o qual não há esperança. Surpreendentemente (ainda que essa não seja uma boa palavra, pois se trata também de algo previsível), para a indústria cinematográfica, tem sido cada vez mais lucrativa a abordagem de seres coisificados, como os zumbis, humanos apenas na proximidade da aparência, até mesmo esta já distorcida pela degeneração pós-morte. Estes seres *mortos-vivos* andam sem rumo, sem metas, sem possibilidade de novas experiências, e o único movimento que fazem dedica-se à destruição dos que ainda estão vivos para seu próprio alimento. São fracos, mas possuem uma teimosia persecutória um tanto eficiente e técnica que os permite ‘farejar’ e encontrar suas presas. E ainda que seja bastante deplorável, a condição de zumbi não se encontra somente dentro da ficção literária, cinematográfica ou televisiva. Alguns dependentes de substâncias tóxicas como o *crack* tornam-se completamente alheios de suas vidas e do seu entorno, importando-se somente com a manutenção do consumo, independente de quais sejam os meios para consegui-lo.

Na *Odisséia* de Homero, um semelhante estado de alheamento à vida aparece na figura dos lotófagos, em seu encontro com Ulisses e seus homens, e na transformação dos homens em porcos, realizada por Circe. No Canto 9, Ulisses descreve seu encontro com os homens que se alimentam das flores de lótus: quem a saboreia perde a vontade de conhecer, de viajar, de se informar. Os homens de Ulisses que as provaram perderam a vontade de voltar para casa, esqueceram de si mesmos, apenas queriam continuar com os lotófagos, provando da doçura do lótus. Também afeta a memória o feitiço lançado por Circe nos companheiros de Ulisses, no décimo canto. Depois de beberem ervas misturadas ao vinho, os companheiros de Ulisses não foram transformados em lobos e leões monteses como os homens encantados que circundavam o castelo de Circe, mas em animais *impuros*, cujo fungar compulsivo e o andar pesado sobre as patas tornaram-se distantes da

postura e do prazer olfativo humano (Horkheimer & Adorno, 1947/2006b). Apesar de preservada a consciência humana, eles não mais se lembram de sua terra e de suas origens. A regressão ao primitivo, longe de indicar uma possível reconciliação com a natureza, revela na epopeia homérica a subjugação da mesma, a sua reificação, assim como na ocorrência da regressão à barbárie.

Esta situação de decadência, em diferentes proporções, vem se expandindo na medida em que as tarefas do mundo moderno são executadas cegamente, ainda que em contradição aos interesses de quem as executa, assim como o ocorrido em Auschwitz. As pessoas tornam-se – literal ou metaforicamente – *assassinas de si mesmas na medida em que assassinam os outros* (Adorno, 1967/2003, p. 137). Mesmo que presentes, nos indivíduos, um considerável conhecimento da realidade e admiráveis habilidades técnicas, não é raro que estes mesmos apresentem um estúpido ajustamento ao que é mais regressivo.

[...] nas condições atuais, o simples transcurso da vida, ainda que se conservem certas habilidades técnicas ou intelectuais, é suficiente para levar, já na força da idade, ao cretinismo. Nem mesmo as pessoas experimentadas no trato dos homens e das coisas estão excluídas. É como se as pessoas, como castigo de terem traído as **esperanças** de sua juventude e terem se ajustado ao mundo, fossem marcadas por uma precoce decadência. (Horkheimer & Adorno, 1947/2006d, p. 198; grifo nosso).

Diante da indicação de Adorno de um progresso da consciência coisificada, haveria algo de esperançoso no desenvolvimento da civilização? Primeiramente, cabe lembrar que, conforme foi dito anteriormente, até mesmo as catástrofes geradas pelo progresso trazem consigo a esperança (e a saída) para que elas não aconteçam novamente. Mas quando se trata da formação dos indivíduos, este problema torna-se mais complexo.

Um desvio pertinente dentro deste contexto é o pequeno romance de Orígenes Lessa (1959/1981), *João Simões continua*. João Simões morre e assiste ao seu próprio enterro, acompanhando de perto as dissimulações e os sentimentos dos que velam seu corpo. Mas em certo momento ele perde a consciência de onde está, só voltando muito tempo depois ao mesmo local de antes, a sala de sua casa. A reação de Simões ao ver sua mulher acompanhada por seu melhor amigo, juntamente a outros amigos bebendo e jogando na sala sem darem por sua ausência, o deixam enfurecido. Simões esquece-se de que está morto e não tem consciência de que provavelmente muito tempo passou. A narrativa continuaria sendo bastante trágica se um amigo de Simões, também falecido, não

decidisse ajudá-lo nesse momento doloroso. O amigo explica-lhe, fumando um charuto, que agora que está morto ele tem *liberdade* de fazer o que quiser, inclusive fumar charutos. ‘Mas onde encontrarei charutos?’ – preocupa-se Simões. Ele permanecia seguindo as regras do sistema ao qual se adaptara durante toda a vida...

O desafio que se apresenta para Simões diante da morte é libertar-se das referências mundanas. Liberdade, que significa ir para além das determinações, não implica na ausência, mas na configuração diferenciada das mesmas, na qual, ainda que necessariamente determinado, o indivíduo possa determinar-se. A esperança, nesse contexto, diz da potencialidade humana de buscar pela liberdade, o que implicaria em seu progresso. Mas essa esperança só se apresenta naqueles não deslumbrados pelo progresso ideologicamente veiculado, que não estão conformados com a configuração desta ordem social e que anseiam por outra, que não têm esperança de que, do modo como está, o progresso do esclarecimento que acompanha a civilização possa levá-los ao cumprimento da promessa lavrada pela inscrição na cultura: a realização do homem. Por isso, é importante ressaltar – e não esquecer – a sensível percepção de Walter Benjamin (1924/1996), ao dizer que apenas em nome dos desesperançados a esperança nos é dada.

Esclarecimento

Vasculhando o passado que trazia às costas, não encontrava o dia em que tinha começado a caminhar. [...]. Agora até duvidava que tinha existido esse dia, que ele, como tudo o mais, tivesse um começo.

Marina Colasanti, *No colo do verde vale*

Na *Dialética do esclarecimento* (Horkheimer & Adorno, 1947/2006), assim como os demais escritos de Adorno que utilizam o termo esclarecimento (*Aufklärung*), este faz referência ao processo de desencantamento mítico²¹. Sua ocorrência no mundo se dá desde os primórdios da civilização e, com o progresso da racionalização, da tecnologia e da

²¹ Guido Antônio de Almeida, em uma nota preliminar nessa publicação, justifica a sua tradução do termo *Aufklärung* por esclarecimento, e não por ilustração ou iluminismo. Estas últimas levam ao entendimento de um movimento filosófico e histórico determinado – o Iluminismo ou Idade das Luzes – o que não corresponde ao sentido mais amplo que Horkheimer e Adorno conferem ao termo.

ciência, o esclarecimento – que também indica a expansão da consciência no homem – tornou-se o meio pelo qual os homens encontram respostas para o medo do desconhecido e, por esta via, um mecanismo de ‘segurança’ e controle social.

Entretanto, o *desencantamento do mundo* que o esclarecimento tem proporcionado não livrou a humanidade do retorno ao mito. Conforme Horkheimer e Adorno (1947/2006) argumentam ao longo da *Dialética do esclarecimento*, o esclarecimento tornou-se mítico na medida em que, com a dominação da natureza (externa e do próprio homem) e o pretense conhecimento de todos os processos naturais, a humanidade recaiu numa nova era mítica, tendo a ciência e os recursos tecnológicos como *deuses*. Assim como consta na mitologia, o homem completamente civilizado não consegue dar seus próprios passos sem a aprovação das forças superiores; ele precisa deixar-se guiar obediente pelos esquemas econômicos, tecnológicos e científicos que, em troca, prometem garantir sua sobrevivência.

Enquanto o progresso material trouxe consigo a possibilidade de emancipação do homem, o progresso do esclarecimento – do qual não se pode desvincular o material, portanto, remete-se aqui especificamente ao progresso de uma racionalidade alienada em si mesma – ao mesmo tempo em que tem dado ao homem o poder de sobrepujar a natureza, o dilui e o consome como a uma peça de uma grande maquinaria. Com a diluição dos homens no todo social, faltam forças para manifestações da particularidade, percepções e sensibilidade para o contato consigo mesmo e com o outro, experiências para que a vida se justifique.

Horkheimer e Adorno (1947/2006a) observam que o enfraquecimento do eu e da memória, resultante das duras punições para que o sujeito se tornasse o ponto de referência da razão e da lógica, assim se tornou porque, eliminada a mediação entre o indivíduo e a norma social, eliminou-se também toda a significação em favor de uma razão funcionalizada como *instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos* (p. 37). A redução do eu a um elemento da civilização, no qual foram extirpados muitos dos vestígios naturais, vistos como elementos mitológicos a serem superados, trouxe consigo a exterminação da lembrança dos tempos em que a cultura e a ordem social não estavam configuradas com base na propriedade e no patriarcalismo, forçando os homens a uma formação alienada, segundo a aparelhagem técnica e econômica que a tudo engloba.

Ainda que a expressão *aparelhagem econômica* remeta aos tempos modernos, Horkheimer e Adorno indicam que na *Odisséia* de Homero, cuja narrativa apresenta indícios da divisão do trabalho presente em nossos dias, no encontro de Ulisses com as Sereias, *a sedução que [elas] exercem é a de se deixar perder no que passou* (p. 38). Ulisses torna-se mais forte com os infortúnios do caminho, não se deixa fraquejar diante da sedução de perder-se. É interessante observar, inclusive, que a artimanha utilizada por Ulisses para sair ileso não parte de si próprio, e sim das *palavras senhoriais* de Circe, que muito têm em comum com o controle que hoje exerce a ideologia incorporada à indústria cultural:

Evita as rochas. Tapa com cera os ouvidos
dos teus companheiros para não caírem na
armadilha sonora. Se, entretanto, quiseres o
o [sic] mel do concerto delas, ordena que te amarrem
de pés e mãos eretos no mastro. Que o nó
seja duplo. Entrega-te, então, ao prazer de ouvi-las.
(Homero, VIII a.C./2008a, p. 217, 12.47-52).

O que está contido na promessa irresistível do prazer que as Sereias oferecem é o retorno à natureza da qual o espírito apurado se distanciou para a conservação do eu. Ulisses não pode se deixar abandonar à embriaguez do chamado das Sereias, a felicidade é tão perigosa quanto a morte quando é preciso ser prático. Separam-se assim os domínios do tempo: *para ele, a preamar do que já foi recuou da rocha do presente, e as nuvens do futuro estão acampadas no horizonte* (Horkheimer & Adorno, 1947/2006a, p. 38). É a ordenação fixa do tempo que permite a Ulisses resistir ao canto, o que ele deixa para trás é envolvido pelas sombras; a ordem é olhar para frente e esquecer o que passou.

No primeiro *Excursus*, Horkheimer e Adorno (1947/2006b) alertam, nesse sentido, que os perigos que cerceiam a trajetória de Ulisses revelam a oposição entre o mito e o esclarecimento. Se o que as Sereias representam é a possibilidade de dissolução do eu, isso não é diferente nas demais passagens que a viagem de Tróia a Ítaca apresenta a Ulisses: os demônios e deuses que se colocam em seu caminho são [...] *perigosas seduções que desviam o eu da trajetória de sua lógica* (p. 50). A inverdade dos mitos é um erro para o sujeito esclarecido. Entretanto, Ulisses sempre cede às seduções do caminho, ainda que não completamente, e delas tira a experiência do múltiplo, com a qual o eu se constitui como oposição ao que seduz. Na *Odisséia* ainda é fraca a articulação entre tempo e espaço, nos quais se sustenta a experiência: a sequência das aventuras é mostrada por uma

sequência de cenários, o tempo histórico se desprende do espaço, e nesse tempo mítico torna-se fraca a organização da individualidade. Mas a astúcia de Ulisses – se perder para se conservar – revela no mito o traço do esclarecimento: quanto mais alto o sacrifício, maior a submissão do eu a esse esquema, ao qual deve sua existência.

Se a mitologia grega apresenta Ulisses como – conforme considerado por Horkheimer e Adorno (1947/2006b) – o *protótipo do indivíduo burguês*, Sísifo talvez represente sua versão mais *acabada*, em ambos os sentidos deste termo. Segundo relata Robert Graves (1955-60/2008), consta em escritos de Higino e Sófocles que Sísifo é o verdadeiro pai de Ulisses, apesar de este ser conhecido, inclusive na *Odisséia*, como ‘Ulisses, filho de Laertes’. Sísifo era casado com Mérope, filha de Atlas, e era vizinho de Autólico, conhecido por ser um mestre na arte do roubo de animais. Hermes havia concedido a Autólico a capacidade de metamorfosear os animais para que não fossem reconhecidos durante sua ação e, desse modo, a cada dia Sísifo notava seu rebanho menor, enquanto o de seu vizinho aumentava. Armou então o seguinte estratagema: marcou o casco de seus animais com SS (em outras versões, consta que ele escreveu *Roubado por Autólico*). No dia seguinte, o rastro dos animais na estrada denunciaram o ladrão e Sísifo foi reclamá-los. Na casa de Autólico criou-se uma grande briga, pois outros vizinhos também roubados queriam vingança e, fugindo da confusão, Sísifo adentrou a casa de Autólico, seduziu Anticléia, filha de Autólico e esposa de Laertes, a qual concebeu Ulisses.

Sísifo é considerado, na *Ilíada* de Homero (VIII a.C./2001), o mais astuto dos mortais. Em meio à batalha entre gregos e troianos, o grego Diomedes conhece Glauco, filho de Sísifo, que luta pelo lado troiano e lhe conta sobre a própria origem:

[...] no centro de Argos, nutriz de cavalos, os muros se elevam
de Éfira, sob o comando do mais astucioso dos homens
Sísifo, de Éolo filho; de Sísifo Glauco proveio.
(Homero, VIII a.C./2001, p. 121, 6:152-154).

