

# THEODOR W. ADORNO E A ESPERANÇA NO PROGRESSO<sup>1</sup>

*Sandra Faria de Resende Nascimento\**  
*Kety Valéria Simões Franciscatti\*\**

## RESUMO:

Este texto busca tecer algumas articulações entre a noção de progresso apresentada por Theodor W. Adorno e a noção de esperança, a partir de uma perspectiva filosófica. Ainda que 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. Atento aos percalços objetivos e subjetivos deste caminho, Adorno indica que a esperança no progresso *per se* é uma desesperada alternativa, pois ele depende de um redimensionamento da razão e de suas certezas. Esse 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.

**PALAVRAS-CHAVE:** Esperança. Progresso. Esclarecimento. Teoria Crítica da Sociedade.

---

<sup>1</sup> Este texto foi apresentado como parte de um dos capítulos da dissertação intitulada “Os caminhos da esperança em meio ao progresso do esclarecimento: Os novos filhos de Ítaca”. A dissertação foi defendida em 2012 e teve orientação da Profa. Dra. Kety Valéria Simões Franciscatti.

\* Psicóloga, Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ). E-mail: sand.resende@gmail.com

\*\* Psicóloga, Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), professora do curso de Psicologia e do Programa de Mestrado em Psicologia da UFSJ. E-mail: kety.franciscatti@gmail.com

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

Zygmunt Bauman, *A arte da vida*

Pronunciamos frequentemente a palavra “esperança” 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. Neste empreendimento, Theodor W. Adorno, filósofo e sociólogo da chamada ‘Escola de Frankfurt’, desvela e indica alguns caminhos. Um deles é a relação entre esperança e progresso, que aqui buscamos circunscrever.

Ao longo de sua obra, Adorno não se detém especificamente no estudo da esperança. Ao dizer sobre as configurações sociais e individuais constituídas historicamente e sobre como estas se articulam na atualidade, Adorno tece pequenas observações sobre a esperança e seus portadores. Em um desses trechos, juntamente a Max 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” (Adorno; Horkheimer, 1947a, p. 34; grifo nosso).

Em resposta à afirmação do grande filósofo da esperança, Ernst Bloch, de que *a esperança é um princípio*<sup>3</sup>, Adorno (1960) argumenta que *a esperança não é um princípio*, tendo em vista a preponderante regressão do indivíduo em meio ao progresso do esclarecimento. Se é o saber quem carece de esperança e se o progresso do esclarecimento impede a manifestação da esperança enquanto elemento transformador presente no homem, tais indicações são suficientemente instigantes para que aqui voltemos um olhar mais aprofundado para 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) 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

<sup>3</sup> Para Bloch (1959), a esperança é um 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.

aprisiona e o sabota, deixando os tempos esclarecidos, tão carentes dele, sem esperança de sua aparição.

Adorno apresenta 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), 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 Walter 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 esquadrihada 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, 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 último 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 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) 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 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, 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 Adorno e Horkheimer (1947a),

[...] 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. (p. 34; grifo nosso).

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), 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 obras<sup>4</sup>, ao conceito de decadência. Em *Vontade de poder*, Nietzsche (1906) 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

---

<sup>4</sup> *Crepúsculo dos Ídolos, O Anticristo, O Caso Wagner e Ecce Homo*, publicados em 1888, e *Vontade de Poder* (1906), publicação póstuma.

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.

No texto *Fragments de uma teoria do criminoso*, Adorno e Horkheimer (1947e) 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 [...]” (p. 187). 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 prevalece a “negação desprovida de resistência” (p. 187), 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) destaca um trecho escrito por Peter Altenberg que diz da revolta de transeuntes quando, ante a visão de cavalos sendo maltratados pelos cocheiros, fora de si, irão ao crime e abaterão a tiros seus agressores<sup>5</sup>. 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 (e Adorno relata que certa vez Nietzsche desmaiou diante da cena de um cocheiro espancando seu cavalo), é o indício de que frente à pretenciosa 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 com o seu ‘irracionalismo’

---

<sup>5</sup> “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.” (Altenberg, 1932, apud Adorno, 1969, p. 48).

a razão autoalienada, vê como miragem um progresso que ainda não chegou. Nas palavras de Adorno (1969, 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) alerta que a ideia de um retorno do sempre igual é apresentada como sendo uma mensagem do Ser que deve ser obedecida, enquanto 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) 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*, Adorno e Horkheimer (1947c) 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 (p. 129; grifo nosso).

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 tamanha resistência diante da degradação dos homens, alimentada pela cultura, que os faria alcançar a reconciliação com a natureza? Para Adorno (1969), 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 à incessante roda de Íxion<sup>6</sup> – 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. 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), 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 que uma sinfonia da Escola de Mannheim<sup>7</sup>. Por outro lado, observa que cabe pensar se a pintura da alta Renascença

---

<sup>6</sup> Em *Metafísica do Belo*, Schopenhauer (1818-20) 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 tememos 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).

<sup>7</sup> A Escola de Mannheim é reconhecida como uma das fontes de inspiração de Wolfgang Amadeus Mozart. A indiscutível qualidade da composição de Mozart, nesse caso, indicaria esse progresso que se sustenta na relação entre o cultural e o material, historicamente.

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) 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 se pode 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, 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*. (Adorno; Horkheimer, 1947d, p. 199; grifo nosso).

