

O INVERNO DA NOSSA DESESPERANÇA

Leomir Cardoso Hilário

Psicólogo, doutor em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe.

RESUMO

Neste ensaio, o autor discute a subjetividade em tempos de crise do capitalismo, dividindo sua análise em duas partes: "o verão da nossa desesperança" e "o inverno da nossa desesperança". O "verão" representa o período pós-Muro de Berlim, quando a ausência de alternativas ao capitalismo era aceita com uma "desesperança alegre". Utopia e crítica foram abandonadas e o futuro era visto como uma extensão do presente. Já o "inverno", descreve o esgotamento desse cenário, onde o neoliberalismo se torna autoritário e cria uma força niilista. A cultura se esgota e o conservadorismo assume o papel de agente de mudança, buscando restaurar um passado perdido.

PALAVRAS-CHAVE: CAPITALISMO; SUBJETIVIDADE; NEOLIBERALISMO; ESPERANÇA; DESESPERANÇA; CRÍTICA.

ABSTRACT

In this essay, the author discusses subjectivity in times of capitalist crisis, dividing his analysis into two parts: "the summer of our despair" and "the winter of our despair". The "summer" represents the period after the fall of the Berlin Wall, when the absence of alternatives to capitalism was accepted with "cheerful despair". Utopia and criticism were abandoned, and the future was seen as an extension of the present. The "winter," on the other hand, describes the exhaustion of this scenario, where neoliberalism becomes authoritarian and creates a nihilistic force. Culture becomes depleted, and conservatism takes on the role of an agent of change, seeking to restore a lost past..

KEYWORDS: CAPITALISM; SUBJECTIVITY; NEOLIBERALISM; HOPE; HOPELESSNESS; CRITICISM.

INTRODUÇÃO

Depois de 35 anos da queda do muro de Berlim e de hegemonia neoliberal, caduca nossa desesperança consolidada de que o capitalismo venceu e de que não há alternativas. Nas ruínas do neoliberalismo, a guerra e a catástrofe (econômica, climática e moral) modificam a paisagem do mundo e nos obrigam a perguntar: o que resta de nós depois dessas longas décadas de crise estrutural do capitalismo?

A minha ideia é fazer uma espécie de exercício de ensaio reflexivo, ou seja, de colocar algumas pistas que me parecem importantes para pensarmos o que somos nós hoje. Certa feita, Foucault (2005) chamou isso de “ontologia histórica de nós mesmos”. Antes dele, os frankfurtianos se empenharam em fazer uma “história do sujeito moderno” ou “história da subjetividade”, cujo objetivo era compreender como nos tornamos isso que somos e quais potencialidades ainda nos resta.

Esse empreendimento começa pelo gesto de tomar a subjetividade como um artefato histórico, como algo que se constrói, que se modifica, que não é, portanto, trans-histórica. Trata-se de uma “teoria objetiva da subjetividade”. Uma afirmação metodológica de que toda a investigação sobre a subjetividade deve necessariamente passar por aquelas dimensões sociais, históricas e políticas.

Eu gostaria de levar essa tradição a um ponto ainda mais radical. Ou seja, partir desse pressuposto de que a subjetividade necessariamente passa por dimensões históricas, mas também afirmar que a própria subjetividade é um fenômeno histórico. A subjetividade não é um invariante antropológico que existe desde sempre e sempre existirá.

Isso que nós chamamos de subjetividade a meu ver tem duas grandes características: a primeira é que a subjetividade aparece como uma dimensão interior, individual, inalienável. Na expressão de Luís Cláudio Figueiredo (2010), uma “subjetividade privatizada” que se traduz numa experiência de si onde todos nós sentimos que nossas experiências são íntimas, são nossas e ninguém mais tem acesso a elas. De modo que aquilo que estamos vivendo nunca foi vivido por mais ninguém, de que a nossa vida é única, de que aquilo que sentimos e pensamos é totalmente original e quase incomunicável.

A segunda é que a subjetividade aparece também como uma dimensão que não se reduz à objetividade. Nesse sentido, enquanto a objetividade teria leis inalteráveis, enquanto a objetividade é movida por abalos, imprevistos etc., a subjetividade seria o reino da Razão, da estabilidade, do controle, da previsão. A subjetividade seria aquilo que nos permitiria viver com e apesar do mundo objetivo. A subjetividade nos daria a escolha, a experiência, a liberdade etc.

Eu penso que essas duas determinações da subjetividade colapsaram junto com a forma social que vivemos. Talvez um outro título possível para essa fala seria “Um inventário de ruínas”, porque eu vou tentar fazer isso: um inventário das ruínas da subjetividade, de noções como esperança, desejo, autonomia e assim por diante.

A expressão “inverno da nossa desesperança” vem da peça *Ricardo III*, de William Shakespeare, de 1593. Logo na primeira cena do Primeiro Ato, Ricardo diz:

Temos agora o inverno de nossa desesperança transformado em verão glorioso por esse astro rei de York; e todas as nuvens que pesaram sobre nossa Casa estão enterradas no fundo do coração do oceano (Shakespeare, 2007).

Há aqui um jogo entre o inverno da nossa desesperança e o verão glorioso de nosso presente promissor que eu gostaria de manter. No entanto, em vez de um verão glorioso, eu o chamo de “o verão da nossa desesperança”, para caracterizar o momento em que acreditamos que abrir mão da esperança nos faria construir um mundo melhor.

Alguns séculos depois, em 1961, o escritor americano John Steinbeck, ganhador do prêmio Nobel de Literatura, publicou um livro com esse título, o último de sua carreira. No caso de Steinbeck, o inverno de nossa desesperança alude a um período histórico turbulento na vida dos Estados Unidos. A melhor maneira de apresentar esse livro de Steinbeck é relembrando do poeta americano Robert Frost. Há um verso que ele diz: “A pergunta que traz, sem nada perguntar, é o que fazer de uma coisa diminuída”¹.

Assim, os americanos herdaram uma época em que triunfam a pobreza de espírito, os truques sujos, um mundo em que só o mercado importa. Esse livro de Steinbeck narra a corrosão do caráter de um homem que se vê compelido a ven-

¹ Trata-se do poema *The oven bird*: "There is a singer everyone has heard, / Loud, a mid-summer and a mid-wood bird, / Who makes the solid tree trunks sound again. / He says that leaves are old and that for flowers / Mid-summer is to spring as one to ten. / He says the early petal-fall is past / When pear and cherry bloom went down in showers / On sunny days a moment overcast; / And comes that other fall we name the fall. / He says the highway dust is over all. / The bird would cease and be as other birds / But that he knows in singing not to sing. / The question that he frames in all but word / Is what to make of diminished thing" (Frost, 1931, p. 27). [N. do E.].

cer a qualquer custo. E de como, nessa luta pela vitória, partes de si vão se desfazendo.

Em ambos os casos, a expressão denota um certo diagnóstico do presente: no caso de Shakespeare, de tempos turbulentos do passado que teriam ficado para trás, mas se reatualizam num reinado promissor; no caso de Steinbeck, de tempos de decadência moral dos Estados Unidos, de uma família em processo de desclassificação, ou seja, perdendo seu status diante de um mundo da mercadoria, e de como isso leva os seus membros a assumir a concorrência enquanto régua de conduta individual e moral.

Portanto, além de a expressão ser muito bonita e intrigante, ela remeteu, nessas vezes em que foram utilizadas, a um processo de confecção de um diagnóstico do presente. Um anúncio de que já não somos mais nem aquilo que éramos antes e nem aquilo que esperássemos que fôssemos ser.

* * *

Este texto tem duas partes. Na primeira eu vou tentar estabelecer a paisagem crítica do contemporâneo, de como montamos uma crítica do presente que emergiu ao mesmo tempo que o neoliberalismo. Essa parte eu vou chamar de “o verão da nossa desesperança”, para denotar como o mundo havia mudado, tendo como marco fundamental a dissolução da União Soviética e a dissolução das ditaduras latino-americanas. E, diante da mudança do mundo, a desesperança (ou seja, a ideia de que o mundo poderia ser radicalmente diferente havia sumido do mapa) passou a ser de certo modo assumida com alguma alegria: “não temos como superar o capitalismo, mas, pelo menos, esse capitalismo não é nem o fascismo nem o stalinismo”. Então, havia uma certa crença fundamental de que, por pior que fosse o mundo do capital, encontraríamos no interior dele algum sentido para conduzir as nossas vidas públicas e privadas.

Na segunda parte, vou argumentar como estamos hoje passando por uma nova inflexão histórica, de modo que não somente o nosso aparato crítico está defasado mas também, e talvez principalmente, essa atmosfera psicopolítica de uma desesperança alegre. Como argumentarei, o “inverno da nos-

sa desesperança” diz respeito fundamentalmente ao modo pelo qual a condução neoliberal de nossas vidas individuais dá sinais claros de esgotamento.

Antes de começar propriamente a nossa caminhada no final do século XX, gostaria de repassar o lugar fundamental da esperança na teoria crítica da sociedade, através de três intelectuais críticos: Ernst Bloch, Antonio Candido e Herbert Marcuse. Os três posicionaram a esperança no interior da dinâmica vital, como se a esperança fosse uma necessidade, uma tendência inscrita no interior da subjetividade. Para eles, esperar é o mesmo que viver. Não há vida sem o esperar, essa é a lição dos três.

O primeiro deles, Ernst Bloch (2005), lançou um livro em três volumes para argumentar como, por um lado, temos constantemente sonhos noturnos que se voltam ao passado e aos desejos reprimidos, e, por outro lado, temos cotidianamente sonhos diurnos, voltados ao futuro e à livre fruição do desejo. Quem sonha dormindo, vivencia o passado sofrido. Quem sonha acordado, vivencia o futuro do porvir. A vida, seja adormecida ou acordada, tem um princípio, a que Bloch chama de “princípio-esperança”. Aqui, a esperança já não é mais um ato voluntário, que depende da nossa vontade, mas uma tendência que nos atravessa, de modo que não seria exagero dizer que estaríamos sujeitos à esperança.

O segundo deles, Antonio Candido, defendia que a literatura expressava um direito básico do ser humano, o direito da fabulação, da criação de mundos ficcionais. Direito aqui tem o sentido daquilo que é indispensável para nós. E Literatura, para Antonio Candido, é uma noção bastante ampla, envolve cultura, folclore, lendas etc. Assim, o “Direito à Literatura” defendido por Antonio Candido (2004) tem a ver com uma necessidade básica, humana e universal a um mundo outro, a experimentar esse mundo de outra maneira, ver as coisas de outra forma, não se deixar reduzir ao que existe.

Por fim, o terceiro deles, Herbert Marcuse, defendeu por diversas vezes que a esperança estava inscrita na constituição subjetiva. Certa feita ele refletiu acerca de uma “base biológica para o socialismo”, entendendo por “biologia” a dimensão composta por inclinações vitais que devem ser satisfeitas. Num de seus mais conhecidos livros, *Eros e Civilização*, de 1955 (Marcuse, 1975), ele defendeu que, se por um lado, é a repressão que constitui a civilização, por outro, é a liberação

que constitui as pulsões individuais. Haveria um conflito entre vida e morte, a civilização representando a morte e as pulsões representando a vida.

Todos esses intelectuais, assim como talvez toda a teoria crítica do século XX, entendia que era possível produzir uma “nova antropologia”, entendida como uma nova subjetividade, uma outra sensibilidade, um outro “ser humano” construído a partir dessa base primordial constitutiva a que nós podemos chamar de “subjetividade” ou “individualidade”, a qual seria portadora de atributos promissores como esperança, sonhos e assim por diante. Eles, a partir dessa base constitutiva da esperança vital, projetavam uma transformação do ser humano em paralelo com a transformação radical da sociedade capitalista.

Todos eles estavam inseridos em sociedades futuristas, ou seja, sociedades orientadas para o futuro. Essas sociedades, apesar das adversidades que enfrentaram – como o apartheid social, as crises econômicas, as duas guerras mundiais, a ascensão do nazismo e do fascismo etc. – olhavam para o futuro como algo melhor porvir. Isso fazia com que eles vissem positivities inscritas nas subjetividades constituídas, apesar de todos os constrangimentos

Nesse sentido, a intervenção deles era crítico-otimista, eles entendiam que havia algo no interior dos sujeitos que era promissor. Essa aposta ético-política talvez tenha naufragado, pois já não vivemos mais exatamente o tempo que eles viveram.

E talvez seja o momento de ampliar e aprofundar esse argumento. O neoliberalismo já não é mais uma grande promessa social. Ele já é uma realidade em vários países do mundo há pelo menos 40 anos. O neoliberalismo não só emergiu, não somente se consolidou como uma força mundial, tendo alcançado sua hegemonia, mas também dá fortes sinais de esgotamento.

O VERÃO DA NOSSA DESESPERANÇA: A PAISAGEM DA CRÍTICA DO CONTEMPORÂNEO

Quando o “fim da história” foi anunciado, logo após a Queda do Muro de Berlim, ele não foi interpretado como o fim dos tempos, mas, pelo contrário, como uma reabertura gloriosa para a humanidade, uma segunda chance para sermos

maiores e melhores do que havíamos sido no século XX: o século das guerras mundiais, do totalitarismo, da continuidade dos colonialismo, do apartheid e assim por diante. Na década de 1990, o totalitarismo parecia um evento pertencente a um passado a ser esquecido e superado. Entrávamos na era da globalização, do mundo sem fronteiras, do multiculturalismo, da convivência entre culturas diferentes.

Mas o bilhete exigido para a entrada nessa nova era promissora do final do século XX era a recusa de qualquer tipo de afirmação de alguma alternativa. A própria política então parecia uma “pós-política”, pois as cisões entre esquerda e direita não faziam mais sentido, o importante era realizar uma boa gestão social que aliava Estado e mercado. Por isso, os anos 1980 e 1990 marcaram o verão da nossa desesperança, ou seja, o momento no qual, embora desprovidos de uma alternativa e condenados a viver sob o capitalismo, sorriamos e projetávamos o melhor para frente.

No entanto, já sabíamos que esse “melhor para frente” seria uma sociedade desigual, violenta, onde não haveria espaço para todos, não haveria emprego para todos. O que fazia o contrapeso era que se afirmava a soberania individual para construção do próprio futuro, ou seja, seria cada um por si.

Era uma posição subjetiva esquisita. Pela primeira vez na história da modernidade, víamos o futuro pelo retrovisor e não mais a nossa frente. Ou seja, era a partir daquilo que já não mais éramos e não mais queríamos ser que avaliávamos o presente que vivemos. E esse presente deveria se constituir não na passagem para um futuro melhor, mas, sim, deveria se estender indefinidamente. O capitalismo, então, não era mais uma etapa que seria seguida pelo socialismo e depois pelo comunismo. Muito diferente disso, o capitalismo era o ponto de chegada que deveria ser mantido a todo custo.

Decidimos, então, deixar para trás o caráter vital da utopia, como se isso não fosse produzir nenhum tipo de efeito colateral indesejado. Como se largar a utopia não fosse algo grave. Como se a utopia fosse um luxo, um mero detalhe na constituição de nós mesmos. Junto com a utopia, a crítica também foi relegada a segundo plano. Passamos a exigir de nossos jovens não mais uma crítica articulada com a cidadania, mas uma desconsideração de disciplinas como sociologia e filosofia, para elogiarmos em demasia disciplinas mais técnicas.

A nível histórico, podemos chamar isso de “presentismo”, ou seja, um certo regime de historicidade contemporâneo, onde o passado é aquilo que ficou para trás, junto com as possibilidades de futuro distintos, e o presente é permanente. O futuro é somente o pior que vem inevitavelmente, e devemos evitá-lo paulatinamente.

Dentro do presentismo, a crença fundamental é a de que ele abre um espaço de liberdade. Se abandonamos a tarefa de mudar o mundo, pelo menos ganhamos em troca a liberdade irrestrita de transformarmos a nós mesmos. Assim, a própria vida se tornou uma obra de arte, uma matéria-prima de confecção estética supostamente desvincilhada dos constrangimentos sociais ampliados.

No entanto, muito rapidamente esse verão da nossa desesperança se foi, anunciado por acontecimentos como a Guerra do Golfo e os movimentos antiglobalização, que reinscreveram a História (com H maiúsculo) nas nossas vidas cotidianas. Principalmente o Levante Zapatista em janeiro de 1994, pela sua espetacularidade e singularidade.

No caso do Brasil, a redemocratização andou lado a lado com a instauração do capitalismo e com a continuidade de uma política desastrosa, representada muito bem por Fernando Collor. Depois disso pactuamos com Itamar Franco e Fernando Henrique Cardoso, que certa feita afirmou a existência dos “inempregáveis”, de uma massa populacional que não seria mais possível empregar.

Nesse momento de rescaldo do nosso “verão desesperançado” emergiu aquilo que podemos chamar de “realismo capitalista”, ou seja, uma certa atmosfera cultural e subjetiva que consiste na demarcação de que nada virá além do capitalismo (Cf. Fisher, 2020). No realismo capitalista, o fim do mundo se tornou mais factível, e em muitos casos mais desejado pelas pessoas, do que o fim do capitalismo.

O fim desse verão desesperançado pode ser resumido numa perspectiva depressiva de que qualquer possibilidade de advento de algo positivo é uma perigosa ilusão. A transformação do mundo abre uma possibilidade negativa de que as coisas piorem, de modo que é melhor deixar tudo como está, por pior que sejam as coisas. A esquerda, outrora revolucionária, tornou-se comedida, parcimoniosa.

A lição que tiramos desse verão desesperançado foi: a vida é essa aí que temos, ruim, cheia de problemas, onde to-

dos adoecem, mas é isso mesmo: corre e faz o seu que dá certo. Todo mundo tem problema, todo mundo está doente, mas vai e segue.

O INVERNO DA NOSSA DESESPERANÇA

No entanto, esse mundo que não muda, que não tem alternativas, começou a apresentar sinais de esgotamento. Um bom exemplo disso é a dimensão da cultura, de como os produtos culturais não se renovam e o novo aparece como o velho requentado. No cinema hollywoodiano, por exemplo, vemos cada vez mais que os sucessos atuais remontam ao século passado, recupera-se Robocop, Matrix, Mad Max, Planeta dos Macacos, histórias em quadrinhos e assim por diante. São sintomas de como a cultura sem o novo rapidamente se esgota.

Após quatro décadas de domínio neoliberal, deveríamos falar em “neoliberalismo realmente existente” (Brown, 2019, p. 102). Embora o programa neoliberal tenha sido adotado com muita força em vários países, os efeitos desse programa foram muito diferentes dos esperados.

Precisamos encarar o neoliberalismo, quatro décadas após sua ascensão, da mesma forma que encaramos o socialismo real. Ou seja, também o neoliberalismo tem a sua face “realmente existente”. Enquanto o neoliberalismo em sua dimensão ideal defende uma democracia de mercado, na sua dimensão “realmente existente” ele defende um liberalismo autoritário.

Por exemplo, em abril de 1981, numa entrevista, Hayek foi perguntado sobre a opinião dele sobre as ditaduras, ao que ele responde:

Bem, eu diria que, como instituição de longo prazo, sou totalmente contra as ditaduras. Mas uma ditadura pode ser um sistema necessário durante um período de transição. Às vezes é necessário para um país ter, durante certo tempo, uma forma de poder ditatorial. Com você deve compreender, é possível para um ditador governar de maneira liberal. E é igualmente possível que uma democracia governe com total falta de liberalismo. Pessoalmente, eu prefiro um ditador liberal a um governo democrático sem liberalismo (Hayek, 2016).

A história tem demonstrado que o totalitarismo não é uma espécie de facilitador da implementação do neoliberalismo, mas o seu horizonte histórico, o seu ponto de chegada. O objetivo histórico de longo prazo do neoliberalismo foi reorientar as sociedades capitalistas para o totalitarismo.

Em 1944, o filósofo e historiador húngaro Karl Polanyi já tinha diagnosticado, no livro chamado *A Grande Transformação* (Polanyi, 2000), como o liberalismo (a afirmação do mercado sobre a sociedade) tinha conduzido a humanidade a duas guerras mundiais e imposto a tarefa de proteger a sociedade contra o mercado. O que ficou conhecido como “Estado de Bem-Estar Social” foi essa tentativa de proteger a sociedade do mercado. Ele assumiu a forma de “Estado Autoritário” (Horkheimer, 1982). Por esse ponto de vista, o neoliberalismo é a tentativa de retirar essa proteção criada no pós-guerra, desfazer o “protecionismo”, na gramática neoliberal. E, assim, reconduzir a sociedade moderna à barbárie e à guerra total.

Voltando à distinção necessária entre “neoliberalismo” e “neoliberalismo realmente existente”. O objetivo era desmantelar a sociedade, sufocando a democracia, domar o Estado neutralizando as forças corruptoras. Assim como no projeto socialista, também no neoliberalismo realmente existente podemos ver efeitos indesejados em curso. Ou seja, em vez de ter ocorrido uma pacificação dos cidadãos e uma autonomia deles, o que aconteceu foi que eles se tornaram mais vulneráveis à mobilização nacionalista demagógica. O desmantelamento do Estado pelo mercado gerou indivíduos inclinados à autoridade estatal autoritária.

A afirmação do econômico feita pelo neoliberalismo – que consistiu em impor a régua do mercado para todos os fenômenos humanos (empreendedorismo e financeirização) – gerou uma gigantesca força niilista em nossa época. A identificação da subjetividade ao mercado não gerou fenômenos positivos de realização pessoal ou social, mas desencadeou exatamente aquilo que o neoliberalismo buscava expurgar, a saber, o mal caratismo, a corrupção, a enganação e assim por diante.

Essa experiência do esgotamento, como sabemos, não aparece apenas no terreno da cultura. No nível subjetivo e cotidiano, todos nós a experimentamos de alguma maneira. A vida desprovida do horizonte do diferente, da alternativa, nos joga num circuito infernal de tarefas cotidianas que não levam a lugar algum, senão a uma repetição do mesmo.

No entanto, enquanto nós – se entendermos por “nós” esse campo progressista desesperançado – abandonamos a ideia de que o mundo poderia ser diferente, outras forças conservadoras retomaram o projeto de transformação social.

O atual conservadorismo liberal assumiu, então, as rédeas da transformação social, afirmando uma transformação paradoxal do mundo. Partindo do pressuposto de que não se deve mexer no mundo tal qual ele é porque toda tentativa de mudança apenas produz o seu contrário indesejado, o conservadorismo compreende que o mundo foi nas últimas décadas profundamente lesado pelas lutas sociais de esquerda bem como pelas lutas identitárias. De tal modo que a mudança, então, vem da restauração da ordem perdida.

Agora é o conservadorismo que se põe na agência da mudança social por um viés de alternativa, desta feita em direção a um passado. Curiosamente, então, a direita instaura seu próprio “banco da ira” capaz de mobilizar afetos destrutivos na direção da modificação do que existe.

Esse é o “inverno da nossa desesperança”, porque ele produzirá uma longa tempestade sob a qual estaremos nas próximas décadas. Esse “inverno da nossa desesperança” pode ser resumido na máxima de que vivemos uma vida que não podemos mais viver, cuja mudança necessária não será operada por nós. Seja como for, estamos hoje ejetados do bonde da história, o que vier não virá por nós.

REFERÊNCIAS

Bloch, Ernst. *O princípio esperança*. 3 Vols. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

Brown, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo. Editora Politéia, 2019.

Candido, Antonio. Direito à literatura. In: *Vários escritos*. 4. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Duas cidades; Ouro sobre Azul, 2004. p. 169-191.

Figueiredo, Luís Claudio M.; Santi, Luiz Ribeiro. *Psicologia, uma (nova) introdução: uma visão histórica da psicologia como ciência*. 3. ed. São Paulo: EDUC, 2010.

Fisher, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

Foucault, M. O que são as Luzes? In: *Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2. ed., v. 2, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

Frost, Robert. The oven bird. In: *Mountain Interval*. New York: Henry Holt and Company, 1931.

Hayek, Friedrich August von. Capitalismo y socialismo. Entrevista de Carlos Rangel a Friedrich August von Hayek. (Publicado no *El Universal*, Caracas, jun. 1981). *Punto de Vista Económico*, dez. 2016.

Horkheimer, Max. The authoritarian state. In: *The Essential Frankfurt school reader*. Nova York: Urizen Books, 1982.

Marcuse, Hebert. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

Polanyi, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

Shakespeare, William. *Ricardo III*. LP&M Editores: Porto Alegre, 2007.