Em seus feitos transparece sua grande inteligência e capacidade para a estratégia, sendo sua maior façanha conseguir lograr a morte por duas vezes. Na primeira vez, Zeus pediu a Hades, seu irmão, que fosse buscar Sísifo em sua casa e que o levasse para seu reino. Zeus havia raptado Egina, filha do deus fluvial Asopo, e Sísifo, em troca de um manancial em suas terras, havia contado a Asopo o ocorrido. Zeus escapou por pouco da ira de Asopo, por isso sua vingança contra Sísifo. Este, porém, apresentou a Hades um par de algemas e pediu que ele lhe permitisse demonstrar como funcionava o artefato.

Algemado, Hades ficou preso por vários dias, durante os quais ninguém morria – nem mesmo os decapitados. Ares libertou Hades e, vendo-se novamente ameaçado, Sísifo suplicou a Mérope que não o enterrasse quando morresse. E assim fez Mérope. Morto, chegando ao palácio de Hades, Sísifo pediu a Perséfone que o deixasse voltar ao mundo superior para que pudesse organizar seu enterro e vingar-se de tamanha impiedade cometida por sua esposa, dizendo que voltaria dentro de três dias. Vendo-se livre, Sísifo não cumpriu a promessa feita a Perséfone: refugiou-se em uma praia durante muitos anos. Foi preciso Perséfone enviar Hermes ao seu encalço e o levar de volta à força (Graves, 1955-60/2008).

Não se sabe ao certo o motivo, pois houve muitos, mas Sísifo foi duramente castigado. Os juízes dos mortos condenaram-no a carregar uma imensa rocha até o alto de uma montanha e deixá-la rolar do outro lado da encosta. Sísifo nunca conseguiu realizar esta tarefa, pois, estando prestes a alcançar o topo, a rocha escorregava e voltava rolando ao ponto de partida.

Conforme escreve Albert Camus (1942/2010) em *O mito de Sísifo*, os deuses pensaram, com certa razão, que não há castigo mais terrível que o trabalho sem esperança (p. 121). Mas, para Camus, no castigo se revela a grande potencialidade de Sísifo: a consciência como desafio aos deuses. O logro à morte e sua acirrada luta pela vida são maiores que o castigo. A cada vez que seu corpo sustenta a pedra – mãos, braços, pernas, ombros, o rosto colado à rocha buscando equilíbrio – ele tem consciência do esforço desmedido e sem sentido. A cada vez que a rocha volta ao lugar de origem, Sísifo decide buscá-la, ciente de sua condição. No eterno *vai-e-vem* de subidas e descidas, interessa para Camus seu momento de regresso à planície, para novamente subir com a pedra. *Um rosto que parece tão perto das pedras já é pedra ele próprio! Vejo esse homem descendo com passos pesados e regulares de volta para o tormento cujo fim não conhecerá.* (p. 122). A montanha, a planície e a pedra se tornam o seu lugar e já não é a esperança de conseguir realizar a tarefa que o sustenta, pois seu êxito na tarefa teria como consequência entregar seu destino novamente nas mãos dos deuses. Nas palavras de Camus,

As pessoas sempre reencontram seu fardo. Mas Sísifo ensina a fidelidade superior que nega os deuses e ergue as rochas. Também ele [assim como Édipo] acha que está tudo bem. [...]. Cada grão de areia dessa pedra, cada fragmento mineral dessa montanha cheia de noite forma por si só um mundo. A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz. (p. 124).

Diante das muitas e habilidosas estratégias de Sísifo – e que não se resumem às aqui relatadas – permanece a pergunta quanto ao motivo de ele não ter se utilizado de algum artifício para livrar-se do castigo. Camus (1948/2006), em sua interpretação, considera que o que torna o mito de Sísifo trágico é exatamente a consciência de sua condição. Numa demonstração do absurdo da existência, Sísifo torna-se senhor de seus dias, pois *não há destino que não possa ser superado com o desprezo* (p. 123).

A arrojada leitura de Camus sobre o sofrimento de Sísifo no momento da descida caminha para a tomada de consciência: *essa hora, que é como uma respiração e que se repete com tanta certeza quanto sua desgraça, essa hora é a da consciência* (p. 122). Para Camus (1948/2006), se o *absurdo* refere-se ao que não faz e não tem sentido, a força do homem está em contorná-lo, tal qual Sísifo fez com a morte. Mas o preço que Sísifo paga é alto demais, o resultado de seu logro à morte e aos deuses é o eterno aprisionamento ao castigo, sempre a cumprir uma inútil tarefa. Ainda que Camus considere ser preciso imaginar Sísifo feliz, a felicidade só cabe a este quando a pedra se torna seu mundo e nada mais há para além dela, o que dá a esta situação, neste sentido, a mais completa falta de esperança²².

A perspectiva que Camus traz a este mito é aqui apresentada porque é preciso fazer justiça a seu arrojado. Conhecendo somente a narrativa mitológica, dificilmente o leitor teria a mesma interpretação dos episódios trágicos que envolvem a história de Sísifo. Porém, em uma perspectiva diferente e crítica da interpretação camusiana, possível apenas porque se teve acesso a ela, percebe-se que as semelhanças que aproximam Sísifo e Ulisses convergem a um ponto específico: ambos prezam pela sobrevivência e, assim, *perdem para ganhar*. A odisseia de Ulisses é uma alegoria da constante luta contra a morte, para que ele possa retornar e viver junto aos seus. Também Sísifo, filho do rei Éolo, nada mais pretendia do que manter sua vida: fundador da cidade de Éfira, mais tarde conhecida como Corinto, (entre outras ações) Sísifo optou por barganhar com Asopo apenas um manancial

²² Se, por um lado, a interpretação camusiana do mito de Sísifo leva este estudo a tais conclusões, por outro lado, cabe lembrar que Camus não propõe a resignação do homem, antes, defende seu posicionamento consciente frente ao absurdo da vida. Quando ciente de sua condição diante do absurdo, o homem pode tomar diferentes atitudes frente a isso – por isso ele indica a possibilidade de *imaginar Sísifo feliz*, o que não exclui, nesse caso, a possibilidade de haver também esperança. Em suas palavras, *o que importa é a coerência. Partimos aqui de uma aceitação do mundo. Mas o pensamento oriental ensina que se pode empreender o mesmo esforço lógico optando contra o mundo. Isto também é legítimo e dá a este ensaio sua perspectiva e seus limites* (p. 68).

em suas terras, para lá viver confortavelmente. Ulisses prendeu-se ao mastro para que pudesse ouvir o canto das Sereias sem sucumbir a elas; Sísifo assumiu o fardo de sua contínua tarefa pelo desprezo ao poder dos deuses.

Entretanto, dentro dessa mesma convergência, surgem outros tantos aspectos que os diferenciam. Ulisses carrega a vantagem de contar com o auxílio das forças superiores que, em sua volta à Ítaca, lhe favorecem a retomar, como recompensa (esta já emaranhada ao esclarecimento e seu enredado abraço à dominação cega) os bens culturais que competem à sua figura de senhor. Sísifo, ainda que tenha ocupado semelhante posição de senhorio, no ludíbrio aos deuses para a afirmação e manutenção de sua identidade humana perde o direito à propriedade. Resta-lhe de *seu* somente a força de trabalho. Se Ulisses prefere lutar em Tróia a passar com o arado em cima de seu filho (cf. nota p. 55), Sísifo possui tamanha frieza afetiva que apresenta em praça pública seus filhos gêmeos assassinados, como parte de um plano para retomar o trono de Tessália, ocupado indevidamente por seu irmão²³. Enquanto Ulisses dá mostras de certo embotamento da capacidade sensorial e sensitiva, Sísifo já é todo astúcia e, diante de árdua tarefa, mostra a ‘força’ dos homens ao ser capaz de enfrentá-la. Também não há relatos de demonstrações de amor a Mérope ou a qualquer outra pessoa, tal qual acontece na narrativa homérica entre Ulisses e Penélope.

A vida de Ulisses se entrelaça ao encantamento mítico e destila vestígios do encantamento próprio da vida (em certo contato sensível com os objetos, na conservação dos sentimentos e mesmo em sua nostalgia pela Ítaca perdida), ainda que – e é necessário que isto não seja esquecido – este já esteja enredado à noção burguesa de propriedade. Sísifo, por outro lado, revela a capacidade humana de, ao perder-se na sua pretensão de ‘humanidade’, alcançar o mais violento desencantamento. Vê-se, assim, como alegoria presente no mito, a afirmação burguesa representada na figura de Ulisses: rei de Ítaca, amado pela mulher e pelo filho, respeitado por seus servos e súditos, protegido pelos deuses. Em Sísifo, por outro lado, tem-se a mais completa pobreza, que se aproxima objetiva e subjetivamente das situações de miséria encontradas em meio à divisão de classes sociais. Quando nada lhe resta além do que foi constituído como a mais racional

²³ Com a morte de Éolo, o trono de Tessália deveria ser ocupado por Sísifo, seu herdeiro por direito. Entretanto, Salmoneu, seu irmão, usurpou o trono. Ao consultar o Oráculo de Delfos, Sísifo obteve como resposta que seus filhos, gerados por sua sobrinha, o vingariam. Ele, então, seduziu Tiro, sua sobrinha, que engravidou de gêmeos. Ao descobrir que a motivação de Sísifo não era o amor por ela e sim um plano contra seu pai, Tiro assassinou os próprios filhos. Sísifo levou os cadáveres de seus filhos para a praça pública, acusou Salmoneu de incesto e assassinato e o expulsou de Tessália (Graves, 1955-60/2008).

humanidade, na ausência dos ‘bens’ culturais, resta-lhe tomar a pedra – seu próprio fardo – como propriedade. Ainda que haja motivos para reconhecer a coragem e a astúcia de Sísifo em seu enfrentamento às forças superiores, conforme pode ser visto em sua história, à sua lembrança não coube saudade nem homenagem, seus filhos não se mobilizaram por sua volta e seu contínuo trabalho nada lhe ofereceu além de cansaço. Nas presentes configurações sociais e culturais, nas quais há motivos para se reconhecer Ulisses como o *protótipo do indivíduo burguês*, melhor seria se não houvesse outra figura mitológica que, tal qual que Ulisses, esfregasse em nossos rostos assustados a pobreza da humanidade, afundada na face mortalmente desencantada do esclarecimento.

Por outro lado, se alguma esperança se depreende das figuras humanas da mitologia grega, esta aparece como um dos indícios do desencantamento já presente no mito, que é a oposição aos deuses. A cada narrativa em que se apresenta a desobediência humana e a ira divina – como no caso de Prometeu, por roubar o fogo que pertencia somente aos deuses e entregar aos homens – tem-se um movimento esperançoso de que seja diminuído o sofrimento da humanidade, uma esperança de que não se perpetue o sofrimento geral. Já se acena, no mito, a possibilidade de que o homem tome as rédeas de seu destino, tal qual o esclarecimento, durante o movimento histórico da humanidade, encarrega-se de defender. Neste sentido, recorrendo-se ao que foi pensado por Horkheimer e Adorno (1947/2006d), esse movimento esperançoso, para que conseguisse alcançar o estado de uma humanidade emancipada, dependeria de um esclarecimento não mais sustentado pela dominação, o que, na mitologia grega e para além dela, tem acontecido apenas em parte – mais precisamente, aquela que denota a *falta de respeito pelo consolidado*.

A **esperança** de uma melhoria das condições, na medida em que não é uma mera ilusão, funda-se menos na asseveração de que elas seriam as condições garantidas, estáveis e definitivas, do que precisamente na falta de respeito por tudo aquilo que está tão solidamente fundado no sofrimento geral. (p. 170; grifo nosso).

Outra figura mitológica cuja relação com o esclarecimento é bastante interessante é o Golem, da mística judaica. Trata-se de um ser criado a partir do barro e que toma vida a partir de uma inscrição em sua testa. Entre as várias versões do mito, a mais difundida diz de sua origem no século XVI, em Praga. Nesta, o Golem é criado por um rabino e ganha vida a partir da inscrição em sua testa da palavra *Emet* (do hebraico אמת, *verdade*). Sua missão é proteger o gueto judaico em situações de grande opressão. Porém, o Golem

recebe a vida, mas não a linguagem. Além disso, cresce demasiadamente e torna-se muito agressivo, matando pessoas e aterrorizando a todos. O rabino, seu criador, apaga-lhe então da testa uma das letras inscritas, restando apenas *Met* (do hebraico מֵת, *morto*), o que lhe faz voltar ao inicial estado de inércia (Moser, 2006).

Se o que alimenta os mitos gregos é o êxito – ainda que momentâneo – nas ardilosas investidas contra os deuses, o que fundamenta este mito é o fracasso na tentativa de criação por parte do homem, quando este busca igualar-se a Deus. Assim como Adão foi criado por Deus a partir do barro, o homem buscou dar vida ao Golem. Mas, ainda que tenha obtido êxito em animá-lo, o homem não consegue dar a ele a linguagem e o juízo. O Golem não possui inteligência, seus movimentos são repetitivos, ele não consegue – ao contrário de Adão, após ter recebido o *espírito* – nomear e conhecer o que está à sua volta. Acima de tudo, assim como acontece aos homens, ele é destruído diante da *inscrição da morte*.

Assim como revelam os aqui citados Ulisses e Sísifo, dotados de atributos humanos valorizados no progresso do esclarecimento, o homem anseia por ir além da morte, pois a vê como sua irreparável destruição. O Golem, por outro lado, mostra a fraqueza humana que o homem tenta esquecer: é um ser transitório, descontrola-se, não cumpre seu propósito e tampouco resiste à morte. O esclarecimento trouxe aos homens o desprezo por tudo que lembra o natural e o irremediável, não há lugar para a morte numa sociedade de homens tecnologicamente equipados até os dentes, prontos para detê-la, adiá-la, esquecer-la, que fazem da morte o grande silêncio e excesso. Se por um lado a submissão do eu à ordem social leva à sua total aniquilação, por outro, a morte denuncia o sofrimento desnecessário: ‘Mas era tão jovem!’, ‘Ainda tinha tanto para viver!’, são os suspiros que escapam diante da lembrança da vida não vivida.

A esperança de lograr a morte, bem representada no mito grego e presente em nossos dias, vem aliada à tentativa de esquecimento. A *Odisséia* revela esses indícios no Canto 22, quando Ulisses executa as servas acusadas de traição por unirem-se aos homens dissolutos de Ítaca. A descrição de Ulisses sobre a agonia das mulheres enforcadas – *esse era o espetáculo / de pescoços quebrados e cabeças pendidas. / [...] Os pés caminhavam / no ar, mas não por muito tempo* (Homero, VIII a.C./2008b, p. 291, 22:470-473) – busca suplantar o horror da morte amenizando-a (*mas não por muito tempo*), como se, aliviado por não ter se estendido o sofrimento das mulheres, o leitor pudesse esquecer o ocorrido. A

violência da morte e suas marcas precisam ser mascaradas através do esquecimento, mas, conforme indicam Horkheimer e Adorno (1947/2006b, p. 70),

Interrompendo o relato, ele [Ulisses] nos impede de esquecer as mulheres executadas e revela o inominável e eterno tormento daquele único segundo durante o qual as servas lutam com a morte. O único eco desse ‘não por muito tempo’ que subsiste é aquele ‘*quo usque tandem*’ [até quando enfim] que os retores da época posteriores [sic] inadvertidamente profanaram ao se atribuírem a si mesmos a paciência. Mas, no relato do crime, resta uma **esperança**, que se prende ao fato de ter ocorrido há muito tempo. Homero ergue sua voz consoladora sobre essa mistura inextricável da pré-história, da barbárie e da cultura recorrendo ao ‘era uma vez’. É só como romance que a epopéia se transforma em conto de fadas. (grifo nosso, aspas no original).

Se não há como esquecer a brutalidade contida no relato, recorre-se ao faz-de-conta – ‘trata-se de uma história, isso nunca aconteceu’ – para se apaziguar os nervos assustados. Mergulhados no ritmo do progresso, os homens recorrem à certeza de que qualquer julgamento mais aprofundado é desnecessário, e se esta não tem força suficiente, apegam-se à crença do pensamento como patologia, da consciência como sinônimo de depressão. Assim como no mito de Orfeu²⁴, deve-se seguir em frente sem duvidar, e, conforme escreveu outro cantor, em tom irônico, *sempre em frente / não temos tempo a perder*²⁵. A reflexão perde espaço para a autoconservação e para o que Adorno (1959/1996, p. 405) nomeou como *estado informativo pontual*. Destituído de experiência, sobra ao homem a consciência tal qual a de Sísifo no inferno de seus dias: ele realiza sua tarefa como uma espécie de ‘resistência ao inverso’ à ordem social, ciente de que não pode alimentar esperanças de que a situação se reverta e de que chegue o dia em que, enfim, se torne completamente livre. As tarefas do dia-a-dia preenchem a memória do homem contemporâneo, suas informações são pontuais e efêmeras, ele se sente *estressado*, mas precisa mostrar a todos que possui boa formação e está feliz, então despeja frases e sorrisos. *Orgulha-se* de suas muitas ocupações, diz que está satisfeito com sua carga de trabalho e, quando surpreendido pela acusação de que alguma informação lhe escapa, não

²⁴ A sentença é dada a Orfeu diante de uma árdua e arriscada tarefa: trazer Eurídice, sua amada, de volta à vida, resgatando-a do Hades. Eurídice morreu picada por uma serpente no dia de seu casamento com Orfeu, enquanto corria de Aristeu, que pretendia violentá-la. Através da doçura de sua música, Orfeu convence Hades e Perséfone a devolverem a vida a Eurídice, porém, vê-se diante do terrível desafio: Perséfone promete que Eurídice irá segui-lo no trajeto ao mundo superior, mas que ele só poderá voltar-se para trás e vê-la quando estiverem novamente sob a luz do sol. Caso contrário, Eurídice permaneceria morta. Temeroso de ter sido enganado por Perséfone, não aguentando esperar mais para certificar-se de que Eurídice o acompanhava, Orfeu olha para trás. Vê, então, sua amada desaparecer para sempre (Graves, 1955-60/2008).

²⁵ Trecho extraído da música *Tempo perdido*, de Renato Russo (1986).

vê constrangimento em comentar sobre sua *falta de memória*. O esclarecimento revela, na repetição do mítico, o fracasso de sua realização. Desmemoriados, esquecidos de si mesmos, os homens desprezam a experiência em favor de respostas obtidas de maneira alienada. Consequentemente distraídos, nem mesmo conseguem resguardar a própria sobrevivência, na qual a única a esperança que permanece é a de driblar a morte. Uma vez em contato com ela, é preciso esquecê-la, trocar o luto por sessões de embriaguez e de muito estímulo sonoro e visual. O excesso de estímulo mutila o aparelho sensorial e a embriaguez se encarrega do resto. Assim, se faz com os mortos o que [...] *os judeus consideravam a pior das pragas: não se lembrar deles. Em face dos mortos os homens desabafam o desespero de não serem mais capazes de se lembrarem de si próprios* (Horkheimer & Adorno, 1947/2006e, p. 202).

Na proscricção da experiência, sobra à humanidade uma aproximação da morte ainda em vida. Conforme foi tratado por Resende e Franciscatti (2008), no enfraquecimento do eu – a instância mediadora dos conflitos entre desejo e realidade – e na renúncia à pulsão, o homem aproxima-se da morte e a vida perde o seu sentido. A elaboração da morte pede um movimento de diferenciação, que permite ao homem saber de si e de suas limitações. Na indiferenciação (simbiose) do homem com a morte, ambos se descaracterizam: a formação indivíduo restringe-se à mera sobrevivência, enquanto que a morte, diante da vida obstada, torna-se aliada da ordem da renúncia e do sacrifício. Para Horkheimer e Adorno (1947/2006e, p. 178; grifo nosso), *só a perfeita conscientização do horror que temos pelo aniquilamento estabelece um verdadeiro relacionamento com os mortos: a unidade com eles. Pois, como eles, somos vítimas das mesmas condições e da mesma esperança decepcionada.*

Diante das discrepâncias presentes no cotidiano e que possam, talvez, suscitar a esperança de que algo novo aconteça fortuitamente, vale lembrar que nos dias atuais não existe *alegria que já não tenha sido catalogada* (Lispector, 1969/1998, p. 48). Se a consciência em marcha, conforme alertou Adorno (1959/1996), caminha em um patamar abaixo da formação cultural, da emancipação do indivíduo, a categoria do novo – à qual se alia a esperança e a ideia de progresso – não pode emergir do puramente material, pois também depende dessa emancipação.

Nesse sentido, a esperança – em sua face transformadora, conforme mostra Ernst Bloch (1959/2005) – mostra-se profundamente vinculada à liberdade humana. E se na

sociedade contemporânea evidencia-se a repetição do mito no progresso do esclarecimento, há indícios de que *desencantar* não significa perder a esperança, assim como também não se pode considerá-lo, em seu sentido estrito, como sinônimo de progresso. Conforme foi apresentado na introdução desta pesquisa, Sacks (2008) afirma que a esperança para o judaísmo tem clara relação com a crença da possibilidade de liberdade humana. Ainda que o presente esteja nebuloso e árido, o judaísmo recorre à esperança de um mundo diferente no futuro através de *hábitos que derrotem o desespero*.

Além de ser uma das bases da cultura ocidental, o judaísmo interessa a estudo por sua forte ligação com a esperança. Não apenas a religião judaica se alimenta dela, mas também o povo judeu a tem como princípio e meta. O hino de Israel – *Hatikva*, que significa *A Esperança* – foi escrito por volta de 1878 por Naftali Herz Imber, um jovem poeta polonês comovido com a criação do primeiro assentamento judaico após dois mil anos de exílio (Gross, 2007). Inicialmente apenas um poema, posteriormente transformado em hino nacional, em 1933, *Hatikva* fala da grande esperança dos judeus de retornarem, soberanos e livres, para sua terra ancestral:

Hatikva

Kol od balevav penima
Nefesh Yehoudi homia
Oulefatei mizrach kadima
Ayin le Tsion tsofia

Od lo avdah tikvateinou
Hatikva bat schnot alpaïm
Lhiot am chofshi be artseinou
Erets Tsion ve'Yeroushalaïm

Od lo avdah tikvateinou
Hatikva bat schnot alpaïm
Lhiot am choshi be artseinou
Erets Tsion ve'Yeroushalaïm

A Esperança

Enquanto no profundo do coração
A alma de um judeu arder
E na direção do Leste
Para Sião os olhos se voltarem

Nossa esperança não estará perdida
A esperança de dois mil anos
De ser uma nação livre em nossa terra
A terra de Sião e Jerusalém

Nossa esperança não estará perdida
A esperança de dois mil anos
De ser uma nação livre em nossa terra
A terra de Sião e Jerusalém.²⁶

A esperança que o povo judeu mostra em seu hino é largamente discutida nos livros e artigos que pregam e defendem o judaísmo. Uma esperança que, conforme indica Sacks (2011), é composta por um misto de fé, coragem e aposta na educação. Por outro lado, pode-se perceber que o enlevo da promessa de redenção messiânica, atrelado à crença de

²⁶ O hino de Israel em hebraico – em caracteres ocidentais – e sua tradução em português foram extraídos de Terra (2011).

ser o *povo escolhido*, faz da esperança judaica algo especialmente particular, pois não está disponível para todos os homens. Ainda que seja preciso o aprendizado dos ensinamentos e a busca pela sabedoria, ser melhor para tornar o mundo melhor, somente um *escolhido* pode compartilhar de tal esperança no futuro – da Era Messiânica, na qual os judeus reinarão.

Na consciência judaica da responsabilidade humana que visa a sua liberdade desvincula-se o *encantamento* da religião, que, ao mesmo tempo, está inextricavelmente associado a ela: o não pronunciamento do nome de Deus, nome demasiadamente sagrado para ser pronunciado em vão, para Horkheimer e Adorno (1947/2006, p. 32), revela como [...] *o direito da imagem é salvo na execução fiel de sua proibição.*

Na religião judaica, onde a idéia do patriarcado culmina na destruição do mito, o liame entre o nome e o ser permanece reconhecido através da proibição de pronunciar o nome de Deus. O mundo desencantado do judaísmo reconcilia a magia através de sua negação na idéia de Deus. A religião judaica não tolera nenhuma palavra que proporcione consolo ao desespero de qualquer mortal. Ela associa a **esperança** unicamente à proibição de invocar o falso como Deus, o finito como o infinito, a mentira como verdade. O penhor da salvação consiste na recusa de toda fé que se substitua a ela, o conhecimento na denúncia da ilusão. (Horkheimer & Adorno, 1947/2006, p. 32; grifo nosso).

Enquanto o esclarecimento, no progresso da civilização, esvazia a possibilidade de essência que o nome contém ao sedimentá-lo no patamar do catalogado e conhecido, a proibição do nome de Deus, para o judeu, mantém preservada a figura divina. Entretanto, aqueles que, na sociedade judaico-cristã, falam de esperança, já não a associam a uma época futura em que será possível ser livre, promessa para a qual os judeus propõem esclarecidamente trabalhar²⁷. Tudo o que se relaciona a uma possível obra da criação divina é, para o *desencantamento do mundo* presente em nossos dias, superstição, mito, ignorância. A questão é que, nessa mesma água, escorre todo o sentido da vida que não se mostra tecnicamente utilitarista, de acordo com os parâmetros sociais vigentes. Junto à homogeneização do pensamento, ocorre, mais que isso, uma homogeneidade do ser. O desencantamento, nesse sentido, estende-se para os desejos – na necessária cisão entre natureza e cultura para que a humanidade se estabeleça, a desnecessária sujeição da natureza pela cultura faz com que a parcela de humanidade que lembra a natureza (a

²⁷ Existem elementos na esperança defendida pela tradição judaica que nos permitem pensá-la como um espaço fecundo para o aparecimento de uma esperança transformadora. Mas vale lembrar que em várias situações – desde os violentos episódios na ‘terra de Abraão’ até os conflitos que envolvem a fundação e afirmação do moderno Estado de Israel – essa esperança esteve entrelaçada à dominação e à vingança.

percepção sensível e os desejos que, ainda que passando pela elaboração da cultura, permanecem como parte da natureza interna dos homens) seja esquecida. E se não há como lembrar a finalidade da vida – o seu *telos*, que na proximidade com a natureza teria sua expressão – vive-se para quê?

Aqueles indivíduos que possuem e defendem a fé em uma força transcendente – seja em Deus ou figura semelhante – conservam e arrancam daí suas esperanças. Mas o desencantamento, não raramente, atinge também esta instância. Como parte do esclarecimento que, tal qual Midas e seu triste dom²⁸, transforma a natureza de tudo que toca em um só elemento, a fé, como dependente do saber que a fundamenta, também se torna desencantada. Conforme observam Horkheimer e Adorno (1947/2006a), seja como oposição a um saber ou em concordância com ele, a fé que defende o que está instituído e sacralizado como verdade converte-se num instrumento da racionalidade, obediente à palavra escrita – torna-se uma [...] *crença carente de verdadeira fé* (Adorno, 1956/1973d, p. 203). Mais uma vez, nada se espera no futuro além do que o que foi preliminarmente previsto no passado, na eterna repetição de quem busca livrar-se de algo às cegas, sem saber a quem se dirige.

Nesse sentido, a esperança, em suas diferentes apresentações, predominantemente associa-se à mítica busca por uma reposição do passado, independe das condições materiais e espirituais para que isso ocorra. Esse passado não elaborado, para o qual a repetição busca elaboração, só poderá ser deixado para trás quando estiverem eliminadas as causas de sua ocorrência: *o encantamento do passado pôde manter-se até hoje unicamente porque continuam existindo suas causas* (Adorno, 1959/2003, p. 50). Se, como parte do esclarecimento, a cultura encarrega-se de apresentar, ideologicamente, a fé numa totalidade redentora, à qual todos os indivíduos devem confiar suas esperanças, a busca da sociedade contemporânea, dos *novos filhos de Ítaca*, fundamenta-se nisso: na esperança de que algo maior que o indivíduo possa garantir sua sobrevivência e reaver o que foi perdido.

²⁸ Consta na mitologia grega que Midas, depois de hospedar e cuidar do pai de criação do deus Dionísio, ganhou deste a possibilidade de ver realizado um pedido, independente de sua natureza. Midas, ganancioso, imprudentemente pediu a Dionísio que pudesse transformar em ouro tudo o que tocasse. À medida que começou a tocar o que estava à sua volta, objetos, flores, pedras, alimentos e até mesmo sua filha foram transformados em ouro. Arrependido, beirando a inanição, Midas pediu a Dionísio que o livrasse daquele poder maldito. Dionísio apiedou-se de sua situação e lhe instruiu a mergulhar nas águas do rio Pactolo, ele e os objetos que gostaria de ver restituída a natureza primitiva (Graves, 1955-60/2008).

Os novos filhos de Ítaca

Tudo passa – sofrimento, dor, sangue, fome e peste. A espada também passará, mas as estrelas ainda permanecerão quando as sombras de nossa presença e nossos feitos desaparecerem da face da Terra. Não há homem que não saiba disso. Por que, então, não voltamos nossos olhos para as estrelas?

Mikhail Bulgacov, *The white guard*

Conforme esclarece Theodor Adorno (1959/1996) no texto *Teoria da semicultura*, a crise que se instalou na formação cultural não pode ser considerada somente um objeto da pedagogia, pois as reformas pedagógicas, ainda que indispensáveis, não abrandam os sintomas de colapso cada vez mais evidentes que se apresentam na formação dos indivíduos de todas as classes. A cultura, transformada em uma *cultura do espírito* distanciada da práxis, tem sido sacralizada e, simultaneamente, dissociada da humanidade que lhe deveria estar imbuída.

Não apenas há uma exaltação da cultura do espírito, mas também uma incitação crescente à adaptação e conformação à vida *tal como ela é*, o que implica na obediência aos padrões de trabalho e produção da sociedade capitalista e na busca pela cultura como um bem de valor, que pode ser adquirido assim como os demais itens que compõem o perfil do homem capitalista. Absolutizada, a cultura passou a ter um fim em si mesma, exercendo um poder de exclusão social sobre os que não a possuem. A semiformação tornou-se o modo predominante de formação e a eliminação do sujeito levou consigo o sonho iluminista de uma sociedade composta por seres autônomos, cuja definição de formação era equivalente ao exercício da consciência e da liberdade, [...] *ainda que não tivesse deixado de atuar na sociedade e sublimasse seus impulsos* (Adorno, 1959/1996, p. 392).

A sociedade burguesa atrelou à formação o bom desempenho das tarefas econômicas, acentuando a divisão dos homens em classes sociais. Todas as camadas da sociedade passaram a ser controladas pela *indústria cultural*, graças ao movimento de educação popular que levou ao proletariado a cultura à qual não tinham acesso. A cultura, ao ser equiparada a essa educação, tem se tornado mais carente de conteúdo e forma, mais simplificada e reduzida à febre das produções artísticas do momento e ao resumo das obras

clássicas: junto à devastação do espírito aparentemente glorificado, foram se perdendo a dedicação ao conhecimento, a emoção, a percepção e a apreciação de obras científicas e artísticas, assim como os valores que a autoridade da família e da escola se encarregavam de inculcar. Mais que o espírito, a semiformação tem adulterado o aparelho sensorial.

No fim das contas, o que se veicula é que o problema está apenas na cabeça dos homens, como se bastasse adquirir a consciência como mais um dos acessórios adquiridos no mercado. Essa justificação da ordem social revela a força da ideologia que sustenta e encobre a cisão entre as classes sociais e a manutenção do funcionamento do sistema. Na afirmação de que basta ter consciência para que a sociedade fique ordenada está a *essência da ideologia* (Horkheimer & Adorno, 1956/1973d, p. 191); a realidade externa e o movimento interno são dissociados em prol da ilusória ligação entre a consciência transformadora e a base social, enquanto a cultura e a sociedade, tal como se apresentam, se mantêm inquestionadas e fortalecidas.

O que conta não são, de fato, os elementos constitutivos nem sequer a persistência das características primitivas na atual cultura de massa, através de extensas épocas de imaturidade da humanidade, mas o fato de que todos esses elementos e caracteres estão hoje subordinados, em seu conjunto, a uma direção orgânica que converteu o todo num sistema coeso. Nenhuma fuga é tolerada, os homens estão cercados por todos os lados [...]. (Horkheimer & Adorno, 1956/1973d, p. 201).

Nesse sentido, as reflexões de Horkheimer e Adorno (1956/1973d) permanecem atuais. A consciência que se apresenta nos dias de hoje está socialmente condicionada e adaptada à sociedade, adaptação que ocorre por meios dos veículos e produtos da indústria cultural. As novelas, a literatura e o cinema transbordam estereótipos que auxiliam na constituição e justificação do homem comum, o que vale também para a ciência. Adorno (1959/1996) exemplifica essa questão ao dizer sobre as composições sinfônicas que são adaptadas com letras para uma melhor memorização e obras clássicas que recebem edições reducionistas para se tornarem edições de bolso. A indústria cultural se encarrega de fornecer os elementos culturais ‘necessários’ à formação de uma falsa consciência e formação. Adorno não chegou a ver o que acontece às obras literárias requeridas nos vestibulares; quantos alunos lançam mão de resumos literários por considerarem não ser necessário maior contato com a obra. Se nas edições de bolso já ocorre uma redução da linguagem que incorre na quebra da tensão entre forma e conteúdo, que permitiria à obra a manifestação da expressão artística, o conteúdo da arte se perde quando a literatura é

transformada em fatos pontuais e informativos, tratada tal qual um recorte do noticiário do dia. Essa redução, entretanto, não é de responsabilidade apenas daqueles que se utilizam astuciosamente desse recurso como o caminho mais fácil para ‘conhecer’ a obra sem lê-la. A astúcia, nesse caso, sairia lograda se a utilização da arte como elemento formativo e educacional não caminhasse no sentido de sua instrumentação técnica.

Se a expansão da indústria cultural ao campo da arte – em suas diferentes categorias, como a música, o teatro, a literatura – ocorre no sentido de uniformizar a formação do homem moderno, vale lembrar que não só a obra de arte tem sido alterada, mas também o artista e o público. Segundo Adorno (1970/1988, p. 131), [...] *a arte é plenamente expressiva quando, através dela, é subjetivamente mediatizado algo de objetivo: tristeza, energia, nostalgia [...]*. Entretanto, conforme ele observa em *O artista como representante* (1953/2003), graças à indústria cultural, a produção artística tende a se polarizar em tipificações que fazem com que essa mediação se perca. Adorno, ao voltar-se para Paul Valéry e sua obra, diz sobre a capacidade deste de formular as experiências de forma sutil e complexa em sua obra, graças à sua proximidade com o objeto e seu anseio de objetivação [...] *que não tolera nada de obscuro, não clarificado, não resolvido; um impulso para o qual a transparência externa torna-se o parâmetro do êxito interior* (p. 154). Diferente do entendedor mediano, que busca pela compreensão da arte a partir da projeção de sua contingência, Valéry rompe o ponto cego da obra de arte, que expressa em si o homem como um todo, o *homem completo*, em suas palavras. Para ele, a *grande arte* só pode ser assim chamada quando exige todas as faculdades do homem que a cria e todas as faculdades do homem que busca compreendê-la, o que se distancia dos parâmetros contemporâneos de refinamento e de especialização do conhecimento.

Segundo Adorno (1953/2003, p. 156), o homem completo ao qual Valéry se refere é [...] *o homem não dividido, aquele cujas reações e faculdades não foram dissociadas umas das outras, alienadas entre si e coaguladas em funções utilizáveis, segundo o esquema da divisão social do trabalho*. Apesar de a reconciliação do homem com a natureza, obstacularizada no mundo administrado que configura a sociedade contemporânea, não ser possível através de um *sujeito social coletivo*, na potencialidade da expressão artística de exigir de seu criador a amplitude e o contato com o objeto artístico, abre-se para o artista a possibilidade de se tornar o representante do homem completo, o que todo homem deveria ser se não se apresentasse, em sua constituição, uma supressão do

pensamento e dos sentidos em favor das classificações estanques da racionalidade técnica, de acordo com as exigências da indústria cultural.

Ainda que se tenha *esperança* de uma transformação nos homens que lhes possibilite o contato com o diferenciado, a realização desse movimento parece depender da resistência às imposições da semicultura. Por outro lado, Adorno (1959/1996, p. 409) alerta: *o que ousa chamar-se de progresso da consciência – a penetração crítica e carente de ilusões no que existe – converge com a perda da formação: o escrúpulo excessivo e a formação tradicional são incompatíveis*. A situação objetiva, produzida e reproduzida pelo todo, não pode ser mudada isoladamente, mantendo impotente a consciência do estado das coisas. Não se pode dizer que nada faça frente à semicultura, mas também não se deve ignorar que esta oposição pode trazer consigo tamanha desilusão frente ao existente a ponto de as formulações e reflexões sobre ele se tornarem simplistas e grosseiras.

Rodrigo Duarte (2003), ao dizer sobre esse esquematismo do pensamento que perpassa a semiformação, observa que Kant apresenta em *Crítica da razão pura* o esquematismo como uma mediação entre imaginação e entendimento, de modo a relacionar o material apreendido pela sensibilidade com a racionalidade. Adorno (1947/2006a), porém, relaciona esse esquematismo a uma fixação da percepção da realidade dentro dos parâmetros da racionalidade esclarecida. A sociedade burguesa, dominada pela lógica do equivalente, reduz o pensamento a uma aparelhagem matemática, na qual se abandona a pretensão do conhecimento, e da qual não escapa a proposta kantiana:

A dominação da natureza traça o círculo dentro do qual a *Crítica da Razão Pura* banuiu o pensamento. Kant combinou a doutrina da incessante e laboriosa progressão do pensamento ao infinito com a insistência em sua insuficiência e eterna limitação. Sua lição é um oráculo. Não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser. É o novo, segundo Kant, que o juízo filosófico visa e, no entanto, ele não conhece nada de novo, porque repete tão-somente o que a razão já colocou no objeto. Mas este pensamento, resguardado dos sonhos de um visionário nas diversas disciplinas da ciência, recebe a conta: a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada sobra dele senão justamente esse *eu penso* eternamente igual [...]. (Horkheimer & Adorno, 1947/2006a, pp. 33-34; grifo do autor).

Nessas configurações, recai igualmente sobre todos o peso da anulação do sujeito. Valéry considerou que o homem completo está morrendo e, para Adorno, o mecanismo secreto da alma foi decifrado e classificado de acordo com o esquematismo arvorado pela

reprodutibilidade técnica. Quando algo escapa das exigências da indústria cultural, na subordinação de todos os elementos à repetição, tanto o artista quanto sua obra sofrem as consequências de uma recepção crítica que considera a obra incompreensível, de modo que talvez somente um artista à margem de tais convenções artísticas de nosso tempo poderia ter a capacidade de se lançar a tamanho empreendimento. Por outro lado, Adorno (1953/2003, p. 161) indica a possibilidade da arte *se levar a sério como uma realidade que não existe*. Ao fechar-se e conformar-se a si mesma, é possível que ela escape do rebaixamento que vem da força do real.

Esta argumentação de Adorno indica a possibilidade de que a esperança – como possibilidade de vislumbrar o novo e trabalhar para a transformação do existente – ainda seja revelada na arte. A relação entre a arte e a esperança coaduna-se ao entendimento da arte como crítica social. Conforme já foi dito, ao mesmo tempo em que é mediação social, a arte possui um caráter negativo, voltado à cultura e à práxis aprisionada pelas exigências de autoconservação, o que faz dela um elemento de negação e resistência à ordem social, característica que se fundamenta na paciência e na busca pela transformação. Vale frisar que Adorno (1969/1995a, p. 19) define paciência como o *olhar demorado sobre o objeto [Gegenstand], sem querer forçá-lo*, e que contém um duplo movimento: o de resistência à identificação com o mundo externo e de conservação do potencial crítico do próprio pensamento.

Cabe retomar novamente, neste contexto, o entendimento quanto à capacidade da arte literária de revelar as relações que perpassam indivíduo e cultura e sua potencialidade de contornar e criticar esta ordem social. É pela esperança de que a arte revele elementos que nos permitam refletir e ir além de nossa constituição e condição que a *Odisséia* de Homero assume grande importância neste estudo. Vários séculos se passaram e muitas transformações culturais e sociais ocorreram desde a sua criação, mas permanecem bastante atuais os elementos que constituem os personagens de Homero. Considerando que a história e a cultura se circunscrevem dentro do tempo e do espaço, as características de Ulisses dizem especificamente de sua época, porém, também indicam o rumo das relações estabelecidas entre o homem e a cultura. Ulisses, em sua viagem, mostra indícios da racionalidade burguesa enquanto ludibria a natureza e seus encantos. Penélope, que apresenta características semelhantes, na esperança de ter de volta o homem que perdeu,

ludibria o assédio de seus pretendentes. No segundo canto, sua trama é desvendada perante todos com as acusações de Antínoo:

Vejam os truques da torturadora. Tramou instalar nos seus aposentos um tear, um primor, enorme. Disse em seguida: ‘Meus queridos pretendentes, Odisseu morreu. Quanto ao casamento, nada de atropelos. Fiquem tranqüilos. Preciso terminar um manto antes que os fios se corrompam. Trata-se de uma mortalha para Laertes, um herói. A Moira implacável o levará em breve aos braços da morte dolorosa. Não quero que me recriminem em público. Poderiam dizer: jaz sem mortalha um homem rico.’ Foi o que alegou. Abateu nossos corações viris. Passava os dias atarefada. Mas à noite, à luz das tochas, desfiava o tecido. Trapaça de três anos! Enganou-nos, ludibriou todos. (Homero, VIII a.C./2009, p. 43 – 2:93-106).