A manutenção deste estado desemboca no sentido mais regressivo da decadência, dentro do qual não há espaço para a 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 tão lucrativos zumbis, humanos apenas na proximidade da aparência, até mesmo esta já distorcida pela degeneração pós-morte. Estes seres *mortos-vivos* andam sem rumo, 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 (VIII a.C.), um semelhante estado de alheamento à vida aparece na figura dos lotófagos e na transformação dos homens de Ulisses em porcos, realizada por Circe. No Canto 9, Ulisses descreve seu encontro com os homens que se alimentam das flores de lótus: quem as saboreia perde a vontade de conhecer, de viajar, de se informar. Os companheiros de viagem de Ulisses que as provaram perderam a vontade de voltar para casa, esqueceram-se 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 (Adorno; Horkheimer, 1947b). Apesar de preservada a consciência humana, eles não mais se lembravam 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 do indivíduo 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, 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. (Adorno; Horkheimer, 1947d, 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), *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), ao dizer que apenas em nome dos desesperançados a esperança nos é dada.

## Referências

ADORNO, Theodor W. (1960). *Rastros de Bloch*. In: \_\_\_\_\_. *Notas sobre literatura; obra completa*. Trad. A. B. Munõz. Madrid: Akal Ediciones, 2003, p. 224-241.

ADORNO, Theodor W. (1967). Educação após Auschwitz. In: \_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. 3. ed. Trad. W. L. Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 119-138.

ADORNO, Theodor W. (1969). Progresso. In: \_\_\_\_\_. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Tradução M. H. Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 37-61.

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. (1947a). “O conceito de esclarecimento”. In: \_\_\_\_\_. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 17-46.

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. (1947b). “Excurso I: Ulisses ou mito e esclarecimento”. In: \_\_\_\_\_. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. Tradução G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 47-70.

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. (1947c). “Excurso II: Juliette ou esclarecimento e moral”. In: \_\_\_\_\_. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 71-98.

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. (1947d). “Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento”. In: \_\_\_\_\_. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 139-172.

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. (1947e). “Notas e esboços”. In: \_\_\_\_\_. *Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 173-212.

BENJAMIN, Walter. (1924). *Dos ensayos sobre Goethe*. Trad. G. Calderón; G. Mársico. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.

BLOCH, Ernst. (1959). *O princípio Esperança*. Trad. N. Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2005, vol. 1.

BOGÉA, Diogo. (2010). Nietzsche e o diagnóstico de decadência para a Alemanha do século XIX. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 56-72, nov. 2010. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/fo/ojs/index.php/intuitio/article/viewArticle/7719>>. Acesso em 01 nov. 2011.

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

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

LESSA, Orígenes. (1959). *João Simões continua*. 23. ed. São Paulo: Moderna, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich W. (1906). *Vontade de poder*. Trad. M. S. P. Fernandes; F. J. D. Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. (1818-20). *Metafísica do belo*. Trad. J. Barbosa. São Paulo: UNESP, 2003.

## THEODOR W. ADORNO AND THE HOPE IN THE PROGRESS

### ABSTRACT:

Even though Theodor Adorno don't shows in his writings a specific study about the hope, all his work indicates the need that a transformation takes place in the path of enlightenment, in its progress. Aware of the subjective and objective mishaps of this path, Adorno indicates that the hope in the progress per se is a desperate alternative, because it depends on a resizing of the reason and its certainties. This move of the author carries something of hope and opens up, accordingly, a space for that the hope could be thought no longer as a transcendent element, individual or inherent, but as something that should be analyzed from the relationships established between individual, society, nature and culture.

**KEYWORDS:** Hope. Progress. Enlightenment. Critical Theory of Society.

## THEODOR W. ADORNO ET L'ESPÉRANCE DANS LE PROGRÈS

### RÉSUMÉ:

Ce texte cherche construire quelques articulations entre la notion du progrès qui est présenté par Theodor W. Adorno et la notion d'espérance, à partir d'une perspective philosophique. Même si Adorno ne présente pas dans ces textes une étude spécifique sur l'espérance, toute son oeuvre indique une nécessité qu'une transformation survienne sur le parcours de l'éclaircissement, pendant son progrès. En faisant attention aux mésaventures objectives dans ce chemin, Adorno indique que l'espérance en progrès *per se* c'est une alternative désespérée, car il dépend d'un redimensionnement de la raison et de ces certitudes. Ce mouvement de l'auteur prend avec lui *quelque chose d'espéranceux* et ouvre, dans ce sens, un espace pour que l'espérance puisse être pensée non seulement comme un élément transcendant, individualisé ou inhérent, mais comme quelque chose qui doit être analysé à partir des relations établies entre individu, société, nature et culture.

**MOTS CLÉS:** Espérance. Progrès. Éclaircissement. Théorie Critique de la Société.

Recebido em: 13/04/2012

Aprovado em: 25/04/2012

©2012 *Psicanálise & Barroco em revista*

[www.psicanaliseebarroco.pro.br](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br)

Núcleo de Estudos e Pesquisa em Subjetividade e Cultura – UFJF/CNPq

Programa de Pós-Graduação em Memória Social – UNIRIO.

*Memória, Subjetividade e Criação.*

[www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php](http://www.memoriasocial.pro.br/proposta-area.php)

[revista@psicanaliseebarroco.pro.br](mailto:revista@psicanaliseebarroco.pro.br) [www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista](http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista)