
Escola de Frankfurt: “o elogio da sombra”

The Frankfurt School: “the praise of shade”

Jorge Coelho Soares*

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Ariane P. Ewald**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

A proposta desta reflexão é essencialmente, mas não exclusivamente, epistemológica. Partindo da pergunta “o que caracteriza e termina por construir o objeto de pesquisa das Ciências Humanas e Sociais”, os autores fazem uma reflexão inicial sobre como deveríamos nos aproximar dele, tendo como base o pensamento da Escola de Frankfurt, que acolhe e integra também as reflexões de Sartre sobre o tema. Defendendo a idéia de que temos que (con)viver com nossas circunstâncias e compreender o que denominamos como sociedade, defendem que esta aproximação nunca se dará de forma “definitivamente satisfatória”. Diante desta totalidade social, movente e cambiante, nos resta o olhar micrológico que pode vir iluminá-la. E que este olhar deve estar atento ao que deixamos “na sombra”, o que não se percebe de imediato, pois a realidade social não se apresenta como totalidade iluminada mas como um quadro no qual o “claro e o escuro” disputam a primazia do nosso olhar. Por fim, os autores chamam a atenção que no embate entre a invenção, a liberdade criativa e a tradição, é preciso saber preservar a tensão que se deriva desta embate na esperança de um pensamento não pensado ainda.

Palavras-chave: Escola de Frankfurt, Modernidade, Circunstância, Claro-escuro, Liberdade-criativa, Metodologia.

ABSTRACT

These considerations are essentially, but not exclusively, epistemological. Starting off with the question “what characterizes and finally constructs the research object in the Human and Social Sciences”, we argue initially what a first approach to the object should be, in view of the teachings of the Frankfurt School, which nestles and incorporates Sartre’s thinking on the theme. Granting we have both to cope with our circumstances and to understand what we call society, the School sustains that approach shall never have a “decisively satisfactory” fashion. Before the moving and changing social whole, we are left with the microlological watch, which might shed some light onto it. And that watch must be attentive to what is left “in the shade” and to what goes unnoticed right upfront, for social reality does not make itself visible as a well-lit whole, but as a picture permeated by *chiaroscuro* disputes. Finally, we highlight the struggle between invention, creative freedom, and tradition requires the preservation of the tension it generates, so that the not-yet-thought might prosper.

Keywords: the Frankfurt School, modernity, circumstance, *chiaroscuro*, creative freedom, methodology.

*“O mais importante e bonito do mundo, é
isso: as pessoas não estão sempre iguais,
ainda não foram terminadas.*

*“No real da vida, as coisas acabam com
menos formato, nem acabam. Melhor
assim. Pelejar pelo exato, dá erro contra
a gente. Não se queira.”*

(Guimarães Rosa,
Grande Sertão Veredas)

*“Caberia construir perspectivas nas quais
o mundo se ponha, alheado, com suas
fendas e fissuras à mostra tal como
alguma vez se exporá indigente e
desfigurado à luz messiânica.”*

(T. W. Adorno,
Mínima Morália)

Max Horkheimer, em sua conferência de posse, em 1931, na direção do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt¹, deixou claro o que deveria ser a tarefa de todos que decidissem participar daquele projeto intelectual:

[...] organizar, baseados nos problemas filosóficos atuais – o que é certamente compartilhado por outros - pesquisas em que deveriam participar filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos que numa comunidade de trabalho duradoura se unissem e fizessem em conjunto o que em outros campos um indivíduo pode fazer sozinho num laboratório e que todos os verdadeiros pesquisadores sempre tem feito: a saber, procurar acompanhar a amplitude das suas questões filosoficamente orientadas com a ajuda dos métodos científicos mais refinados, transformando-as em precisando-as ao longo do trabalho em torno do objeto, descobrindo novos métodos, sem todavia perder de vista o universal. Desse modo as respostas às perguntas filosóficas nunca se dão com um “sim” ou um “não”: os problemas filosóficos são inseridos dialeticamente no processo empírico-científico, ou seja, a resposta passa a estar ligada ao progresso do conhecimento objetivo que, assim, não deixa de inferir sobre sua própria forma.

Na doutrina da sociedade esse procedimento não pode ser praticado por um único indivíduo: seja porque o material é muito abundante, seja também por causa da variedade das ciências auxiliares indispensáveis. (HORKHEIMER, 1999, p. 128-129), (grifos nossos).

É neste pequeno trecho de discurso que, claramente, vemos que Horkheimer estabelece os balizamentos essenciais para o que, muito mais tarde, será conhecido como Escola de Frankfurt que, como indicam Yves Cusset e Stéphane Haber (2002), “apesar da diversidade de suas orientações teóricas, [a Escola] nos remete ao

programa de constituição de uma Teoria Crítica – particularmente de uma análise crítica da sociedade” (p. 5)². Porém, advertiu Paul-Laurent Assoun, seria um grave erro interrogar sobre a identidade da “Escola de Frankfurt” através de categorias já conhecidas e consagradas como campos de reflexão, já que ela “não é nem uma escola filosófica, nem um discurso sociológico, nem um movimento político no sentido estrito destes termos” (1989, p. 10). Para compreendê-la melhor, bem como o seu esforço de reflexão, “convém deixá-la deliberadamente em aberto”, continua P. -L. Assoun, “praticando uma espécie de *epoché* fenomenológica, suspendendo a atribuição da Escola a um gênero determinado” (1989, p. 10). O que efetivamente vai caracterizá-la como um projeto original de reflexão, que tenta dar conta das grandes inquietações da razão e da emoção³ e que emergem da modernidade em curso, é a sua proposta de “intervir não em campos já constituídos, mas como gerador de um campo *sui generis*, sob pena de retirar às matérias existentes, fragmentos que lhe conferem o seu aspecto ‘barroco’, pois que ele é ao mesmo tempo ‘filosófico’, ‘sociológico’ e ‘político’” (p. 10). Desde aquele “momento fundador”, ficou também bastante claro que este movimento de idéias não se comportaria como um grupo de iniciados – como ocorre frequentemente até hoje com muitos dos grandes sistemas de pensamento, e que para aqueles que se dispusessem a se aproximar e compartilhar suas reflexões com as “próximas gerações de frankfurtianos”, é necessário compreender a relação entre os sistemas de pensamento e as instituições culturais, como lembra Jan Spurk:

[...] os mestres desenvolvem seus sistemas [de pensamento] e as instituições culturais os tomam sob sua responsabilidade, criando para eles as condições materiais para a sua perenidade. Os discípulos passam a defender a pureza da doutrina e a memória dos mestres, intocáveis. Ao mesmo tempo passam também à vulgarização do seu pensamento, com um tipo de edição popular para os pobres de espírito, sob a forma de manual, de “introdução”, etc. (2001, p. 4)

Feito isso, alerta ainda este mesmo autor, não restaria senão uma “teoria degenerada” que nada mais é do que uma ideologia, muito mais próxima da crença do que do saber, do conhecimento e da inteligibilidade, afirma ele (p. 4). Nada mais estranho aos propósitos de Horkheimer e todos os frankfurtianos até hoje.

Com a conferência de Horkheimer, que se tornou um manifesto de princípios fundamentais que norteariam seu rumo, inaugurou-se também uma busca pela determinação de seus objetos de pesquisa e pela escolha do(s) método(s) que poderiam ser utilizados para tanto. Este foi, portanto, um grande risco que comprometeria a lógica de

construção teórica proposta no seu discurso, para a qual os frankfurtianos se mantiveram atentos, e que norteia até hoje os que se aproximam da Teoria Crítica. Exatamente por se ver como crítica, ela precisa se ver como teoria viva, em movimento constante e tenso de construção e re-construção. Ela sempre se desenvolve em determinada época; isto dá a ela uma "carga" de pertencimento, de conexão com um período sócio-histórico. Em sua *Apresentação à Revista Les Temps Modernes* (1948), Jean-Paul Sartre reitera esta posição para daí alcançar a noção de *engajamento* e se alinha, neste sentido, à visada frankfurtiana: "[...] O escritor está *em situação* na sua época; cada palavra tem ressonância. Cada silêncio também." (p. 13) Para ele, o escritor não tem como fugir de sua época e cada um tem, em uma circunstância particular de sua vida, a medida de sua responsabilidade como escritor. É neste sentido que Spurk afirma que "[...] Os produtores da teoria são indivíduos que vivem como 'n'importe qui' (Sartre), em uma sociedade dada e em uma situação social dada, ou seja, esta é a sua contingência" (2001, p. 4-5). Ora, se "[...] o homem é o ser cujo surgimento faz com que o mundo exista" (SARTRE, 1947, p. 334) e se depare com o inferno do *prático-inerte* (SARTRE, 2002, p. 182, 295 e sgts), mundo das totalidades, das ações humanas já feitas e tomadas como definitivas, "a sedimentação das ações passadas" (NOUDELMANN; PHILIPPE, 2004, p. 390), a tarefa do teórico é re-pensar esta construção, sem se perder na solicitação do mundo, das necessidades; sem cristalizar seu pensamento e sem deixar-se reduzir a este prático-inerte, no qual "o homem se torna 'produto de seu produto', e sua livre *práxis* se metamorfoseia em ações pré-determinadas" (CABESTAN, 2009, p. 145).

Porém, são os próprios indivíduos que criam e re-criam a sociedade em sua totalidade, que constituem para si e para os demais isto que se denomina como "sociedade". Confrontado com as condições de restrição e de liberdade de sua época, os homens vivem a tensão entre a heteronomia e a autonomia, e é esta última que lhes afirma sua liberdade, seu poder de "reconstituir/resignificar" suas circunstâncias. "Eu sou eu e minhas circunstâncias", afirmava Ortega y Gasset em 1914 (ORTEGA Y GASSET, 1946, p. 322). Para Ortega, dizer que "eu sou eu e minha circunstância", significa que é impossível ser eu sem minha circunstância, que ela é parte constitutiva de mim mesmo, isto é, que sem ela eu seria outra coisa, e que, como na Fenomenologia, há uma relação imediata entre consciência-e-mundo na qual não se pode separar um do outro. Portanto, da mesma forma que podemos decidir sobre como vamos (con)viver com as nossas circunstâncias, também decidimos sobre seu sentido. Ao afirmar este poder de "transformar" suas circunstâncias, ou mesmo ao tentar fazê-lo, eles já a alteram de alguma forma. Isto não nos torna nem seres imprevisíveis nem seres

previsíveis em nossa “imprevisibilidade”, mas seres primeiro cuja previsibilidade só poderá ser aquilatada pelo grau de alienação e ajustamento a um dado mundo *prático-inerte*, como indicou Sartre, ao qual a maioria aderiu incondicionalmente; seres que ao romperem com a lógica deste mundo que lhes é dado como “definitivo”, se percebem como capaz de mudá-lo individualmente e coletivamente sem, porém, a ingênua e politicamente perigosa crença de que este outro que não eu, contido em mim, como um outro também para os demais, se desvelará em sua “plenitude” na lógica do “coletivo”. Outro este que me escapa constantemente; ele “é, antes de tudo, a fuga permanente das coisas”, mas mesmo como fuga (verdade ausente), ele é também “uma relação concreta e cotidiana que experimento a cada instante: a cada instante o outro *me olha*. [...] o outro é, por princípio, aquele que me olha” (SARTRE, 2007, p. 329 e 332 respectivamente).

Neste sentido, os frankfurtianos têm consciência de que a sociedade e as situações sociais são vivas, em movimento de construção e reconstrução, em permanente tensão, sob uma aparente, mas enganadora, aparência de tranqüilidade e inércia, posto que a vemos em funcionamento como se nada mais houvesse a fazer senão referendar sua lógica instrumental. Resta-nos, então, um problema a ser resolvido para o qual já podemos antever que assim como não poderá ser dada uma resposta fácil, também não haverá uma resposta que se coloque como “definitivamente satisfatória”. Resta-nos então, a tentativa de elaborar uma reflexão que nos seja desveladora dos mecanismos de construção da realidade social, enquanto ela mesma se transforma sob o nosso olhar. Ao mesmo tempo pensamos, diante desta totalidade social, movente e cambiante, escolher nossos fragmentos que se transformarão em nossos objetos de pesquisa mas de tal forma que esta escolha micrológica ilumine a totalidade desvelando alguns de seus mecanismo de constituição. Precisamos estar preparados para responder à crescente demanda, principalmente acadêmica, de ser obrigado a definir o(s) método(s) logo de saída, sem o qual, aparentemente para alguns, parece comprometer toda a reflexão.

Em uma aula proferida em 1968, um ano antes de seu falecimento em plena maturidade intelectual e sempre fiel a um programa que ele traçou desde 1931, Theodor Adorno advertiu enfaticamente a seus alunos:

[...] não é o método e a “pureza” metodológica como tal, separada do conteúdo a que se refere, que deve ser idolatrado ou erigido como divindade. Ao contrário, eu diria que o mandamento fundamental de qualquer investigação sociológica [ou não] sensata reside em tentar tanto quanto possível desenvolver os métodos (*sic*) a partir dos assuntos e

do interesse objetivo que tenha. (ADORNO, 2008, p. 187-188)

É preciso, demarca ainda Adorno, exercitar permanentemente uma "sensatez racional metodológica" (2008, p. 191) que impeça a transformação da metodologia em algo absoluto, fetichizado que avulta em detrimento do assunto analisado, concedendo primazia aos dados coletados e, com isto, reservando um lugar subalterno à teoria. Esta, por sua vez, passa então a ocupar o lugar de subproduto, auxiliar da investigação. Se, diferentemente, apontamos a primazia do objeto de estudo como fundamental, a escolha do método estará sempre subordinada a este princípio, e o método estará subordinado ao próprio objeto. Os conceitos que vier a estabelecer para a análise, não serão tratados como meros "nomes" que designarão o que posso aceitar ou rejeitar logo a seguir. Para Adorno, os conceitos só tem valor para o conhecimento da sociedade quando "[...] longe de apenas permitirem reconhecer esse ou aquele fenômeno social, [quando] permitem que a própria sociedade encontre neles a expressão do que lhe é mais intimamente próprio e não se encontra manifesto naquilo que se observa a olho nu" (COHN, 2008, p. 21). O pesquisador é assim um desvelador em busca de sintomas-sinais que micrologicamente possam "falar pelo todo". É um esforço permanente para ler na lógica da pseudoimediatez do mundo reificado, sua lógica econômica e social e as relações inter-humanas que o constituíram. Relações que se mantêm numa zona de sombra dissimulados como pouco relevantes ou mesmo "inexistentes" à espera de serem por nós tematizados e postos sob a luz de nossas pesquisas. É ter sempre em mente que "um tema pode esconder outro", tal como expresso no poema de Kenneth Koch:

Num poema uma linha pode esconder outra linha,
Como num cruzamento, um trem pode esconder outro trem
[...]
Também ao ler
Espere até você ter lido a linha seguinte –
Só então é seguro prosseguir a leitura.
[...]
Uma pequena queixa pode esconder outra enorme
Uma injustiça pode esconder outra...
[...]
Uma idéia pode esconder outra: A vida é simples
Esconder a vida é incrivelmente complexo... (KOCH, [20--],
p. 85-86)

É com este "olhar" que podemos então compreender a que Adorno se refere quando afirma que o "[...] critério do verdadeiro não é a sua comunicabilidade imediata a qualquer um" (ADORNO, 2009, p. 43). Desvelar uma realidade não significa a sua compreensão imediata por

todos aqueles atingidos pelo que se desvela. Se a própria realidade social resiste ao desvelamento, negando a relevância do que se desvela, a resistência não será menor nos indivíduos imersos naquela realidade. Aceitar o desvelamento é, inevitavelmente, produzir tensão e mudanças, o que vai a contra-pelo da lógica do mundo do *prático-inerte*.

Finalmente, Adorno também nos adverte que ir em busca deste desvelamento em nossas pesquisas, é assumir o risco de que a "verdade considerada por nós como relevante" possa ser falsa, por razões teóricas e/ou metodológicas:

"[...] Um pensamento que não se expõe a esse risco e uma ciência que não se expõe a esse risco de antemão eu diria que são inteiramente vazios e permanecem como uma técnica meramente instrumental [...]" (ADORNO, 2008, p. 195)

Certamente almejamos um "mundo de certezas" que nos apazigúe a existência e ficamos mais tranquilos quando acreditamos poder controlar "todos" os acontecimentos em nossa vida pessoal e social. Ao pesquisarmos, procuramos sempre não colocar em dúvida que nem nossas reflexões teóricas nem a metodologia escolhida atinja o alvo da "verdade". Isto porém, só seria possível, para Adorno, se nos comportássemos como o arqueiro da história que contou Nilton Bonder, em *O Segredo judaico de resolução de problemas* (BONDER, 1995):

Um caçador embrenhou-se na floresta e deparou-se com alvos desenhados em árvores. Chamou-lhe a atenção o fato de que todas as flechas lançadas sobre os alvos estavam cravadas na mosca.

Sua curiosidade em conhecer tal impecável arqueiro fez com que o buscasse por todos os cantos. Após longa procura, identificou o autor dos lançamentos e quis inquiri-lo sobre suas proezas.

- Qual é o segredo de uma pontaria tão acurada? Como é possível tanta perfeição num arqueiro?

- É muito simples. Primeiro lanço minhas flechas e só depois é que pinto o alvo! Respondeu o arqueiro. (BONDER, 1995, p. 85)

O que se propõe aqui, portanto, não é a tarefa fácil do "arqueiro sempre vitorioso", mas uma atividade de pesquisa e reflexão na qual devemos tentar fazer retroceder os limites do dizível; tarefa, porém, tensionada permanentemente pela possibilidade do equívoco e da incompletude. Ao escolhermos nossas janelas conceituais, aprendemos a perceber diferentes aspectos da realidade social e humana, mas nada nos garante, *a priori*, que nos debruçamos na "melhor janela" para olhar e lermos os sinais do nosso tempo. Para

onde, então, se deve dirigir nosso olhar ao optarmos por uma janela? Como escolher entre a luz e a sombra, entre o que se revela a nós de imediato sob a luz forte de uma relevância atribuída pela sociedade e aquilo que não vemos, mas vislumbramos, aquilo que se poderia denominar de “miudezas da vida” que permeia nosso cotidiano sem que nos apercebamos? Leonardo da Vinci (1452-1519) talvez possa iluminar este cenário.

Leonardo da Vinci, herdeiro de todas as aspirações do Renascimento no qual se instalara uma nova confiança no poder e dignidade do ser humano, que sustentava o ideal de um homem universal e multifacetado, avesso a todos os especialismos, deparou-se com o desafio de ultrapassar o hiato entre o modelo real e sua imagem pintada. Como indica E. H. Gombrich (1979), “[...] Leonardo viu claramente o problema que a conquista da natureza tinha criado para os artistas – um problema não menos intrincado do que a combinação de desenho correto e composição” (p. 227). O problema, nos conta ainda este mesmo autor, dizia respeito a um delineamento satisfatório da figura sem ter que sacrificar a precisão da observação ou mesmo a correção do desenho (p. 226). Tendo percebido que a realidade não se desvelaria pela captura “objetiva”, Leonardo preferiu ele mesmo estabelecer outros critérios de representação, lançando luz sobre alguns aspectos e deixando na sombra o que não era para ser percebido em primeiro plano. Desdobrando as relações de contraste entre luz e sombra, claro e escuro, retirando das formas os contornos que as definiam mas que limitavam seu espaço, criou uma nova maneira de capturar a realidade: o *sfumato*. O *sfumato* trabalha com gradações delicadas de luz e sombra na modelação das figuras, o que dá a elas a noção de profundidade compatível com nossa percepção da realidade de objetos tridimensionais e, ao mesmo tempo, uma sensação onírica é ali evocada, mas que encontra na sua finalização um “[...] equilíbrio harmonioso entre dois contrários” (JANSON, 1992, p. 449). É na incidência de luz e de sombra, na sutil passagem entre o claro e o escuro, *chiaroscuro*, que as formas se revelam e nas quais os contornos são meramente implícitos. Não há, neste sentido, nitidez entre as formas e entre elas e o fundo, pois todos fazem parte de uma nova unidade que só pode ser vista no seu conjunto.

Diante dos quadros em que Leonardo da Vinci usou o *sfumato*, somos levados logo a perceber o que a luz destaca. Num segundo olhar, porém, somos levados a perceber que o que ele deixou na sombra, pouco nítido, prende nosso olhar e desperta um desejo incoercível de compreender o que lá está. Neste momento, nossa percepção se inverte e o quadro ganha a nossa atenção, não pelo que fica claramente exposto, mas por aquilo que, tendo focado fora do olhar direto e desvelador, se revela a nós como algo muito atraente de se examinar, pois ali existe algo cheio de possibilidades de sentido ainda

por descobrir. Há uma calma inquietante nesta “sombra das coisas”, como sugere o escritor Junichirō Tanizaki em seu delicado livro *El elogio de la sombra* (TANIZAKI, 2006); o que está velado atrai nosso olhar e curiosidade; nestes lugares, afirma ele, “[...] experimentamos o sentimento de que o ar [...] possui uma espessura de silêncio, que nesta zona de sombra reina uma serenidade eternamente inalterável” (p. 49) que sobrevive em nós como enigma a ser decifrado a partir da premissa de que “algumas coisas são intermutáveis e cada lugar é uma multiplicidade [...] [e] assim se engendram re-presentações e contra-temas” (MOURA, 1980, p. 22).

Como, porém, manter em nós esta visada diante de uma modernidade tão “feericamente iluminada” que não sabemos distinguir onde a luz termina e a sombra começa? Como desvelar uma realidade na qual luz e sombra se confundem e tudo parece ter a mesma luz e na qual as “verdades objetivas”, também ditas científicas, ainda nos são dadas como garantia de certeza sobre nossas reflexões acerca desta “sombra das coisas”?

A modernidade atual, em sua versão hipermoderna, afiança a possibilidade de segurança absoluta na permanência de nossas certezas. Ao tecnificar o mundo da vida, criou a ilusão de que a vida, para nós, está “sob controle” desde que não nos afastemos de sua maneira canônica de pensá-la. Como então conciliar um pensar sistemático rigoroso sobre aquilo que constitui a nossa realidade social em movimento (EWALD; SOARES, 2007; EWALD; GUIMARÃES; BRAVO; SOBREIRA, 2006), que é feita de coisas “intermutáveis” - olhar esse preocupado essencialmente com a luz que dela emana -, com um outro olhar que se interessa pela sombra e que precisa de liberdade para ser construído e novamente re-construído, segundo a lógica de novas mutações? Como construir alguma resistência diante daquilo que Adorno (ADORNO, 2008) configurou como uma “vida lesada”, da qual se subtraiu algo de nós, um “lugar” onde a “vida não vive”⁴, pois está confinada e limitada em suas possibilidades?