No entremeio dessas relações, revela-se nos personagens homéricos certa nostalgia pelo que foi perdido, um sentir melancólico que sinaliza o fracasso da empreitada humana – na renúncia à natureza e à satisfação imediata, o sacrifício instaurado pela civilização ocupa o lugar da promessa de uma realização histórica: a busca pelo prazer e pela conquista de uma vida que exceda a autoconservação. Por outro lado, se depreende do sentir melancólico dos personagens uma esperança do retorno à antiga condição – Ulisses espera rever Ítaca e sua família, Penélope espera ter de volta seu marido, Telêmaco espera encontrar seu pai. No Canto 8, em uma das passagens que demonstram o anseio de Ulisses pelo regresso, Ulisses se comove com o canto épico do aedo Demódoco e chora ao lembrar de Ítaca. Hospedado em Esquéria, ilha feácea na qual imperavam a paz e a alegria, Ulisses é atormentado pela tristeza de estar longe de sua terra e dos seus, ainda que seu anfitrião, percebendo seu pesar, tenha lhe prometido breve retorno a Ítaca. Telêmaco, no Canto 16, após empreender uma viagem à procura do pai, movido pela esperança de seu retorno, não o reconhece quando este se apresenta. Ulisses chora, emocionado, beija o filho e lhe diz:

Não sou deus, não me confundas com imortais. Sou aquele por quem gemes, por quem muito padeces, aquele por quem sofres violências. (Homero, VIII a.C./2008b, p. 111, 16:186-189).

No Canto 19, Penélope, nostálgica, conta ao próprio marido – sem o reconhecer – o quanto sua glória e beleza, perdidas com o constante pranto pelo marido ausente, se renovariam com a volta de Ulisses.

Para melhor contextualizar o espaço da melancolia junto à esperança, cabe realizar, aqui, maior incursão nesse conceito. Na obra intitulada *Walter Benjamin: tradução e melancolia*, Suzana Lages (2007) traça um breve percurso histórico da melancolia. O termo (do grego μελαγχολία – *melagcholíá*), que significa *bile negra*, remonta à Antiguidade Clássica e ao longo dos séculos foi tema de várias obras de arte – principalmente pictóricas – tornando-se na Inglaterra elisabetana o *mal do século*. Lages indica que desde Hipócrates a melancolia foi estudada como uma afecção – a teoria dos humores foi ganhando novas configurações até chegar à psiquiatria moderna. Com o passar do tempo, ela também ocupou um espaço nas reflexões que a situam na fronteira do corpo e do espírito, duplicidade que a tornou um tema privilegiado de filósofos e médicos e que lhe deu espaço, posteriormente, na teoria psicanalítica de Freud.

No texto *Luto e Melancolia*, Freud (1917[15]/1974) traça um paralelo entre as manifestações psíquicas tanto no luto – quando se sofre a perda de um objeto de amor – quanto na melancolia – caso em que, aparentemente, não há perda explícita de um objeto. Freud considera que essa aparente falta de motivo para um sentir melancólico se deve à incorporação do objeto perdido no eu. Frente à perda do objeto, o eu sofre uma ruptura pela qual todo o investimento libidinal, aos poucos, se esvai. O autor destaca que dentre todos os traços distintivos da melancolia – [...] *um desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade* [...] (p. 276) – o que chama a atenção é a diminuição do sentimento de autoestima, o empobrecimento do eu, característica que permitiu a Freud se aprofundar no estudo do narcisismo. Segundo ele, o autoenvilecimento presente no melancólico e ausente no enlutado deve-se a uma malfadada tentativa de diferenciação do objeto perdido, introjetado. Neste processo, o autoenvilecimento refere-se, na verdade, ao objeto, através de um processo de identificação narcísica que, abalado, retira deste o motivo das acusações e as volta para o eu, numa relação ambivalente de amor e ódio. O eu frágil do melancólico, mal dissociado do outro, reage como se fosse o objeto perdido; a libido deslocada não busca um novo objeto, mas volta-se para o eu. Mediante essa indissociação, o eu sofre uma perda de si mesmo, sendo a melancolia o turbilhão que o leva a desejar o retorno ao primitivo, o estado anterior à perda do objeto, numa tentativa de reconstituição de sua imagem como sujeito.

Apesar de o movimento melancólico passar por uma busca de retorno à origem, Freud (1917[15]/1974) indica uma importante duplicidade nessa busca que permite compreender a satisfação obtida através do autoenvilecimento: no melancólico, o objeto não está diferenciado do eu – é irrepresentável –, o que faz da busca à origem também uma busca do fim, da morte, também irrepresentável e acompanhada da promessa de cessação da dor narcisista causada pelo reconhecimento da separação do objeto. Conforme arremata Lages (2007, pp. 63-64) ao discorrer sobre a melancolia na psicanálise,

Prisioneiro de uma idealização do tempo passado, o melancólico sofre, na pele e na alma, de um mal-estar que provém da consciência demasiado aguçada de sua situação: apanhado entre um passado que o atrai com a (falsa) promessa da prazerosa satisfação total do desejo – que no limite confina com a morte – e um futuro que acena, como uma miragem, ao longe, com o objeto desejado. Seu maior e último desejo seria aquele de eliminar as marcas do tempo, congelá-lo na eternidade de um presente que incluísse em si duas outras dimensões temporais, sem o sofrimento decorrente do reconhecimento dessa impossibilidade e da realidade inquestionável da separação.

Assim, o mesmo tempo em que a autodestruição aproxima o melancólico da posição almejada, também demanda o enfrentamento do abandono desse investimento objetual, o que remete à saída desse processo. Dá-se, assim, uma atuação defensiva que o leva ora a uma completa introspecção (também presente no luto) ora a uma mania (que pode aproximar-se da paranoia) que o mantém isolado, o que, para Freud (1917[15]/1974), aproxima a melancolia, em suas apresentações mais severas, da psicose.

Os estudos acerca da melancolia realizados com base na Teoria Crítica da Sociedade, ainda que em diálogo com a teoria freudiana, assumem outro posicionamento. No texto *Descartes e Benjamin: da melancolia hamletiana ao spleen baudelairiano*, Matos (1993) considera que enquanto *o luto é a passagem do mutismo à palavra* (p. 25), ou seja, o momento em que se elabora a perda para poder reportar-se a ela, a melancolia é a ausência de palavras, o silêncio que não se dá por incapacidade de falar, mas sim, pela incapacidade dos homens de ouvirem aquilo que seria o lamento da natureza. O emudecimento da natureza indica o seu retorno ao mito – a aproximação da morte como uma maneira de *petrificação da vida culpada*, num distanciamento definitivo entre esta e a possibilidade de uma vida justa ao ocupar a lacuna que se abre entre essas dimensões. Mito que sugere o retorno a uma mimese primitiva – a similarização com as forças que ameaçam o próprio eu. Morte que representa o percurso da natureza e da história – estando a natureza histórica expropriada de suas possibilidades de realização, reedita-se a lei da

dominação contra a própria natureza – e que não pode ser elaborada pois não é passagem e sim repetição.

Se a autoconsciência poderia permitir ao indivíduo perceber as contradições sociais existentes, por outro lado, graças ao mecanismo de dominação sustentado pela ideologia da racionalidade tecnológica, essa percepção torna-se desnecessária. A dominação não está presente apenas na sociedade, mas também no indivíduo já enredado nesses antagonismos, de modo que, conforme escreveu Pedrossian (2006, p. 221), *as contradições da realidade passam a ser percebidas como contradições do pensamento*.

Por outro lado, não se pode esquecer o papel que a racionalidade desempenha contra as manifestações da natureza, contra os impulsos que podem levar o homem a perder o controle sobre suas ‘paixões’. Nas palavras de Matos (1993, p. 159), *onde há fascinação e perigo, lá onde o impulso ou o instinto governam a ação, o sujeito que está se afirmando é ameaçado de destruição. [...] A passagem da natureza para a cultura se faz pela prática da renúncia*.

Nesse sentido, a sociedade é quem suscita o narcisismo – sem desprezar os elementos individuais que se apresentam – pois requer do indivíduo o sacrifício como meta, além do esforço constante por compensar as relações interpessoais já desgastadas. Sua impotência diante do estado das coisas o leva a não mais investir a libido em objetos, retendo-a em si mesmo. A ameaça que antes se apresentava apenas no mundo externo se interioriza e a vida interior, que já não possui objetos, encontra na lei da repetição e no isolamento da melancolia o seu fim.

Olgária Matos (1993) indica que, ainda que renunciado, o objeto continua a ser alvo de desejo do melancólico. A racionalidade que o acompanha não lhe permite alcançar a morte ou a felicidade, e sua inação está atrelada ao trabalho contínuo do pensamento. *Deve saber esperar, ser paciente, renunciar* (p. 158), sacrifício que opera pela lógica da troca. No entanto, é tão grande o esforço e a confiança depositada nos artifícios de resistência, tão imperiosa a necessidade de controlar os instintos e manter a racionalidade autoconservadora, que as manifestações da natureza interna (pulsões) são subjugadas pelo pensamento administrativo e por um novo entendimento de satisfação, fundamentado na lógica da propriedade e dos bens de consumo. Tem-se a inversão dos meios de subsistência para finalidade última de uma vida cujo movimento de amor foi suplantado:

Aquele que nem vê nem tem nada para amar acaba por amar as paredes de pedra e as janelas gradeadas. Em ambos os casos domina a mesma incapacidade de adaptação que, para se poder manter em pleno horror do mundo, atribui realidade ao desejo e sentido ao contra-senso da coerção. (Adorno, 1951/1992, p. 85).

Seria possível o equilíbrio entre a renúncia e a fruição do prazer, o mergulho que permitiria manter tanto a distância com a natureza pulsional quanto a relação com o outro, objeto de amor e garantia de formação? Para Matos (1993), temos hoje um mundo desencantado, preso ao juízo analítico, no qual a necessidade de amor renunciada converte-se em melancolia. Nesse desencantamento, o esclarecimento e o mito mostram uma realidade desesperançada, sendo justamente eles, as formas do saber, que necessitam de esperança.

Diante das condições supramencionadas, são cada vez mais escassas as possibilidades de experiência, ou seja, de uma *unidade entre tradição e anseio pelo desconhecido* (Adorno, 1957/2003, p. 91). Com a perda da experiência e o enfraquecimento do eu, quebra-se a fluidez temporal necessária para uma esperança que se remeta ao futuro, visando a sua transformação. Tal observação pode ser constatada no próprio cotidiano, na cada vez mais caótica organização do dia-a-dia.

O ritmo do tempo está abalado. Enquanto as velas da filosofia ecoam a metafísica do tempo, o próprio tempo, antes medido pelo andamento contínuo do transcorrer de uma vida, alienou-se do humano; precisamente por isso ele é objeto de acirradas discussões. O passado que tivesse sido verdadeiramente recebido da tradição seria superado dialeticamente [*aufgehoben*] em seu oposto, a figura mais avançada da consciência; mas uma consciência progressista que fosse senhora de si mesma, e não precisasse ter medo de ser desmentida pela informação mais recente, também estaria livre para amar o passado. (Adorno, 1957/2003, p. 92).

Se o caráter transformador da esperança se encontra justamente na elaboração do passado e no movimento que possibilita o surgimento do novo no futuro, seria necessário, primeiramente, conseguir *elaborar o passado*. Mas este é um difícil empreendimento, considerando-se que *o passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou* (Adorno, 1959/2003, p. 49). A eliminação das causas do que passou implica no projeto de realização do indivíduo e o que se apresenta em seu reverso: a alienação da razão, a liquidação da memória, a repetição e o narcisismo. Contextualizando essa afirmativa nas drásticas e deploráveis ações do nazismo, mote do texto citado, observa-se que elaborar tal passado só será possível quando não mais houver o ódio contra o diferente e o aparentemente mais frágil, quando não mais houver

perseguições geradas por delírios que alimentam a perseguição àqueles sobre os quais as próprias intenções são projetadas. O delírio, para Adorno (1959/2003, p. 43), *é um substituto do sonho de uma humanidade que torna o mundo humano, sonho que o próprio mundo sufoca com obstinação na humanidade.*

Paradoxalmente, o enfraquecimento do eu traz como consequência a responsabilização do tempo como o encarregado de efetuar a mudança necessária, ou ainda, leva ao ‘vamos viver o momento’ ou ao *nada esperar*. Em *Tempo livre*, Adorno (1969/1995b) considera insensato exigir que as pessoas realizem algo de produtivo no tempo livre, pois essa capacidade criativa já não se lhes apresenta. O desamparo gerado pela atrofia da fantasia leva o homem a um sentimento de impotência, e o tédio é a objetivação de seu desespero.

Em *As estrelas descem à Terra*, a análise de conteúdo feita por Adorno (1970/2008) da coluna astrológica do *Los Angeles Times* se refere às previsões astrológicas dos anos de 1952 e 1953, a qual, com exceções raras e pontuais, mostra-se bastante atual. Adorno desvela a presença de argumentos embebidos de exigência ao ajustamento e abandono do indivíduo a forças externas, ao mesmo tempo em que é encorajado a possuir uma individualidade que possa lhe trazer a afirmação do mercado:

Pessoas com um ego fraco ou objetivamente incapazes de moldar seu próprio destino demonstram certa prontidão a delegar sua responsabilidade ao fator abstrato do tempo, o qual as absolve de seus fracassos e favorece sua **esperança**, como se todas as mazelas pudessem ser aliviadas pelo simples fato de que as coisas se movem e, mais particularmente, de que todo sofrimento tende a ser esquecido – mesmo porque a capacidade da memória está, de fato, ligada a um ego fortemente desenvolvido. Esta disposição psicológica é fortalecida e utilizada pela coluna, que aumenta a confiança no tempo dando-lhe a conotação mística de ser uma expressão do veredicto das estrelas (Adorno, 1970/2008, p. 96; grifo nosso).

O encorajamento presente nas colunas astrológicas – e que pode ser também encontrado nas estantes de autoajuda e nas modernas pregações religiosas – não se refere somente à posse de uma individualidade narcisista, mas também aos objetos de consumo. Na renúncia da própria natureza e de si mesmo, sem ter consciência disso que está perdido e que se torna objeto de nostalgia, marca da melancolia do indivíduo burguês, segundo Crochík (2000, p. 21), o homem [...] *recai numa busca compulsiva de algo que desconhece e no qual não pode se reconhecer*. Crochík analisa que as características narcisistas que se apresentam em Ulisses, o personagem homérico, [...] *expressam a identidade como defesa à ameaça de destruição* (p. 23), identidade que é regida pelas leis do equivalente, isto é,

trata-se de uma identidade idêntica as demais. Em contrapartida, a unidade dessa coletividade assim manipulada resulta na negação do individual. O narcisismo coletivo, alimentado pela indústria cultural, compensa essa impotência e atenua o sentimento de culpa com a ilusão de ele que faz parte de um grupo elevado, cujos atributos se relacionam à frequência àquele colégio famoso, ao consumo de determinados produtos, à procedência de uma boa família (Adorno, 1959/1996).

Entretanto, acrescenta Crochík (2001), essa busca nostálgica não se volta ao objeto originário, mas sim ao que lhe substitui: em Ulisses, o personagem homérico, a natureza dá lugar à busca pela pátria, pela civilização. Como parte desse processo, o tempo é colocado em suspenso: Ulisses espera reencontrar a mesma Ítaca de vinte anos atrás. Como o que está em jogo é a conservação da identidade, trava-se uma luta contra qualquer alteração que possa fazer com que o eu, duramente estabelecido na lógica da equivalência, se perca. Penélope representa a prova dessa tentativa de não alteração: a mortalha tecida durante o dia é desfeita durante a noite, e assim ela se conserva como ‘Penélope, esposa de Ulisses’.

Dentro dessa perspectiva, tornar o estranho familiar, conhecê-lo, classificá-lo, tornou-se a finalidade do esclarecimento. Todos os cálculos e artimanhas de Ulisses no retorno à Ítaca indicam a presença de um esquema de pensamento dominador. Entretanto, não se trata apenas de um esquema de pensamento, mas de uma cisão que se apresenta na constituição da subjetividade, pois a renúncia à natureza interna que caracteriza o indivíduo burguês afeta, mais que o pensamento, toda a sua constituição. Assim, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que é possível observar os homens confiarem seus destinos a forças exteriores – como foi mostrado por Adorno na análise das colunas astrológicas – para eles, essas forças são ‘seguramente’ conhecidas pela ciência, pela religião ou pela própria astrologia. A atrofia da fantasia e da imaginação se escora na certeza mítica de que tudo está sob o controle da humanidade, e que o que está em risco de destruição – ou faz parte do passado – poderá ser resgatado em algum momento.

Os anseios individuais e os anseios coletivos acabam por se encontrar, neste sentido, numa só esperança: a de reaver o que está perdido. Isso pode ser observado desde as conversas cotidianas sobre saúde e economia até os noticiários sobre a violência e a política no mundo. Alguns eventos geopolíticos chamam bastante a atenção para essa característica nostálgica e ao mesmo tempo esperançosa, como por exemplo, os embates entre a Turquia e o Chipre acerca da invasão e divisão do mesmo. Em 1974, uma operação

militar da Turquia, devido a um golpe de estado no Chipre, recebeu o apoio da junta militar grega para realizar a *Operação de Paz* no Chipre. Como resultado dessa operação, 37% do território foi ocupado pela Turquia, que o nomeou República Turca de Chipre do Norte. Os cipriotas gregos tiveram que abandonar o lado norte, assim como, em decorrência dos conflitos civis que passaram a ocorrer, os cipriotas turcos tiveram que migrar do sul. Além das negociações políticas até hoje conturbadas²⁹, a cidade de Varosha – hoje conhecida como cidade fantasma – permanece interdita e à espera de uma resolução do conflito³⁰. Casas, carros, móveis, alimentos e utensílios foram bruscamente abandonados pelos cipriotas gregos durante a invasão, e atualmente a cidade permanece como parte do território turco. Com o passar do tempo novas configurações sociais foram acontecendo, gerações de cipriotas turcos nasceram e cresceram nas terras do norte, e atualmente ambos os lados buscam fazer com que seus filhos possam ter uma convivência amigável. Mas ainda hoje, passados 37 anos, os antigos donos de Varosha têm esperança de que ela lhes seja devolvida. Varosha permanece intocada, enquanto os cipriotas gregos sonham com sua libertação e com a glória que, antes da ocupação turca, fez de Varosha um dos lugares turísticos mais belos do mundo. A cidade, porém, foi corroída pelo tempo. Mesmo que seja devolvida aos antigos donos, terá que ser reconstruída antes de ser novamente habitada.

Menos nostálgicas e com os mesmos ares esperançosos foram as notícias acerca da ocupação da comunidade da Rocinha pelas forças de segurança do Rio de Janeiro e fuzileiros navais da Marinha. Controlada há mais de 40 anos por traficantes, a comunidade foi retomada, em novembro de 2011, pela operação *Choque da Paz* (Aquino, 2011) e hoje destila a segurança de que pertence aos moradores e não mais aos criminosos. Entremeada a essa alvissareira promessa, está a esperança de que a paz seja estabelecida, de que haja uma diminuição da violência, de que os jovens possam ter melhores perspectivas de vida, de que a dignidade dos cidadãos seja devolvida. Nada se espera de novo, apenas aquilo que, por direito, deveria ser garantido.

²⁹ A *Reuters Brasil* (2011) noticiou que a Turquia esperava pela reunificação do Chipre até o final de 2011, medida que, quando alcançada, fará de Chipre um novo Estado que representará toda a ilha.

³⁰ No debate parlamentar europeu de 10 de fevereiro de 2010, em Estrasburgo, a deputada Antigoni Papadopoulou reitera o posicionamento do Chipre em relação à Turquia, afirmando que, entre outras medidas, cabe a esta retirar todas as suas tropas, por fim aos colonatos ilegais e devolver Varosha (Parlamento Europeu, 2010).

Algo semelhante aconteceu no acidente envolvendo um grupo de mineiros no norte do Chile. Durante 69 dias, 33 mineiros ficaram soterrados a 700 metros de profundidade. A alimentação e a comunicação com o mundo externo se davam através de um tubo de oito centímetros de largura e o resgate foi possível com o uso de máquinas perfuradoras e equipamentos utilizados em petrolíferas. Após o notável e bem sucedido resgate, a Mina de San José passou a ter suas imediações conhecidas como campo *Esperanza*. Um dos mineiros resgatados deu para a filha recém-nascida o mesmo nome³¹. A esperança à qual se apegaram mineiros, familiares, grupos de resgate e toda a população era a de que os mineiros pudessem voltar à superfície com vida. Vidas conservadas, de volta às suas casas, os mineiros permaneceram numa dura realidade: sem trabalho fixo, com sérios entraves no recebimento da devida indenização, alguns deles com a saúde irreversivelmente debilitada. Se hoje perguntássemos sobre a esperança que possuem estes trabalhadores, provavelmente iriam dizer da espera pela solução dessas dificuldades...

Outros tantos acontecimentos podem servir de ilustração dessa esperança voltada para a autoconservação e para a reposição das perdas. Tem sido bastante veiculada a insatisfação da população russa com as configurações sociais, econômicas e políticas que sucederam a extinta União Soviética, bem como o desejo que de esta volte a existir exatamente como era antes. A jornalista Vivian Oswald (2011), em seu recente livro *Com vista para o Kremlin*, diz sobre a nostalgia presente em boa parte da população russa e descreve protestos de milhares de comunistas inconformados, que querem de volta o antigo regime. A tentativa de manter vivo o passado está presente em bairros inteiros, desde a arquitetura até a confecção do cardápio de restaurantes.

Agarrar-se ao passado faz parte da antinômica proposta de formação – ao mesmo tempo em que apresenta condições de autonomia e liberdade, remete-se a estruturas previamente estabelecidas a cada indivíduo, às quais é suscitado submeter-se de forma heterônoma (Adorno, 1959/1996). Quando nada mais resta ao homem além daquilo que, ao longo dos séculos, foi constituído e afirmado como pertencente à formação cultural – a educação tradicional, as obras clássicas e tudo o que lhe foi apresentado como enriquecedor – ele recai no domínio do anacronismo: resta-lhe [...] *agarrar-se com firmeza à formação cultural, depois que a sociedade já privou-a de base* (p. 410). Na

³¹ Estas e outras informações sobre os mineiros do Chile estão disponíveis em *Abril.com* (2010), *Euronews* (2010) e *Último Segundo* (2010).

predominância dessas características que os personagens da *Odisséia* de Homero já apresentam, como indícios do esclarecimento hoje fortificado, a esperança faz-se também, assim como a de Ulisses, uma esperança atrelada a um sentimento melancólico. No livro *Era dos extremos*, o historiador Eric Hobsbawn (1994/1995), ao dizer sobre as drásticas transformações ocorridas no século XX, faz uma importante analogia acerca da incerteza do futuro e os rumos da história. Segundo ele,

No fim deste século, pela primeira vez, tornou-se possível ver como pode ser um mundo em que o passado, inclusive o passado no presente, perdeu seu papel, em que os velhos mapas e cartas que guiavam os seres humanos pela vida individual e coletiva não mais representam a paisagem na qual nos movemos, o mar em que navegamos. Em que não sabemos aonde nos leva, ou mesmo aonde deve levar-nos, nossa viagem. (p. 24).

Para Hobsbawn, as revoluções da tecnologia e da comunicação diminuíram as barreiras do tempo e do espaço, o que resultou num progresso considerável dos bens materiais, intelectuais e da qualidade de vida. Por outro lado, o século XX terminou com um ar de inquietação, diante das regressões ao barbarismo cada vez mais acentuadas. Este mesmo século apresentou mortes de milhões de pessoas, como jamais, em outros séculos, havia acontecido. Também as relações sociais, graças à ideologia capitalista, se tornaram mais individualistas, voltadas para o interesse próprio. Assim, *na prática, a nova sociedade operou não pela destruição maciça de tudo que o herdara da velha sociedade, mas adaptando seletivamente a herança do passado para uso próprio* (p. 24). A proposta revolucionária de luta pelo bem-estar coletivo foi perdida, mas permaneceram presentes – mantidos pelas configurações sociais – o dever com a família, a ética do trabalho árduo e a abstenção da satisfação imediata.

Dentro desse anseio pela reedição do passado, se apresenta um duplo caminho. Existe, como exigência da própria cultura, a permanência de certos valores e comportamentos que colaboram para a manutenção do sistema. Mas há também o futuro incerto que se abre para este século novo, no qual já aparecem sinais de graves crises sociais e econômicas em vários países, diante das quais, muitas vezes, melhor parece, na falta de base para se ter *esperança* em uma transformação, voltar ao tempo em que as situações eram *controláveis* pelo sistema vigente.

Conforme apresenta um artigo publicado pela Fundação Lauro Campos (2009), Hobsbawn, tece um comentário bastante interessante sobre o sentimento nostálgico, comum à nossa época. Ele diz que nunca gostou da burguesia vitoriana, apesar de apreciar

o dinamismo daquele tempo. Entretanto, quando compara o século XIX com o século XX, sente simpatia pelo modo como aqueles burgueses tinham esperança no progresso, esperança que, hoje, tem sido substituída pela nostalgia. Hobsbawn, porém, se *recusa a perder a esperança* – sem esconder seu posicionamento político, ele considera estar diante dos limites do capitalismo, e tem esperança de que se abram caminhos para um mundo mais justo e viável.

Como parte da constituição do indivíduo – nem só afeto, pois assim não teria o alcance temporal, nem só pensamento, pois está presente mesmo quando não há lógica ou planejamento, mas como articulação de ambos – a esperança carrega consigo as marcas dos limites impostos à formação cultural. Sem a reflexão e a acuidade do pensamento necessárias para vislumbrar o que ainda não foi estabelecido, na ausência de contato dos homens com a natureza – interna e externa – que lhes permita trabalhar para a reconciliação, a esperança, assim como os homens que a carregam, volta-se para a sobrevivência e para o anseio de que, dentro das condições já estabelecidas, tudo possa ser controlado. A preponderante aniquilação do indivíduo é igualmente a aniquilação de uma esperança que, em seu aspecto filosófico e originalmente religioso, carregaria a possibilidade de algo novo acontecer, de uma transformação do futuro.

Diante das argumentações aqui expostas, é possível dizer que, para alguns, a esperança se entrelaça ao nostálgico sentimento dos inconformados com o existente que, sem expectativas quanto ao futuro, lamentam e buscam por algo que parece estar perdido no passado. Para outros, a esperança se apegava à existência, mais precisamente à autoconservação, voltando-se para as lutas diárias pela sobrevivência. Em ambos os casos, permanece entremeadado à esperança a sensação de que algo deveria ser diferente. Descortina-se diante dos olhos a pobreza dos campos de Ítaca³² que implica na pobreza de seus filhos, condição que os deuses do nosso mundo desencantado também se propõem mascarar. Assim como os bens de Ulisses consumidos pelos pretendentes, a dissolução insidiosa da cultura, que é o alimento dos que nela estão inseridos, leva ao empobrecimento que se apresenta objetiva e subjetivamente nos indivíduos. Até a figura senhoril de Ulisses – que na *Odisséia* já apresenta as marcas da dominação presente no

³² No Canto 4, Telêmaco recusa os presentes que Menelau lhe oferece, dizendo: *Aceitar / teu presente, embora invejável, tampouco é possível. / Que eu faria com cavalos em Ítaca? Deixo-os contigo. [...] Ítaca é pobre em planícies e prados. [...] Territórios verdejantes para a criação de cavalos não temos em nenhuma de nossas / ilhas. De todas, a mais carente é Ítaca* (Homero, VIII a.C./2009, p. 123, 4:599-608).

progresso do esclarecimento em meio à cultura, na subjugação da natureza a esta – com a intensificação dos obstáculos levantados à formação cultural na atualidade, aos poucos distancia-se dos novos filhos de Ítaca, como falsa e desesperada percepção de um passado grandioso. Estes, tal qual Penélope em sua espera, na falta de perspectiva, depositam na reedição do passado – e não na sua elaboração para a transformação do futuro – a esperança de seus dias.

na hora da abordagem,

sinto você se desviar...

Netuno sopra as luzes.

Guinga/Aldir Blanc, *Neblinas e flâmulas*

O que se apresenta nesta pesquisa alerta sobre a necessidade de que a esperança seja resgatada. Conforme foi apresentado, o progresso do esclarecimento e a constituição de uma socialização regressiva, ao impor à constituição dos homens a renúncia à natureza e o sacrifício de si mesmo em prol de uma total adaptação a seus esquemas e finalidades, não apenas desatou-se de toda esperança num futuro diferente como também abriu mão das possibilidades de aparecimento de algo novo, substituindo-o por classificações estanques e respostas miticamente asseguradas. Por isso, Horkheimer e Adorno (1947/2006a) argumentam que não é a existência quem está privada de esperança, mas sim o saber, que [...] *se apropria da existência como esquema e a perpetua como tal* (p. 34). Diante dessa verdade apresentada pelo esclarecimento, falta espaço para a verdade vislumbrada pela esperança de dias melhores, de outras condições de vida. A expectativa de qualquer novidade, assim como as perspectivas de destruição, já aparecem configuradas em maquetes e previstas para uma determinada época.

A exaltação de uma cultura de espírito, que tem o esclarecimento como venerável, vem acompanhada de uma incitação à adaptação do indivíduo aos seus parâmetros. Assim, gradativamente, a formação cultural tem sido distorcida como sinônimo de intelectualidade e sendo oferecida, assim como tudo que é tocado pela indústria cultural, como um acessório. Entretanto, mais que uma atrofia do espírito, a regressão que se revela na formação dos indivíduos afeta a capacidade sensorial. Na submissão e dominação da natureza realizada pelo projeto de esclarecimento da humanidade, a cisão entre homem e natureza alarga-se sem perspectivas de salvação. Sem o contato com a natureza, antes, renunciando-a, o eu frágil, mal dissociado do outro, incorpora o objeto perdido – a libido deslocada não busca um novo objeto e se esvai no constante investimento nesse objeto perdido, identificado com o eu. Mediante essa indissociação, nessa face mortal do

narcisismo, o eu sofre uma perda de si mesmo e apresenta a duplicidade da melancolia: a busca pelo objeto perdido e sem representação leva à busca pela morte, também irrepresentável, que pode cessar a dor causada pela perda do objeto.

O mal-estar de ver perdido no passado seu objeto de desejo e o anseio por encontrá-lo no futuro compõe o paradoxo de um sentir melancólico. Este aspecto, presente nos personagens da *Odisséia*, também pode ser encontrado nos dias atuais: a busca nostálgica pelo objeto de origem – que em primeira instância seria a natureza – dá lugar à busca pela pátria, pela civilização, pela propriedade. Assim como Ulisses deseja a velha Ítaca, não mais a mesma após vinte anos, pode-se observar em nossos dias um anseio pelo reencontro com o que ficou no passado. Esse aspecto nostálgico se revela na esperança, que se mostra, predominantemente, na sociedade contemporânea, voltada para a autoconservação – característica do indivíduo burguês – e para a retomada do que ficou perdido. Se a autoconservação sempre foi objeto da esperança, como um meio de defesa da própria vida, na atualidade parece apenas a ela se dedicar. Por isso, é indicada aqui uma preponderância e não uma novidade no conteúdo da esperança, assim como acontece a esse aspecto melancólico que a acompanha.

Se há uma insatisfação com o presente, se há sempre algo que ‘falta’ e que deve ser buscado no futuro, não seria esta uma indicação de que a esperança sempre se alimentou de um sentir melancólico? Por ora, faltam condições para percorrer o caminho que esta questão nos propõe. O que é possível argumentar, diante do que foi apresentado nesta pesquisa, é que a desejada reconciliação com a natureza, que necessita do uso de uma razão que não se perca em si mesma – alienação que provoca a ilusão de uma supremacia do espírito sobre a natureza – perde lugar na atualidade para as exigências apresentadas pela cultura e pela ordem social. A ideia de salvação, tão cara a Adorno, perde-se na descaracterização da esperança que acompanha a regressão do indivíduo.

No aforismo *Acima das montanhas*, Adorno (1951/1992) faz uma bela interpretação do conto *Branca de Neve*, dos irmãos Grimm. Segundo ele, este é conto que melhor exprime a duplicidade da melancolia – o que se pode entender, aqui, como seu paradoxal encontro com a esperança. O desejo da rainha-mãe de uma reconciliação com a natureza através de Branca de Neve – alva como a neve, corada como o sangue, de cabelos negros como o ébano – é concedido ao mesmo tempo em que se dá sua morte, o que faz a salvação permanecer uma ilusão. O final feliz do conto não consegue apagar esse fato.

Também quando Branca de Neve jaz adormecida no sarcófago de cristal parece não haver esperança de que ela desperte, entretanto, somente pela esperança depreendida do sentimento melancólico que acometeu os anões – que não conseguiram enterrá-la, antes, extremamente apegados à beleza inanimada da donzela, decidiram mantê-la no sarcófago de cristal – e o príncipe – que ao ver Branca de Neve é tomado pelo mais desesperado amor e a deseja perto de si – é possível que o inesperado aconteça, que ela desperte após desvencilhar-se da maçã presa à garganta. *Assim, quando esperamos salvação, uma voz nos diz que a esperança é vã e, no entanto, é ela apenas, a impotente esperança, que nos permite cobrar alento* (p. 106). Apenas através da esperança – ainda que esta esteja muito próxima de uma melancolia, que, em seu anseio, redesenha a salvação como aparência – é possível que, assim como aconteceu à Branca de Neve, a salvação ressurgja um dia das figuras da aparência, não mais como aparência.

No fim das contas, a esperança – na medida em que se arranca da realidade ao negá-la – é a única forma na qual a verdade se manifesta (Adorno, 1951/1992, p. 85)³³. Toda a esperança depositada neste estudo toma como inspiração esta frase de Adorno – somente no trabalho para uma aproximação da verdade sobre o existente, aproximação que permita, através da esperança, vislumbrá-la, é possível se direcionar na busca pela sua transformação. Quando nada mais têm para amar além do existente, os homens tendem a amar o que lhes aprisiona, fazendo disso uma verdade que se torna, a partir desse momento, não passível de modificação. Por isso, é preciso ter esperança para imaginar um mundo diferente, para apostar em novas possibilidades e para fazer com que estas aconteçam. Enquanto puder negar a realidade e vislumbrar outra que não esta, será a esperança uma manifestação da verdade.

É importante ressaltar que este trabalho, embora realizado com cuidado e seriedade, não pretende apresentar garantias de que o que aqui se apresenta seja uma verdade ou uma resposta absoluta. Antes, abre-se mão, desde já, de qualquer garantia nesse sentido. Busca-se por uma aproximação com o que circunda-nos a todos para que deste contato algo possa ser conhecido, não apenas classificado. Esta é uma grande esperança aqui presente.

³³ Adorno (1955/1992) comenta nesse mesmo sentido sobre a filosofia de Walter Benjamin. Para ele, os escritos de Benjamin soam como as promessas de contos infantis que o espírito adulto teima em recusar. Benjamin volta-se para a ideia de salvação do que está morto, para o paradoxo da possibilidade do impossível, que o leva, em última instância, à declaração de que a esperança só é dada através dos desesperançados. Através dela revela-se o abismo entre o existente e o que poderia ser alcançado.

Vale lembrar também que as limitações de tempo e estudo para a realização desta pesquisa, considerando o recorte proposto – que envolve a seleção de alguns textos que abarcam apenas uma parte da importante obra de Theodor W. Adorno e de suas formulações junto a Max Horkheimer – e a complexidade do objeto implicam em um caráter preliminar e não conclusivo de vários aspectos que aqui foram tratados. Muito mais poderia ser dito sobre a esperança, como suas relações com a teoria e a práxis, a proscrição dos aspectos miméticos e expressivos em uma formação cultural danificada, as relações com o tempo e com a corporalidade, bem como sobre a importância da imaginação em sua apresentação, entre outros tantos aspectos que fazem parte da constituição do indivíduo. Faltou também um estudo mais aprofundado sobre a melancolia, que, posteriormente, poderá permitir que seja mais bem entendida a inscrição da esperança em meio ao progresso do esclarecimento. Por ora, foi possível apresentar parte dessas relações, como um primeiro passo para futuras incursões neste tema.

Também se espera, e este talvez seja o movimento mais esperançoso deste trabalho, que o que aqui se apresenta não soe como palavras mortas. Se há uma crise na formação cultural que se estende visivelmente a toda a sociedade, que esta não seja banalizada, pois pouco há de mais perigoso do que o acostumar-se ao infortúnio. Além disso, qualquer alternativa que mascare essa condição com palavras, na esperança de que elas por si só a resolvam, colabora para a sua intensificação. Diante da necessidade de buscar nomear o que causa sofrimento, é preciso buscar, também, alguma saída, ainda que esta só se apresente como *tesouros escondidos em quintais sujos*³⁴, no alento de uma ‘impotente esperança’.

³⁴ Referência ao conto *Os desastres de Sofia*, de Clarice Lispector (1971/1998). Coube à Sofia, no fulgor de sua meninice, despertar o que ainda havia por trás da tristeza e dos gestos contidos de seu professor. Esse encontro de vida é marcado por uma redação na qual Sofia conta, sem qualquer intenção, sobre tesouros que são encontrados em quintais sujos.

REFERÊNCIAS

Abbagnano, N. (1960/2003). *Dicionário de filosofia*. (4a. ed.). (A. Bosi & I. C. Benedetti, Trads.). São Paulo: Martins Fontes.

Abril.com. (2010). *Resgate de mineiros no Chile pode demorar menos do que o previsto*. 16 de setembro de 2010. Recuperado em 30 novembro, 2011, de <<http://www.abril.com.br/noticias/mundo/resgate-mineiros-chile-pode-demorar-menos-previsto-596885.shtml>>

Adorno, T. W. (1931/1991). La actualidad de la filosofía. In T. W. Adorno. *Actualidad de la filosofía*. (pp. 73-102). (J. L. A. Tamayo, Trad.). Barcelona: Paidós (Obra original escrita em 1931, publicada em 1973).

Adorno, T. W. (1932/1991). La idea de historia natural. In T. W. Adorno. *Actualidad de la filosofía*. (pp. 103-134). (J. L. A. Tamayo, Trad.). Barcelona: Paidós (Obra original escrita 1932, publicada em 1973).

Adorno, T. W. (1943/2003). Sobre a ingenuidade épica. In T. W. Adorno. *Notas de literatura I*. (pp. 47-54). (J. Almeida, Trad.). São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.

Adorno, T. W. (1951/1992). *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. (L. E. Bicca, Trad.). São Paulo: Ática.

Adorno, T. W. (1953/2003). O artista como representante. In T. W. Adorno. *Notas de literatura I*. (pp. 151-164). (J. Almeida, Trad.). São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.

Adorno, T. W. (1955/1991). De la relación entre sociología y psicología. In T. W. Adorno. *Actualidad de la filosofía*. (pp. 135-204). (J. L. A. Tamayo, Trad.). Barcelona: Paidós.

Adorno, T. W. (1955/1992). Caracterização de Walter Benjamin. In W. Benjamin. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. (pp. 09-26). Lisboa: Relógio D'Água.

Adorno, T. W. (1957/2003). Em memória de Einchendorff. In T. W. Adorno. *Notas de literatura I*. (pp. 91-126). (J. Almeida, Trad.). São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.

Adorno, T. W. (1958/2003). O ensaio como forma. In T. W. Adorno. *Notas de literatura I*. (pp. 15-46). (J. Almeida, Trad.). São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.

Adorno, T. W. (1959/1996). Teoria da semicultura. (N. Ramos-de-Oliveira, B. Pucci & C. B. M. Abreu, Trad.). *Revista Educação e Sociedade*, ano XVII, 56, 389-411.

- Adorno, T. W. (1959/2003). O que significa elaborar o passado. In T. W. Adorno. *Educação e emancipação*. (3a. ed., pp. 29-50). (W. Leo Maar, Trad.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Adorno, T. W. (1960/2003). *Rastros de Bloch*. In T. W. Adorno. *Notas sobre literatura; obra completa*. (pp. 224-241). (A. B. Munõz, Trad.). Madrid: Akal Ediciones.
- Adorno, T. W. (1965/2003). El asa, la jarra y la experiencia temprana. In T. W. Adorno. *Notas sobre literatura; obra completa*. (pp. 537-547). (A. B. Munõz, Trad.). Madrid: Akal Ediciones.
- Adorno, T. W. (1967/2003). Educação após Auschwitz. In T. W. Adorno. *Educação e emancipação*. (3a. ed., pp. 119-138). (W. Leo Maar, Trad.). São Paulo: Paz e Terra.
- Adorno, T. W. (1969/1995a). Progreso. In T. W. Adorno. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. (pp. 37-61). (M. H. Ruschel, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Adorno, T. W. (1969/1995b). Tempo livre. In T. W. Adorno. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. (pp. 70-82). (M. H. Ruschel, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Adorno, T. W. (1970/1988). *Teoria estética*. (A. Morão, Trad.). Lisboa: Edições 70.
- Almeida, J. (2003). Nota do tradutor. In T. W. Adorno. *Notas de literatura I*. (pp. 7-9). (J. Almeida, Trad.). São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.
- Alves-Mazzotti, A. J. (2001). O debate contemporâneo dos paradigmas. In A. J. Alves-Mazzotti & F. Gewandsznajder. *O método nas ciências naturais e sociais; pesquisa quantitativa e qualitativa*. (2a ed.). São Paulo: Pioneira.
- Auerbach, E. (1946/2002). A cicatriz de Ulisses. In E. Auerbach. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. (4a ed.). São Paulo: Perspectiva.
- Benjamin, W. (1924/1996). *Dos ensayos sobre Goethe*. (G. Calderón & G. Mársico, Trads.). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Bento XVI. (2007/2008). *Spe Salvi: sobre a esperança cristã*. (2a. ed.). São Paulo: Paulus/Loyola.
- Bloch, Ernst. (1959/2005). *O princípio esperança*. (v.1). (N. Schneider, Trad.). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Bogéa, D. (2010, novembro). Nietzsche e o diagnóstico de decadência para a Alemanha do século XIX. *Intuitio*, Porto Alegre, 3(2), 56-72.

Boros, G. (2009, janeiro/junho). A secularização dos afetos religiosos nos escritos de Spinoza: Esperança e medo, amor e generosidade. *Cadernos Espinosanos / Estudos sobre o Século XVII*, São Paulo, Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 20(1), 11-40.

Crochík, J. L. (1998). Os desafios atuais do estudo da subjetividade na psicologia. *Psicologia USP*, 9(2), 69-85.

Crochík, J. L. (2000, dezembro). Ulisses e narciso: o abandono de si mesmo e o abandono em si mesmo. *Rev. Olhar*. São Carlos: UFSCAR, 2(4), 19-37.

Duarte, R. (2003). Esquematismo e semiformação. *Educ. Soc.*, Campinas, 24(83), 441-457.

Euronews. (2010). Chile: protesto em visita de mineiros ao campo “Esperança”. 18 de outubro de 2010. Recuperado em 30 novembro, 2011, <<http://pt.euronews.net/2010/10/18/chile-protesto-em-visita-de-mineiros-ao-campo-esperanca/>>

Farr, R. (1997/2000). A individualização da psicologia social. In R. H. F. Campos & P. A. Guareschi (Orgs.). *Paradigmas em Psicologia Social: a perspectiva latino-americana*. (pp. 11-26). Petrópolis: Vozes.

Franciscatti, K. V. S. (2005). *A maldição da individuação: reflexões sobre o entrelaçamento prazer-medo e a expressão literária*. 231f. Tese de Doutorado em Psicologia: Psicologia Social – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, PUCSP, São Paulo.

Franciscatti, K. V. S. (2007). Entre o gris e a irisação: limites da teoria e da práxis ante a ideologia afirmativa do existente. In C. Mayorga & M. A. M. Prado (Orgs.). *Psicologia Social: articulando saberes e fazeres*. (pp. 81-98). Belo Horizonte: Autêntica.

Freud, S. (1917[15]/1974). Luto e melancolia. (T. O. Brito, P. H. Brito & C. M. Oiticica, Trads.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. (v. XIV, pp. 269-291). Rio de Janeiro: Imago.

Fundação Lauro Campos. (2009). *Eric Hobsbawm: “Me recuso a dizer que perdi a esperança”*. 25 de setembro de 2009. Recuperado em 02 dezembro, 2011, de <<http://www.socialismo.org.br/portal/historia/148-entrevista/1149-eric-hobsbawm-qme-recuso-a-dizer-que-perdi-a-esperancaq>>

Gleizer, M. A. (2005). *Espinosa & A afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Graves, R. (1955-60/2008). *O grande livro dos mitos gregos*. (F. Klabin, Trad.). São Paulo: Ediouro.

Gross, D. C. (2007, junho). Hatikva, canto de esperança. *Revista Morashá*, (57). Recuperado em 11 novembro, 2011, http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos_view.asp?a=685&p=0

Hegel, G. W. F. (1806/1992). *Fenomenologia do espírito*. (P. Menezes, Trad.). Petrópolis: Vozes.

Higino, G. J. (2010). *Fabulae*. (M. Grant, Trad.). (Obra original publicada em I a.C.). Recuperado em 23 agosto, 2010, de <http://www.theoi.com/Text/HyginusFabulae2.html#95>

Hobsbawm, E. J. (1994/1995). *Era dos Extremos; o breve século XX: 1914-1991*. (2a. ed.). (M. Santarrita, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Homero (VIII a.C./1955). *Odisséia*. (M. O. Mendes, Trad.). São Paulo: Atena.

Homero. (VIII a.C./1971). *A Odisséia*. (M. Rebelo, Trad.). Rio de Janeiro: Tecnoprint.

Homero (VIII a.C./2001). *Iliada*. (4a. ed.). (C. A. Nunes, Trad.). Rio de Janeiro: Ediouro.

Homero. (VIII a.C./2008a). *Odisséia II: Regresso*. (D. Schüler, Trad.). São Paulo: LP&M.

Homero. (VIII a.C./2008b). *Odisséia III: Ítaca*. (D. Schüler, Trad.). São Paulo: LP&M.

Homero. (VIII a.C./2009). *Odisséia I: Telemaquia*. (D. Schüler, Trad.). São Paulo: LP&M.

Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1947/2006a). O conceito de esclarecimento. In M. Horkheimer & T. W. Adorno. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. (ed. reimp., pp. 17-46). (G. A. Almeida, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1947/2006b). Excurso I: Ulisses ou mito e esclarecimento. In M. Horkheimer & T. W. Adorno. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. (ed. reimp., pp. 47-70). (G. A. Almeida, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1947/2006c). Excurso II: Juliette ou esclarecimento e moral. In M. Horkheimer & T. W. Adorno. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. (ed. reimp., pp. 71-98). (G. A. Almeida, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1947/2006d). Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento. In M. Horkheimer & T. W. Adorno. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. (ed. reimp., pp. 139-172). (G. A. Almeida, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1947/2006e). Notas e esboços. In M. Horkheimer & T. W. Adorno. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. (ed. reimp., pp. 173-212). (G. A. Almeida, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1956/1973a). Sociedade. In M. Horkheimer & T. W. Adorno (Orgs.). *Temas básicos da sociologia*. (pp. 25-44). São Paulo: Cultrix.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1956/1973b). Indivíduo. In M. Horkheimer & T. W. Adorno (Orgs.). *Temas básicos da sociologia*. (pp. 45-60). São Paulo: Cultrix.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1956/1973c). Sociologia e investigação social empírica. In M. Horkheimer & T. W. Adorno (Orgs.). *Temas básicos da sociologia*. (pp. 120-131). São Paulo: Cultrix/USP.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1956/1973d). Ideologia. In M. Horkheimer & T. W. Adorno (Orgs.). *Temas básicos da sociologia*. (pp. 184-205). São Paulo: Cultrix.
- Jay, M. (1984/1988). *As idéias de Adorno*. (A. U. Sobral, Trad.). São Paulo: USP.
- Jay, M. (1973/2008). *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social, 1923-1950*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Kant, I. (1784/2008). Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? In I. Kant. *A paz perpétua e outros opúsculos*. (A. Morão, Trad.). Lisboa: Edições 70.
- Konder, L. (1999). *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Lages, S. K. (2007). *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Lalande, A. (1951/1993). *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Lane, S. T. M. (2000). A psicologia social na América Latina: por uma ética do conhecimento. In R. H. F. Campos & P. A. Guareschi (Orgs.). *Paradigmas em Psicologia Social: a perspectiva latino-americana*. (pp. 58-69). Petrópolis: Vozes.
- Lessa, O. (1959/1981). *João Simões continua*. (23a. ed.). São Paulo: Moderna.
- Lispector, C. (1969/1998). *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Lispector, C. (1971/1998). *Felicidade Clandestina*. Rio de Janeiro: Rocco.

- Manguel, A. (2007/2008). *Ilíada e Odisséia de Homero [uma biografia]*. (P. M. Soares, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Marcuse, H. (1964/1967). *A Ideologia da Sociedade Industrial*. (G. Rebuá, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Matos, O. C. F. (1989). *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense.
- Matos, O. C. F. (1993). *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense.
- Moser, J. M. (2006). O Golem. In A. L. Amaral & G. Cunha (Orgs.). *Estudos em homenagem a Margarida Rosa*. (pp. 323-336). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Nietzsche, F. W. (1906/2008). *Vontade de poder*. (M. S. P. Fernandes & F. J. D. Moraes, Trads.). Rio de Janeiro: Contraponto.
- Oswald, V. (2011). *Com vista para o Kremlin: a vida na Rússia pós-soviética*. São Paulo: Globo.
- Parlamento Europeu. (2010). Debates. Quarta-feira, 10 de Fevereiro de 2010 – Estrasburgo. *Relatório de progresso de 2009 referente à Croácia - Relatório de progresso de 2009 referente à Antiga República Jugoslava da Macedónia - Relatório de progresso de 2009 referente à Turquia (debate)*. Recuperado em 30 novembro, 2011, de <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+CRE+20100210+ITEM-008+DOC+XML+V0//PT>
- Pedrossian, D. R. H. (2006). Reflexões sobre a ideologia da racionalidade tecnológica, o narcisismo e a melancolia. *Anais do Congresso Internacional “A Indústria Cultural hoje”*. PPGE/UNIMEP, Piracicaba, 218-232.
- Resende, S. F. & Franciscatti, K. V. S. (2008). Morte e Vida nos Contos de Clarice Lispector: reflexões sobre as potencialidades da literatura e os limites da formação cultural. *Anais do VII Congresso de Produção Científica da UFSJ - XVI Seminário de Iniciação Científica (SIC)*. Universidade Federal de São João Del-Rei, São João del Rei, MG, 20p.
- Resende, S. F. & Franciscatti, K. V. S. (2009). A expressão artística e a busca pelo indizível: da natureza expropriada à dialética morte-vida nos contos de Clarice Lispector. *Anais do VIII Congresso de Iniciação Científica – XVII Seminário de Iniciação Científica (SIC)*. Universidade Federal de São João Del-Rei, São João del Rei, MG, 20p.

Reuters Brasil. (2011). *Turquia espera que referendo em Chipre ocorra no início de 2012*. Sábado, 09 de julho de 2011. Recuperado em 30 novembro, 2011, de <<http://br.reuters.com/article/worldNews/idBRSPE76803Z20110709>>

Russo, R. (1986). Tempo perdido. In Legião Urbana. *Dois*. EMI Music Brasil. CD.

Sacks, J. (1993, agosto). O segredo da continuidade judaica. *Beit Chabad*. Recuperado em 25 agosto, 2010, de <<http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/segredo/home.html>>

Sacks, J. (2008, abril). Tempo Futuro: como os Judeus Inventaram a Esperança. *Beit Chabad*. Recuperado em 25 agosto, 2010, de <<http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/segredo/home.html>>

Sacks, J. (2011). Por que Povo Escolhido? *Beit Chabad*. Recuperado em 11 novembro, 2011, de <http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/povo/home.html#top>

Schopenhauer, A. (1818-20/2003). *Metafísica do belo*. (J. Barbosa, Trad.). São Paulo: UNESP.

Schuler, D. (2007/2008a). *Odisséia*, a epopéia das Auroras. In Homero. *Odisséia II: Regresso*. (pp. 242-278). Porto Alegre: L&PM.

Schuler, D. (2007/2008b). *Odisséia*, a epopéia das Auroras. In Homero. *Odisséia III: Ítaca*. (pp. 348-372). Porto Alegre: L&PM.

Schuler, D. (2007/2009). *Odisséia*, a epopéia das Auroras. In Homero. *Odisséia I: Telemaquia*. (pp. 139-154). Porto Alegre: L&PM.

Siqueira, T. M. (2010). *A esperança messiânica*. Faculdade de Teologia, Universidade Metodista de São Paulo. Recuperado em 02 julho, 2010, de <http://www.metodista.br/fateo/materiais-de-apoio/estudos-biblicos/a-esperanca-messianica>

Terra. (2011). *Hino de Israel*. Recuperado em 02 dezembro, 2011, de <http://letras.terra.com.br/hinos-de-paises/944194/traducao.html>

Último Segundo. (2010). *Pai de Esperanza é o 32º mineiro resgatado no Chile*. 13 de outubro de 2010. Recuperado em 30 novembro, 2011, de <<http://ultimosegundo.ig.com.br/mineiroschile/pai-de-esperanza-e-o-32-mineiro-resgatado-no-chile/n1237798005966.html>>

Vernant, J. P. (1965/2002). *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. (2a. ed.). (H. Sarian, Trad.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Vieira, A. R. (2007). Princípio esperança e a “herança intacta do marxismo” em Ernst Bloch. *Anais do 5º Colóquio Internacional Marx-Engels*, CEMARX/UNICAMP, Campinas, SP, 8p.