



Ernst Bloch

UTOPIAS CONCRETAS E SUAS INTERFACES



Ricardo Timm de Souza . Ubiratane de Moraes Rodrigues (Orgs.)



Volume II



Em tempos que parecem desejar uma “utopia” que simbolize o desejo opaco de “dispensar todas as utopias”, o conceito blochiano central de “utopias concretas”, sua genealogia e suas derivações, se apresenta como um oásis intelectual em muitos campos do pensamento. Essa é a razão imediata para as novas gerações assumirem também como sua a tarefa de corrigir a injustiça histórica e trazer o pensamento de Bloch, no Brasil, à centralidade da agenda de interesses filosóficos – algo que se concretiza crescentemente. Nessa percepção, e na busca de ainda maior divulgação da obra e o pensamento de Ernst Bloch no âmbito nacional, encetamos a publicação de dois livros sobre Bloch. Estes vêm somar-se às obras já consagradas no Brasil de Suzana Alborno, Carlos Jordão, Pierre Furter e Arno Münster, entre outros, no esforço de ampliar o debate sobre este importante filósofo contemporâneo. Outro objetivo destes dois volumes é tornar conhecidos os pesquisadores e pesquisadores atuais dedicados ao pensamento de Bloch. Os textos que compõem esse segundo livro tratam especialmente de variadas interfaces do pensamento de Ernst Bloch com pensadores clássicos, como Spinoza e Kant, e com vários pensadores contemporâneos, como Freud, Derrida, Adorno, Benjamin, Rosenzweig, Agamben, Levinas, Bourdieu, Sartre, Foucault, Honneth e Dussel, entre outros.



Ernst Bloch

Utopias Concretas e suas Interfaces



Série
Filosofia & Interdisciplinaridade

Comité Editorial da

-
- Agnaldo Cuoco Portugal, UNB, Brasil
 - Alexandre Franco Sá, Universidade de Coimbra, Portugal
 - Christian Iber, Alemanha
 - Claudio Goncalves de Almeida, PUCRS, Brasil
 - Cleide Calgaro, UCS, Brasil
 - Danilo Marcondes Souza Filho, PUCRJ, Brasil
 - Danilo Vaz C. R. M. Costa, UNICAP/PE, Brasil
 - Delamar José Volpato Dutra, UFSC, Brasil
 - Draiton Gonzaga de Souza, PUCRS, Brasil
 - Eduardo Luft, PUCRS, Brasil
 - Ernildo Jacob Stein, PUCRS, Brasil
 - Felipe de Matos Muller, PUCRS, Brasil
 - Jean-François Kervégan, Université Paris I, França
 - João F. Hobuss, UFPEL, Brasil
 - José Pinheiro Pertille, UFRGS, Brasil
 - Karl Heinz Efken, UNICAP/PE, Brasil
 - Konrad Utz, UFC, Brasil
 - Lauro Valentim Stoll Nardi, UFRGS, Brasil
 - Marcia Andrea Bühring, PUCRS, Brasil
 - Michael Quante, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
 - Migule Giusti, PUC Lima, Peru
 - Norman Roland Madarasz, PUCRS, Brasil
 - Nythamar H. F. de Oliveira Jr., PUCRS, Brasil
 - Reynner Franco, Universidade de Salamanca, Espanha
 - Ricardo Timm de Souza, PUCRS, Brasil
 - Robert Brandom, University of Pittsburgh, EUA
 - Roberto Hofmeister Pich, PUCRS, Brasil
 - Tarcílio Ciotta, UNIOESTE, Brasil
 - Thadeu Weber, PUCRS, Brasil

Ricardo Timm de Souza
Ubiratane de Moraes Rodrigues
(Orgs.)

Ernst Bloch

Utopias Concretas e suas Interfaces

Volume II

φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

A regra ortográfica usada foi prerrogativa de cada autor.



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da Creative
Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 60

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SOUZA, Ricardo Timm de; RODRIGUES, Ubiratane de Moraes (Orgs.).

Ernst Bloch: utopias concretas e suas interfaces: vol. 2. [recurso eletrônico] /
Ricardo Timm de Souza; Ubiratane de Moraes Rodrigues (Orgs.) -- Porto Alegre,
RS: Editora Fi, 2016.
570 p.

ISBN - 978-85-5696-074-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ernst Bloch. 2. Utopia. 3. Filosofia política. 4. Esperança. 5. Interpretação.
I. Título. II. Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

SUMÁRIO

VONTADE E NATUREZA EM ERNST BLOCH: NOTAS SOBRE AS UTOPIAS TÉCNICAS

Anna Maria Lorenzoni . 11

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONTEÚDO DA ESPERANÇA EM WALTER BENJAMIN E ERNST BLOCH

Bruna de Oliveira Bortolini . 40

O INCONSCIENTE, O TEMPO DO AINDA-NÃO E A ESPERANÇA: APROXIMAÇÕES ENTRE FREUD, BLOCH E WINNICOTT

Bruna Nery Pormann . 57

SOBRE OS ESCRITOS POLÍTICOS DE ERNST BLOCH — DO AZAR À CATÁSTROFE (VOM HASARD ZUR KATASTROPHE.) (1934-1939)

Carlos Eduardo Jordão Machado . 69

DA UTOPIA DE ERNEST BLOCH À FUTUROLOGIA UTÓPICO DE SEVERINO ELIAS NGOENHA: uma aproximação de ideias filosóficas

Camilo José Jimica . 87

Celestino Taperero Fernando

BLOCH E HUSSERL: UM DIÁLOGO POSSÍVEL — A “ESPERANÇA” DE UMA “RENOVAÇÃO” ATRAVÉS DA SOLIDARIEDADE NO “MUNDO DA VIDA”

Cesar Augusto Erthal . 143

PEQUENOS SONHOS DE BLOCH EM BRESSON

Davi Boaventura . 163

SONHO E ESPERANÇA EM ERNST BLOCH E PAULO FREIRE

Douglas João Orben . 178

**ESPERANÇA, AFETOS EXPECTANTES, UTOPIAS CONCRETAS E MOVIMENTO SOCIAL:
UMA REFLEXÃO A PARTIR DE ERNST BLOCH**

Douglas Porto . 194

**A RELEVÂNCIA DA VIDA:
OS ENLACES ENTRE BENEDICTUS DE SPINOZA E ERNST BLOCH**

Elainy Costa da Silva . 213

**CORPO E UTOPIA: UM ENSAIO SOBRE CORPOS UTÓPICO-POLÍTICOS
A PARTIR DE ERNST BLOCH E MICHEL FOUCAULT**

Elton Corrêa de Borba . 237

**O AINDA-NÃO É O AQUI E AGORA:
BLOCH E ADORNO, UM CONSENSO NECESSÁRIO**

Fábio Caires Correia . 258

A ÉTICA DO OUTRO: EXCURSOS SOBRE ALTERIDADE E ESPERANÇA

Isis Hochmann de Freitas . 281

NOTAS SOBRE EXPRESSIONISMO E MESSIANISMO NO ESPÍRITO DA UTOPIA

Jéverton Soares dos Santos . 307

**DAS CONTRIBUIÇÕES DE ERNST BLOCH:
É A ECONOMIA SOLIDÁRIA UMA UTOPIA CONCRETA?**

Manuela Salau Brasil . 331

ACERCA DOS SONHOS EM ERNST BLOCH E WALTER BENJAMIN

Manuela Sampaio de Mattos . 370

LIBERDADE E UTOPIA - DO POSSÍVEL DIÁLOGO ENTRE SARTRE E ERNST BLOCH

Marcus Mattos . 395

ERNST BLOCH, LEITOR DE SIGMUND FREUD

Marta Maria Aragão Maciel . 407

**AS NOTAS SOLTAS DA UTOPIA:
MÚSICA E ESPERANÇA NA FILOSOFIA DE ERNST BLOCH**
Olga Nancy P. Cortés . 452

UTOPIA E REDENÇÃO: FRANZ ROSENZWEIG E ERNST BLOCH
Oneide Perius . 467

**ERNST BLOCH: LO POSIBLE Y LO REAL EN LA CONSTRUCCIÓN DE
UNA ONTOLÓGICA DE LA EMANCIPACIÓN**
Oscar Pérez Portales . 488

(DES)ESPERAR A PALAVRA: A UTOPIA DA ESCRITA, O AINDA-NÃO DA LINGUAGEM
Renata Guadagnin . 526

O AMOR MAIS FORTE DO QUE A MORTE — LEVINAS E DUSSEL LEEM BLOCH —
Tiago dos Santos Rodrigues . 546

VONTADE E NATUREZA EM ERNST BLOCH: NOTAS SOBRE AS UTOPIAS TÉCNICAS

Anna Maria Lorenzoni¹

Na grande enciclopédia de utopias, que é a obra *O Princípio Esperança*, Ernst Bloch debruça-se sobre os sonhos de uma vida melhor, tematizando-os desde os pequenos sonhos diurnos até as mais robustas e elaboradas construções do “esperar para além do dia que aí está” (PE, I, p. 21). As utopias técnicas chamam a atenção na obra blochiana, precisamente pelo apelo imediato que o uso de ferramentas possui em nosso dia a dia. Como bem lembra o autor, já no início do capítulo 37, *Vontade e Natureza, as utopias técnicas*, “a pele nua nos força decididamente a inventar” (PE, II, p. 180). Não obstante a afirmativa blochiana de que “o ser humano é o único animal fabricante de ferramentas” tenha se mostrado equivocada após as posteriores descobertas da primatologia², parece indiscutível que nossa espécie seja, de fato, a que dedique mais tempo de sua vida “trabalhando as coisas e projetando melhorá-las”.

O conceito de *técnica*, em Bloch, delinea-se como o ato de invenção de ferramentas que expande os poderes do corpo humano: “inventar significa obter forças e conforto adicionais a partir de substâncias orgânicas ou inanimadas exteriores ao corpo”. Nesse sentido, parece que técnica não diz respeito às habilidades que o ser humano pode ter a

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

² Cf.: GOODALL, Jane. *In the Shadow of Man*. Boston: Houghton Mifflin, 1971.

partir de seu próprio corpo, mas a partir de fora, algo alheio do qual ele se apropria e transforma a si e ao mundo: “no lugar da caverna da qual eventualmente era necessário expulsar o urso e o leão, apareceu a casa de madeira ou pedras rústicas”. Essa atividade, contudo, difere da de outros animais: “também os pássaros constroem ninhos, que entretanto servem unicamente para criar filhotes, não para *fortificação mais ampla do corpo, como as ferramentas e casas humanas*”. Mesmo os animais que fortificam seus corpos com objetos externos a si, diferem do ser humano: um caranguejo-ermitão, por exemplo, pode apropriar-se de uma concha alheia para expandir e fortificar seu corpo, no entanto, esse ato não constitui uma *invenção técnica*, uma vez que não inclui *ferramentas e seu uso consciente*.

Mais do que a utilização de ferramentas, entretanto, um dos aspectos mais marcantes da técnica humana supera até mesmo seu uso como bens de consumo. Para Bloch (PE, II, p. 181), é essencial, para a invenção, que se acrescente algo de novo aos bens de consumo, isto é, “algo de novo que até então não havia entre eles”. Nesse sentido, técnica demanda *invenção*, ou seja, “criações artificiais antes não existentes”, capazes de expandir imensamente a casa humana, tornado-a “cada vez mais confortável e venturosa”. Não obstante o caráter geral que a técnica possui na atividade humana de criação e utilização de ferramentas, Bloch divide sua exposição das utopias técnicas em dois momentos distintos. O primeiro, diz respeito ao passado mágico, permeado pelas representações fantásticas da magia e da alquimia; segundo, por sua vez, dedica-se as formas e usos da técnica na atualidade, isto é, no capitalismo. Enquanto a primeira parte circunscreve-se com as perspectivas do capitalismo incipiente, a segunda parte projeta perspectivas para o futuro da técnica. Nesta última, Bloch constrói a utopia concreta de uma *técnica da aliança*, considerando as barreiras do capitalismo, bem como os desafios de um futuro não-euclidiano.

Passado Mágico

Os contos de fada aparecem, para Bloch, como uma das expressões mais ocupadas na área da invenção. A dimensão social da “agulha que costura sozinha”, “a panela que leva ao fogo e cozinha automaticamente a comida”, entre outros, é indicada em sua orientação técnica, nas palavras dos irmãos Grimm: “neste caso, a capacidade imaginativa do ser humano satisfaz o desejo de manejar uma vez com plena liberdade a grande faca que corta todas as barreiras”. Sem limitar-se as invenções dos contos ocidentais, Bloch (PE, II, p. 183) percebe, também nos contos de fadas orientais que, por mais que tais fantasias “sejam coisas malucas, seja um sucesso ainda mais maluco, não somente é agradável, mas também útil de ler, como indicavam as páginas frontais do barroco. *Às vezes constitui o futuro da capacidade humana, prefigurado e apresentado como se fosse agora*” (PE, II, p. 183 – grifo nosso).

Se os contos de fada revelam-se como as utopias técnicas de destaque da idade média, no período do Renascimento (entre os séculos XVI e XVII) destacam-se, para Bloch, as pretensões científicas da alquimia, bem como as charlatanices da época. Para o autor (PE, II, p. 183-184), “é estranho como naquele tempo, entre os magos multiplamente inventivos, era possível que duas e até três linhas corressem lado a lado e também entrelaçadas”. A primeira delas (i) desponta como “a tendência burguesa ascendente de favorecer as forças técnicas produtivas”; a segunda (ii), como “a avidez obscurantista por milagres na classe feudal decadente, como gerada precisamente pela atuação de Cagliostro – uma reminiscência do Rasputin da corte czarista”; a ela, incorpora-se (iii) “a especulação cabalística que justamente ainda repercutia desde a Renascença com suas cozinhas de bruxas e imprecisões”. Não obstante a mecânica do período trouxesse consigo um calafrio do desnudamento – “o ser humano vivo é um

relógio que dá corda a si mesmo” –, a própria mecânica, segundo Bloch (PE, II, p. 184), “por vezes ainda se revestia de uma fantasmagoria própria, mas não tão remota”. Isso tornou-se evidente com os autômatos que surgiram naquela época; embora parecessem vivos, o rouxinol cantante, o violinista mecânico, a maravilha calculadora, “tudo [era] de cera e por dentro apenas maquinismo”. O mecanismo não era encoberto, apenas “camuflado por vestido em estilo rococó ou por luxuosos trajes turcos, tornando-se duplamente visível”, revelando-se “quase como novo abismo mágico”, parecendo revelar “algo secreto, uma terra de aventura e desmesura, mas de frieza lúcida” (PE, II, p. 185). É por isso que, para Bloch, até mesmo no Iluminismo as místicas possuíam lugar singularmente de destaque quando, além de utilizarem uma linguagem mágica, recorriam a linguagem técnico-mecânica. Os charlatões fazedores de projetos ou distribuidores de conselhos do período – cujas invenções, apesar de mentirosas, não deixavam de ser criações, com fundamentos desejan-tes (tanto quanto enganosos e horripilantes), e muitas vezes com entusiasmo sincero –, ilustram bem o aspecto místico da linguagem técnico-mecânica; além disso, é possível, para Bloch, identificar, na invenção de tais motos-perpétuos, o cumprimento da forma mais radical da missão incipiente capitalismo, qual seja, a produção barateada.

Mas a alquimia não reduzia-se a charlatanice. Bloch identifica no livro, de 1616, *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz, anno 1459* [*Núpcias químicas de Christian Rosenkreutz, do ano 1469*], muito provavelmente de autoria de Johann Valentin Andreä, um alquimismo que superava o mero desejo da metalurgia da fabricação do ouro, e “visava direcionar o curso da *sociedade bem como da natureza* até o estado paradisíaco original, em que havia igualdade social e simultaneamente natureza não-caída ou de ouro” (PE, II, p. 190). Contrapondo a alquimia e a astrologia, por meio de analogias entre as utopias de Morus e Campanella,

respectivamente, Bloch afirma que, enquanto a astrologia não passava de “uma magia de cima para baixo”, autoritária como o sistema orientador da *Civita Solis* de Campanella (PE, II, p. 192), a alquimia, por seu turno, remetia a “uma ascensão de baixo no sentido do melhor”, como a utopia liberal de Morus, na qual a alquimia atuava secretamente como “mitologia da libertação”. Nessa última, revela-se, para Bloch (PE, II, p. 193), uma ciência que não é fechada em si mesma, capaz de colocar sob os pés o “mundo pervertido, a fim de que brote o ouro. Precisamente o ouro que, além do que é, representava, para os sonhadores entusiastas da imaginação simbólica e técnico-econômica daquele tempo, o signo solar de um mundo desabrochado, harmonioso e cheio de luz”.

A alquimia, de fato, parece encantar Bloch. Talvez menos pelos métodos experimentados para produzir ouro, e mais pela determinação tendo em vista uma transformação desejada; além disso, a alquimia implicava uma série de rituais de iniciação (sendo exigidos, em alguns casos, até jejuns, castidade e outras nobres abstinências), que afastavam os alunos da vida cotidiana, passando-os para um estado de fé e paciência. Por mais estranhos e supersticiosos que pudessem ser os rituais, “alguns desses conselhos para o íntimo causam, nisso tudo, a estranha impressão de estarem próximos da natureza, quase que subterrâneo-naturais” (PE, II, p. 193). A alquimia não se resumia à transformação de uma matéria-prima em dinheiro (ouro) – embora muitos o fizessem com esses fins – mas também na busca de um método, de compreensão da natureza, de uma vida melhor (e de conhecimento). A utopia alquimista é riquíssima em elementos: repleta de alegorias (dos elementos da natureza que representam figuras divinas – como a virgem Maria, Deus, Jesus Cristo etc.), arquétipos (da mutação dos elementos), e sobretudo símbolos (a polissemia do ouro, da felicidade, da vida eterna – encontrados no cativeiro do chumbo, precisando

serem soltos do cárcere do *status quo*, “pela reforma geral, da qual a alquimia representa uma metáfora – PE, II, p. 198). Ademais, segundo Bloch, há uma frase que caracteriza *in totum* a utopia alquimista:

Unicamente o puro, transformado pela própria conversão, possui o poder ressuscitador de dissolver as matérias que, como o chumbo, afundaram no caos, de renová-las e despertá-las. Por meio da água santa, do *Logos spermaticus* [Verbo gerador], devolve-lhes a existência e as eleva purificadas, até que todas as coisas inferiores estejam metamorfoseadas em sublimes (PE, II, p. 198 – trata-se de um antigo lema das messiânicas “Odes de Salomão”, oriundo de Filo ou de sua escola, e que foi apropriado por Andreä).

Não obstante a alquimia não tenha encontrado ouro, e tampouco fora capaz de “encontrar esse objetivo em vista dos fantásticos meios de processos”, cabe, segundo Bloch (PE, II, p. 199), “desculpá-la como precursora da química moderna”, sobretudo em seu plano mais específico: “a transmutação dos metais (elementos)”. Entretanto, acima de tudo, chama a atenção (PE, II, p. 200) que “o propósito da alquimia nem sequer se esgota em transformações parciais, pelo menos não no século pouco antes do Iluminismo”. Diferente disso, “a inscrição sobre o portal desse mal-afamado sonho desejanter técnico soava de forma bastante total: *Jehi Or*, que haja luz... e era isso que preenchia o horizonte das mutações fantásticas”. É certo que a maior parte dos cozinheiros de ouro não procuravam outra coisa senão encher a bolsa de dinheiro, sem pensar em nada além de si mesmos; contudo, “os entusiastas da região alquímica, apinhados diante da mesma fornalha e decididamente simpáticos à previsão de ter a quantia de ducados que desejassem, visavam, além disso, a uma transfiguração da natureza como alvo da metamorfose”.

Segundo Bloch, é possível identificar traços do capitalismo incipiente nos sonhos técnicos do Renascimento. Para o autor, antes desse período os sonhos técnicos não eram tão abundantes pois as sociedades da época possuíam uma relação de desconfiança com a natureza, reflexo de seu modo estático-estamental de interpretar o mundo. Na Renascença, por outro lado, “a fantasia técnica obteve reconhecimento e favorecimento públicos” com o “interesse comercial e a busca de lucros do então incipiente capitalismo”, resultando em projetos técnicos muito maiores. Nesse sentido, “a Renascença e o barroco foram as eras dos charlatães da técnica”, e sobretudo “dos projetistas práticos competentes”. Estes “foram diletantes que exerciam trabalhos manuais e múltiplos e experimentavam de todas as maneiras, sem suficientes noções de mecânica, porém exuberantes de ideias patenteáveis”.

Bloch não concebe *técnica* e *ciência* como sinônimos: à primeira, concede atributos inventivos; e, à segunda, a pesquisa da natureza (como as leis da mecânica e da matemática). No que se refere à técnica durante a Renascença, os inventores realizavam “uma corrida pelo reino das possibilidades ilimitadas, dessas que não dependem de um conhecimento particular de matemática e mecânica” (PE, II, p. 201), por isso chama atenção o fato de que “um médico, um estudante de teologia, um egiptólogo, um rapaz operário inventaram naquele tempo o asfalto, a máquina de tricô, a lanterna mágica, o comando da máquina a vapor”. Os cientistas, como Kepler, Newton e mesmo Galileu, por outro lado, tinham um interesse apenas secundário pela técnica; entre os que tiveram alguma importância na história da ciência e da técnica, destacam-se apenas “Guericke, inventor da bomba de ar, e Huygens, inventor do relógio de pêndulo”. A distinção blochiana sugere que o autor alemão compreende, no período em questão, *técnica* como uma atividade prática, e *ciência* como

uma atividade teórica. Para ele, não há dúvidas de que “a encomenda capitalista foi a mesma para a técnica e a ciências, mas durante muito tempo a técnica ainda permanecia ligada ao artesanato”. Um dos motivos para isso, segundo ele, se deve ao fato de que “o fundo mágico da natureza ainda não havia absolutamente desmoronado” para muitos dos inventores que se mantinham afastados dos conhecimentos mecânicos-matemáticos; nesse sentido, tal qual a alquimia, a tecnologia vivia mais em um mundo mágico-qualitativo do que mecânico-quantitativo.

A exceção estaria na Itália renascentista, onde a invenção estava, segundo Bloch, associada ao embrionário cálculo; Leonardo da Vinci, por exemplo, teria sido, na perspectiva blochiana (PE, II, p. 202), “o primeiro inventor e pesquisador propriamente dito a se basear na pura causalidade imanente (‘necessidade’). A observação precisa e o cálculo meticuloso acompanhavam seus múltiplos planos. Às vezes com as falhas do pioneiro, mas sem qualquer diletantismo”. Apesar disso, “a matemática com que Leonardo pretendia embasar suas invenções somente se desenvolveu depois de sua morte”. Além disso, “nem mesmo Leonardo, apesar do sentido matematicamente construtivo que o distingue de forma tão característica, ergue-se completamente acima da visão orgânica renascentista da natureza”. Sendo assim, para Bloch, mesmo Leonardo comportara-se “de maneira mais ‘simpática’ que quantitativa em relação à natureza, embora cresse, sim, que ela já havia sido escrita em números”. Mas, de maneira geral, “a determinação inventiva na Renascença e no barroco” permaneceu “basicamente no improvisado, na fé de que inventar seria um processo misterioso, tanto quanto, de resto, a natureza em que se envolve”; construindo (PE, II, p. 203) “para dentro do desconhecido, tornando-o assim conhecido”, engendrando “a nova mão-de-obra, a força suplementar que até então não existia: a da máquina”. Para Bloch, esse “dom”, que não procurava

contato maior com o existente – além daquele toque feliz e do acaso – resulta em felicidade.

A invenção de modo consciente teria sido um desejo explícito em Francis Bacon, por isso Bloch afirma que, inicialmente, apresentou-se “apenas como sonho e plano” (PE, II, p. 203). Bacon almejou o desenvolvimento de “um saber operacional acerca das leis da natureza, renúncia ao mito, cautela diante de explicações teleológicas”, não obstante as informações fossem tratadas de maneira indutiva e bastante genéricas, demandavam experimentos, e abolição de “truques do ofício, também segredos do ofício que se baseiam em mera habilidade manual ou em receitas do acaso, e especialmente os planos de fundo mágico-teosóficos”. Para Bloch, o alvo de Bacon – *regnum hominis* [reino do homem] – se aproximava de uma “alquimia superior”, embora o *regnum* fosse concebido como “domínio sobre a natureza”, e não como [na alquimia] um “terceiro reino” de Joaquim de Fiore. A *ars inveniendi* [arte inventiva] baconiana traz a novidade de conciliar a técnica e a ciência, na medida em que “visa basear a descoberta teórica, bem como a invenção prática, integralmente na experiência (ao invés das coisas fora da esfera sensorial) e na indução regulamentada (ao invés de dedução baseada na fé em palavras)”. Para Bacon, “unicamente por intermédio da observação e da decomposição seria possível reconhecer as ‘qualidades constantes’, as ‘formas primitivas’ de todas as coisas”, somente assim haveria sucesso no alvo do saber: “produzir artefatos”. É importante frisar que “também o conhecimento dos sonhos anteriores de invenções seria útil nisso, porém de tal modo que se destacasse neles o que parecia temerário ou impossível às pessoas e o que, apesar disso, habitava seu sonho técnico”. “Os registros dos planos realizados, e particularmente os não-realizados, também forneceria indícios úteis para ideias de invenções que até então ficavam ‘além das colunas de Hércules’”.