Com uma clareza que pouquíssimos pensadores conseguiram atingir, podemos ver numa das composições de Antonio Vivaldi (1678-1741) uma tentativa, extremamente original e brilhante, de responder a estas perguntas. Em 1727, foram apresentados por Vivaldi ao público de Amsterdã, doze concertos para violino e orquestra com o título geral de *Il cimento dell'armonia e de'llinventione Op.8*. Destes, os mais conhecidos entre nós são, certamente, os que compõem *As Quatro Estações*. Ao escrever estes concertos e nomeá-los como o fez, Vivaldi colocava para si um grande desafio, que é também o nosso: levar em consideração o que já foi feito, isto é, não desprezar a tradição e, ao mesmo tempo, poder ousar; em suma, articular o consagrado com a inovação. Neste sentido, é interessante tomarmos o título da obra, *Il cimento dell'armonia e de'llinventione* e pensarmos sobre as suas palavras, as que Vivaldi escolheu para designar este

seu trabalho. O *cimento*, que em italiano significa prova/verificação, pode também assumir o significado de risco ou perigo (VIVALDI, 2001). Isto deveria ocorrer como fruto da confrontação entre a "harmonia e a invenção", entre o que pensamos como método e a liberdade criativa; harmonia esta que sugere nos movermos por caminhos seguros e já bem trilhados, pois constituem uma tradição cujos limites, estando já bem estabelecidos, delinearão sempre para nós horizontes que podem ser perfeitamente alcançados, sob a cobertura protetora do método e com a "cama de Procusto"⁵ como instância normativa, se necessário.

Já a idéia de uma "liberdade criativa", nos lança de imediato no abismo da insegurança, dos que se descobrem sem um porto seguro para atracar. Ao contrário, se vêem lançados à tarefa de construir um navio que lhes permita navegar mas que só pode ser construído a partir de uma irrefreável inquietação para começar a navegar e poder assim pensar o não-pensado ainda. Lembremo-nos porém que Vivaldi não abre mão da tradição e acredita poder dialogar com ela, que tem uma história que lhe deu sentido. Vivaldi percebeu também que poderia produzir uma morte do pensamento ao reificá-lo em um descaminho desarrazoado em nome de uma "liberdade criativa" que ignorasse completamente um mundo já construído. Este é também um desafio que precisamos enfrentar, se desejamos efetivamente construir uma perspectiva crítica que dê conta de um mundo que se recusa à imobilidade e se apresenta a nós como realidade social em movimento. Mundo que se atualiza e transforma permanentemente, no qual desempenhamos o duplo papel de "produtores" e "produzidos", no qual não havendo qualquer espécie de garantia de permanência, acabamos tendo uma sensação constante de crise, de aspereza e aridez, que termina por atravessar nossas vidas e reflexões sobre ela.

Este é, porém, o mundo em que vivemos e é dele que emana as inquietações que nosso olhar crítico percebe como importantes para serem investigadas compreendidas, aplacando assim em nós nossa ansiedade diante do novo, do que nos chega às vezes envolto por uma "estranheza sombria". No pensamento de Sartre, neste ponto perfeitamente afinado com o dos frankfurtianos, ao defender a imersão do intelectual em sua época, ele afirma: "[...] Cada época descobre um aspecto da condição humana, a cada época o homem se escolhe em face de outrem, do amor, da morte do mundo" (1948, p. 15). E a nossa época instauradora de novas contradições e labirintos para o pensamento, nos levou a concluir que não podemos conhecer as coisas em si mesmo, o mundo como ele é "de verdade".

Como investigadores da realidade social e humana, temos que nos contentar com o que emerge da interação entre sujeito e objeto, em que há sempre muito mais de nós mesmo como sujeitos do que das coisas como elas de fato "o são". Talvez, então, a estratégia do

princípio eurístico do “como se”, de Hans Vaihinger (2008), auxilie a dar sentido àquilo que se apresenta a nós como falta, como uma angústia difusa e onipresente diante do mundo-da-vida. Segundo ele, devemos permitir a entrada de elementos imaginativos ou ficcionais nas ciências, o que não nos impediria de atingir a verdade. Para ele, aponta Christophe Bouriau (BOURIAU, 2008) que foi seu tradutor, “[...] A imaginação intervém para *simular* provisoriamente o que não conseguimos estabelecer ou descobrir o que é” (p. 7). Devemos, por exemplo, nos comportar como se houvesse uma certeza moral, que nos permita estabelecer regras confiáveis de convivência e sobrevivência da própria espécie humana; como se a liberdade, mesmo asfixiada em estreitos limites, fosse ainda possível. Podemos assim ir construindo um horizonte para estabelecermos nossas escolhas, como se houvesse uma esperança de transformação de um mundo que se apresenta a nós, neste momento, como existencialmente danificado.

Porém, diante dos perigos de nossa época, diante do que nos ameaça visceralmente e que pode produzir em nós uma destruição completa, devemos agir como se houvesse uma saída, mesmo envolta em dor e perda, como a holotúria do poema de Wislawa Szymborska⁶:

AUTOTOMIA

Diante do perigo, a holotúria se divide em duas:
Deixando uma sua metade ser devorada pelo mundo,
Salvando-se com a outra metade.

Ela se bifurca subitamente em naufrágio e salvação,
Em resgate e promessa, no que foi e no que será.

No centro do seu corpo irrompe um precipício
De duas bordas que se tornam estranhas uma à outra.

Sobre uma das bordas, a morte, sobre outra, a vida.
Aqui o desespero, ali a coragem.

Se há balança, nenhum prato pesa mais que o outro.
Se há justiça, ei-la aqui.

Morrer apenas o estritamente necessário, sem ultrapassar a medida.
Renascer o tanto preciso a partir do resto que se preservou.

Nós também sabemos nos dividir, é verdade.
Mas apenas em corpo e sussurros partidos.
Em corpo e poesia.

Aqui a garganta, do outro lado, o riso,
Leve, logo abafado.

Aqui o coração pesado, ali o *Não Morrer Demais*,
Três pequenas palavras que são as três plumas de um vôo.

O abismo não nos divide.
O abismo nos cerca.
(SZYMBORSKA, 2001, p. 106)

Para além dos limites de um pessimismo mobilizador ou de um otimismo ingênuo e fragilizador, há um outro modo de reagir ao trágico que permeia a vida, e do qual os frankfurtianos da primeira geração foram testemunhas e vítimas diretas e que se desdobrou na modernidade atual em outras e insuspeitadas formas. O poema também sugere que superemos a tragicidade que nos atinge, individual ou coletivamente, não pelo esquecimento mas pelo que podemos reter para poder nos reconstruir. A mensagem essencial que emana da Escola de Frankfurt, através de todos aqueles que se apropriam do pensamento dos autores ligados àquele movimento de idéias, para lhes dar uma feição própria, é a crença naquilo que Bloch chamava de "princípio esperança" (BLOCH, 2005-2006). Esperança em acreditar que a consciência pode despertar de seu "sono dogmático" quando posta em movimento diante da contradição e da oposição de idéias. Esperança, como se fosse possível construir uma ponte entre a tradição e a modernidade atual, como se fosse possível pensar na utopia de um mundo existencialmente melhor, como holotúrias, sem pesar nem queixumes, onde tivéssemos sempre a liberdade intelectual para tentar descobrir e re-descobrir *Il cimento dell'armonia e dell'invenzione*. Onde teríamos sempre o direito de construir nossas reflexões e a nós mesmos com a técnica do *sfumato*, como ensaios sempre complementares, cheios de ressonâncias inexprimíveis, onde a incompletude de sentido posta à sombra pudesse despertar em outros o desejo de continuar o que iniciamos.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. **Introdução à Sociologia**. São Paulo: UNESP, 2008.

_____. **Mínima Morália**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

ASSOUN, P. L. **A Escola de Frankfurt**. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

BLOCH, E. **O Princípio Esperança** (v. 3). Rio de Janeiro: Contraponto: EdUERJ, 2005-2006.

BONDER, N. **O segredo judaico de resolução de problemas**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

BOURIAU, C. Préface. In: VAIHINGER, H. **La philosophie du comme si** (BOURIAU, C. Trad., p. 2-14). Paris: Kimé, 2008.

BRANDÃO, J. **Dicionário Mítico-Etimológico** (v. 2). Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

CABESTAN, P. **Dictionnaire Sartre**. Paris: Ellipses, 2009.

- COHN, G. Apresentação à edição brasileira. A Sociologia como ciência impura. In: ADORNO, T. W. **Introdução à Sociologia** (p. 19-34). São Paulo: UNESP, 2008.
- CUSSET, Y.; HABER, S. **Le vocabulaire de l'école de Francfort**. Paris: Ellipses, 2002.
- EWALD, A. P.; SOARES, J. C. Identidade e subjetividade numa era de incerteza. **Estudos de Psicologia**, v. 12, n. 1, p. 23-30, 2007.
- EWALD, A. P.; GUIMARÃES, A. D.; BRAVO, C. F.; SOBREIRA, C. B. Crônicas Folhetinescas: subjetividade, modernidade e circulação da notícia. In: NEVES, L. M.; MOREL, M.; FERREIRA, T. B. **História e Imprensa: representações culturais e práticas de poder** (p. 237-259). Rio de Janeiro: DP&A; FAPERJ, 2006.
- GOMBRICH, E. H. **A História da Arte**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- HORKHEIMER, M. A presente situação das filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. **Praga, estudos marxistas**, p. 121-132, março de 1999.
- JANSON, H. W. **História da Arte**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- KOCH, K. Um trem pode esconder outro. Inimigo Rumor. **Revista de Poesia**, v. 20, p. 85-87. ([20--]).
- MOURA, V. G. **Instrumentos para a melancolia**. Porto: O Oiro do Dia, 1980.
- NOUDELMMANN, F.; PHILIPPE, G. **Dictionnaire Sartre**. Paris: Honoré Champion, 2004.
- ORTEGA Y GASSET, J. Meditaciones del Quijote [1914]. In: GASSET, J. O. **Obras Completas** (1ª Edição ed., Vols. Tomo I (1902-1916), p. 309-400). Madrid: Revista de Occidente, 1946.
- SARTRE, J. -P. **Crítica da Razão Dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. La liberté cartésienne. In: J.-P. SARTRE, **Situation, I** (p. 314-335). Paris: Gallimard, 1947.
- _____. **O Ser e o Nada**. Ensaio de ontologia fenomenológica. (15ª Edição ed.). (P. Perdigão, Trad.) Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- _____. Présentation des Temps Modernes. In: J.-P. SARTRE, **Situation, II** (p. 7-30). Paris: Gallimard, 1948.
- SOARES, J. C. (Org.). **Escola de Frankfurt: inquietudes da razão e da emoção**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2010.
- SPURK, J. **Critique de la raison sociale**. L'école de Francfort et sa théorie de la société. Québec; Paris: Presses de l'Université Laval; Syllepse, 2001.
- SZYMBORSKA, W. Autotomia. **Inimigo Rumor**, v. 10, p. 106, maio de 2001.
- TANIZAKI, J. **El elogio de la sombra**. Madrid: Siruela, 2006.
- VAHINGER, H. **La philosophie du comme si**. Aris: Kimé, 2008.
- VIVALDI, A. (Compositor). **Il cimento dell'armonia e dell'inventione** Op.8. [M. HUGGET, Artista; N. KRAEMER, Regente] London, UK, 2001.

Endereço para correspondência

Jorge Coelho Soares

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, Rua São Francisco Xavier, 524, Bloco F, 10º andar, sala 10.019, CEP 20550-900, Maracanã, Rio de Janeiro – RJ, Brasil

Endereço eletrônico: jorge.coelho.soares@gmail.com

Ariane P. Ewald

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, Rua São Francisco Xavier, 524, Bloco F, 10º andar, sala 10.019, CEP 20550-900, Maracanã, Rio de Janeiro – RJ, Brasil

Endereço eletrônico: arianeuerj@yahoo.com.br

Recebido em: 10/11/2010

Aceito para publicação em: 10/12/2010

Acompanhamento do processo editorial: Deise Mancebo

Notas

*Professor Adjunto do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

**Professora Adjunto do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

¹O Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt foi de onde emergiu o que conhecemos hoje como Escola de Frankfurt.

²Tradução nossa. Em todas as citações de referência estrangeira, a tradução é nossa.

³Ver Soares, J. C. (Org.). *Escola de Frankfurt: inquietudes da razão e da emoção*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2010.

⁴Frase de Ferdinand Kürnberger usada por T. W. Adorno como epígrafe à primeira parte de seu livro *Mínima Morália* (2008).

⁵**Procusto**, segundo Junito Brandão (1992, v. 2, p. 327), “aquele que estica ou reduz”, era um assaltante cruel que vivia na rota que ligava Mégara a Atenas. O criminoso assassino usava de uma técnica singular com suas vítimas: deitava-as em um dos dois leitos de ferro que possuía, cortando os pés dos que ultrapassavam a cama pequena ou destendia violentamente as pernas dos que não preenchiam o comprimento do leito maior.”

⁶Poeta polonesa, prêmio Nobel de Literatura de 1996, crítica literária, tradutora, socióloga, filóloga, é considerada como “poeta da consciência”, como o Mozart da poesia.