Ora, se “saber é poder”, também é “o poder de concretizar os antigos sonhos dos inventores e seguramente de realizar a magia, quando não superá-la em audácia”. Entretanto, para Bloch, não obstante Bacon evidencie as lacunas do saber anterior, ele não as preenche; ele formula mais alvos para serem almeçados do que contribuições à construção da “magia natural”; sua técnica (de indução) voltada à detecção das “formas primitivas”, era muito mais escolástica do que científica. Contudo, nele havia o germe da ciência natural moderna (da técnica puramente mecânico-causal), embora seus argumentos ainda fossem totalmente orgânicos e próprios da filosofia natural. Bacon, nessa perspectiva, seria o precursor da noção de “inventar segundo regras”, na qual o interesse por ferramentas (que sempre existiu) deixou de ser um interesse por ferramentas da transformação, para ser um interesse por ferramentas do conhecimento. Isso reflete-se, segundo Bloch (PE, II, p. 206), na “necessidade do calculismo burguês de ter uma derivação universal matemática de tudo o que existe a partir de poucos elementos lógicos ou princípios”. Originado na arte de Lullus, o saber baconiano acreditava que inventar segundo regras pressupunha a progressão do particular para o geral, cujas análises combinatórias válidas acreditavam que “novas verdades pudessem ser encontradas praticamente de forma mecânica”. De acordo com Bloch (PE, II, p. 207), “hoje o sonho aritmetizado de Lullus se transformou em uma grande indústria do raciocínio, com uma velocidade que parece feitiçaria”, e somente para isso se consumaria “a arte da invenção” baconiana, “ao contrário da mera progressão empírica”. O alvo do saber de Bacon não era “o saber pelo próprio saber”, mas “o poder por intermédio do saber, uma nova Atlântida, em que tudo serve ao ser humano, serve-lhe para o melhor”. Esse saber não ocorre pelo método de “tentativa e erro, nova tentativa”, mas tal qual a *ars magna* de Lullus, ocorre a partir das leis das formas básicas das coisas,

em um processo de descendência no qual as leis são aplicadas na experiência.

Bloch (PE, II, p. 208) ainda analisa a *Nova Atlântida*, de Francis Bacon, encantado com as invenções bem-sucedidas descritas na obra, “que em parte ainda estão por acontecer”, e que são aludidas com “estupefaciente antecipação”. Segundo ele, “a profecia técnica de Bacon é ímpar”, representando (PE, II, p. 209), “a única utopia de nível clássico que atribui um valor decisivo às forças produtivas da vida melhor”. Seja como for, não obstante Bacon tivesse planos de escrever não apenas sobre o melhor instituto de pesquisa, mas também sobre o melhor Estado, o projetante inglês não relacionou o mundo das máquinas e o mundo socioeconômico, “ao contrário da vida real”. Bloch (PE, II, p. 210) afirma que “Bacon, o filósofo, ainda não pergunta o que as pessoas fazem com esse conhecimento e poder no seio da natureza social, a qual Bacon, o chanceler deposto, afinal, não encontrou completamente isenta de catástrofes”. O autor alemão, porém, crê que é possível depreender as linhas da continuação não-escrita da *Nova Atlântida*, contrapondo-as ao tecnicismo absolutizado que costumam atribuir a Bacon; pois, para ele, “Bacon não é, contrariando a opinião corrente, nem um utilitarista puro nem um empirista puro”. Para Bloch, por mais que Bacon “enalteça a vida de invenções ativas, não deixa de dar precedência à vida pensante”: “correto e salutar aparece ao sonhador da *Nova Atlântida* somente o equilíbrio entre vida contemplativa e vida ativa”; “o domínio sobre a natureza (no qual acabam a escassez e as catástrofes) serve em Bacon para erigir um regnum hominis [reino do ser humano]”. Em Bacon, segundo Bloch (PE, II, p. 211), esse reino e esse alvo do saber “estão repletos das esperanças que o incipiente capitalismo ainda podia acalentar para a humanidade através do desprendimento das forças produtivas”.

De fato, se a promessa capitalista visava eliminar o

trabalho constrangimento, para Bloch, isso não ocorreu; além disso, o ser humano parece encontrar-se em um estado de estranhamento com relação ao ser trabalho e, conseqüentemente, com relação à natureza e a si mesmo. Segundo o autor, “na economia e na sociedade burguesa, na verdade até hoje permanece o contato com a natureza, porém sempre bastante abstrato e não-mediado”. Continua viva a grande máxima de Bacon – “*Natura parendo vincitur*”, a natureza é vencida pela obediência a ela –, mas ela foi contrariada pelos interesses que divergem com as da *natura naturans*, “ainda conhecida por Bacon e destacada como ‘*causa causarum*’ [a causa das causas], e que muito menos é aliada dela”. Desse modo, teria surgido, agregada a todas as benesses, “uma característica tão peculiarmente artificial-abstrata da tecnologia burguesa que até pode parecer, em várias de suas espertas invenções, como fundamentada ainda de forma ‘desnaturada’ e não apenas administrada, por enquanto, de forma desumana”. Nas palavras de Bloch,

A “casa de Salomão”, ao que parece, de fato não subsiste sem Salomão, isto é, sem sabedoria natural. Como qualquer sabedoria, contém a relação com seu oposto, a natureza”. O *regnum hominis* alcançado também dentro ela, e não apenas sobre ela, teria então uma vida bem mais fácil (PE, II, p. 212).

Na medida em que expandiu-se a mentalidade de troca e acúmulos do capitalismo nascente, as fantasias técnicas foram particularmente estimuladas. As conseqüências disso, entretanto, remetem a uma hostilidade identificada como aquilo que Bloch denomina *técnica da dominação*; um problema específico do período capitalista, cujo estranhamento diante da natureza traz conseqüências não apenas técnicas, mas sociais, políticas, éticas e estéticas. A noção de *técnica da aliança* aparece no texto blochiano como uma das características de um mundo melhor; com

ela, Bloch indica as possibilidades de outras atitudes humanas capazes de instigar uma nova relação frente a natureza. A concepção blochiana de matéria já sugere que, se a natureza não é somente *natura naturata* – que, a grosso modo, não passaria de mera objetividade material, sem vida, cujos aspectos qualitativos são desconsiderados –, então a natureza é inacabada: “a realidade ainda é um processo, ‘em possibilidade’” (BICCA, 1986, p. 71). Considerando, em vista disso, que o ser natural relaciona-se com as esperanças, com a capacidade criativa humana, Bloch vislumbra outras possibilidades para a técnica criticando a depredação correlata à racionalidade puramente instrumentalista das modernas ciências da natureza e de seu universo técnico (BICCA, 1986, p. 70).

O Problema Da Conexão Técnica

Nunca antes na história humana desenvolveu-se tanto o setor tecnológico como acontecera – e continua acontecendo em escalas cada vez maiores – a partir da revolução burguesa. Isso permitiu conquistas que seriam impossíveis caso dependessem apenas do trabalho braçal dos seres humanos, e concretizou utopias que fascinaram gerações durante séculos. Então, qual o problema com este cenário, aparentemente, auspicioso da revolução burguesa? Exatamente sua aparência. Atualmente, encontramos-nos em meio a um desenvolvimento tecnológico tal, que o chamado “trabalho-constrangimento” poderia ser abolido; a fome no mundo poderia ser eliminada com todos os avanços realizados na produção de alimentos; e ninguém mais morreria por conta de doenças cujas curas e vacinas já foram descobertas. Mas por quê, então, isto tudo – e tantos outros benefícios tecnológicos não mencionados aqui – ainda não ocorreu? Bloch, indo ao encontro do diagnóstico apresentado pelos teóricos-críticos Theodor Adorno e Max

Horkheimer, em *Dialética do Esclarecimento*³, aponta que a técnica existente no capitalismo tardio é guiada pela economia capitalista, estando, portanto, organizada para obter o máximo de lucro, e não para satisfazer as carências humanas – por mais imediatas que elas sejam.

Nesse sentido, um dos primeiros problemas da técnica atual diria respeito, então, à quem ela está submetida? Bastaria nos perguntarmos sobre a “técnica ao serviço de quem?” para identificarmos o vilão e a submetemos à favor da humanidade? Em certa medida, sim. (i) Ao mencionar o futuro socialista – que estaria no *front* do processo do mundo no momento em que escrevia sua obra magna –, Bloch (PE, II, p. 215) afirma que os avanços tecnológicos conquistados até então não seriam descartados, pelo contrário, seriam ainda mais aperfeiçoados com vistas no bem-estar humano:

(...) a invenção voltará a ter verdadeira utopia nas entranhas quando se praticar a economia para cobrir necessidades e não para gerar lucros. Quando finalmente a lei do socialismo: “máximo atendimento de necessidades no nível da mais alta tecnologia”, tiver substituído a lei do capitalismo: “máximo lucro”. Quando a sociedade de consumo estiver em condições de absorver todos os produtos e a técnica, sem se preocupar com os riscos e a rentabilidade privada, novamente incumbir-se de ousadia, sem qualquer demonismo fomentado imperialisticamente.

O autor salienta, no entanto, que o aperfeiçoamento da técnica não é uma prioridade para o socialismo. No que

³ Cf.: ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento* [1944]. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

diz respeito à técnica, não se trata de um problema que refere-se à incapacidade burguesa de inventar novos meios para melhorar a vida; o problema diz respeito a transformar uma sociedade atrasada. Sociedade esta que já sofreu uma epidemia de fome, não porque houve uma safra ruim, mas porque os armazéns estavam cheios demais; uma sociedade na qual reside “a contradição entre o estágio avançado da produção, sua forma há muito tempo coletiva, e a forma arcaica de apropriação capitalista privada; e essa contradição explícita de modo singular o absurdo da economia capitalista” (PE, II, p. 213).

A técnica burguesa aparece, para Bloch, como mal administrada e mal relacionada. A ela faltaria a relação ser humano-natureza que o filósofo sugere quando aborda a categoria da possibilidade objetivamente real. O capitalismo, com sua pulsão abstrata pelo lucro, impediria um relacionamento, concretamente mediado, entre seres humanos e o substrato material de seu agir. Bloch enfatiza que a artificialidade, aqui concomitante ao capitalismo, “se baseia na predominante abstração (não-mediatização com os seres humanos e a natureza) à qual também pertence a técnica da astúcia, que opera junto com a liberação – por mais progressista que esta seja – das forças produtivas por ela suscitada” (PE, II, p. 245). Se, conforme Marx a definiu – e nosso autor também a define –, a matéria histórica é a relação dos seres humanos entre si e com a natureza, então na sociedade burguesa, na qual esta relação é consistentemente abstrata, não há interação concreta, no sentido de ser consciente, com a matéria natural. Faz-se necessário, sendo assim, outro modo de relação com a matéria – ou seja, outra técnica – para que ser humano e natureza voltem a interagir de maneira concreta e, portanto, não alienada, ou, como Bloch denomina, verdadeira.

A primeira crítica feita por Bloch à técnica direcionara-se ao fato de esta se encontrar submetida ao capitalismo. Muito embora a crítica diga respeito mais ao

capitalismo do que à técnica propriamente dita, não se esgota aí. Não só o sistema contribui para o afastamento do ser humano da natureza, mas também **(ii)** fazem-no os formatos práticos que a técnica tem tomado. De acordo com Bloch (PE, II, p. 216), os aparatos técnicos, nos primórdios da civilização humana, foram desenvolvidos para assemelharem-se e funcionarem como extensões do próprio corpo humano. O martelo, por exemplo, possibilitou uma precisão maior que a do punho humano para quebrar alimentos; o serrote auxiliou no corte de materiais que desgastavam a dentição humana; a pinça aumentou o alcance dos dedos, e assim por diante. Analisadas pormenorizadamente, as ferramentas dos antigos – de cunho artesanal – não passavam de aprimoramentos de nossos membros, imitando-os em suas funções para a transformação de materiais por meio do trabalho. Quando este tipo de técnica passou a ser empregada, permitiu que o ser humano continuasse conectando-se diretamente com a natureza, pois garantiu que aquele, junto com a técnica e a matéria, fossem uma coisa só no processo de transformação do mundo, ou seja, nessa operação, havia uma relação orgânica entre seus envolvidos. Este quadro, no entanto, se modificou quando as ferramentas (ou máquinas) começaram a resolver por meios próprios as tarefas que eram-lhes incumbidas – como, por exemplo, a máquina de costura, que executa pontos que nenhuma mão humana consegue fazer, utilizando técnicas que o corpo humano é incapaz de efetuar apenas com suas habilidades. Nota-se, aqui, o início – um tanto discreto – de um distanciamento das relações humanas com a transformação da matéria para seu uso que, embora em outros contextos (como quando o afastamento tornar-se excessivo) seja criticado por Bloch, garantira o progresso no desenvolvimento do trabalho humano.

A Revolução Industrial representou um salto significativo no que diz respeito ao aperfeiçoamento das

técnicas que facilitaram o trabalho humano, na mesma medida em que representou uma grande artificialidade com relação às técnicas que a precederam; as máquinas passaram a assemelharem-se quase em nada com as medidas e membros do ser humano. As grandes máquinas – em sintonia com a maneira de pensar, segundo Bloch – do século XIX, no entanto, deixaram de lado qualquer caracterização final humana, isto é, abandonaram a finalidade social, não-natural que as forças mecânicas são coagidas a alcançar. Fica explícito, não obstante, que o próprio maquinário já é um fenômeno não-natural, uma espécie de física não-natural; neste contexto histórico, aumentou cada vez mais a rejeição contra o natural existente. Se, para o autor, o caráter artificial das máquinas concebidas a partir da Revolução Industrial já seria suficiente para denunciar a ausência de conexão orgânica na técnica que seguiu-se, Bloch ainda indica um agravante originado neste cenário e que, até os nossos dias, encontra-se presente. Trata-se do descobrimento de uma tecnologia não-euclidiana, sobretudo do uso de partículas subatômicas que se desenvolveu com o progresso da física quântica:

Com ela não somente se abandona a projeção orgânica, mas em parte também o reino do mundo ao menos tridimensional-mecânico, no qual ainda estão localizados a locomotiva, o motor a diesel e o avião a jato. Com esta tecnologia, abandona-se a própria mecânica palpável clássica: dentro do elétron “não existe mais aparência de coisa alguma”, elétrons e prótons não são mais a substância do antigo mundo físico (PE, II, p. 216).

A não-plasticidade que a prática não-euclidiana carrega consigo, portanto, é um problema para Bloch no que diz respeito ao seu sentido mais simples, isto é, dos fenômenos que compreendemos no âmbito do espaço tridimensional. Sem essa noção, sujeito e objeto perdem-se

em meio à abstração, dificultando e quase tornando impossível seu reconhecimento frente a matéria real de movimento. Entretanto, não é apenas a dificuldade proporcionada pelos conceitos e descobertas da física quântica que preocupa nosso autor; também, ou principalmente, a elevação desta abstração quando a ela conjuga-se a total não-mediatização de conteúdo, própria da sociedade capitalista tardia, isto é, operação funcional dos conteúdos, totalmente alienada e dissociada do real que projeta-se na natureza. A estranheza frente a matéria no espaço não-euclidiano repete-se e potencializa-se na sociedade capitalista em que não há mais a mediatização do objeto independente com o sujeito pensante, e do sujeito pensante com o objeto independente (PE, II, p. 219).

A técnica desenvolvida no capitalismo tardio, por ser aprimorada de acordo com os modos de operação deste último, ou seja, sem mediação entre sujeito e natureza, similarmente afastar-se-ia do bem-estar humano por sua **(iii)** depreciação estética. Para Bloch, a máquina e o trabalho mecânico – nos moldes que seguiram-se após a Revolução Industrial – colaboraram para o “afeamento” do mundo. Como explica Albornoz (2002, p. 42), “organizados unicamente pela busca do lucro abstrato, o mundo do trabalho e as cidades, comparados aos do predomínio do artesanato, sofreram uma destruição que os atinge em seu aspecto estético e construção orgânica”. Para um autor tão conhecido por seu apreço ao mundo artístico, o caráter estético desolador que nota-se na paisagem mecanizada atual colabora ainda mais para o afastamento do ser humano e da natureza, alienando-o. Para Bloch (PE, II, p. 246), o “capitalismo mais mercadoria maquinal” foram responsáveis pela “destruição das antigas cidades, das casas naturalmente belas e sua mobília, da imaginativa silhueta de tudo que foi edificado organicamente”; mais do que apreciação nostálgica do passado, a crítica a arquitetura capitalista, ou “pré-arquitetura do inferno” segundo o

autor, corresponde e escancara a “condição da classe trabalhadora”, assim como o “local de trabalho no qual e como qual a máquina vencedora se apresentou em primeiro lugar”.

Se, como vimos acima, para Bloch, um dos problemas da técnica, no capitalismo tardio, diz respeito ao seu caráter falido, isto é, ao fato de não conseguir dar conta de questões das necessidades mais básicas como, por exemplo, a fome – não por incapacidade técnica, mas sobretudo porque o próprio sistema econômico impede que soluções do tipo sejam desenvolvidas, no que diz respeito às **(iv)** técnicas militares, por outro lado, nota-se um enorme sucesso em aprimoramentos e inovações bélicas.

Ao analisar as utopias técnicas, Bloch sugere que os criadores de grandes modelos utópicos – como, por exemplo Francis Bacon – representam as intuições e anseios da época em que vivem. Esse tipo de relação indica como o sistema aberto blochiano funciona, apontando as intuições dos seres humanos com as possibilidades reais encontradas na natureza, e as possibilidades de ação/intervenção dela resultantes. Nesse sentido, o ser humano aparece como uma espécie de alavanca que, com suas potencialidades criadoras, ajuda a colocar o mundo nos trilhos, conforme sua vontade. No capitalismo tardio, entretanto, percebe-se que, com as habilidades inventoras do ser humano, desenvolveu-se também uma imaginação destruidora que revela, mais uma vez, o aspecto decadente desse sistema.

Para Bloch, a inventividade técnica, lamentavelmente, voltou-se para a arte da guerra, sendo esta uma das áreas da indústria que mais se desenvolveu nos últimos séculos. Considerando o contexto em que o autor publicou *O Princípio Esperança* – entre 1954 e 1959, após a Segunda Guerra Mundial, e em plena Guerra Fria –, teve motivos (que, de certo modo, ainda persistem) mais

que suficientes para preocupar-se com os caminhos da indústria bélica. Nesse contexto, o afastamento da natureza que caracteriza a técnica, mencionado até o momento, torna-se um problema ainda maior quando a ela conjugam-se meios de aniquilamento da vida, uma vez que um acidente técnico pode culminar em fins trágicos. A técnica, para Bloch, como, por exemplo, a que permitiu a criação da bomba atômica, é perigosa, pois, no cenário em que há um estranhamento do sujeito na natureza, o engenheiro ou cientista não consegue mensurar o tipo de forças com que está lidando. Essa maneira desprotegida e não-mediada do fazer técnico explicita, para o autor, um efeito com possibilidades catastróficas: o *acidente técnico*. Na interpretação blochiana, o acidente técnico possui fatores comuns com os da crise econômica, pois ambos “procedem de um relacionamento precariamente mediado, abstrato, dos humanos com o substrato material de seu agir” (PE, II, p. 248); ambos seriam idealistas, e caracterizam-se pela indiferença genuinamente idealista da forma com relação ao conteúdo: “em toda parte está sendo pago o preço pela não-mediação do *homo faber* burguês com a substância de suas obras e muito mais com a produtividade não-constatada, com a tendência e a latência na própria matéria natural” (PE, II, p. 249).

Ora, se a concepção de natureza de Bloch pressupõe o agir humano sobre a matéria para transformá-la, então a técnica pressuposta nesse processo não seria, em si, dominadora – uma vez que o papel do ser humano daria poder ou garantiria o domínio do primeiro sobre o segundo? Se for assim, parece não ser possível superar o aspecto violento inerente à própria técnica e, portanto, toda técnica seria de dominação. Contudo, Albornoz (2002, p. 43) alerta para a indicação blochiana de que “a pretensão de dominar a natureza inclui uma atitude agressiva, enquanto a violência é observável na própria natureza”, numa referência à violência criadora da *natura naturans*; entretanto,

“a relação do homem à natureza, logo, do homem à técnica, como da técnica à natureza, não está destinada a manter-se como relação de violência”. Segundo a comentadora, para Bloch, “a técnica não pressupõe a violação da natureza”, e, se ela aparece como violação nesta sociedade de predomínio do capital, é “pelo caráter abstrato da relação homem-natureza, mal mediatizada pelo lucro” percebida nela. Dito isto, resta-nos investigar o tipo de técnica que Bloch indica para superar a técnica burguesa. De fato, não há como negar que a técnica burguesa possibilitou inúmeros avanços que melhoraram muito a vida humana. Entretanto, para o autor, esta técnica dominadora desconsidera o conteúdo profundo da natureza – uma vez que está alienada/estranhada da mesma, e reduzida a um simples material a disposição do seres humanos –, fazendo-se, portanto, necessário, reencontrar o sujeito na natureza, conectando-o tecnicamente em aliança com o mundo.

Técnica Da Aliança

Durante a explicitação das características da chamada técnica de dominação, foi possível notar algumas pistas blochianas sobre os conteúdos que dela deveriam ser eliminados, bem como os que deveriam ser mantidos, para que a conexão entre ser humano e natureza fosse reestabelecida. Seguramente, para o autor, é incontestável que o requisito primordial para a existência de uma *técnica da aliança* seja a eliminação das estruturas capitalistas, uma vez que ambas são incompatíveis. Para a efetivação de uma técnica da aliança, segundo o autor, seria necessária uma mudança de postura não só na relação dos seres humanos com a natureza, mas também dos seres humanos uns com os outros. Talvez as sugestões de Bloch indiquem um desejo que pode parecer utópico. De fato, a reconciliação de ser humano e natureza por meio de uma técnica da

aliança, o é; contudo, para o autor, trata-se de uma utopia nos moldes exigidos por ele próprio, ou seja, concreta.

Na técnica – seja de dominação ou de aliança – é possível notar, para Bloch, de maneira bem nítida, como a fome impulsiona o agir e a criação do novo. E isto vale tanto para a fome de alimento – fundamental para a invenção das primeiras ferramentas, cuja utilidade na caça, por exemplo, foi imprescindível para ajudar a saciá-la –, quanto a fome em seu aspecto mais amplo, que proporciona criações que colaboram para a eliminação do trabalho degradante e conduzem para o reino da liberdade, isto é, para o *Ultimum* blochiano, aquilo que seria (e ainda não é) a única morada do ser humano, na qual sua relação com o mundo estaria à altura de sua essência genérica.

No esforço intelectual blochiano de elaboração de uma técnica da aliança, a sociedade seria administrada humanitariamente. As relações materiais que antes eram estranhas – como as encontradas nas que lidam com as energias atômicas, por exemplo – passariam a ser mediadas sem estranheza alguma. Para o autor, por mais distantes da organicidade que essas energias possam parecer, nelas há o potencial – utopicamente concreto – de uma sociedade não mais controlada por meio de aparelhos. Bloch afirma que “essas linhas utópico-concretas decorrem, na técnica, de forma singularmente clara da incumbência de uma relação concreta entre sujeito e objeto” (PE, II, p. 219). Nesse sentido, dado o requisito básico de uma sociedade não mais capitalista, os riscos do uso de energias atômicas (que poderiam levar a um acidente técnico) não existiriam mais, pois as conexões com o sujeito humano estariam garantidas. Permaneceria uma certa abstração – afinal, a física não-euclidiana pressupõe um ônus de organicidade –, mas “a destituição da organicidade redundaria em benção quando tem a seu favor, além da ordem social, também a última antecipação da ‘magia natural’, como dizia Bacon: mediação da natureza com a vontade do ser humano –

regnum hominis em e com a natureza” (PE, II, p. 220)⁴.

É curioso o esforço blochiano em refletir como a técnica da aliança lidaria com a tecnologia não-euclidiana. Para ele, a tecnologia não-euclidiana já iniciara uma utopia caracterizada por limites extraordinariamente remotos, na qual, contudo, “há também o perigo de uma artificialidade cada vez maior, de uma passagem cada vez mais avançada para uma terra de ninguém submetida à matematicidade” (PE, II, p. 218). A ruptura da linha mestra físico-palpável aconteceria negativamente na artificialidade que a constitui, entretanto, seria “um negativo que nesse final denota uma reviravolta futura na ampliação, em si tão altamente importante e progressiva, do espaço tecnológico”. O otimismo blochiano concentra-se no fato de que “essa reviravolta não poderá mais ocorrer no chão da relação burguesa com seres humanos e com a natureza”, isto é, “partilhando o restante do caráter abstrato (estranho) da

⁴ A postura (demasiado) otimista de Bloch, percebida em sua aclamação da técnica da aliança, foi alvo de duras críticas oriundas de Hans Jonas, em seu livro *O Princípio Responsabilidade*. Embora algumas das diversas críticas de Jonas direcionadas à utopia técnica blochiana tenha-nos parecido carentes de fundamentação, uma delas aponta para a ingenuidade de nosso autor. Jonas, assim como Bloch, não é contra o desenvolvimento de novas fontes de energias – como a esperança de um futuro brilhante que nosso autor deposita na energia atômica –, mas preocupa-se com os modos de utilização das mesmas: “enquanto não existirem projeções seguras (...), a prudência será a melhor parte da coragem e certamente um imperativo da responsabilidade; (...) a incerteza poderá ser o nosso destino permanente – o que acarreta consequências morais” (2006, p. 307). O fato de a energia nuclear ter inúmeras possibilidades de uso indica um perigo, pois é preciso, de acordo com Jonas, pressupor que ela pode ser utilizada para fins não-pacíficos – mesmo que seu uso ocorra apenas em uma sociedade não mais capitalista, por mais humanitária que seja, e conclui: “É necessário, em todo caso, renunciar à utopia, o fim excessivo *par excellence*, tanto porque seus esforços conduzem à catástrofe quanto porque ela não pode perdurar por um período de tempo que valha a pena” (2006, p. 308).

relação material burguesa” (PE, II, p. 219), mas que as energias atômicas serão administradas por uma sociedade humanitária, que mediará para si esse material “por mais não-euclidiano que possa ser, sem estranheza última”.

Para Bloch, as dificuldades de reatar-se uma técnica da aliança dos seres humanos com a natureza seriam apenas aparentes, uma vez que estamos conectados com a natureza mesmo quando não nos damos conta, ou mesmo quando criamos tecnologias extremamente sintéticas. O fato de não estarmos cientes desta relação imediata e constante que temos com a matéria não quer dizer que ela não exista. Além disso, na perspectiva blochiana, por mais sintética que seja a química, por exemplo, nenhuma lavoura de cereais poderá crescer na palma da mão. Em outras palavras, apesar de tudo, não se encerra na tecnologia (mesmo naquela mais não-euclidiana possível) a conexão com coisas preestabelecidas; estas podem ser mais bem administradas unicamente em aliança dos seres humanos com elas próprias (PE, II, p. 221). Estamos, portanto, em meio a leis – sejam elas científicas ou políticas –, e reconhecê-las na natureza é uma das características da técnica da aliança. “Todas as leis reconhecidas espelham correlações reais objetivas entre processos”, e as pessoas encontram-se “absolutamente inseridas nessa situação independente de sua consciência e vontade, porém comunicável com sua consciência e vontade” (PE, II, 222). Para Bloch, no entanto, reconhecer as leis naturais não significa dominá-las com violência; a natureza, na perspectiva do autor, é uma colaboradora no processo de transformação, e, portanto, os seres humanos não devemos ser hostis com ela; a natureza não deve ser dominada no sentido estrito do termo.

Fazendo uma rápida análise sobre a história da filosofia da natureza, Bloch aponta também que em Schiller e em Hegel, por exemplo, é possível notar uma postura acertada com relação às leis da natureza e do papel do ser humano neste cenário: sem permanecer passivo frente às

leis, e pondo-se em atividade. Entretanto, para Bloch, nota-se também, em ambos autores citados, uma visão equivocada de que o conceito atividade quer dizer dominação. Esta visão, erroneamente, alinhar-se-ia com a do conceito capitalista de técnica, e afastar-se-ia de uma linha de pensamento semelhante a renascentista, tão apreciada por Bloch. Nosso autor clama por uma técnica que conecte-se com as forças e tendências concreto-objetivas: “É a ‘supernaturação’ da própria natureza, tecnicamente intencionada, que demanda a vivência integrada na natureza” (PE, II, p. 225). Parece-nos que noções como as de “liberdade” e “necessidade” conciliam-se no sistema blochiano⁵: há um sujeito da natureza na natureza (*natura naturans*); ou, ao menos, este sujeito está predisposto e latente, uma vez que, para Bloch, o conceito de um sujeito dinâmico na natureza constitui, em última instância, um sinônimo para o impulso inicial ainda não manifesto (o princípio ativo material mais imanente) no real propriamente dito (PE, II, p. 227). Para o autor, da mesma maneira que o marxismo descobriu, no ser humano trabalhador, o sujeito da história que se manifesta no real – cujas potencialidades só poderão, segundo ele, serem plenamente desenvolvidas no socialismo –, também, com auxílio da interpretação marxiana de mundo, a tecnologia poderá avançar na descoberta de um sujeito ainda não manifesto, de processos naturais.

Bloch (PE, II, p. 228) é pontual ao afirmar:

A vontade que reside em todas as estruturas físico-técnicas e que as construiu precisa ter simultaneamente atrás de si tanto um sujeito concebido socialmente: para a intervenção constituinte, além da que é meramente exterior-

⁵ “Destino é necessidade não decifrada, não dominada. Liberdade é necessidade dominada da qual desapareceu a alienação e da qual emerge verdadeira ordem, a saber, o reino da liberdade” (PE, II, p. 178).

abstrata, quanto diante de si um sujeito que seja mediado com ela: para cooperação, para a conexão constitutiva com a intervenção. E finalmente: não há como conceber de modo mais influente o primeiro sujeito, o do poder humano; não há como conceber de modo mais influente ou mais mediado o segundo sujeito, a raiz natura naturans e até supernaturans. A tecnologia da vontade e a aliança concreta com a fornalha dos fenômenos naturais e suas leis, o elétron do sujeito humano e a co-produtividade mediada de um possível sujeito natural: ambos juntos impedem que na perda de organicidade se prolongue a reificação burguesa. Ambos juntos tornam plausível a utopia concreta da técnica, à medida que ela acompanha a utopia concreta da sociedade e se faz sua aliada.

O autor chega a esboçar uma investigação sobre uma “tecnologia da vontade” que reforçaria a vontade e a imaginação como fatores *sui generis* da natureza; explicariam porquê a espontaneidade tem sua origem em forças reais que configuram-se de forma mais ampla do que, até então, a tecnologia mecânica de dominação tem representado. Bloch ambiciona mostrar como o sujeito – que é matéria como qualquer outra matéria física –, organicamente possui, em sua constituição, algo – uma espécie de elétron do sujeito humano – que garantiria sua liberdade de vontade ao mesmo tempo em que encontrar-se-ia enraizado às leis naturais (pois é um sujeito da natureza) – e estas são mutáveis. A física, para o autor, é dialética, e a uma das intenções que tem, com seu sistema, é mostrar que o ser humano possui um campo de atuação bem amplo, uma vez que, como sujeito da natureza, dinamiza-se utopicamente de modo subjetivo e objetivo, em co-produtividade com a natureza e colaborando para a liberação das forças construtivas dela. A natureza, na perspectiva blochiana, assim como a história, manifesta-se

no horizonte do futuro, e somente ao considerar este aspecto (do real que só é real se nele estiver contido também o futuro, ou seja, aquilo que ainda-não-é), podem convergir-se expectativas com relação às categorias da mediação técnica.

Ainda sobre a natureza, Bloch (PE, II, p. 244) afirma que ela não é fato passado, mas “o canteiro de obras ainda não desocupado, o material de construção ainda não adequadamente existente destinado a edificar a casa humana ainda não adequadamente existente”. Nesse sentido, há um “correlativo utópico-objetivo da fantasia utópico-humanitária” manifestado como fantasia concreta na “capacidade do sujeito problemático da natureza cooperar na construção dessa casa”. Para o autor (PE, II, p. 245), a casa humana não se situa apenas na história e sobre o chão da atividade humana, mas encontra-se sobretudo “sobre o chão de um sujeito mediado da natureza e sobre o canteiro de obras da natureza”. O conceito limítrofe da casa humana não reside no começo da história humana, “no qual a natureza (que está incessantemente presente durante a história e a rodeia) se converte em lugar do *regnum hominis*”, mas onde ela se transforma em “lugar apropriado, e no qual emerge de forma não-alienada, como bem mediado”.

Vimos acima que a sociedade não mais alienada, isto é, não mais capitalista, seria o primeiro requisito para garantir a relação de aliança do ser humano com a técnica, ou seja, da mediação orgânica entre ser humano e natureza. No entanto, deve-se ressaltar que o salto que se dá daquilo que Bloch chama de reino da necessidade – ou seja, o âmbito da alienação capitalista na qual as capacidades humanas são desenvolvidas apenas parcialmente, com o único intuito de autoconservação, uma vez que as únicas aspirações possíveis limitam-se a adquirir e possuir meios necessários apenas para sobreviver – para o reino da liberdade – isto é, o lugar no qual o ser humano será livre

para desenvolver-se omnilateralmente – acontece dialeticamente. Pois, na medida em que as necessidades sociais exteriores dão-se em paralelo com as necessidades físicas, a mediação das forças produtivas deve acontecer em ambas as esferas. Na primeira, quando as pessoas tornam-se senhoras de sua própria socialização, isto é, mediadas consigo mesmas como sujeitos geradores da história; na segunda, quando acontece uma crescente mediação com a previamente obscura base geradora e condicionadora das leis da natureza (PE, II, p. 252). Bloch afirma que essas duas áreas (social e física) podem ser separadas apenas no âmbito do pensamento, pela imaginação, mas que a existência em liberdade social e existência em harmonia com as leis reconhecidas da natureza andam de mãos dadas.

Para o autor, a liberdade sociopolítica, que toma nas mãos as causas sociais, prolonga-se na própria política da natureza. Nesse sentido, para ele, quando a técnica (e a sociedade) tiverem superado seu caráter abstrato e dominador, haverá a aliança de seres humanos – mediados socialmente consigo mesmos – na natureza – com a técnica mediada a ela. Segundo Bloch (PE, II, p. 252), os rudimentos de um mundo melhor, no que diz respeito à técnica concreta significam, portanto: “transformação e autotransformação das coisas em bens, *natura naturans* e *supernaturans* em lugar de *natura dominata*”. Ou seja, “na hipótese de que o coração da Terra seja de ouro, ainda não foi absolutamente encontrado como tal, e também terá seu valor somente quando finalmente palpitar junto das obras da técnica”.

Referências Bibliográficas:

ALBORNOZ, Suzana. *Violência ou não-violência: um estudo em torno de Ernst Bloch* [2000]. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2002.

BICCA, Luiz. *Libertação da natureza? (Por Ocasão do Centenário de*

Nascimento de E. Bloch). Síntese – Revista de Filosofia, nº 36, p. 69-74, 1986.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança* [1959], Volume I. Tradução de Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006.

———. *O Princípio Esperança* [1959], Volume II. Tradução de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* [1979]. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006.

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONTEÚDO DA ESPERANÇA EM WALTER BENJAMIN E ERNST BLOCH

Bruna de Oliveira Bortolini¹

A falta da esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas².

Entender a Esperança a partir de dois filósofos como Walter Benjamin e Ernst Bloch requer a percepção de que apesar do modo como ambos³ a trabalham em suas obras, isto é, através de escritas e dimensões temporais distintas – Benjamin fala da Esperança sob uma perspectiva do passado, vista e atualizada sob a ótica do presente, Bloch o faz olhando para o próprio futuro, a partir daquilo que ainda sequer foi pensado –, acabam no desenvolver de seus pensamentos convergindo para o mesmo ponto: o desejo de mudança do mundo, de transformação de toda realidade em decadência. Isso porque o conteúdo da Esperança para eles se constitui, de acordo com as palavras do próprio Bloch, no “ato contra a angústia diante da vida e as maquinações do medo”⁴. Para tanto, este artigo tem como

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

² BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 15.

³ Walter Benjamin não possui nenhum texto em específico que trate da categoria da Esperança, pelo menos não do mesmo modo como o faz Bloch. Entretanto, é possível interpretar a presença deste tema em suas obras, por meio da abordagem messiânica que alguns escritos, em específico os das teses *Sobre o conceito de história*, carregam.

⁴ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 13.

proposta expor a visão dos autores a respeito do tema, destacando ao longo do texto semelhanças e divergências entre suas teorias.

Porém, antes de iniciar, é preciso destacar: a Esperança, ao contrário do que se pode querer imaginar, não é para esses autores espera passiva, mas definitivamente momento gestor de ação. A Esperança é caminho que conduz ao alvo e não mera nostalgia, nem pura contemplação daquilo que poderia vir a ser. Ela é acima de tudo preparação para saída da crise, de um momento conflitante, de uma situação difícil. Razão pela qual a falta de esperança é, para Walter Benjamin e para Ernst Bloch, insuportável, ao ponto de que suas obras conduzem sempre para o enfrentamento dessa insuportabilidade. Grande parte de seus escritos constituem-se numa exigência de posicionamento, de decisão, de um colocar-se em movimento utilizando o desconforto advindo de um evento-limite, que poderia paralisar, como motor para transformação. Daí a crença de que Benjamin e Bloch por tratarem do conteúdo da Esperança abrem caminhos e não os encerram, incentivam a criação de possibilidades, isto é, estão atentos, como diria o próprio Benjamin, para “a porta estreita por onde pode entrar o messias”⁵. São autores que não estão preocupados apenas em dar explicações, justificar racionalmente acontecimentos, mas principalmente em fazer com que aquilo que ainda não veio a ser ganhe expressão. Fato que para eles é o que justifica, inclusive, a existência da filosofia, pois, conforme Bloch, “a filosofia terá consciência do amanhã, tomará o partido do futuro, terá ciência da esperança. Do contrário não terá mais saber”⁶. A tarefa da filosofia em tempos nefastos, portanto,

⁵ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história, apêndice B. In: _____. *O Anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 20.

⁶ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélcio Schneider. Rio de

não é obscurecer ainda mais nossa visão, constranger-nos, mas trazer luz, clarear o olhar, apontar o horizonte, mesmo que este seja de pura insegurança, como veremos a seguir pelas leituras realizadas das obras dos autores: fragmentos das teses *Sobre o conceito de história*⁷ de Walter Benjamin e do livro *O princípio esperança*⁸ de Ernst Bloch.

*Tal como as flores se voltam para o sol, assim também, por força de um heliotropismo secreto, o passado aspira a poder voltar-se para aquele sol que está a levantar-se no céu da história*⁹.

Walter Benjamin viveu um momento que, segundo Seligmann-Silva, podemos chamar de “era das catástrofes”¹⁰, período que levou muitos pensadores a reformularem hábitos positivistas da historiografia, despertando a necessidade de narrar os acontecimentos de um ponto de vista outro, que não apenas o dos “vencedores”. Aspecto que revela uma nova prática de escritura do passado, a histórico-materialista, que adquiriu força principalmente pela atenção dada aos fatos que ficaram submersos nas “representações” convencionais da história. Na segunda tese *Sobre o conceito de História*, Walter

Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 17.

⁷ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. *O Anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

⁸ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

⁹ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história, tese4. In: _____. *O Anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p.10.

¹⁰ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Atualidade de Walter Benjamin e Theodor Adorno*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 53.

Benjamin afirma:

[...] o passado traz consigo um index secreto que o remete para a redenção. Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós? Não é a voz a que damos ouvido um eco de outras já silenciadas? As mulheres que cortejamos não têm irmãs que já não conheceram? A ser assim, então existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então, fomos esperados sobre a Terra. Então, foi-nos dada, como todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito. Não se pode rejeitar de ânimo leve esse direito¹¹.

A citação nos leva a pensar sobre essa “tênue força messiânica que o passado tem direito”, quer dizer, os acontecimentos do passado na maioria das vezes representados por uma narrativa dominante, pela narrativa daqueles que foram vitoriosos – seja na guerra, na luta de classes, nos espaços públicos de debate e participação social e política – evidenciam naquilo que deixam de contar, que deixam de citar, a outra face que lhes é própria. Pois neste deixar de citar, muitas coisas ficam escondidas e se referem com frequência àquilo que não se permite aprender ou identificar, àquilo que escapa às classificações como, por exemplo, a dor e o grito de desespero ou indignação do outro, daquele que foi vencido, dominado. Esse grito e essa dor, que geralmente seguem no tempo sem respostas, são, segundo Benjamin, ecos por trás das vozes que dominam o discurso convencional dos fatos. Um discurso que por estar sempre em destaque não se incomoda com o que muitas vezes teve de silenciar para continuar sendo ouvido.

¹¹ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história, tese 2. In: _____. *O Anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 10.

Aspecto que, para o historiador materialista, apresenta-se como um problema, isto é: como lidar com os conteúdos outrora exilados? Como falar de eventos-limites, como ditaduras, guerras, genocídios, pela perspectiva daqueles que foram expostos ao sofrimento de forma cruel e esmagadora?

De acordo com Benjamin, foi-nos dada, enquanto herdeiros do passado, essa responsabilidade, essa tarefa de mostrar a *diferença*, de tentar sempre de forma renovada e paciente trazer à superfície o que foi suplantado. Força e desejo de justiça, de resposta às vozes que foram silenciadas e que são tênues, como afirma o próprio autor, exatamente porque ainda estão por vir: dependem da ação, da luta, no tempo presente, pela realização de uma promessa do passado ainda não concretizada. Promessa essa que se dá pelo ato de recordar. Entretanto, apenas se, conforme Gagnebin, esse recordar “não for uma simples enumeração oca, mas tentativa, sempre retomada, de uma fidelidade àquilo que pedia um outro devir”¹². O conteúdo da Esperança em Benjamin está, portanto, presente nesse ato, no passado que é presentificado no momento da recordação e de sua citação no tempo do agora, no passado herdado que ao ser lembrado aponta a direção futura; compreendido em sua relação com o presente, fazendo com que as próprias barreiras atemporais da historiografia convencional sejam desfeitas, visto que, nas palavras de Bloch, muito próximas ao pensamento do próprio Benjamin, “o presente está carregado de memória, carregado de passado. [...] Em todo o presente, mesmo no que é lembrado, há um impulso e uma interrupção, uma incubação e uma antecipação do que ainda não veio a ser”¹³. A memória em Benjamin será então, de acordo com

¹² GAGNEBIN, J. Marie. História e Cesura. In: _____. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 97.

¹³ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélío Schneider. Rio de

isso, elemento fundamental à compreensão do sentido que a categoria de Esperança irá assumir nas obras do autor e que pode ser observada a partir de dois pontos: primeiro, a lembrança como atualização do passado no momento presente e, segundo, a lembrança como ruptura cronológica capaz de despertar realidades ainda não conscientes. Isso porque o recordar em Benjamin não se refere apenas a um dirigir-se ao passado de forma melancólica ou meramente nostálgica, mas de imediata atualização, pois a lembrança mesmo que trate de um conteúdo até então não presente, por se dar no próprio presente é o que a torna atual. Esse conteúdo rememorado, no entanto, não vem sozinho, é como o despregar-se de uma prega que sempre traz consigo a revelação de algo que estava escondido e que emerge rompendo com o segmento habitual e “tranquilo” da história apontando para outras possibilidades de sua realização. Ponto que, conforme Kothe¹⁴, pode não trazer a felicidade de fato, mas conserva até mesmo em uma potencial frustração a dimensão de uma felicidade ainda possível, aquela dimensão alegórica, “outra” do que poderia ter sido e não foi.

Posto isso, a Esperança não se apresenta como algo utópico no sentido vulgar da palavra, uma elaboração abstrata do mundo, como expresso anteriormente, mas vontade objetiva de transformar o curso “natural” das coisas, transpor o conformismo e a angústia atrofiante perante os fatos. A Esperança é utopia, tanto em Benjamin como em Bloch, no sentido de possibilidade objetiva que não está definida, mas aberta à sua realização, vinculada à própria noção benjaminiana do “*aqui e agora*”. Ela representa o momento oportuno de ação que está sempre se iniciando, atrelado a uma constelação de situações que a

Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 22.

¹⁴ KOTHE, Flávio. A ruína alegórica. In: _____. *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 42.

todo o momento, ao configurarem suas relações, abrem espaço para o novo. E, deste modo, por mais que a utopia possa remeter a um futuro distante, fazendo-nos enxergar longe, essa não é a sua verdadeira tarefa. O que pretende de fato é: a partir de uma promessa de futuro melhor, fazer os indivíduos transporem situações difíceis, criarem uma nova experiência que mudará o modo como encaram os acontecimentos. Porém, é importante destacar que essa ideia de futuro melhor não se assemelha nem um pouco com aquela alimentada pela noção progressista da história, da indústria da felicidade em que temos de aceitar os acontecimentos, o sofrimento a que muito são submetidos porque bem lá na frente todos serão recompensados, seja em função de avanços científicos, tecnológicos ou econômicos. O futuro melhor, em Benjamin, relaciona-se à quebra dessa própria lógica que é a responsável pela fabricação e manutenção do sofrimento que se ergue sobre vítimas. A Esperança remete a um futuro planejado, construído e não apenas consequente.

Nesse sentido, no pensamento benjaminiano, a Esperança é a tentativa de retomar aquilo que na “esteira” dos acontecimentos pedia outro devir. É instante de salvação que, de acordo com Gagnebin, ocorre quando “renunciamos a tudo preencher para deixar que algo de outro possa dizer-se”¹⁵, quando paramos o tempo para “permitir que uma outra história [possa] vir à tona”¹⁶. Entretanto, sem nunca crer que esta será então plena, feliz e sem rupturas, pois se constituiria numa contradição, visto que, conforme o próprio Benjamin, os vitoriosos é que integram o cortejo triunfal, isto é,

Em cada momento, os detentores do poder

¹⁵ GAGNEBIN, J. Marie. História e Cesura. In:_____. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 98.

¹⁶ GAGNEBIN, J. Marie. História e Cesura. In:_____. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 98.

são os herdeiros de todos aqueles que antes foram vencedores. Daqui resulta que a empatia [do historiador] que tem por objeto o vencedor serve sempre aqueles que, em cada momento, detêm o poder. [...] Aqueles que, até hoje, sempre saíram vitoriosos integram o cortejo triunfal que leva os senhores de hoje a passar por cima daqueles que hoje mordem o pó¹⁷.

Assim colocar-se na contramão dessa tradição dos vencedores é a tarefa que trará a verdade, é o espaço onde os conteúdos da esperança podem se concretizar. Não é o caso, porém, de “vingar-se” daqueles que comandam o discurso, mas repensar determinados acontecimentos passados com o objetivo de dar uma resposta aos que foram oprimidos e lutar pelo fim da repetição dessa opressão. Motivo pelo qual Benjamin é entendido, segundo Sarlo, como um autor cujas obras possuem sentido interminável, “nada pode ser terminado por completo, todo trabalho supõe uma construção em ruína”¹⁸. Afirmção que poderia nos levar a acusar Benjamin de irracionalismo por, opostamente à tradição filosófica que busca a essência e a unidade das ideias, atentar-se exatamente na busca pelo desmoronar constante de qualquer pretensão de verdade enquanto identidade. Mas como afirmar uma unidade se a realidade está a todo o momento nos escapando?

Tal questionamento leva a considerar, portanto, que racional de fato é o intermitente, ou em palavras muito próximas às de Benjamin: o ato de parar o ritmo para poder tomar fôlego, a crítica à aparente e sedutora ideia de um

¹⁷ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história, tese 7. In: _____. *O Anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 12.

¹⁸ SARLO, Beatriz. Verdad de los detalles. In: _____. *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. – 1ª ed. – Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 39.

desenrolar harmonioso dos acontecimentos. Pois a possibilidade latente é que a verdade possa estar exatamente nessa renúncia “ao percurso ininterrupto da intenção”¹⁹, nesse voltar continuamente ao princípio, isto é, num sistema de pensamento autocrítico que tende, frente a toda tentativa de paralisia do pensamento, “ruir a ordem das palavras e das coisas”²⁰, mostrando suas contradições e carências. Justamente porque é a partir de nossas hesitações, de nossas resistências à soberania da intenção que tudo quer determinar, que o real pode vir a se mostrar em suas múltiplas expressões e que a verdade de um discurso, indo ao encontro do que afirma Gagnebin sobre as Teses benjaminianas, “não se esgota [...] na sua argumentação sem falhas, nem na sua coerência interna”²¹, mas em suas brechas possíveis, ali onde nos falta o conceito, a palavra, a voz.

*Somente ao se abandonar o conceito fechado e imóvel do ser surge a real dimensão da esperança*²².

Se a filosofia de Benjamin será esse caminhar em expansão, Bloch não ficará muito distante. Segundo Albornoz, a obra deste autor “tem caráter de sistema, embora nunca se feche. O pensamento de Bloch se

¹⁹ BENJAMIN, Walter. Prólogo epistemológico-crítico. In: _____. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. – 2. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p.16.

²⁰ GAGNEBIN, J. Marie. História e Cesura. In: _____. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 97.

²¹ GAGNEBIN, J. Marie. História e Cesura. In: _____. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 100.

²² BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 28.

apresenta como sistema aberto”²³. Contudo, apesar da notável vontade compartilhada por ambos os filósofos de romper com o modelo de pensamento comum à tradição ocidental, isto é, um sistema fechado em si mesmo que busca dizer o que as coisas são, afirmar “aquilo que é”, Bloch irá dedicar-se a essa questão de forma ainda mais enfática do que Benjamin. Em oposição à ontologia tradicional, irá elaborar sua própria ontologia, a qual irá explorar a questão do *Ser* a partir da categoria da possibilidade. Tal categoria, no sistema de Bloch, constitui-se na negação do *Ser* como um ser de determinações fixas e atemporais, de um ser pronto e acabado, para poder afirmar aquilo que “ainda não é” e que está em vias de ser. Em Bloch “o ser se dá como ainda-não-ser. No começo está um não: um ainda-não”²⁴. Com base nesse posicionamento que contesta a lógica de uma suposta totalidade fechada, o autor procura mostrar que a essência de algo, ou o momento em que algo se apresenta em realidade, não está necessariamente naquilo que pode ser afirmado sobre ele, mas naquilo que ainda não se sabe a seu respeito, naquilo que ainda que sequer chegou a ser. Assim, nas palavras do próprio autor, “a essência mesma do mundo situa-se na linha de frente”²⁵. É a consciência manifesta de que a realidade não está plenamente concretizada, de que a realidade ainda não alcançou o seu fim e nem alcançará, pois o *Ser* temporal está a todo o momento em contínuo processo de mutação. Motivo pelo qual, de acordo com Albornoz, esse novo modo de visualização do *Ser* permite à inteligência perceber “o real de maneira a descobrir as

²³ ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 9.

²⁴ ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 11.

²⁵ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 28.

perspectivas de sua transformação”²⁶ com base em sua incompletude.

Tal proposta, de uma ontologia que se constrói a partir da possibilidade do ser tornar-se aquilo que ele ainda não é, logrou diversas críticas à Bloch, pois obviamente sua lógica de pensamento mostra-se amplamente inversa àquela na qual todo estudante de filosofia foi um dia iniciado, ou seja, uma lógica que se dedica a investigar o ser a partir do princípio da unicidade, identidade e não contradição, do ser conclusivo e não do “ser-em-possibilidade”, múltiplo, como coloca o autor. Aspecto que revela sua diferença em relação a Benjamin. Pois, este a todo o momento fala de possibilidades em aberto no passado que podem ser concretizadas no momento presente. Já Bloch, inversamente, toma como ponto de partida para reflexão as possibilidades em aberto com que o futuro presenteia nossas dores mais imediatas, quer dizer, o autor defende, a partir de uma perspectiva futura, que toda realidade por mais absurda que possa parecer, contém em si a potencialidade concreta de ser diferente. Colocando como questão fundamental de todo projeto revolucionário e redentor, a consciência dessas possibilidades de luta e de superação do mal-estar experimentado, acompanhada de uma ação objetiva no tempo presente (passado do futuro) como capaz de concretizar o salto em direção àquilo que deve ser, em direção ao possível objetivo-real. Atitude que, segundo, Albornoz, “ante a indeterminação, determinável pelo trabalho e pela ação concretamente mediatizada”²⁷ transforma o mundo. Este desejo de transformação,

²⁶ ALBORNOSZ, Suzana. *Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. 2. ed. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul, RS: Ed. da Unisc, 2006, p. 36.

²⁷ ALBORNOSZ, Suzana. *Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. 2. ed. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul, RS: Ed. da Unisc, 2006, p. 77.

atrelado a uma ação que permite a efetivação do desejado, sem esgotar seus “outros” possíveis, é o que caracteriza a Esperança em Bloch.

Para Bloch, a partir desse ponto de vista, a Esperança é então uma atividade “direcionada para um alvo”²⁸, um *querer*, o que a difere, por exemplo, do *desejo*. Segundo ele, isso ocorre porque no desejo “ainda não há nada de trabalho ou atividade. [...] Pode-se desejar que amanhã faça bom tempo, embora em absolutamente nada se possa contribuir para isso”. Contudo, o querer “é necessariamente um avançar ativo rumo a esse alvo, dirige-se para fora, tem de se medir unicamente com coisas realmente dadas”²⁹, aspecto que faz com que o caminho trilhado pelo desejar seja acrescido e solidificado pelo querer. Na visão de Bloch, por mais que tenhamos aí uma concepção de desejar “passivo”, em última análise “nada se pode querer além do que é desejado: o desejo interesseiro é ‘o modo da pulsão’, ‘a melodia da pulsão’, que provoca o querer, que lhe entoa o que ele deve querer”³⁰. Se eu tenho fome, desejo de alimento, isso move meu querer na busca por saciar esta fome. O indivíduo que vive a fome procura de todo modo

[...] modificar a situação que ocasionou o estômago vazio e a cabeça baixa. O não ao ruim existente e o sim ao melhor em suspenso são acolhidos pelos carentes no interesse revolucionário. Em todo o caso, é com a fome que esse interesse tem início, a fome se transforma como fome instruída, numa

²⁸ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 50.

²⁹ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 50.

³⁰ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 51.

força explosiva contra o cárcere da privação³¹.

Essa força expectante é o que dirige os indivíduos para uma vida melhor, se ela será ou não melhor, a preocupação ainda não é essa visto que o objetivo maior é cultivar as condições para a realização daquilo que se deseja. É a preparação consciente do campo de desenvolvimento do ainda-não-consciente que parte de uma falta da qual se quer se desfazer. O planejamento para se sair de uma situação aparentemente sem saída. Um “sonhar acordado”, isto é, um projetar para frente que pressupõe uma “fuga” da realidade para vislumbrar outras possíveis, porém sem retirar os olhos do próprio real, do presente. Assim, um sonho que não pede interpretação, mas elaboração. Segundo Albornoz, quando Bloch fala dos “sonhos acordados”, esses que se dão de forma lúcida, afirma que ali é o futuro que aponta. Pois, o sonhar acordado, diferentemente do sonho noturno que evoca imagens do passado,

[...] manifesta uma verdadeira fome psíquica pela qual o homem imagina planos futuros e outras situações em que supere os problemas, as dificuldades e obrigações de um hoje onipresente. [...] Pelo sonho acordado transcendemos nossa vida cotidiana, nosso presente, para o futuro. [Ele é a] primeira imagem de um futuro em que o desejo poderia se satisfazer³².

Porém, é importante destacar que a imaginação de planos futuros não pertence ao âmbito da fantasia, de um

³¹ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 78.

³² ALBORNOZ, Suzana. *Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. 2. ed. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul, RS: Ed. da Unisc, 2006, p. 27-28.

impulso indisciplinado e alienante, mas é prospecção de uma situação futura que possa servir de alternativa a todo o presente que se mostra de maneira insatisfatória. E embora, nesse momento, em decorrência da abertura ao que está por vir, também surjam outros “afetos” além da esperança como, por exemplo, a angústia, o medo, o desespero, a confiança, ela, diferentemente, não é apenas um afeto, mas “ato de direção cognitiva”³³, ou seja, um ato de conhecimento. Por essa razão, a Esperança em Bloch é infinitamente contrária ao medo, pois o medo não conserva a mesma amplitude daquela, isto é, o campo aberto para realizações. O medo encerra toda e qualquer expressão daquilo que poderia vir a ser, justamente por desconhecer esse ser que ainda não se concretizou, mas que está a caminho. O medo é a visão exagerada da realidade, é a visão distorcida e sem conhecimento, que ao invés de investir contra os seus causadores, os alimenta e, desta forma, aniquila tudo aquilo que ainda não existiu, inclusive aquilo que poderia vir a lhe cessar. O conteúdo da Esperança em Bloch difere-se do medo exatamente porque ela é acima de tudo lúcida, clara, não é apenas “emoção autônoma”³⁴. É consciência objetiva de que existe um ainda-não-consciente e que é preciso deixá-lo emergir, mesmo que estejamos sobre ruínas. De que a vida não pode ser apenas lamento perante os fatos, covardia, mas caminhar firme em busca daquilo que deve ser. Não é um utopismo abstrato, pois leva em consideração as carências humanas, as “possibilidades reais latentes no presente”³⁵. Pois, como vimos, o real em Bloch, assim como em

³³BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 22.

³⁴BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 144.

³⁵ ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 14.

Benjamin, não está engessado, determinado, mas em constante elaboração. Desta forma, a filosofia não deve limitar-se em tratar apenas daquilo que ocorreu tentando justificar os fatos, afirmando sua necessidade. Segundo Bloch, a tarefa da filosofia deve ser a de abrir portas, janelas, frestas que nos permitam explorar aquilo que ainda não está decidido, que é mutável, que pode modificar-se a qualquer momento e, nesse sentido, romper com qualquer noção compactada e limitadora que tenhamos criado da própria realidade. Aspecto que conserva um espaço gigantesco de liberdade de ação.

Nesse sentido, os sistemas de pensamento tanto de Benjamin como de Bloch, apesar de estruturarem-se de forma diferente, convergem, como visto, para a “antecipação do novo no caos dos fenômenos”³⁶. Benjamin parte de possibilidades em aberto no porão da história que anseiam por sua concretização no presente, Bloch trata do momento futuro ainda não anunciado que exige, assim como em Benjamin, uma ação no tempo do agora para revelar suas possibilidades. Autores que por meio de uma escrita que foge à linearidade do pensamento reconhecem que o maior perigo para a filosofia não é enganar-se em alguns momentos, pegar desvios, entrar em contradição, mas deixar-se persuadir pela sedutora postura positivista de crer em verdades absolutas e sistemas fechados. Pois é justamente quando se pensa que tudo está consumado, que tudo aquilo que podia chegar a ser um dia, já foi, é que cresce o perigo. O perigo de não conseguir ver que apesar de tudo, ainda há muito por vir, muitas realidades incubadas

³⁶ BOURETZ, P. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. Trad. J. Guinsburg Fany Kon, Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 700.

apenas esperando pelo momento oportuno de sua realização. Assim, é possível afirmar que o conteúdo da Esperança na filosofia de Benjamin e de Bloch caracteriza-se principalmente por essa força messiânica que faz reconhecer em cada momento um espaço para o “acontecer”. E que aquilo “que ainda não é dizível hoje, [...] talvez o seja amanhã, pelo esforço e o trabalho dos que têm coragem de falar o que pensam, ou o que sonham”³⁷ e que exatamente por isso não se dão por vencidos. Aspecto que faz valer o caminho até então percorrido por cada um de nós e também a experiência daqueles que, em razão de condições que reduzem a capacidade de sonhar, já perderam as esperanças.

Referências

ALBORNÓZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

_____. *Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. 2. ed. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul, RS: Ed. da Unisc, 2006.

BENJAMIN, Walter. Prólogo epistemológico-crítico. In: _____. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. – 2. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. *Sobre o conceito de história*. In: _____. *O Anjo da história*. Trad. João Barrento. – 2ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BLOCH, Ernst. *O princípio da esperança*. Trad. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BOURETZ, P. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*.

³⁷ ALBORNÓZ, Suzana. *Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. 2. ed. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul, RS: Ed. da Unisc, 2006, p.172.

Trad. J. Guinsburg, Fany Kon, Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011.

GAGNEBIN, J. Marie. História e Cesura. In:_____. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

KOTHE, Flávio. A ruína alegórica. In:_____. *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: F. Alves.

SARLO, Beatriz. Verdad de los detalles. In:_____. *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. – 1ª ed. – Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno*.

O INCONSCIENTE, O TEMPO DO AINDA-NÃO E A ESPERANÇA: APROXIMAÇÕES ENTRE FREUD, BLOCH E WINNICOTT

Bruna Nery Pormann¹

“Toda a ação que consiste em cuidar de uma criança tem por objetivo essencial ligar a destrutividade. Mas o que quer dizer ligar? Ligar quer dizer conferir um sentido, associar este sentido às manifestações de um sujeito que não se pode apropriar dele (...). Ligar é reunir intrapsiquicamente e intersubjetivamente. O que ficou ligado não faz desaparecer a potência do desligamento. Ela é somente embalada, adormecida, convidada a sonhar”.²

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo poder trazer à tona alguns conceitos fundamentais da filosofia de Ernst Bloch, bem como, poder relacioná-los com a psicanálise freudiana e winnicottiana, com temas atuais como a esperança. Bloch, de início, já se destaca por ter construído uma vida com algumas características pouco usuais. Ele nasceu no dia 8 de julho do ano de 1885, na cidade de Ludwigshafen, na Alemanha. Era de uma família de origem judaica, a qual viveu com bastante avidez as intempéries

¹ Mestranda do Curso de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

² JEAMMET, Philippe. La violence à l'adolescence: une défense identitaire. 2005

desse povo radicado na Alemanha no século XX. Estudou música, Filologia, Física e Filosofia, onde foi aluno de grandes personalidades.

No período da guerra recusou-se a lutar e exilou-se na Suíça (em Zurich), Viena, Praga e, em 1933, vai para os EUA. Seu primeiro casamento foi com uma mulher russa, Else. O casamento pouco durou, pois ela vem a falecer poucos anos depois de afirmarem o enlace. Mais tarde, case-se com Karola Bloch, a qual era arquiteta e por muitas vezes era a encarregada de prover o sustento financeiro. Assim, enquanto sua mulher saía de casa para trabalhar, Bloch permanecia e cuidava dos filhos. Período esse que parece ter sido muito fértil para Bloch, pois é enquanto ele cuida da prole que escreve uma de suas principais obras: *Princípio Esperança*. Com o final de segunda guerra mundial, em 1949, Bloch retorna para a Alemanha e começa a trabalhar nas universidades.

Com esse brevíssimo apanhado sobre a vida do autor, já pode se perceber fatos bastante peculiares e que se tornam interessantes se analisados. Numa época completamente patriarcal, Bloch é aquele que assume uma posição de maior cuidador dos filhos, enquanto sua mulher é aquela que fica responsável pelo sustento financeiro do lar. Ainda, num período de exílio, Bloch resolve falar sobre esperança. Sentimento este que, talvez, fosse inexistente a maioria das pessoas no período da guerra e pós-guerra. Ou melhor, talvez tenha sido somente por poder manter, mesmo que quase nulo, um pouco de esperança é que a organização pode prevalecer, e as pessoas, de alguma forma, puderam seguir em frente.

Em sua obra “*Princípio Esperança*”³, o autor nos convida a uma leitura agradável e, num primeiro momento, de fácil entendimento, entretanto é com palavras e fatos da

³ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. V1. Trad. Nélío Schneider. Rio e Janeiro: Contraponto, 2005. p. 434.

história do mundo que o autor aborda temas de incomparável profundidade. No entanto, Bloch tenta transformar os sentimentos mais puros em algo que possa ser elevado a nível concreto, tarefa árdua essa. As frases são curtas, mas conseguem atingir a profundidade de um abismo. Fala muito sobre os sonhos diurnos, pequenos eventos do dia-a-dia, sobre os grandes e pequenos desejos e do ciclo pelo qual passamos no decorrer da vida: nascer, crescer, se tornar jovem, envelhecer e morrer. As buscas e esperanças que permeiam essa caminhada estão sempre como plano de fundo, em raros momentos alcançam os holofotes.

Bloch inicia “Princípio Esperança”⁴⁴ de uma forma pouco usual: fazendo perguntas, questionando quem somos, de onde viemos, para onde vamos, o que esperamos e o que nos espera. É assim que dita o tom de sua escrita, um texto que nos intriga a pensar em uma teoria de mundo que contempla o espaço do ainda-não. E o que pode sustentar esse espaço, do ainda-não, afim de seguirmos em frente, é a esperança. Descreve que o ato de esperar é um aprendizado de suma importância. Diz que é através disso que as pessoas vão se construindo. Ele trata se uma espera ativa, um lugar onde fornece um terreno fértil para que a constituição do sujeito possa acontecer. Assim, o momento daquilo que ainda-não existe, pode ser posto entre a dimensão do esperar e a do saber. Como diz no seguinte trecho

O que importa é aprender a esperar. O ato de esperar não resigna: ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso. A espera, colocada acima do ato de temer, não é passiva como este, tampouco está trancafiada em um nada. O afeto da espera sai de si

⁴⁴ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. V1. Trad. Nélcio Schneider. Rio e Janeiro: Contraponto, 2005. p. 434.

mesmo, ampliando as pessoas, em vez de estreitá-las: ele nem consegue saber o bastante sobre o que interiormente as faz dirigirem-se para um alvo, ou sobre o que exteriormente pode ser aliado a elas. A ação desse afeto requer pessoas que se lancem ativamente naquilo que vai se tornando e do qual elas próprias fazem parte⁵.

Com isso, o ato de esperar torna-se importante, pois não se trata de uma espera que abandona, mas sim de uma espera que gera aprendizado. Esperar é relevante pois contém a energia da emoção da esperança, o que move as pessoas para aquilo que pode ser aliado a elas e as leva a agir contra a angústia e o medo. A angústia não toma um lugar devastador, ela pode ser positiva e impulsionar o sujeito para além do conhecido.

O AINDA-NÃO BLOCHIANO E O INCONSCIENTE FREUDIANO

Tendo em vista o conceito do ainda-não proposto por Bloch ao longo de sua obra, pode-se relacionar essa dimensão com o conceito de inconsciente proposto por Freud. Assim, a ideia freudiana de inconsciente como algo “não-mais-consciente”, o filósofo justapõe a existência do “ainda-não-consciente”. Tendo destaque para os momentos onde o que está por vir toma mais espaço. Ou seja, pode-se pensar que para Freud, o inconsciente trata-se de algo que já foi vivido e que, por algum motivo, não é mais acessível ao sujeito. Enquanto que para Bloch a dimensão do ainda-não faz alusão de um espaço ainda não penetrado pelo sujeito, um campo desconhecido.

Da descoberta leibniziana do subconsciente,

⁵ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. V1. Trad. Nélcio Schneider. Rio e Janeiro: Contraponto, 2005. p. 13.

passando pela psicologia romântica da noite e do passado primevo, até a psicanálise de Freud, basicamente, até agora, só a ‘aurora para trás’ foi descrita e analisada. Acreditava-se ter sido descoberto que todo o presente está carregada de memória, carregado de passado no porão do não-mais-consciente. Não se descobriu que, em todo presente, mesmo no que é lembrado, há um impulso e uma interrupção, uma incubação e uma antecipação do que ainda não veio a ser. E esse interrompido-irrompido não ocorre no porão da consciência, mas sim na sua linha de frete. Aqui trata-se, portanto, dos processos psíquicos do emergir, processos característicos sobretudo da juventude, dos períodos de mudança, da aventura da produtividade, de todos os fenômenos, pois, em que está contido e quer articular-se o que-ainda-não-veio-a-ser⁶.

Assim, para Bloch a dimensão que deve ser olhada com mais atenção é para aquela que comporta todas as coisas que ainda-não são. O sujeito precisa estabelecer uma comunicação com aquilo que ainda não foi manifestado no mundo, mas que já estabelece uma relação com o presente. O autor diz: “O ainda-não consciente comunica-se e interage com o que-ainda-não-veio-a-ser, mais especificamente com o que está surgindo na história e no mundo”⁷. Assim, a base que deverá e tomada é aquela do tempo antecipatório com base em uma ontologia do ainda-não.

Já em paralelo, Freud concentra seu esforço para

⁶ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. V1. Trad. Nélcio Schneider. Rio e Janeiro: Contraponto, 2005. p. 22.

⁷ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. V1. Trad. Nélcio Schneider. Rio e Janeiro: Contraponto, 2005. p. 23.

poder decifrar e entender como aquilo que já foi vivido pelo sujeito e, posteriormente, recalcado age sobre o tempo presente da vida. Em seu artigo “O Inconsciente”⁸, escrito em 1915, Freud propõe que o conceito de inconsciente é necessário, pois parte de pressupostos que a consciência se apresenta com inúmeras lacunas. Todas as pessoas são acometidas por atos psíquicos, para os quais a consciência não oferece respostas, tais como: os sonhos, os atos falhos, os chistes e, por vezes, os sintomas. Atos esses que só podem ser explicados pela via do inconsciente.

Garcia Roza⁹ nos ajuda a elucidar a complexa ideia de inconsciente construída por Freud. O presente autor discorre acerca da ideia das lacunas existentes, as quais Lacan denominou de formações do inconsciente. Os chistes, os sonhos, os atos falhos e os sintomas produzem uma interrupção no discurso consciente do paciente, mostram uma descontinuidade naquilo que, normalmente, é contínuo. Estes, também, denotam uma ideia de sentimento de ultrapassagem, uma vez que são atropelados por alguém desconhecido para si, mas que o domina e impõem sua presença, o que acarreta em trocas de nomes e esquecimentos que escapam a um sentido lógico a consciência. Esse outro alguém a quem pertence os atos e as manifestações é o sujeito do inconsciente.

De acordo com Kusnetzoff¹⁰, o inconsciente é a parte mais arcaica do aparelho psíquico. É nele que ficam alocadas as representações coisa. Essas representações são fragmentos de antigas percepções dos mais variados sentidos, dispostos como uma sucessão de inscrições, como

⁸ FREUD, Sigmund. (1915). **O Inconsciente**. Sigmund Freud Obras Completas. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

⁹ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o Inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 236.

¹⁰ **KUSNETZOFF**, Juan Carlos. Introdução à Psicopatologia Psicanalítica. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

um arquivo sensorial, ou seja, um conjunto de elementos que ainda não foram nomeados com palavras, cuja inscrição se deu numa época em que essas ainda não eram acessíveis ao sujeito (tempo esse situado na primeira infância). Por isso as representações inconscientes formam “verdadeiros fantasmas, carregados de energia proporcionada pelas pulsões¹¹” e as representações coisa atuam em parceria com a energia pulsional. Elas contêm um fácil deslocamento e são livres de descarga, através do processo primário, onde passam de uma representação para outra por meio de mecanismos de deslocamento e condensação.

A partir do exposto, pode-se pensar a ideia de inconsciente, para Freud, como aquilo de mais arcaico que o sujeito possui. Onde as representações represadas nele nos falam de coisas que ainda não pertencem ao campo da linguagem. São de um tempo onde o primitivo era o único lugar conhecido e que este é a fundação do psiquismo. Assim, por ser de um tempo onde as representações não conseguiam ser nomeadas, ao trazer para o tempo presente, não podem, também, ocupar o campo da linguagem, e em consequência, o campo da consciência. Dessa maneira, as vias de expressão do material inconsciente soam ao sujeito como algo que é estranho a si e que irrompe o discurso consciente do sujeito, como se fosse atropelado por este. Ou seja, tem-se a ideia de um sujeito que é regido por fatos passados, por fatos históricos que já foram vividos e representados que ficam alocados em um terreno submerso a consciência e de difícil acesso, que vem a aparecer somente por uma via não convencional e que se torna estranho ao sujeito.

Já em paralelo a isso, para Bloch, o sujeito é um sistema aberto que está em constante formação. A história

¹¹ **KUSNETZOFF**, Juan Carlos. Introdução à Psicopatologia Psicanalítica. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 124.

é vista como um processo aberto, compatível com visões cíclicas de mudanças, rupturas, avanços ou mesmo regressões e incompatível com a ideia de processo contínuo. Assim, constata-se um sujeito dotado de uma consciência antecipatória. Trata-se de um sujeito aberto a desejos, projetos e sonhos que busca antecipar o futuro e que se abre a esse. Segundo Bloch, é necessário admitir, que além da consciência e do inconsciente, também existe o ainda-não-consciente, campo que até agora havia passado despercebido.

A ESPERANÇA COMO FATOR CONSTITUINTE DO PSIQUISMO

A partir disso, torna-se relevante também abordarmos a questão constitucional do sujeito, onde, no período inicial da vida o ambiente foi, em específico, um fator de extrema importância para que o bebê junto com a mãe, pudessem construir um psiquismo e conectar todos os *impulsos* presentes nele. Winnicott¹², psicanalista inglês, corrobora com essa ideia ao dizer que um ambiente que falha não consegue proporcionar o holding necessário ao sujeito, e com isso, o bebê que cresce com tais características não conseguirá ser uma pessoa integrada e separada do outro, não conseguirá viver pertencendo ao próprio corpo e se relacionar com os objetos. Nessa posição, de um ambiente que não foi suficientemente bom, as agonias são intoleráveis e de aniquilamento, sentimentos esses que são muito anteriores a ansiedade de castração ou de separação (conceitos advindos da psicanálise clássica freudiana).

Ou seja, a partir disso, pode-se pensar que as marcas no inconsciente podem advir muito antes da

¹² WINNICOTT, Donald Woods. **Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Imago, 2000

chegada do complexo de Édipo, podem existir a partir de um não acolhimento do cuidador principal, o que irá resultar em pessoas que não conseguem vislumbrar um futuro, um tempo do ainda-não, pois não conseguiram se apropriar de seus sentimentos e dar significados a eles. Tornam-se aglomerados de sensações que não encontram uma contenção e agem de maneira desnorreada dentro de um psiquismo vazio, que não encontra razões para perceber um tempo futuro de esperança. Uma vez que ainda, pouco puderam se apropriar do tempo presente de maneira efetiva.

O que fazer então com essas pessoas que não puderam desfrutar de um acolhimento suficientemente bom em tenra infância? Winnicott¹³ discorre acerca do conceito de ambiente-holding, conceito este que deveria adentrar o setting analítico. Ou seja, é na relação analítica junto com o trabalho interpretativo que o ambiente de holding poderá ser criado e que irá nortear as necessidades físicas e psicológicas daqueles que ocupam esse espaço. É no setting composto pela estabilidade, confiança, esperança e por um outro, enquanto ser separado e sujeito de alteridade, que o sujeito poderá se constituir. Assim, o setting percebido desta maneira "é gradualmente percebido pelo paciente como algo que suscita esperança de que o verdadeiro eu poderá finalmente correr os riscos implícitos em começar a experimentar viver."¹⁴

Desta forma, torna-se elemento do processo terapêutico e do ambiente proporcionado por este que a regressão possa acontecer enquanto componente do processo analítico e se manifestar dentro da relação transferencial, entre paciente e analista. A confiança adentra

¹³ WINNICOTT, Donald Woods. **Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

¹⁴ WINNICOTT, Donald Woods. **Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Imago, 2000. p. 395.

a cena como ator principal, uma vez, só pode existir um ambiente acolhedor e que permite manifestações de tal tipo, quando o paciente se sente apto a poder confiar, talvez pela primeira vez, em alguém. Uma vez que essa confiança nunca pode ser vivenciada antes, pois os objetos primários não desempenharam um papel suficientemente bom. Assim, o analista deve ser uma figura que está sempre presente, mas que não age de forma intrusiva, que espera e respeita as defesas do paciente, mas que, ao mesmo tempo, acena como a esperança de um novo tempo, de um tempo onde o sujeito poderá ser e, principalmente, continuar sendo.

Com isso, pode-se pensar que o sujeito pensado por Bloch foi alguém que teve os cuidados iniciais básicos e que, por este motivo, sente-se apto a vislumbrar um tempo da esfera do ainda-não conhecido e vivido. Pois, de certa forma, em algum momento da vida já pode viver experiências que demonstram componentes de esperança, onde foi possível perceber que, mesmo em meio ao caos do início da vida, pode existir um tempo futuro onde as coisas irão dar certo. Trata-se de um sujeito que está apropriado de seus sentimentos e que pôde ligar e conferir um sentido a agressividade existente dentro dele, uma vez que está é elemento essencial para o desenvolvimento humano. Um bebê que sente apenas por sentir, sem que seus atos recebam um nome e significado, não terá ferramentas para se desenvolver e se tornar um sujeito que terá condições de vislumbrar um futuro, de poder imaginar que a história pode ser construída.

A narratividade e o processo de significação precisam primeiramente existir para que, somente posteriormente a isso, a história possa ser contada sem lacunas impregnadas por um vazio devastador. Sem essas características o sujeito torna-se um sujeito sem esperança, uma vez que é ela que mantém tudo unido, e se o psiquismo não pode contar com essa ligação inicial, esse

sujeito não conseguirá imaginar que a esperança pode existir e fazer parte da vida, como aquilo que nos remete a um tempo onde as coisas poderão ser melhores. Onde, a ponte entre o passado, o presente e o futuro ainda precisa ser alicerçada e construída, para que as angústias tomem forma e possam ocupar um lugar em meio ao sentimento de cair para sempre, como diria Winnicott.

Bloch, utiliza a necessidade de comer como exemplo de um impulso básico e que se não satisfeito imediatamente, enquanto o sujeito espera a necessidade ser atendida, pode vir a gerar a esperança. Diz ele:

O impulso básico da fome precisa ser analisado aqui, na maneira como ele avança para a privação negada, e, portanto, para o principal afeto expectante: a esperança. Uma das atividades principais nesta parte é a descoberta e a anotação inconfundível do ‘ainda-não-consciente’. Isto é: aquilo que ainda é relativamente inconsciente, visto pelo seu outro lado, o lado voltado para a frente, não para trás. Para o lado de um novo cuja aurora se anuncia, do qual nunca antes se tivera consciência, e não, por exemplo, de algo esquecido, que pode ser lembrado como tendo sido reprimido ou arcaicamente submerso no subconsciente.¹⁵

No entanto, talvez só seja possível perceber um tempo de esperança quando, na maioria das vezes, essa necessidade básica foi atendida de forma satisfatória. Precisam existir marcas de satisfação anteriores para que possa pensar em um amanhã melhor. É tarefa difícil para um sujeito que, por razões de um ambiente quase que inóspito, teve de parar de sentir fome para que as frustrações não irrompessem o psiquismo e fossem ainda

¹⁵ BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. V1. Trad. Nélcio Schneider. Rio e Janeiro: Contraponto, 2005. p. 21.

mais destrutivas.

Referências

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. V1. Trad. Nélío Schneider. Rio e Janeiro: Contraponto, 2005. p. 434.

GARCÍA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o Inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 236.

KUSNETZOFF, Juan Carlos. **Introdução à Psicopatologia Psicanalítica**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p.220

WINNICOTT, Donald Woods. **Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Imago, 2000. p. 456

JEAMMET, Philippe. La violence a l'adolescence: une défense identitaire.. In: **SIMPOSIO INTERNACIONAL DO ADOLESCENTE**, 1., 2005, São Paulo. Disponível em <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC000000082005000100015&script=sci_abstract&tlng=fr>. Acessado em 29/07/2016.

FREUD, Sigmund. (1915).**O Inconsciente**. Sigmund Freud Obras Completas. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

SOBRE OS ESCRITOS POLÍTICOS DE ERNST BLOCH – DO AZAR À CATÁSTROFE (VOM HASARD ZUR KATASTROPHE.) (1934-1939).¹

Carlos Eduardo Jordão Machado²

1. Bloch sobre propaganda nazi-fascista.

Wagner lamenta a seu mestre, no início do *Fausto* de Goethe: “Meu Deus! É longa a arte. E é tão breve nossa vida!” (“*Ach Gott! Die Kunst ist lang, Und kurz ist unser Leben*”)³. Decerto a frase não poderia ser aplicada a Ernst Bloch, que nasceu em Ludwigshafen em 1885 e faleceu em Tübingen em 1977, aos 92 anos de idade, deixando uma obra de dimensões monumentais. Foi aluno de Georg Simmel, como Georg Lukács e Siegfried Kracauer, dos quais se tornou grande amigo. Sobre Lukács, Bloch chegou a dizer que chegaram a ter uma espécie de “parque nacional protegido das diferenças de opinião” [*Naturschutzpark der Meinungsverschiedenheiten*] à época em que o primeiro publicou a *Teoria do romance* (1920) e *História e consciência de*

¹Este estudo faz parte do último capítulo de minha monografia *Siegfried Kracauer e a miséria alemã. Cidades, empregados, distração e nazifascismo*, que espero em breve apresentar ao público leitor

² Professor de História da Filosofia e da Arte, dep. De História, UNESP-campus Assis –SP. Autor de *Debate sobre o expressionismo*. São Paulo: Ed. UNESP, 2ª Ed. Ampliada, 2016; *A alma e as formas*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003. Organizou juntamente com Miguel Vedda: *Siegfried Kracauer. Um pensador más allá de las fronteras*. Buenos Aires: Gorla, 2010. e também com Vedda e Rubens Machado Jr. *Walter Benjamin. Experiência histórica e imagens dialéticas*. São paulo: Ed. UNESP, 2015.

³ GOETHE, J.W. *Dramatische Dichtung I*. München: DTV, 1982, p. 25.

classe (1923) e Bloch a primeira edição de *O espírito da utopia* (1918) e *Thomas Münzer. Teólogo da revolução* (1919). Como quase todos intelectuais de esquerda de sua geração e sendo também judeu, com a ascensão de Hitler ao poder, no início de 1933, é forçado a se exilar, indo primeiramente para a Suíça, onde se casa, no ano seguinte, com a arquiteta judia, Karola Piotrkowska, tornando-se Karola Bloch, vinte anos mais nova do que ele, sua companheira por toda vida. No mesmo ano, em 1934, segue para Paris, lá teve poucos contatos pessoais com Kracauer, que vivia muito retraído; 1936, emigra para a antiga Tchecoslováquia e finalmente, em 1938, para os Estados Unidos, lá permanecendo até 1948. No exílio americano publica em 1948 no México, *El pensamiento de Hegel*, um dos melhores compêndios sobre o pensador alemão. De volta à Alemanha aposta na construção do socialismo na antiga República Democrática Alemã, como Bertolt Brecht, Hanns Eisler e outros; expectativa que se frustra em 1961, com a construção do muro de Berlim, na ocasião Bloch, por acaso, se encontrava na República Federal, tornando-se professor de filosofia na Universidade de Tübingen, permanecendo lá até sua morte. Uma produção febril, sobretudo durante os anos da República de Weimar, seu livro de 1930, *Spuren* (Vestígios), é um bom exemplo, outro testemunho é a *Herança dessa época*, publicada já no exílio em 1935. Se em *O espírito da Utopia*⁴, temos de modo muito original uma estética, uma ética e uma filosofia da história, sendo um dos primeiros a tirar conseqüências estético-filosóficas do movimento expressionista e das vanguardas históricas na pintura, na arquitetura e na música, no livro de 1935, *A Herança dessa época*, Bloch faz um balanço dos “anos dourados” da

⁴ Ver MACHADO, C.E.J. “Uma filosofia expressionista: sobre *O espírito da utopia* de Ernst Bloch” in LOUREIRO, I. M. e MUSSE, R. (org) *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998, pp. 35-58

República de Weimar e apresenta uma análise profundamente original do nacional-socialismo com o conceito de “não-contemporaneidade”⁵, que voltaremos a discuti-lo aqui. Em 1959, publica sua obra mor, *O princípio esperança*, ao longo dos anos sessenta e setenta do século passado são publicados, sempre pela editora Suhrkamp de Frankfurt aM, vários volumes de suas obras como os ensaios de Literatura e Filosofia, edita *Experimentum Mundi*, seus estudos sobre a história do materialismo, o *Ateísmo no cristianismo* etc. Uma figura de proa do que Merleau Ponty denominou de “marxismo ocidental”. Aqui me interessa discutir alguns artigos políticos escritos antes de seu embarque para os Estados Unidos em 1938.

Em 1972, é publicada uma coletânea de artigos políticos de Bloch, *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939* (Do azar à catástrofe. Ensaaios políticos dos anos 1934-1939). Artigos todos eles publicados em revistas da emigração alemã de esquerda, como *Die neue Weltbühne* (Praga-Zurique-Paris); *Das Wort* (Moscou), revista que contava com B. Brecht, L. Feuchtwanger e W. Bredell, no conselho de redação, e que em 1938 será palco da polêmica dele com Lukács, entre outros, sobre o expressionismo⁶; *Die Sammlung* (Amsterdam), periódico que contava com a participação de A. Gide, A. Huxley e H. Mann no conselho de redação e organizado por K. Mann; e, finalmente, *Internationale Literatur* (Moscou), revista que teve também a colaboração de Lukács e Brecht. Revistas que tinham uma plataforma

⁵ Ver o capítulo dedicado à *Herança dessa época* in MACHADO, C. E. J. *Debate sobre o expressionismo*, ed. cit. Parte do capítulo foi traduzido para o espanhol ver VEDDA, M. (org) *Ernst Bloch. Tendencias y latencias de un pensamiento*. Buenos Aires: Herramienta, 2007, pp.55-72.

⁶ Discuto “A polêmica na revista *Das Wort*”, novamente, no meu livro: MACHADO, C. E. J. *Debate sobre o expressionismo*, ed. cit. Este capítulo foi publicado também In PILATI, A. (org). *O realismo e a sua atualidade. Estética, Ontologia, História..* São Paulo: Outras expressões, 2015.

política comum: propagavam no universo cultural, a estratégia de uma Frente Popular Anti-fascista, reunindo intelectuais comunistas, de esquerda sem vínculos partidários com o PC, o caso de Brecht e Bloch, entre outros, e democratas em geral. Dos quase 70 artigos, todos redigidos no calor da hora, o que seria objeto de um vasto estudo de importância vital para a compreensão dos anos que antecedem a eclosão da II Guerra Mundial e, particularmente, para compreender Bloch como militante político - um combatente original. Aqui, vou me restringir a 3 ensaios: “Crítica da propaganda” (29/04/1937), “Do azar à catástrofe” (25/03/1937) e, por fim, “Sócrates e a propaganda”, escrito um pouco antes (19/11/1936), todos eles publicados na *Neue Weltbühne*.

No primeiro deles sobre a propaganda, que nos interessa aqui diretamente, para podermos aproximar sua análise à de Kracauer, Bloch começa, como em quase todos os seus escritos, com frases curtas e enigmáticas, como nos *Kallendargeschichte*, gênero literário, que muito lhe apraz: “talvez os homens queiram ser trapaceados (*betrogen*), mas certamente não querem enfadonhar-se. O nazista entende principalmente da mentira, não economiza também o fazer uso de ilusões (*Blendwerke*)”⁷. E chama atenção para como e de que modo a propaganda nazi se diferencia da propaganda comunista. Cita um exemplo de memória, provavelmente, de quando residia ainda em Berlim, antes do exílio: um orador comunista falava longamente diante de empregados, sem economizar cifras, estatísticas e também, certamente, de algumas recentes resoluções do partido, com sua costumeira terminologia, diante de uma platéia inteiramente apática e fatigada; de repente, irrompe o orador nazista, dá cabo das cifras com um brusco movimento de braço e grita: vosso discurso falou de

⁷ BLOCH, E. *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939*. Frankfurt aM: Suhrkamp, 1972, p. 195.

números, dos quais vocês teclaram ao longo de todo dia na máquina de somar; eu falo para vocês da felicidade e da grandeza da Alemanha e falo de uma elevada incumbência (Cf. pp.195-196). Depois a platéia se dispersou, após escutar as promessas, incendiada por suas nostalgias anti-capitalistas, mais ou menos correspondentes a seus desejos privados de vingança e logo se afastando sem chão. Para Bloch, o orador nazista foi tecnicamente melhor, como se fosse um virtuoso violonista sedutor capaz de fazer encobrir daquela platéia os últimos 4 anos de fome, exploração, guerra etc. como se fosse os mestres cantores de Wagner...

“A falsa consciência da situação, da qual camponeses e pequeno-burgueses se encontram, é lamentável, mas trata-se de uma realidade, com a qual a verdadeira consciência tem que levar em conta, quando pretende ser inteira e efetiva” (p. 196). Para Bloch o diagnóstico é claro, a “falsa consciência” que expressam é a manifestação mesma da “não-contemporaneidade”, típica da sociedade alemã no período. Conceito politicamente estratégico na sua análise do fascismo, por mais que não cite o termo neste seu artigo. Se não se leva em conta a expressão de “falsa consciência” que são portadores, se não lhe faz uma análise de seus (falsos) conteúdos, nas suas palavras, “é insuficiente; quando permanece presa a uma visão economicista e opera com dados estatísticos; levando em conta que, não só de pão vive o homem, sobretudo, quando este o não tem” (p. 196). A incompreensão da situação efetiva dos trabalhadores e, sobretudo, dos empregados por parte da esquerda, seja social-democrata, seja dos comunistas é consenso tanto nas análises de Kracauer, basta lembrar de *Os empregados*, que já discutimos nos capítulos da 2ª parte como na sua análise da propaganda, como também de Bloch seja em *Herança desta época* como nos vários escritos políticos do período – o obstáculo representado pelo chamado “marxismo vulgar”.

E, com seu humor irônico muito peculiar, Bloch compara os números do orador comunista diante dos empregados com a análise química nas etiquetas das garrafas de água mineral...

Para Bloch, deve-se tentar encontrar meios de propaganda que levem a qualquer custo ao entendimento comum às massas, que não é nenhuma panacéia e muito menos o recurso ao velho intelectualismo. Os nazis não fazem uso de palavras difíceis, o que seria um erro fatal, mas daquelas palavras vertiginosas e inebriantes - assim a mentira rouba a verdade. Vimos na análise de Kracauer, como a propaganda totalitária movida por uma “vontade de poder niilista” faz com que, tanto a verdade como a mentira, o correto e o falso, sejam indiferentes. Nas palavras de Bloch: “exatamente como muitas ilusões (*Blendwerke*) podem ser um tipo de roubo, não do lado de seu ofuscamento trapaceiro, mas do seu brilho, de seu reflexo no atoleiro (*Pfütze*), pois a mentira não possui luz” (p. 197). Bloch enumera quatro meios que são utilizados por eles: um tom caloroso, sinais excitantes, a imagem (como imago, como névoa em torno de algo), e a imagem arcaica instigante. Esses meios podem ser empregados de maneira trapaceira, como sedução ou engano, decerto, a verdade vem também diretamente destes meios sobre a trapaça. Nas suas palavras:

A verdade não seduz, certamente não, mas agita e vem de encontro; não engana e com a duração se sedimenta – justamente a verdade é figura plena (...) A revolução lança mão não apenas do entendimento, mas também da fantasia... Ela atinge justamente a fantasia do entendimento. (p. 197).

O que não significa que a fantasia do entendimento se dissolva no meramente emocional e que o entendimento emudeça as emoções. Mas como a propaganda faz efeito? Primeiramente pelo tom, ele diz tudo. Vai de encontro ao

ouvinte ou não, dependendo do que trata o discurso. No caso da propaganda nazi, o entendimento, o cálculo, é de outro tipo, ou seja, meramente manipulatório, no lugar da verdade se coloca o engano. Em primeiro lugar, Bloch deixa bem claro, “o nazi despreza aqueles aos quais se dirige” (p. 198). Como chegamos a ver, várias vezes, no texto de Kracauer, a partir de citações diretas sejam no discurso de Goebels ou no de Hitler. Em segundo lugar, o papel da repetição das palavras e dos símbolos faz parte da propaganda em geral, como, por exemplo: proletários de todos os países uni-vos, a foice e o martelo, símbolos que pintam a classe revolucionária, aquele sinal de esperança que, como uma estrela, ilumina a noite. Do outro lado, segundo Bloch, “a cruz gamada e que tomou de empréstimo a cor vermelha e que aparece magicamente para o iletrado como novo e antigo ao mesmo tempo” (p. 199). Em seguida, o papel das imagens:

Inteiramente poderosa é a magia excitante que irradia das imagens. Elas encobrem igualmente as coisas e os homens, elas são formadas a partir da impressão da coisa e não dela própria. Que pode ser uma impressão pessoal, e suas raízes remontam freqüentemente à infância. De alguma impressão inicial, como o desejo de uma mulher, de um homem, da própria casa, profissão e finalidade de vida; a escolha erótica... As primeiras imagens desiderativas...(p. 199).

Não se trata de proibir ou desprezar as imagens como se fosse um iconoclasta, mas de saber tirar partido de sua força de imaginação, o que Bloch chama de imagens desiderativas:

Trata-se da tendência de não perturbar o sonho de uma coisa, de conservar de modo mais prolongado possível o imago positivo. Muito diferente quando

estas imagens passam a ser povoadas de patriotismo, tropas alemães, de ser imbatível no campo de batalha, são imagens que não emanam da coisa mesma, mas da névoa idolatrada que envolve a coisa (pp. 199-200).

Aqui Bloch está inteiramente de acordo com a análise de Kracauer, isto, é de que modo a propaganda ao se dirigir às massas faz abstração de seus interesses efetivos, para não falar do ódio aos marxistas, ao judeu transformado-os em bode expiatório, etc:

Assim tem origem no nazi-patriota a idolatria emocional que longe de ter compreensão ou incompreensão de seus interesses de classe e que se reverte em ódio contra marxistas e o marxismo. Trata-se de extrair literalmente da imagem do demônio o marxismo, o que permite fazer crer, que os comunistas incendiaram o Parlamento alemão (*Reichtag*), que eles – em aliança como o bruxo Judas- querem chacinar metade da Alemanha. Imagens extraídas do medievo (não-contemporâneas –CEJM) que são transferidas, o ódio ao judeu e ao marxismo o temor ao demônio: assim são bloqueados mesmo nos melhores setores da população qualquer conhecimento da realidade atual (p. 200).

É supérfluo dizer, como são utilizadas tais imagens pela propaganda nazista, como trabalham de maneira enganosa com elas, afetando-as ao extremo. Não é supérflua a indicação que nem todos os ídolos aqui empregados sejam meramente negativos, nem que todas imagens sejam ídolos. Isto é, não basta dizer que são expressões alienadas de uma falsa consciência, é necessário compreender este processo de modo imanente, agarrando-o pela raiz, tarefa inviável para uma visão orientada pelo economicismo do chamado “marxismo vulgar”.

Aqui reside a originalidade política da análise de Bloch assentada no conceito de Marx, da Alemanha como “país clássico da não-contemporaneidade”. Continua Bloch:

Quando Hitler aparece como salvador da Alemanha, como luz de extrema necessidade: então estas imagens não passam de engano, trapaça e absurdo, mas as imagens mesmas não são, por isso mesmo, desprezíveis, de certo, elas podem tornar seus objetos de idolatria de modo específico, altamente perigosos (p. 200). Determina melhor: as imagens servem de maneira unívoca à trapaça, na medida em que se tornam nebulosas; na medida em que impedem o conhecimento da situação; na medida em que apresentam o lobo em pele de carneiro. (p. 201).

São imagens que trapaceiam, enganam e seduzem. Servem à trapaça, na medida em que se apresentam como complemento (*Ergänzung*) ao que falta na realidade em grandeza e felicidade, e que por meio de uma tal elevada complementação terrena dá origem a um ópio medonho como na religião, em sua maioria, aparece como complemento extra-terreno, celestial (Cf. p. 201). Imagens arcaicas, como se fossem arquétipos, que são veiculadas e repetidas sistematicamente pela propaganda nazi-fascista que têm como meta, como chamou atenção Kracauer, baseado nas análises de Erich Fromm e Willian Reich, mudar a estrutura psicofísica das pessoas, promovendo assim uma hipnose coletiva; para não falar, junto a isso, da combinação de violência e terror propagados, nos termos de Kracauer, por uma “vontade de poder niilista”.

2. Sobre C. G. Jung

Bloch diferencia “imagens desiderativas”, ou, -

usando uma expressão do jovem Marx, cara a Bloch, - o “sonho de uma coisa”, ou o que Benjamim chama de “imagens dialéticas”, das imagens arcaicas, aquelas imagens de caráter regressivo, que trapaceiam e enganam. Em se tratando de imagens arcaicas, Bloch não poderia deixar de mencionar o Diretor da Associação de Psicoterapia, na ocasião (até 1940), C. G. Jung, segundo Bloch:

O psicanalista fascista C. G. Jung (que prefere ser chamado de psicossintético (*Psychosyntetiker*)): que vê, por trás da imagem individual do pai e da mãe, tempos remotos, camadas pré-históricas da humanidade. A vida anímica inconsciente está submersa mais afundo nessa camada, o sonho nos conduz bem atrás do desejo e da vivência individual, e que as neuroses na sua maioria tocam, segundo Jung, em tempos arcaicos cuja a ligação se perdeu. Por de trás da imagem da mãe individual está a imagem arcaica mítica da terra, da terra fértil; atrás da imagem individual do pai está o sol excomungado e fantasmagórico, do sol leão que emerge por de trás da montanha-...autêntica salvação que se encontra apenas como retorno no inconsciente, inconsciente coletivo das imagens arcaicas ou ‘arquetipos’. (p. 202).

Aqui nos deparamos com uma questão teórica e politicamente prática de suma importância, e que aproxima a posição de Bloch a de Benjamin, não apenas no que diz respeito ao papel das imagens, mas ao modo de como se colocam criticamente contra a idéia de um “inconsciente coletivo” de tipo a-histórico, tal qual é formulada por Jung.

Tanto para Benjamin como para Bloch, como bons leitores de Freud, é o consciente que explica o inconsciente, é o mundo desperto que explica o mundo dos sonhos, e não o contrário, como no aforismo inicial de *Rua de mão única*, ou como o narrador em Proust. Para Bloch, trata-se

de uma inversão:

A psicologia fascista e a técnica, que são empregadas na construção da imagem da propaganda fascista, também não se esforçam em decifrar o inconsciente e seus símbolos, como em Freud, mas, ao contrário, induzem a uma ‘regressão’, para asseverar, novamente, a ‘visão de mundo paleontológica’, com boa consciência. O mal-estar na cultura, a própria nostalgia anticapitalista tem origem deste modo, segundo Jung, não na economia, no abandono das virtudes humanas ou naquela reificação de todas relações vitais, que são engendradas pelo capitalismo e só que com ele são superáveis (pp.202-203).

Não é o presente que explica o passado, nem o mundo desperto, consciente, que explica o mundo dos sonhos, do inconsciente: “o centro de gravidade do inconsciente está localizado a milhões de anos atrás, no passado, no tesouro herdado do ‘pensamento sensível arcaico’, ou seja, dos arquétipos. Quinhentos mil anos de civilização não significam absolutamente nada aqui, segundo Jung” (p. 203). Como se os nossos sonhos fossem os mesmos de nossos antepassados pré-históricos, como se o mundo mítico e o mundo do iluminismo fossem idênticos.

É justamente neste ponto que Bloch enlaça a propaganda nazi-fascista e a psicologia jungiana, juntamente, também, como ambos concebem a arte, isto é, como se essa fosse mera expressão de arquétipos:

O fascista Jung oferece, na verdade, com essas imagens arcaicas apenas o ‘elemento fundamental da arte’ ...: ele tentou projetar de modo bem mais visível um sistema taylorista da propaganda nacional-socialista e sua imagem-mitológica pagã. Com certeza, a arte dos nazistas está ...

inteiramente a serviço da propaganda reacionária ou do temor diante de imagens sábias de futuro (...) Deste modo os arquétipos do fascismo movem-se diretamente na esfera do acontecido primordial, isto significa: de um falso acontecido primordial, um ‘passado primordial’ não apenas neoromântico, mas com fins de trapacear. (pp. 203-204).

Uma concepção a-histórica, não dialética e de caráter regressivo que aproxima a psicologia jungiana dos métodos da propaganda nazi-fascista, pois, para Bloch há um futuro no passado: “também a revolução possui seus arquétipos, sobretudo aqueles que não foram banidos ou recluso em um passado surdo. O arquétipo da fuga do Egito para Canaã, do país da servidão em liberdade pertencem aqui mesmo, como o significativo país da cucanha (*Schlaraffenland*)” (p. 204). O contrário de uma visão mítica e arcaica, neoromântica, que expressam, como também muito diferente do elogio que um Novalis faz do conto maravilhoso, gênero literário tão cultivado tanto por Bloch, como já vimos, mas também pelo jovem Lukács, Benjamin e Kracauer.

3. Catástrofe

O segundo artigo, “Do azar à catástrofe” (*Vom Hasard zur Katastrophe*)⁸, Bloch, como no artigo anterior, começa com uma reflexão que envolve diretamente o imaginário do leitor. Não se pode simplesmente ver o dia passar. É necessário refletir para se poder vislumbrar algo mais a diante. E o alemão comum, pergunta Bloch, não se sente sufocado diante da perspectiva que o futuro lhe apresenta? Não percebe a cada passo na fronteira, que vive de aparências e de mentiras em sua própria casa? Onde

⁸ Publicado pela primeira vez em 25/03/1937 in: *Die neue Weltbühne*, nº13, re-editado in *Vom Hasard zur Katastrophe*, ed. cit., pp. 184-190.

tudo isso vai dar? Nas palavras de Bloch, “o país age como se fosse o mais radiante (*frischeste*) e é o mais doente” (p. 184). Para Bloch, a economia alemã é infrutífera, um espaço vazio que não cria valores. Lembra, com seu humor peculiar, a abundância de um marinheiro, que lhe enfiaram uma cânula na sua garganta, de modo que tudo o que lhe colocassem no esôfago fosse devolvido; e então depois de anos, ele se embriaga com o mesmo copo de cognac (Cf. *ibid*).

E indaga mais uma vez sobre qual futuro espera os alemães, como se tudo pudesse ser resolvido à base de baionetas. Nenhuma conta, nenhum orçamento que são sejam manipulados por estatísticas falsas, por uma corrupção como nunca vista. A matéria prima que se esvai, sobretudo, quando se investe todo o trabalho na indústria bélica, na produção de canhões, querendo seguir o exemplo inglês, com a diferença que eles têm capital, ao contrário dos alemães. Destacando, como faz Kracauer, o papel da autarquia, ou melhor, do caráter autárquico das medidas econômicas assumidas pelo regime. E pergunta:

Qual o sentido que pode haver, do ponto de vista econômico, ... erigir essas fábricas dispendiosas? (...) Aos próprios capitalistas alemães, aos próprios abutres com os antolhos, este novo plano de quatro anos é uma tolice (*dumm*); eles estão de má vontade nesse negócio miserável. Sua visão não vai além do próprio nariz, e no entanto observam que a autarquia é vertiginosa – o que se espera dessas medidas autárquicas voltadas para a indústria bélica? - pergunta Bloch. A resposta é unívoca: “a guerra” (p. 185).

Como se uma névoa ofuscante se propagasse e produzisse uma cegueira generalizada. Acrescenta, “o fascismo é, de qualquer modo, em comparação com a França, Rússia, Inglaterra, nenhum colosso; mas mostra

com seu desnudamento militar, imprudente, que têm pés de barro (*tönerne Füße*)” (p. 186). A inevitabilidade da guerra se mostra à vista de todos:

A guerra é a única saída para os nazis, a infelicidade alemã os impele a isso, e os nazis são a infelicidade alemã. De certo, qual coalizão daria mais prazo a um país sem dinheiro e sem matéria prima, a um país com um proletariado profundamente amargurado, se a Alemanha ousasse a um ataque criminoso (pp. 186-187).

Com esse *pathos* belicista o que dirá o mundo diante do agressor?

Honra, formação, urbanidade, cultura, os bons nomes alemães, a tradição científica, o brilho, a profundidade e a credibilidade do espírito alemão – os nazis deram cabo de tudo isso em menos de cinco anos. Com a permanência desse regimento da vergonha por mais cinco anos ou toda uma geração, então a Alemanha transformar-se-á num deserto, destruído pelos bárbaros, como o mundo nunca viu algo tão deplorável antes, dissociada de todas as fontes de sua história. Ou se afunda na guerra, e certamente se afundará na guerra, se os nazis permanecem, quando o metiér de seu caráter os impele a este fim (p. 188).

Para o filósofo da esperança, com é o título de sua obra célebre, *Princípio esperança*, só publicada no final dos anos 1950, é um diagnóstico que, em função da drasticidade miserável da conjuntura histórica alemã, e impelido por um realismo sóbrio, impossibilita qualquer otimismo, qualquer *whishfull thinking*. Resta, todavia uma escolha:

Alemanha tem a escolha entre guerra e paz; entre a

guerra, a qual os nazis põem em prática e com ela extermina o país; entre a paz, que o nosso futuro possui em si e nos permite lutar por ela. A escolha não é difícil, para o fascismo é a morte desonrosa, para a liberdade é a vitória futura, não há escolha alguma (p. 190).

4. Não-contemporaneidade.

Neste artigo de Bloch escrito um pouco antes, “Sócrates e a propaganda” (*Sokrates und die Propaganda*)⁹, discorre sobre a capacidade de escutar e de aprender com o outro - o conhecer a si mesmo como o conhecimento do outro de si -, ou seja, um princípio reflexivo, inerente ao pensar e agir do mestre grego, de importância vital e deste modo mostrar o abismo intransponível que separa esta postura ética, voltada para o aprendizado, para o ensinamento e à prática do bem, da trapaça, da mentira e do fazer enganar inerentes à propaganda nazista. Aqui me interessa destacar de que modo Bloch, fazendo referência ao seu livro *Herança desta época*, publicado no ano anterior, retoma a questão da “não-contemporaneidade”, chave na sua interpretação do nazi-fascismo, e como a propaganda nazi-fascista faz uso, por meio da falsa-consciência, desses elementos disseminados na mentalidade dos diferentes setores da população alemã. Como se fosse um nó difícil de desatar, resquícios de um modo antigo de pensar e de encarar a economia, presentes nos hábitos do pequeno e médio camponês assim como em determinados setores pequenos burgueses. Nos seus termos: “estes hábitos caracterizei-os num capítulo de meu livro *Erbschaft dieser Zeit* como “não-contemporaneidade” (*Ungleichzeitigkeit*) diferenciando do mero atraso (*Zurückgebliebenheit*) como se confundia até então”.

⁹ Publicado em 19/11/1936 in *Die neue Weltbühne*, n° 47, re-editado in *Vom Hasard zur Katastrophe*, ed. cit. pp. 103-111.

Confusão comum entre os militantes de esquerda, em decorrência do tipo de modernização ocorrida em solo alemão, ou seja, de “capitalismo tardio”, uma modernização, na qual são mantidas as relações do antigo, ou melhor, que conserva o velho, e que, em função da debilidade da sociedade civil alemã, engendrou, o que Lênin, chamou de “via prussiana”, mudanças políticas que se passam por cima, “pelo alto”, sem revolução democrática “por baixo”, mantendo intacto as relações tradicionais de dominação e poder, cristalizando uma mentalidade peculiar. Lukács escreveu vários ensaios elucidativos sobre o tema da “via prussiana”, no período, que não é mero “atraso”, pois, este é renovado e, ao mesmo tempo, mantido, ou seja, o novo paga um alto tributo ao velho - uma modernização conservadora, eis o sentido de Marx, da Alemanha como “país clássico da não-contemporaneidade”. É justamente esta contradição entre o mais contemporâneo que reproduz, simultaneamente, o não-contemporâneo e suas manifestações de “falsa consciência”. Trata-se de decifrar estas manifestações da falsa consciência. Nas palavras de Bloch:

A não-contemporaneidade não produz um tipo de relação, na qual a consciência se dá diretamente, ..., em outras palavras, o ser proletarizado do camponês e do pequeno-burguês não coloca sob os pés a consciência proletária de modo algum. Forma-se, sobretudo, uma falsa consciência de modo peculiar, de espaço interno próprio, no qual não se diferencia diretamente na realidade do grande capital e do proletariado, sua dialética, dando como consequência que as verdades do socialismo sobre esta realidade não chegam a ter nenhuma ressonância ou apenas de modo desfigurado (p. 107).

O não-contemporâneo não é mero atraso, mas possui

uma dinâmica própria, um ainda-não-ser específico, dotado de futuro, não é mera regressão. Ou seja, não significa que o contemporâneo é bom, o mais avançado, e o não-contemporâneo, o ruim, o atraso, não se trata de uma mecânica. Bloch chama atenção para as suas manifestações tanto subjetivas como objetivas:

Contradições que engendram do lado subjetivo uma raiva surda e objetivamente, por assim dizer, um anticapitalismo romântico de um passado também melhor e sempre ainda não desfrutado, que se trava diante da ‘mecânica’ do presente. Mas esta contradição é antes não-contemporânea, conseqüentemente tão diferente do autêntico, real, contemporâneo como a raiva surda da ação revolucionária, como um passado não desfrutado da sociedade futura, da qual a presente está prenha” (pp.107-108).

Uma forma de consciência que se retrai diante do conhecimento efetivo e que se transforma em presa fácil de trapaceiros, ficando cega diante da verdade. Daí o número gigantesco de enganados e enganáveis a disposição como base de massas do nacional-socialismo originada da contradição não-contemporânea. Não basta apenas a mera visão dos fatos. Segundo Bloch, “para colocar sobre as suas próprias pernas os camponeses e os empregados, e torná-los aptos à consciência correta e à rebelião, ..., não basta o conhecimento imediato de sua não-contemporaneidade (para não falar da loucura de uma contemporaneidade total)” (p. 108). Uma dinâmica complexa que não se confunde com a mera “lógica dos fatos”, mas sim um sentido dialético para os fatos, não é um método doutrinário¹⁰.

¹⁰ Em “O método doutrinário dos nazis” de novembro de 1936, publicado na *Das Wort*, Bloch, mais uma vez, mostra de que modo, pela

coação do medo, a mentira é socialmente produzida pelos mecanismos de propaganda, e usa uma expressão que vale a pena citar: “Liberdade, beleza, direito, nação, paz sofreram...uma *sociológica mudança estrutural* (*soziologischen Strukturwandel*); até o pus em geral não cristalizou nenhuma estrutura. Apenas o ‘socialismo’ dos nazis, a ideologia roubada do futuro, vem sendo menos gasta ano a ano...” (p. 98).

DA UTOPIA DE ERNEST BLOCH À FUTUROLOGIA UTÓPICA DE SEVERINO ELIAS NGOENHA: *uma aproximação de ideias filosóficas*

Camilo José Jimica¹

Celestino Taperero Fernando²

O processo do mundo ainda não está decidido em nenhum lugar, nem tão-pouco está frustrado; e os homens podem ser na terra os guardiões do seu rumo ainda não decidido, quer para a salvação, quer para a perdição. O mundo permanece, na sua totalidade, como um fabril laboratorium possibilis salutis. (Ernst Bloch)

O que nós devemos aos gregos não é um exemplo de vida democrática, mas um ideal social: uma concepção teórica, uma filosofia, até podemos mesmo dizer, uma utopia (Ngoenha, 2015, p. 129).

O que importa, doravante, não é procurar uma filosofia africana, mas uma reflexão sobre a possibilidade de pensar filosoficamente a nossa realidade africana (Ngoenha, 2014, p. 118).

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista do CNPq/MCT-MZ. E-mail: jimicamil@hotmail.com.

² Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Bolsista da CAPES ctaperero@hotmail.com.

Intróito

Nesse texto pretendemos desenvolver um ponto bastante central da concordância entre Ernest Bloch e Severino Elias Ngoenha uma questão proximal e distal desconhecida na filosofia. Na obra *Princípio Esperança* Vol. I, Bloch sugere que a filosofia terá três contributos. Primeiro, ela a filosofia terá a consciência do amanhã; segundo, ela tomara partido de futuro; por último, a filosofia terá ciência da esperança. Com esta conjectura, Ngoenha adota duas posições proximais. A primeira, é que a filosofia africana é um conjunto de projetos do futuro; Em seguida, o problema da África consiste na tomada de consciência da sua situação material e espiritual, quer dizer, do futuro (amanhã). Ngoenha nas obras *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992) e *Filosofia Africana - das independências às liberdades* (1993) estabelece uma continuação do tema da ‘missão-futuro’ como centro de interesse da filosofia e de cada homem. Ngoenha prefere uma localização distal para essa missão pressupondo assim a procurar um outro lugar para a realização dos sonhos e desejos dos moçambicanos não apenas no futuro, mas no presente, pois para ele o futuro é hoje. Em Bloch e Ngoenha, a utopia é uma maneira importante de pensar o futuro, o mundo novo e melhor. Essa definição assegura que as funções da utopia são diversas e consistem em responder a curiosidade do futuro e a necessidade de esperar do espírito humano. Contra a interrogação comum (Para onde vamos?), dos filósofos alemães Kant e Bloch, Ngoenha recorre uma teoria alternativa de Hazen Ozbekhann - que sustenta a posição de que o problema não é onde vamos, mas onde queremos ir? Essa discussão é de suma relevância para a compreensão do debate em torno do problema dos afetos expetantes, proposto por Bloch, e recusado por Ngoenha, bem como para a compreensão da posição da Filosofia africana de Ngoenha

como um todo. Ngoenha distingue entre o que será e o que queremos que seja. Esta distinção evidencia a importância de fazer, em Moçambique, uma previsão normativa, o que pretende nos permitir breves reflexões sobre o que queremos que seja o nosso futuro.

Considerações iniciais

Os problemas centrais que serão explorados com profundidade são a respeito das dimensões do desafio, da vocação e do lugar da filosofia que assume a tarefa de árdua responsabilidade social do filósofo visando participar na problemática da construção de um futuro diferente do presente. Queremos compreender a possibilidade da justificação do processo do ainda não que estimulam a pensar os fundamentos teóricos da filosofia que podem contribuir para solucionar os insucessos de programas consagrados a um devir melhor.

Um dos problemas abordados na filosofia utópica de Ernest Bloch e Severino Elias Ngoenha, é o da procura de saber qual é a melhor maneira de pensar o futuro, quer dizer, quais são os instrumentos de que se serve o filósofo para pensar o futuro? A resposta básica a ser dada, por ambos, a respeito desta questão consiste em afirmar que o melhor instrumento para pensar o futuro é a utopia. Ambos abordam a questão do Futuro, onde o conceito de esperança sulca suas abordagens de forma utópica. De salientar que O pensamento sobre o futuro é uma abordagem que começa desde a existência do homem como um ser capaz de conhecer o objeto e criar um conceito sobre o mesmo.

Uma das grandes obras da filosofia ocidental é *O Princípio Esperança*; no Prefácio do primeiro volume (Trad. Nélío Schneider, 2005), Ernest Bloch vai estabelecer onde a discussão se inicia servindo-se de questões Kantiana: quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Que

esperamos? O que nos espera? O seu contraponto se limita a afirmação de que o que importa é aprender a esperar. A espera não é do destino. A razão da esperança é do êxito. Acima de tudo, ele pretende colocar a esperança acima do temer (medo). Bloch pretende introduzir na dimensão do agora o afeto da esperança. O esperar A teoria pedagógica de Bloch que o esperar é ensinável. A falta de esperança é ela mesma tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais intolerável e insuportável para as necessidades humanas. Bloch vai alertar-nos para o fato de que ninguém jamais viveu sem os sonhos diurnos. O autor defende que todo o ser humano na medida em que almeja, vive do futuro, mas este futuro contém o temido ou o esperado. Muitas são as vezes em que Bloch nos alerta para o fato de o que passou vem só mais tarde. A ideia blochiana a reter, é que nós vivemos num presente autêntico que promete o ainda-não.

Ernst Bloch, em sua obra intitulada *O Princípio Esperança*, volume 1 (2005), na Parte I, no texto intitulado Pequenos sonhos diurnos, inicia com a afirmação seguinte: começamos sem nada – “ Movimento-me. Desde cedo na busca. Completamente ávido, gritando. Não se tem o que se quer”³. A partir dessa declaração Severino Elias Ngoenha, na *Introdução* da sua obra, intitulada *Filosofia Africana* – das independências às liberdades (2014) afirma:

Desde há meio século que vivemos o escândalo da fome, (...). Todos os homens os homens que até aqui consagraram as suas vidas a um devir melhor, vêm os seus esforços reduzidos a nada⁴. (...) Depois

³ Bloch, 2005, p. 29.

⁴ Bloch, 2005, p. 13. Para Bloch, “Muitos se sentem confusos e nada mais. O chão balança, eles não sabem por que nem de quê. Esse seu estado é de angústia”. Ele continua dizendo “Deve-se ter presente ainda, contra todo o *niilismo* insípido e imóvel, que também o nada é uma categoria utópica, ainda que extremamente antiutópica. Longe de

das independências, certos países optaram por economias planificadas (...), etc., mas sempre com o mesmo resultado: insucesso⁵.

Ambos denunciam essa situação de sofrimento, de malogro e angústia. Segundo Bloch, “Acreditava-se ter sido descoberto que todo o presente está carregado de memória, carregado de passado no porão do não-mais-consciente”⁶. É neste sentido que Ngoenha, escreve sua obra, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992) onde ele tenta “perspectivar a história em função do futuro, para sabermos que tipo de esperança ela permite sonhar, e com que forças reais podemos contar para a edificação desse futuro”⁷.

Para tentar construir um futuro saudável para os moçambicanos. Com isso, Ngoenha debruça-se sobre a História, olhando o passado com vista a entender o presente para depois orientar o futuro melhor de seu povo. Segundo ele “ A história dar-nos-á a consciência das dificuldades da vida, mas também a consciência de que a última palavra ainda não foi dita”. Isso significa esperança.

constituir a base nulificante ou formar um pano de fundo do mesmo tipo (de tal forma que o dia do ser se situe entre noites determinadas), o **nada** – exatamente como o *utópico positivo*, a pátria ou o tudo – existe apenas como possibilidade objetiva”.

⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

⁶ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto 2005 p. 22. NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 30. “ A memória coletiva é muito mais que o conjunto dos factos do passado, ela é sobretudo o código semântico de memorização, de retenção de factos do passado. Pode-se, portanto, dizer que o passado é a via mestra de pensar o futuro, pois este último já está no primeiro”.

⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 33.

O que Ngoenha tira da obra de Bloch, *Princípio Esperança*, V. 1 (2005), neste fato utópico-empírico é a expectativa do ainda não.

Para Ngoenha a situação dos povos africanos depois das independências configura-se em ocasiões perdidas, da falta da preparação para o que deve ainda vir. A final de contas, o que é que se quer e não se tem? Para Ngoenha o que se quer e não se tem ao longo dos 50 anos depois das independências africanas é uma implosão, isto é, um sucesso, uma explosão controlada da economia, do desenvolvimento de um setor e de programas de reajustamento.

O que significa esse nada para Bloch e Ngoenha? O nada é uma categoria utópica, quer dizer, o nada é algo positivo na medida em que existe como possibilidade positiva. Essa possibilidade para o filósofo moçambicano, é uma árdua tarefa de cada época, cada civilização e de cada geração, de participar na elaboração de um futuro melhor diferente do presente de resultados de insucesso e de vários escândalos que hoje vivemos e observamos. Para Ngoenha, o nada significa o insucesso, o fracasso ou a incapacidade de programar (planejar), o que deve ainda vir para evitar o insucesso. Enfim, ambos criticam na consideração das determinações do pensamento utópico de suas épocas como meros esforços de nada. Para Bloch, no que toca “o presente esse está carregado de memória, carregado no porão do não-mais-consciente”⁸. Ngoenha parte desta ideia em sintonia com Bloch. Para o filósofo africano, as pessoas não têm a dimensão da consciência histórica e filosófica para a superação desse problema do insucesso, do nada. Com isso, ele escreveu duas obras: primeiro, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992), e a seguir, *Filosofia africana – das independências às liberdades* (1993), já na

⁸ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 22.

sua segunda edição (2014) como possibilidades e métodos utópicos da melhor maneira de pensar o futuro e de decidir livremente pelas vidas dos moçambicanos e pelo futuro dos africanos em geral. Nas palavras do próprio Bloch: “ não se descobriu que em todo o presente, mesmo no que é lembrado, há um impulso e uma interrupção, uma incubação e uma *antecipação* do que ainda não veio a ser”⁹. É a partir daqui que Ngoenha vai montar, no primeiro momento, a tarefa dos filósofos africanos dizendo que apesar dos nossos resultados de insucesso de um devir melhor, “a nossa missão é o futuro”¹⁰. Em outras palavras, a tarefa atual da civilização e da geração africanas visa participar na elaboração e realização da ‘missão-futuro’, tal como a maneira filosófica desenham as suas esperanças, seus sonhos e desejos assentes no porão da meritocracia e da consciência histórica em direção ao domínio da realidade cultural africana. Em segundo lugar, dentro desta primeira ideia, utopia como possibilidade positiva, o futuro começou a ser encarrado de uma maneira filosófica, pois a geração nova em África começa a sonhar o tipo de sociedade que queria ter hoje. Podemos dizer que o homem de Moçambique, a partir de 1974, pode reconhecer-se como sujeito dos eventos temporais, ele é o protagonista da História. Deste ponto de visto, sentiu-se livre do colonialismo português. Mas, em menos de 50 anos depois de sua independência, o homem da pérola do índico, voltou a ser, mais uma vez, vítima da sua própria história e seu destino. E, portanto, esta primeira ideia, tenta questionar a situação trágica, as causas da tensão político-militar em que o homem moçambicano se encontra a viver, a partir de um conhecimento crítico da sua história. Um aspecto importante desta primeira imagem, é que “a ideia do devir

⁹ Bloch, 2005, p.22.

¹⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 6.

histórico começou a ganhar forma e levou a esperança, e avaliação dos próprios empenhos éticos e existenciais”¹¹. Então, a questão é: de que maneira é que o antecipatório em Ngoenha, age no campo da esperança? A resposta é que, no segundo momento, a antecipação do que ainda não veio a ser na área da esperança, o filósofo moçambicano explicou utopicamente como possibilidade positiva:

Não obstante a nossa situação política e económica, que para muitos peritos internacionais, embora com alguns avanços, parece desesperada, continuamos a acreditar num futuro diferente, melhor. De facto não nos seria possível viver sem uma imagem do futuro, sem aquela fantasia política que permite inventar o amanhã e vier o hoje.¹² Sem dúvida, o futuro, tal como o desenham as nossas esperanças, os nossos desejos, os nossos sonhos, a coragem que anima os nossos projetos, é uma das causas mais importantes de hoje.¹³.

Do seu ponto de vista, a missão- futuro, por visar a construção de um futuro comum e implementação de políticas pontuais concertantes, ela seria capaz de promover e fazer viver a exigências do imaginário social. É isso que Ngoenha espera de uma utopia positiva, ela deve evitar um futuro desastroso. Na imaginação do próprio Ngoenha “os

¹¹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 13.

¹² Para Freud a realidade parece inalterável e mecânica, em consonância com a visão do mundo do século XIX. “Contra tudo isso, Vaduz e Orplid, o que se sente em mente com esses radicalismos (realismo socialista), não procurou nenhum outro lugar para sua realização a não ser o futuro” (Bloch, 2005, p. 99).

¹³ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 10.

jovens não devem hesitar em bater-se para que amanhã (hoje) a vida fosse melhor¹⁴”. A esse respeito, logo na primeira página do Prefácio e sobretudo no primeiro volume do *Princípio Esperança*, Bloch escreve: “O que importa é aprender a esperar. O ato de esperar não resigna: ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso¹⁵”

O que se percebe é que a própria relação entre *desespero e utopia em Bloch, mais tarde em Ngoenha*, mostra-se como a intenção expectante com conteúdo negativo em relação a autopreservação. Isto significa que a utopia em ambos filósofos pretende terminar o desespero na forma de uma esperança.

Por exemplo, em Ngoenha havia um desespero tão grande na visão dos acontecimentos em Moçambique. Ao invés de tentar encontrar uma paz efetiva e democracia participativa, o país caminha para uma nova guerra civil e aristocracia. Conforme se pode notar, trata-se de um recuo do país além do alcance da razão humana. Aqui Ngoenha perde totalmente a esperança e cai no desespero e desabafa nestes termos: “Deus abandonou-nos! ”. Um pastor que estava ali perto devolveu-lhe a esperança. O fato do povo moçambicano viver o escândalo da fome e de vida que não para de degradar-se, aliada ao aumento das desigualdades entre ricos e pobres, não implica a necessidade de perder fé e esperança. Ao contrário, “Ele está conosco”. A busca pela esperança prossegue sempre: “Era necessário muita coragem para fazer um filho com incerteza de o ver e de garantir um amanhã humano. Se os nossos país continuavam a procriar, era porque tinham fé num amanhã

¹⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 120.

¹⁵ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 13.

melhor. E só não é melhor por nossa culpa¹⁶ Então, esta alegação de Ngoenha de falta de a esperança fica superada. Trata-se de fato de que o desespero, é sim, um legítimo afeto de esperança. *Assim se pode fantasiar a melhoria do mundo, segundo Bloch:*

A fantasia de melhoria do mundo aterrissa nas classes e sociedade não apenas de modo que todos os seres humanos e coisas sejam conduzidas até o limite de suas possibilidades, com todas as situações esgotadas e detalhadas em sua forma. Antes, toda grande obra de arte, para além da sua essência manifesta, ainda foi concebida sobre uma *latência do aspecto vindouro – vale dizer: sobre os conteúdos de um futuro que no seu tempo ainda não havia surgido*¹⁷

Em sua obra, *Princípio Esperança vol. 1*, mencionada acima Bloch aborda o tema filosófico da utopia e futuro, partindo duma postura crítica. Não se pode imaginar a qual tipo de causa seria possível ver um intelectual a viver sem uma fantasia política que permite inventar o amanhã. De acordo com Bloch e Ngoenha em sua *Filosofia africana*, uma das causas importantes hoje que anima o projeto dos pensadores, é o futuro, que permite buscar e trazer algo novo tal como se apresenta nos desejos e nos sonhos dos membros da sociedade.

Bloch ao retornar ao tema do futuro pretende enfatizar o aspecto da invenção, eficaz da utopia. Assim em *Princípio Esperança*, afirma que “Essa é a razão por que as

¹⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 121.

¹⁷ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 100. Em Ngoenha, corresponde a participação coletiva, a democracia, o federalismo e a paz.

grandes obras de cada período têm algo a dizer, e de fato algo novo, que o período anterior ainda não havia percebido nelas”. Ngoenha, ao retomar essa ideia blochiana, em sua *Filosofia Africana – das independências às liberdades*, afirma que,

O problema do futuro é complexo, e não comporta simplesmente a construção pura de aeroporto e escolas. A escola não é simplesmente o edifício, implica que ela é um sistema de valores. As primeiras eleições multipartidárias em Moçambique, o problema não era punir partidos políticos pelo que nos fizeram. Mas problema era muito mais complexo; tratava-se através do nosso voto, afirmar o tipo de sociedade que queríamos ter hoje (não amanhã, pois, em Ngoenha, o futuro é hoje). Assim, devemos julgar os partidos políticos em função dos projetos de sociedade que apresentam¹⁸”.

Em fim o período anterior às primeiras eleições presidenciais e legislativas de 1994, não havia percebido nelas o algo de novo: “Por conseguinte, por detrás das eleições esconde-se um projeto de sociedade. Como a nossa *Polis* se apresenta à terceira República não conseguimos perceber que, por detrás do jogo das eleições, se esconde, para nós, um problema de carácter existência. O que se esteve em jogo não foi seguir a escolha de um simples modelo político, jurídico ou constitucional, mas o lugar que nos seria reservado na escolha daquilo que deveria ser o nosso futuro¹⁹”. Esta é a única razão pela qual

¹⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 6 -7.

¹⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 7-8.

as suas três obras, nomeadamente: *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992), *Filosofia Africana – das independências às liberdades* (1993), e a *Terceira Questão – que análise se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativa?* (2015) escritos com rigor histórico possuem eterna atualidade. Com isso Ngoenha espera desenhar e inventar uma sociedade com uma vida e futuro melhor.

Bloch vai mais longe do que isso. A exigência que ele faz é a de projeção. Segundo ele: “O importante é, como disse Goethe, o ‘sentido de irradiação de longo alcance’ dessas grandes composições da fantasia, mediante o qual elas, na realidade dada, ainda mantêm aberta pelo menos uma saída, ocasionalmente o vislumbre de um em-absoluto (*ein Überhaupt*)”²⁰. Em outras palavras, uma teoria que explique porque o amanhã melhor é possível, porque as tentativas de inventar o mundo são possíveis, deve basear-se em um telescópio. Essa demanda de fundamentos corresponde a validade da integração do passado na imaginação do novo mundo. Se não tivermos capacidade integrativa, a própria imagem projetiva não pode ser admitida com segurança. Para Ngoenha, “A projeção em frente será tanto mais fecunda, quando mais for capaz de assumir as experiências seculares dos que antecederam. Trata-se, em resumo, de integrar o passado no presente, com vista um contínuo crescimento”²¹. Essa ideia é partilhada por Bloch que afirma que “As divisões rígidas entre o futuro e o passado desabam por si mesmas: o passado vingado, herdado, mediado e plenificado torna-se visível no futuro”²².

²⁰ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 100.

²¹ NGOENHA, Severino Elías. **Filosofia africana** - das independências às liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 131.

²² BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío

Noção do futuro

A problemática concerne aqui a definição do futuro. Ela toma a forma de uma alternativa, de projeto. A questão se dirige implicitamente ao homem de hoje. Ela pressupõe aquilo que todos sabemos, que vivemos uma da miséria, da pobreza. Trata-se simplesmente de mudar esta situação de sofrimento, afim de viver um amanhã diferente. É preciso enviar radicalmente, ao plano filosófico, a nossa concepção de futuro? Ngoenha concebe o “futuro como um conjunto de projetos, de possíveis, de esperanças, de escolhas entre os diferentes possíveis ou criar outros²³”. Para Bloch, “O sonho diurno projeta as suas imagens em coisas futuras, de forma alguma a esmo, mas passível de ser direcionado, por mais intempestiva que seja a imaginação, podendo ser intermediado pelo objetivamente possível²⁴”. Durante longos séculos, na história, o mundo é visto a partir de um olhar tecnológico e científico acumulando as descobertas e suas aplicações práticas. Eis porque paralelamente se produziu uma filosofia da esperança, que não separa a teoria e a prática.

Dentro do quadro da problemática atual de Moçambique, Ngoenha não reivindica apenas a utopia, mas alimenta a esperança. Tal é o pressuposto de que é preciso esperar e dos sonhos diurnos. A argumentação de Ngoenha é a seguinte: “Não obstante a nossa situação política desesperada, continuamos a acreditar num futuro diferente, melhor. De facto não nos seria possível viver sem uma

Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 19.

²³ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 10.

²⁴ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 100.

imagem do futuro, sem aquela fantasia política que permite inventar o amanhã e vier o hoje”.

Porém essa visão de transformação do mundo só é possível se estivermos munidos das concepções de que o mundo melhor é um todo constituído de relações entre o passado e futuro. Se não for assim, ficaremos sempre tentando realizar um futuro melhor e deixaremos de contemplar o mundo o passado. Esta constatação parece mostrar uma forte ligação entre o passado e o futuro como colocam os filósofos. Para Ngoenha, “A inteligência do passado é o que forma a invenção do futuro. Basta que essa invenção seja livre, isto é, que ela seja aberta ao evento de toda a novidade, e esteja sempre pronta a reformular os princípios heurísticos que tinha depreendido da leitura do que foi”²⁵. Não podemos esquecer a grande influência que o filósofo moçambicano sofre de Bloch para qual havia um dever de ligação entre o passado e futuro. No *Princípio Esperança*, o autor relata suas razões de porquê ligar o passado e futuro. Clarificação dessa ligação era um tema em debate em Bloch: “o conteúdo do sonho noturno está oculto e dissimulado, enquanto o conteúdo da fantasia diurna é aberto, fabulante, antecipador, e seu aspecto latente se situa adiante”²⁶.

A consciência como telescópio

A questão do futuro, para Ngoenha, é complexa, com isto, hoje defende a observância de condições em relação ao estudo do devir. Hoje não se pode estudar o amanhã apenas através da filosofia. É importante incluir

²⁵ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 28.

²⁶ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 100.

nesta questão outras disciplinas e condições de estudo. Tomemos como exemplo, a história é o caminho adequado, na medida em que ela permite-nos entender a racionalidade do mundo vivido. Para Ngoenha, “se quisermos construir um futuro saudável temos de ter coragem de nos debruçar sobre o nosso grande doente: a História²⁷. Pois ela nos permite tomar consciência das dificuldades da vida e dá-nos a consciência de que a última palavra ainda não foi dita”. É possível relacionar a utopia e história? É muito delicada a fronteira entre esses dois métodos de pensar o futuro. Bloch, escreve:

Como não existe uma produção consciente da história em que o alvo – manifestamente anunciado no seu caminho – não significasse tudo, o conceito de princípio utópico, no bom sentido, a rigor torna-se aqui mais central, qual seja: o da esperança e de seus conteúdos ligados à dignidade humana²⁸.

Seguramente a produção da história consciente é indissociável da utopia positiva, ou seja, do princípio da esperança. A reflexão sobre a história deve ser retomada de novas bases. O trabalho acadêmico é sempre pensado na sua relação de dependência às outras ciências, mas numa dialética que vai indicar dentro do mesmo trabalho os meios de realização de um mundo melhor.

A filosofia política de Ngoenha julga, portanto, os programas do Estado e dos partidos políticos, mais precisamente no horizonte da consciência de cada evento e

²⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 24. “A História é importante, mas com referência ao conjunto do passado humano que se desenrolou em Moçambique, enquanto marcha coletiva em direção ao melhor”

²⁸BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 17.

época. As regras de pensamento que nos são recomendadas repousam, portanto sobre a ideia do devir que faz ofício de princípio em toda sua filosofia. Podemos distinguir em cada obra, quais são os verdadeiros motivos que o levam a escrever sobre Moçambique. Por exemplo, o motivo da *Terceira Questão – que leitura se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* (2015), “foi a profunda preocupação com os eventos políticos em 2013 e 2014, antes das eleições presidenciais: faltou pouco para Moçambique escorregar numa nova guerra civil²⁹”. Com efeito a ética de Ngoenha se caracteriza pelo esforço de pesquisa positiva da felicidade, da paz e da democracia, para evitar o sofrimento, a guerra! O ponto de apologia de Bloch da dimensão da consciência histórica ligada às coisas na adaptação da consciência ao horizonte do devir, do amanhã. Isso significa que, no plano filosófico, nós devemos admitir o pensamento de Ngoenha tem influências de Bloch: “O que foi designado dessa forma situa-se no horizonte da consciência de cada coisa, consciência que segue se adaptando à medida que este horizonte se descortina³⁰”.

Em outras palavras, em cada momento histórico Ngoenha necessitou de um telescópio mais potente, o da consciência utópica afiada e adaptada a cada realidade cultural. Este telescópio usado para dominar a realidade social e histórica, foi sublinhado por Ngoenha em três obras - primeiro, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*; depois, *Filosofia africana – das independências às liberdades*, para atravessar justamente a proximidade mais imediata (as mudanças de regime de governo, as eleições multipartidárias, o fim das guerras em Moçambique). Por

²⁹ ²⁹ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 13.

³⁰ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 17.

último, *Terceira Questão – Que leitura se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* Nela o telescópio também foi utilizado como instrumento para “atravessar o imediatismo mais imediato em que não reside o cerne do encontrar-se e do estar-aí, no qual está simultaneamente todo o nó do mistério do mundo”³¹. O que isso significa para Ngoenha? Isso significa utilizando, o telescópio como instrumento, fazer a história na dimensão da consciência e tomar o futuro no centro de interesse dos moçambicanos, era a melhor maneira de formar o tipo de homem e de sociedade tal como desenham as suas esperanças. Como ideólogo político africano, Ngoenha reitera a posição de Langston Hughes que afirma o seguinte: “É para amanhã que construímos os nossos templos, templos sólidos como nós sabemos edificar, e permanecemos eretos em cima da montanha, livres em nós mesmos”³². O telescópio é fundamental para a eliminação do que seja tensão político-militar. Com isto, a missão de cada moçambicano adapta-se a tarefa de participar na elaboração do ‘futuro diferente do presente’³³, em que povo vive.

O filósofo moçambicano tem, portanto, retomado a perspectiva de Bloch: “Composições significativas da fantasia do sonho diurno não produzem bolhas de sabão: elas abrem janelas e, por trás destas, o mundo do sonho diurno é no mínimo uma possibilidade a que se pode dar

³¹ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 23.

³² NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 161.

³³ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 26. “Neste sentido, o que é o presente senão um instante da viagem noturna, uma mancha obscura que separa o ontem do amanhã”.

forma”³⁴. Ngoenha mais do que ninguém, não ignora a importância da utopia. Os múltiplos defeitos da democracia moçambicana são para ele superáveis através da utopia positiva, sem recurso a violência. Nesta ótica, suas composições literárias caminham em direção nova abordagem de não a guerra, mas sim a paz e a solução dos problemas de Moçambique, nomeadamente: “a mudança das instituições políticas, as reformas económicas e a aquisição da tecnologia moderna”.³⁵

Para Falar da esperança, Ngoenha começa por achar os erros que impedem inventar o caminho novo do homem de Moçambique e de África. Ele reconhece os projetos do Estado Novo em Portugal (1928) como já caduco, como também caduco passado dominado pelo Marxismo-leninismo em Moçambique (1974 -1994, nesse intervalo ocorreu uma grande tragédia, a guerra civil que durou desaseis anos³⁶) em que o futuro não constituía esperança ou elemento de consciência histórica. Não obstante a esta situação, Ngoenha não se desespera, porque ele continua a acreditar numa projeção em frente assumindo as experiências seculares dos que antecederam. “Trata-se em resumo de, de integrar o passado no presente, com vista a um contínuo crescimento”³⁷. Tal como o fez Bloch.

³⁴ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 100.

³⁵ Ngoenha, 1992, p. 75.

³⁶ De 2013 -2014 depois das eleições presidenciais e legislativas Moçambique vive numa nova guerra civil que dura até hoje (2016).

³⁷ NGOENHA, Severino Elías. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 131.

A consciência e o sonho da melhoria do mundo

Ngoenha em sua obra, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992), emprega o termo “consciência” no sentido moral. A consciência que faz do indivíduo um sujeito tornar-se livre ou dócil? É preciso questionar-se o que é a consciência para o filósofo moçambicano. A consciência em Ngoenha, significa o sentimento que faz com que o homem moçambicano tenha um juízo moral sobre os seus atos. Trata-se duma consciência reflexiva, isto é, consciência de si, consciência de ser indivíduo, possibilidade de ser sujeito da História e de se pensar no conceito de homem de Moçambique. Nesse sentido, Ngoenha radicaliza a faculdade de pensar não a primeira pessoa do singular (eu), mas à primeira pessoa do plural (nós): somos nós a fazer a história ou somos feitos pela História dos Outros³⁸?

A consciência parece ser a origem da liberdade humana. Ngoenha define a liberdade humana nos termos do livre arbítrio como liberdade do querer escolher: “o tipo de homem que queríamos que sejam os moçambicanos; (ii) o tipo de sociedade que queríamos ter hoje e o tipo de futuro que queríamos que fosse o nosso, sem condicionamentos ideológicos”³⁹.

Se definirmos a liberdade humana em termos de livre-arbítrio como a liberdade da vontade, e se atribuírmos ao homem a faculdade de livre querer, então devemos necessariamente supor a existência nele de uma consciência de que torna possível a ação desta faculdade. A consciência

³⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 13

³⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 7-8.

é a primeira fonte de liberdade no conceito filosófico africano do homem. É por essa razão que, em Ngoenha, a *Filosofia africana – das independências às liberdades* (1993, primeira edição), é precedida de - *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica moçambicana* (1992). Nestas duas obras – e mais tarde na *Terceira questão* (2015) seu objetivo principal é contribuir para um amanhã menos desumano, invocando uns dos tantos futuros possíveis. E indica objetivos para que cada um sinta responsabilidade na sua parte e procure ajudar a prolongar a reflexão.

Em outras palavras, o nosso filósofo mantém nessas obras a tese de que a consciência é fonte de liberdade no sentido moral e político. Um homem moçambicano que tem uma consciência, é capaz de escolher o tipo de futuro e de sociedade que os moçambicanos sonham para eles. A essência da consciência é a liberdade: “ se para eles (colonizadores portugueses) a independência era a perda de dependentes, para nós (moçambicanos) era a conquista da liberdade”.⁴⁰ Saborear o doce sabor de ser livres, significa não ter o comportamento automático, mas sim um ser capaz de escolha. A consciência torna o homem capaz de escolha, participação e construção de um devir melhor diferente da situação presente. Ela torna o homem capaz de escolher e julgar os partidos políticos em função dos seus planos e ideias coerentes de sociedade.

O que significa a expressão “Por uma consciência histórica”? Significa anterioridade da realidade objetiva sobre a consciência necessariamente política e histórica que o homem moçambicano tomou ao reconhecer a sua incapacidade evidente de se apodera seu próprio destino e da sua história devido a situação da guerra e da

⁴⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 25.

desestruturação do tecido social do povo de Moçambique.

Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica (1992), significa também que há um *antes* e um *depois* da tomada de consciência: “Se quisermos tentar construir um futuro saudável, temos de ter coragem de nos debruçarmos sobre o nosso grande doente: a História. Há que olhar para o passado para melhor entender o presente e, com mais conhecimento de causa, orientar o futuro”⁴¹. Em que condição podemos dizer que o homem é vítima da sua própria história e do seu próprio destino?

Para que a história tenha sentido, isto é, uma significação ou uma direção, é preciso a formação duma consciência histórica, capaz de se situar no devir histórico para interpretar o sentido geral. A prioridade de interesse do estudo da história de Moçambique, deve ser o futuro aberto, que tem em conta o passado e que se apoie no presente, porque o “futuro é hoje”⁴². E Só assim é que a nova geração dos jovens moçambicanos “terá a possibilidade de sonhar os seus próprios valores”⁴³.

A falta de estudo da história não permite o domínio sobre a sua realidade cultural. Só a história permite ao homem de ter a consciência de seus erros da vida. O homem de Moçambique é vítima de guerras civis longas que se desenrolam ciclicamente no país. Para Ngoenha a única esperança é estudar a História, pois “dá-nos a

⁴¹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 24.

⁴² NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 80. O centro de interesse da história deve prospectar o futuro, mas qualquer futuro se apoia no presente, o futuro é hoje, como diz Margaret Mead; e o presente é investido do passado alude Husserl.

⁴³ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 79.

consciência de que a última palavra *ainda não* foi dita⁴⁴”

A questão do querer é fulcral em Ngoenha e Bloch

O querer como coroação de toda a filosofia de Bloch, (Princípio Esperança, vol.1, capítulo II.), foi preocupação de Ngoenha, muito mais orientada ao problema coletivo do que individual. Ele trata longamente no Capítulo IV do livro *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992), trata-se da teoria do consensus, de um acordo como solução problema do querer-viver juntos.

Para Ngoenha, “A questão do querer-viver coletivo requer a determinação dos próprios povos. Ela dirige-se ao âmago das suas consciências, no interior das suas almas⁴⁵”. O consensus é visto como condição indispensável para solucionar o conflito político-militar e permite alcançar a paz. Ngoenha é um filósofo pacifista. E ele propõe o acordo como condição que garante o quer-viver em comunidade entre diferentes grupos sociais. A *Terceira Questão – Que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* (2015) Ngoenha retoma essas condições⁴⁶.

Ngoenha se esforça sobretudo de reabilitar, no seio da discussão teórica marxista contemporânea, o contributo da filosofia. A *Filosofia africana – das independências às*

⁴⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 24.

⁴⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 88.

⁴⁶ ⁴⁶ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 13. No Prefácio a esta obra Thomas Kesselring escreve: “Esta obra, então, fala do Moçambique actual. Mas o autor apresenta um estudo sobre as condições que garantem a convivência pacífica entre os diferentes grupos sociais, políticos, étnicos, etc.”

liberdades (1993) tenta de nos explicar que a maneira melhor de contribuir consiste em quatro maneiras: primeiro, interrogando sobre o tipo de homens que queremos que sejam os moçambicanos; segundo, questionando que tipo de sociedade queríamos ter hoje; terceiro, qual é o lugar ocupado pelo povo nas decisões dos problemas da sociedade e por último qual é o tipo de futuro que queríamos que fosse o nosso e dos nossos filhos.

O que é mais original é o ensino destas três obras nas quais Ngoenha aborda o problema do federalismo. Para ele “o federalismo é um sistema jurídico que se baseia no respeito dos valores da liberdade, da diferença, e da participação de todos⁴⁷”. Trata-se de uma federação étnica e comunitária.

Enfim Ngoenha nos ensina a pensar filosoficamente para tornar possível os nossos desejos, os nossos sonhos e esperança. O pensar filosófico tem uma finalidade: ele torna possível a vida do homem; a filosofia procura aquilo que é o bem-estar para a comunidade. Ela nos ensina a começar a aprender a pensar “a verdadeira política”⁴⁸ em termos articulação, para sermos capazes de operar com uma multiplicidade de unidades à escala reduzida. Ngoenha convida-nos a refletir de maneira séria e coletiva do que de facto somos e queremos como condição indispensável para “começar a pensar o direito”⁴⁹, para começar a projetar o futuro e enfrentar juntos o destino de

⁴⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 178. Que diz Ngoenha sobre a participação. Penso que defende uma democracia participativa. Quais outros autores assim pensam?

⁴⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 106.

⁴⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 96.

Moçambique.

Mas estas lições são mal aprendidas: Em Moçambique ainda não é república federal, consequentemente a democracia é formal que não funciona porque ela é de poucos e militarizada (o país vive numa guerra civil prolongada, onde a paz é um intervalo entre duas guerras). Por isso continuamos a acreditar, a esperar um futuro melhor para Moçambique e os moçambicanos.

Um dos principais princípios esperança da filosofia de Ngoenha baseia-se no querer, quer dizer, aquilo que exprime corretamente os nossos desejos, os nossos sonhos. No centro desta teoria da vontade⁵⁰ sobre o que queremos ser hoje e amanhã, ele afirma:

“Se quisermos construir uma democracia sã e não caduca (Adolfo Gasser), e não uma oligarquia ou uma aristocracia, temos que criar um sistema federal; o único capaz de responder à nossa situação sociocultural!”⁵¹. Esta teoria merece alguns comentários. Em primeiro lugar é preciso sublinhar a recusa do individual. Dentro deste projeto de construção de um futuro comum não há lugar central para o individualismo, mas o coletivismo, o conjunto. Em termos de afetos expectantes, Ngoenha condiciona a possibilidade da realização do futuro melhor em Moçambique colocando a confiança recíproca como condição para construir juntos um futuro federal no país.

O pensamento político de Ngoenha defende uma teoria clássica da separação dos poderes e a liberdade individual como pilares principais da democracia. A vida

⁵⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 97. “Não há nada que uma os homens como a vontade firme de construir juntos um futuro”.

⁵¹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 100.

democrática assenta na participação de todos membros da comunidade como protagonistas da atividade política. Assim o direito que pressupõe a democracia participativa exprime aspetos exetantes positivos dos moçambicanos. As análises de Ngoenha são dignas dum filósofo contemporâneo dos finais do século XX e inícios do século XXI. Por exemplo:

A existência do direito pressuposto para a democracia, supõe, portanto, uma adesão implícita dos homens. Esta adesão, escreve Jacques Ellul, dá-se quando um conjunto de homens considera que o direito exprime corretamente as suas esperanças”. “O futuro de Moçambique depende o nível de confiança⁵² recíproca. O nosso futuro só pode ser federal⁵³.

Essa exposição sintética da filosofia do direito de Ngoenha coloca numerosos problemas aos juristas. Com efeito Ngoenha deu do seu sistema ou das partes do seu sistema vários enunciados, para momentos diferentes da sua vida (o primeiro, em 1992, é *Por um dimensão moçambicana da consciência histórica*, o segundo é a *Filosofia africana – das independências às liberdades* (1993) e mais recentemente a *Terceira Questão - Que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* (2015). Cada uma dessas obras é geralmente composta dentro das circunstâncias sociais determinadas⁵⁴. Em todas estas obras seu centro de

⁵² Que diz Bloch sobre a confiança como relaciona com a esperança?

⁵³ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 97.

⁵⁴ Por exemplo, PDMCH, ele se dirige ao homem de Moçambique participa na história universal não como sujeito, mas objeto dos eventos temporais. Cf. NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 7. E Ngoenha introduz a noção de fim da

interesse é o futuro. O autor interroga-se sobre o amanhã⁵⁵, a guerra em curso, na esperança de descobrir constantes individuais e coletivas para a consolidação da democracia e a realização de um sentindo comum. Ngoenha mostra-nos que é importante pensarmos o futuro, ele ajuda-nos saber “qual é a esperança que a história nos permite de sustentar”⁵⁶. Segundo ele, o direito serve para exprimir corretamente as esperanças dos homens.

A teoria Ngoenhiana do federalismo segue o mesmo princípio da democracia, do direito. O Federalismo como regime de Estado de direito e democrático permitiria uma participação de cada um dos moçambicanos num espaço comum, onde cada cidadão pode ocupar o próprio lugar na sociedade para dar o melhor de si. A seu ver, o

história em Francis Fukuyama,(Ngoenha, 1992, p. 9) visando a História como um juízo de valores (NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 14) e o fim da história seria o fim da guerra (NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 17) para que o futuro constitua lugar de esperanças e uma verdadeira consciência histórica. Cfr. NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 20.

A **Terceira questão** foi escrita nas vésperas da Eleições gerais de 2014, antecedidas por uma nova tensão política militar (guerra civil). Cfr. Ngoenha, 2015, p. 13. A **Filosofia africana** (1992) foi escrita nas vésperas das primeiras eleições multipartidárias em Moçambique marcadas para outubro de 1994.

⁵⁵ “O problema é saber que lugar queremos exercer há história de amanhã” (NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 22); “que tipo de futuro queríamos que fosse o nosso” (NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 8).

⁵⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 32.

federalismo como forma de organização político-social permite a participação de todos os cidadãos e grupos na realização da democracia. Dentro desta perspectiva – a filosofia federalista torna-se central: é em última instância o federalismo que é condição para “construir juntos um futuro comum”⁵⁷.

A questão do ser, a tradição como utopia.

Em Ngoenha, os temas apresentados na *Filosofia africana - das independências às liberdades* (2014) são questões do ser e do pensamento sobre o ser: “que tipo de homem que queremos que sejam os moçambicanos?”⁵⁸. A propósito da questão do ser, o filósofo moçambicano Severino Ngoenha escreve: “O homem de Moçambique pode reconhecer-se sujeito ou objeto dos eventos temporais? Somos nós a fazer a história ou somos feitos pela História dos outros?”⁵⁹. A questão do ser é também a de todos os filósofos. Tudo leva a crer que os filósofos, pensam de algum modo no presente indicativo.

O interesse da filosofia em Ngoenha, é chegar ao ser trabalhando no problema teórico do ser como questão da filosofia africana. Ele trabalha as categorias ontológicas da filosofia *bantu* de Kagame⁶⁰. Sobre este ponto Ngoenha

⁵⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p.92.

⁵⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana - das independências às liberdades**. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p.7.

⁵⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 7.

⁶⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana - das independências às liberdades**. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 93. “Segundo Ngoma Binda, Kagame contribuiu para viciar a filosofia bantu, substituindo o ‘ntu’ pelo conceito templessiano de força. De

propõe: temos de pensar o nosso projeto de futuro de forma diferente, mas para tal, temos de proclamar o fim da etnologia e começar pelo próprio *Muntu*, pela sua situação concreta, e dirigir-se em direção do seu possível ‘devir livre’⁶¹”. Isso significa que o *Muntu* deve reivindicar uma filosófica interrogando-se sobre o estatuto da filosofia africana na tradição. Em outras palavras, a filosofia africana deve empregar o método crítico e dialético em direção a conquista de nós mesmo, quer dizer, para falar da nossa tradição africana como utopia crítica. Isto implica o bom uso da tradição, isto é, não atar cegamente a tradição africana, porque ela não é oponente a modernidade na medida em que ela própria não é um corpo fechado, mas aberto.

Assim Ngoenha reconhece o *Muntu*, a tradição e autenticidade africanas como modelo comum de cultura para construção de um mundo melhor. Com isso, Ngoenha defende que, “A tradição não é apenas a origem, mas também é a fonte dos modelos utópicos para o agir atual”⁶². Eis porque não se pode combater a tradição africana de forma cega. Isto significa que o autor estabelece a responsabilidade dos cientistas em todas as utilizações da tradição africana, no sentido em que a tradição é o que origina os padrões de conduta e o campo de aplicações do conhecimento científico.

Essa proteção e valorização da tradição repousa

facto, o ‘ntu’ não deriva de nenhum ser verbo ‘ser’ bantu, não pode constituir o ponto de partida de nenhuma ontologia no sentido aristotélico, isto é, no sentido em que Kagame compreende a ontologia que ele quer demonstra nos povos bantu. O estudo do ser enquanto ser”.

⁶¹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 105.

⁶² NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 107.

sobre a ideia seguinte: “O homem diante da tradição deve considerar-se em risco, quer em direção ao passado, quer em direção ao futuro. O seu discurso é, portanto, um discurso de esperança, fundamento de todo o projeto de futuro e consequentemente da historicidade do *Muntu* (ser)⁶³”. Ngoenha entende demonstrar a responsabilidade do homem no domínio da tradição. O homem dentro das condições em que desempenha suas funções, é com efeito responsável da utilização que pudesse fazer da tradição. Nas suas ações, o homem deve ter como objetivo de proteger a tradição e interrogar sobre o valor daquilo que ele é e faz.

“Quem somos ”?

Nesta exposição, é sugerido um horizonte de compreensão do significado desse termo em Ngoenha e Bloch. Para esses filósofos, a discussão sobre o ser tem a ver com aquilo que ainda não se deu. Como Bloch e Ngoenha retomam questões kantianas, do momento civilizatório de há 200 anos atrás?

Para Bloch, “Muitos se sentem confusos e nada mais. O chão balança, eles não sabem por que nem de quê. Esse seu estado é de angústia⁶⁴”. As duas obras de Ngoenha, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992) e *Terceira Questão – Que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* (2015), permite de responder as questões kantianas, mais tarde blochianas: “Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Que esperamos? O que nos espera?⁶⁵”

⁶³ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 107.

⁶⁴ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 13.

⁶⁵ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío

Nesse sentido, *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* (1992), publicou uma resposta à questão: quem somos nós? Esta resposta foi de Heidegger. Com esta obra Ngoenha entra e introduz na história do pensamento moçambicano uma questão a qual a filosofia moçambicana não tinha sido capaz de responder, mas que era inevitável. A filosofia de Kant e Bloch confrontaram-se com esta questão do Iluminismo que determinou uma parte o que somos, o que pensamos e qual é a nossa tarefa hoje. Ngoenha imaginado que os escândalos da guerra e a fome continuam até hoje, ele questiona aos seus compatriotas: quem somos? Somos nós a fazer a história ou somos feitos objeto dos eventos temporais? A essa mesma questão ele mesmo, veio a responder na mesma obra:

A única possibilidade de podermos participar na edificação desse mundo novo, de que tanto se fala, é a possibilidade de termos forças e energias diferentes, que não sejam opostas às forças dos outros para se poderem integrar, mas que sejam as mesmas, para poderem contribuir. Só assim podemos dizer com Heidegger, **somos** ‘*Sein mit de anderen*’ – **ser com os outros** – na mesma dignidade do ser⁶⁶.

Na nova ordem do tempo do fim do monopartidarismo para o multipartidarismo, do fim da guerra civil para a paz que estavam submetidos os moçambicanos, o homem de Moçambique precisava consciencializar-se desta mudança que se operava no seu estatuto histórico: deixar de ser objeto materializador da vontade dos outros

Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 13.

⁶⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 23.

para ser sujeito livre e fautor do seu futuro. Esta é uma condição indispensável para o homem moçambicano tentar participar na construção de um Moçambique novo diferente do atual de conflito (hoje em curso), de fome e de analfabetismo. Temos de ter coragem de nos debruçar sobre quem somos na esperança de descobrir os interesses individuais e coletivos necessários para a realização de um sentido e futuro comum. Quanto à questão: quem somos? Ngoenha foi fascinado pela resposta de Heidegger: “somos ser com os outros”. Isto mostra muito bem como, afinal de contas, para Ngoenha, Alteridade é muito importante. O que lhe interessa é principalmente a relação, quer dizer, o ser outro, o colocar-se ou constituir-se como outro é indispensável na construção de um mundo novo, melhor.

Através de uma análise municiona desta possibilidade de integrar o outro na edificação do mundo novo, emerge a questão da diferença, numa amalgama de forças e energias opostas. Como em Heidegger, também em Ngoenha já se percebe uma relação, uma força de unidade. Nesta perspectiva, a diferença implica que as forças podem diferir só enquanto têm em comum, a coisa em que diferem.

Em sentido geral e fundamental, o fulcro do direito em Ngoenha é a coexistência humana. Neste sentido, o jurista moçambicano é chamado a colaborar com a iniciativa de Gurvich: “O direito começa onde se inaugura a vida em sociedade: *‘ubi societas, ibi jus’*”. Isto significa que o jurista deve empenhar-se jurídica e filosoficamente no esforço de tornar possível um mundo novo, melhor onde reina a coexistência pacífica e harmoniosa entre os homens.

Como revela Ngoenha, na história do pensamento filosófico e jurídico moçambicano, o que está em causa não é conhecer os textos constitucionais, ou adaptar a constituição a nova forma de modelos democráticos de Estado de direito, pelo contrário, o filósofo moçambicano sublinha que “Nós somos chamados a conhecer os textos

constitucionais profundamente, mas mais ainda a nos conhecermos a nós mesmos (...). Só a partir de uma reflexão muito séria e coletiva do que de facto somos e queremos, é que podemos começar a pensar o direito”⁶⁷.

Como demonstrou Ngoenha, a incapacidade de funcionamento adequado de um modelo constitucionalmente europeu adaptado à realidade africana para construir o mundo novo ou futuro melhor, e às vezes até mesmo de partir de relações sociais observadas no meio cultural determinado. Centrado nesse defeito do direito, Ngoenha reconhece a importância dos modelos teóricos dos textos constitucionais europeus, pois permitem dar conta de todos os fatos observados e apresentam as propriedades formais comparadas e adaptadas à cada elemento da realidade africana. Mas ele não descarta a possibilidade de partir das questões filosóficas: primeiro, a do ser, e por último, o problema do querer (enquanto afeto expectante positivo). Estas questões, portanto, são a melhor maneira de pensar o direito em Moçambique.

Em 1992, seu livro *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*, contém o Capítulo III – *Política e Cultura* que se tornou o texto base da sua antropologia política. No desenvolvimento demonstrou que em Moçambique existia uma verdadeira filosofia do ser humano. Daí resulta que Estado moçambicano, pós-colonial, não deve limitar-se a copiar ou adaptar os modelos constitucionais europeus. Isto significa que 40 anos depois da independência, o Estado não pode apenas reatar uma continuidade histórica colonial, quer dizer, a realizar projetos inventados por povos de outros Estados em benefício deles.

Daqui resulta que a tomada de consciência de uma identidade própria consiste fundamentalmente em

⁶⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 96.

responder à questão de Kant, mais tarde de Bloch: Quem somos?

À medida que o tempo passa, o filósofo moçambicano admite que a tradição não é fechada, mas aberta a modernidade. O importante é evidenciar que existe, em Moçambique, antes do colonialismo português, uma cultura política Moçambicana que resistiu ao colonialismo e ao conflito entre a tradição e a modernidade. O problema é saber porque? Estas interpretações de Ngoenha, tinham um alcance maior. Significavam implicitamente que, sob ponto de vista cultural e político, iam responder à questão do ser humano em Bloch: “nós somos fundamentalmente um Estado rural”.⁶⁸ Com isso, a realização do projeto de futuro melhor, sem guerra, capaz de estabelecer a unidade nacional e acordo de paz duradouro depende dos homens que nós somos.

Podemos igualmente encontrar esta como um ponto de transição em direção a uma concepção de homem. É o que descreve Ngoenha no Capítulo IV – *Governar-se ou ser governado?* A resposta que Ngoenha tem hoje sobre “quem somos?” Ou mais especificamente “o homem quem ele é?” É a mais complexa se opõe a várias concepções de alguns filósofos da civilização europeia.

Não somos uma sociedade de filósofos ou de cidadão virtuosos prospectados por Voltaire, nem os animais ferozes de Hobbes. Os nossos governantes não são os filósofos de Platão, mas nós – governados – não somos as ovelhas mansas da Bíblia. Não somos o homem novo de Marx, mas também não somos o homem sem escrúpulos de Maquiavel. Somos simplesmente homens, com tudo

⁶⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 80.

o que ele tem de divino e de diabólico⁶⁹.

A maneira como Ngoenha responde à questão de quem somos é completamente diferente e complexa, pois ele começa por responder na primeira pessoa do plural, mas de forma negativa. Seu conceito de homem envolve todos aspetos positivos e negativos, ou seja, inclui o ser sagrado e profano dentro da figura humana. Isto significa que o homem, para Ngoenha, é bom e mau concomitantemente. Nessa definição vislumbra-se uma imagem de homem simples, mas complexa (contradição).

Assim, as concepções de Hobbes, da Bíblia, mesmo as definições de Marx e Maquiavel, são simultaneamente congregadas no único homem. Ngoenha começa por responder à questão de uma maneira inteiramente negativa, um não. Ele responde à pergunta kantiana e blochiana dizendo: em primeiro lugar, o que o homem de Moçambique não é, também o que os governantes não são; depois termina dizendo o que o homem é e tudo o que ele compõe.

É necessário observar que esta definição de homem é apresentada por Ngoenha de forma muito ressaltada: “Se não quisermos reencontrar no moçambicano de amanhã o escravo, o colonizado, o bárbaro, o homem sem cultura e sem história, temos de partir dos homens que somos e procurar os meios da nossa democracia e do nosso progresso”.⁷⁰

As teorias do querer e do ser são uma peça central no pensamento filosófico de Severino Ngoenha, é nelas

⁶⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p.97.

⁷⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 99.

que se joga a dupla operação fundamental deste pensamento: a consciência da passagem das independências às liberdades para uma humanidade comum e, correlativamente, estabelecimento do federalismo como condição para a reconstrução não de uma oligarquia ou aristocracia, mas de uma democracia participativa, ativa e cívica como condição para a paz efetiva e o desenvolvimento de Moçambique.

A questão do tipo de sociedade que se pretende que os moçambicanos tenham amanhã, em Ngoenha, ela engaja a teoria socrática do “conhece-te a ti mesmo” e da teoria da alteridade. Veja como *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica* opera a extensão do princípio da missão-futuro em que se opera uma formação da consciência: “O nosso projeto de sociedade deve fundar-se sobre o conhecimento sério de nós mesmos, das nossas diferenças e das nossas especificidades”⁷¹ Ele engaja a teoria do ser e do conhecimento. Daí que podemos constatar que existe uma preocupação pedagógica em que toda a questão gira em torno do saber, conhecimento que forma a invenção de um mundo futuro, melhor, pois só a educação permite integrar todos os domínios da sociedade.

Nota-se que, antes de tudo que quando Ngoenha examina, na primeira seção do capítulo 2, da *Terceira Questão – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* As responsabilidades sociais da elite intelectual e moral, essas responsabilidades correspondem ao resumo de todas as posições que encontramos quase literalmente desenvolvidas nas suas obras. Em um trecho, agora dessa obra, o peso dessas exigências é ainda mais claro:

Os filósofos (e de maneira geral, os intelectuais)

⁷¹ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 126.

não constituem nenhum perigo para a ordem social em Moçambique. Não somos nem niilistas, nem anarquistas. Nós não somos perturbadores da ordem social; nós somos amantes da busca de um saber capaz de participar na edificação de uma melhor comunidade (*cum munia*) moçambicana, de uma sociedade garante da sua independência, capaz de assegurar progressivamente o bem-estar de todos os moçambicanos⁷²

Na *Terceira Questão*, o autor define este papel do intelectual. Por intelectual ele entende um certo tipo de responsabilidades. O anarquista afirma a necessidade de destruir todas as leis, as instituições e as crenças existentes. O niilista se recusa a reconhecer a realidade ou valores determinados morais ou políticos. O intelectual moçambicano não pertence a doutrina política dos terroristas que apelam de tudo aquilo que representa a ordem estabelecida. Isto quer dizer que o intelectual não advoga um estado de desordem social, de falta de autoridade política.

Neste trecho, ficam claras as dificuldades dos intelectuais com o processo de democratização de Moçambique. Quando foram indagados como responderiam quem seriam e quais seriam as responsabilidades de um bom intelectual. De uma forma mais ampla, responde que os intelectuais têm na sociedade uma tarefa importante de edificação do mundo novo, melhor. A responsabilidade do filósofo deve ser aproximada dos outros intelectuais de outras áreas do saber-ser intelectual ou saber-estar em comunidade. O filósofo moçambicano, reconhece como característica importante de ser intelectual: não niilista, também não

⁷² NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 78.

anarquista, mas sábio, homem de cultura e história que procura os meios da democracia e do progresso no país.

De onde viemos?

Com sua obra *Por uma dimensão da consciência histórica moçambicana*, Ngoenha reconhece que o povo moçambicano pertence a um passado desastroso. Ele procura determinar de qual sentido histórico que os moçambicanos vieram. É uma maneira de responder à pergunta antes de Kant, depois de Bloch: “De onde viemos? ”. O que Ngoenha respondeu a esta questão? Em especial quando Ngoenha reivindica a tarefa de participar na elaboração de um futuro diferente do presente que o povo moçambicano vive, que mundo ou país ele deseja?

Suas respostas na *Dimensão moçambicana da consciência histórica*⁷³ não são diferentes daquela que ele formulou na Introdução da *Filosofia africana – das independências às liberdades*. Falar de onde viemos, é falar da história de Moçambique repleta de escândalos⁷⁴ de todos os tipos que exprimem os contra valores, nomeadamente: cenas de violência, de injustiça e de escravidão. Sempre que se fala em passado de Moçambique significa falar de uma época de exaltação de divisões, de guerra civil, de crimes e de brutalidades.

Vemos dum mundo de leis da justiça injusta, da paz violenta, da humanidade desumana. Onde as crianças são analfabetas como os pais, impotentes como os avós. Mundo onde as crianças são herdeiras da vontade dos outros como as bisavós, continuam escrevendo sangue e

⁷³ Cf. NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 10, Capítulo I – A história vista da periferia do mundo.

⁷⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana - das independências as liberdades**. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

morte. Isto significa que os moçambicanos vieram da escravidão, do colonialismo, do massacre da guerra civil de desaseis anos, da destruição das nossas vilas e povoações.

Seja qual for o horizonte alternativo em que nos púnhamos -científico, político ou filosófico – o presente de Moçambique é tributário de um dado económico: nós somos o último país do mundo: de um dado cultural: temos grande índice de analfabetismo; e de um dado político-militar: a incapacidade real de nos assenhorar do nosso destino. Portanto, a guerra⁷⁵. Da opressão e da instrumentalização, da dominação que diminuiu o homem moçambicano, “de ser histórico que era, a um ser semi-histórico, de um ser cultural a um ser semi-cultural⁷⁶.”

Essa é, sem dúvida, uma resposta de Ngoenha à pergunta de Bloch. Trata-se de uma resposta ao mesmo tempo historicista e realista a velha questão do conhecimento de onde viemos. Ngoenha não está respondendo o problema de uma perspectiva imaginária, mas real. Ele não quer responder à pergunta apenas no domínio da ontologia; mesmo com risco de deixar de fora as outras áreas de saber. Ngoenha não pode dizer, definir e caracterizar “quem somos? ”, sem alargar o horizonte para outras áreas. Ele responde a partir do horizonte geopolítico e desemboca no ontológico.

Essa abordagem, além disso, permite compreender a variedade de metamorfoses nas quais Moçambique existiu

⁷⁵ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 75.

⁷⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 12.

e continua vivendo.

Falar do passado de Moçambique é remeter-se a problemas fundamentalmente existenciais, de problemas solúveis com conhecimento e procedimentos empíricos que num determinado momento histórico conhecemos e dominamos, mas nem com isso deixaram de ser problemas filosóficos, pois a filosofia como prática teórica foi afetada pelos resultados de insucesso dos programas de partidos políticos no país.

Essa abordagem nos leva ao problema de fantasiar e filosofar e da necessidade da utopia e da esperança. Ngoenha tem referido das questões objetivas e subjetivas que concorrem para o ato de dar soluções utópicas, de atribuir sentido e valor à história de Moçambique. A esperança e o desejo de sair do sofrimento pelos meios próprios – como condição subjetiva e o estado do conhecimento científico e teórico em geral como condição objetiva. A ideia do devir histórica e da utopia concreta a ganhar forma e leva à esperança aos moçambicanos: “Eu proponho simplesmente de assumir o que nós somos, assumir a nossa situação de iguais e diferentes ao mesmo tempo, assumir estruturas administrativas já consolidadas, aplicando-as a esse instrumento de sabedoria e de paz que é o federalismo⁷⁷”.

Porque temos que assumir esta situação de iguais e deferentes simultaneamente? No prefácio a *Terceira Questão* – *que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas?* – Livro de autoria de Ngoenha, o prefaciador Thomas Kesselring explica nos que a razão se encontra no fenómeno ‘pós-democracia’, pois é nele onde se manifesta um grande desequilíbrio entre as ideias chaves da democracia, nomeadamente a igualdade e liberdade.

⁷⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 116.

Para onde vamos?

Por uma dimensão da consciência histórica moçambicana e Filosofia Africana – das independências às liberdades, têm por objeto de estudo o conhecimento consciente e crítico da realidade histórica de Moçambique. Nas palavras de Ngoenha:

Como escreve Hazen Ozbekhann, o problema não é onde vamos, mas onde queremos ir? Devemos distinguir entre o que será e o que queremos que seja. Importa fazer, em Moçambique, uma previsão normativa, isto é, centrada sobre o que queremos que seja o nosso futuro⁷⁸.

É neste trecho que em Ngoenha, como para Bloch, a expectativa, a esperança e a intenção são viradas para a possibilidade que ainda não veio a ser. Trata-se de uma característica fundamental da consciência humana.

Aqui Ngoenha, parece-nos que deixa de lado seu habitual problema do futuro, do amanhã (hoje) como centro de interesse. Ele pausa o debate sobre o futuro, o amanhã definido como hoje. Ele já começa a sair da situação trágica do momento e mundo presente em que se encontra a viver. Neste sentido, ele prioriza o estudo da relação entre futuro e a vontade (o querer). É evidente que filosoficamente, trata-se do ainda-não do mudo. Esta tomada de consciência do devir, modifica completamente a compreensão do foco que ele tinha do tempo (presente). Isto tê-lo-á levado a interrogar-se sobre o sentido e o significado da sua vontade temporal como sujeito e não objeto da história. Em outras palavras, a expressão “para

⁷⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 126

onde vamos? ” Implicava participar passivamente na história e na realização de projetos inventados por outros. Pelo contrário, a expressão com “onde queremos ir? ” Ngoenha reivindica o direito de programar, querer e escolher o seu próprio destino, futuro. Desta maneira, o conceito de princípio utópico positivo em Bloch torna-se o tema central – nas obras de Ngoenha. Isto significa que a utopia passou a ser o tema central nas abordagens de consciência histórica e filosófica do futuro de Moçambique, porque nela apresentam-se os conteúdos dos afetos expetantes (o desespero, a esperança, a confiança, o desejo) voltados para a dignidade humana e a consciência humana.

Em outras palavras, o esforço da utopia e filosofia de “tornar possível a vida do homem, de projetar o futuro e enfrenta-lo”⁷⁹ – e isto implica evidentemente um certo desafio, como Ngoenha o sublinha num parágrafo do *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*: “O que queremos verdadeiramente? O que estamos radicalmente prontos a recusar? Em nome de finalidades pessoais e comunitárias? O futuro tem aqui a sua importância, segundo as nossas decisões quanto ao objetivo das nossas vidas”⁸⁰.

Com essas três questões, o filósofo moçambicano, quer evitar que sua utopia passe de sonho para pesadelo. Aqui reconhecemos imediatamente a importância da fantasia política que em Ngoenha designa a possibilidade de inventar a imagem do mundo novo e vive-la hoje. Bloch também põem o acento o fato de “o tema dos sonhos diurnos é sempre animado pela vontade de uma

⁷⁹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 11.

⁸⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 127.

vida melhor⁸¹”, quer dizer, uma vontade que fica consciente de sua intensidade.

A utopia em Ngoenha representa um repensar crítico da cidadania étnica moçambicana no campo da moral e da política. Pois, a razão deste desejo é que o conceito de etnicidade “junta cidadão de diferentes origens, mas com objetivos comuns”⁸² em suas vidas. Ela comporta uma crítica da ordem estabelecida, denuncia sobretudo o individualismo como marca da democracia moçambicana e propõe uma refundação das instituições democrática no país. Em matéria de direito, ele defende a preservação de relações sociais sãs em busca da justiça (enquanto busca do bem-comum). Assim, “Todo querer é um querer-fazer. Aquele que quer, já estabeleceu uma preferência: sabe o que prefere, a escolha ficou para trás. O querer é necessariamente um avançar ativo rumo a esse alvo, dirige-se para fora, tende-se medir unicamente com coisas realmente dadas⁸³”. O que o povo moçambicano quer é uma democracia participativa, uma paz efetiva, uma justiça justa. Com isso a preferência já foi estabelecida. Isto significa que o povo sabe o que prefere. Com isso, a guerra, a violência e a democracia popular ficaram para trás, a favor do interesse pelo conjunto, pela marcha coletiva da humanidade em direção ao mundo de um Moçambique novo, diferente do presente.

⁸¹ MÜNSTER, Arno. *Espérance, rêve, utopie dans la pensée d’Ernest Bloch*. Paris: L’Harmattan, 2015, p. 39.

⁸² NGOENHA, Severino Elias. **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p.109.

⁸³ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 51.

Que esperamos?

Para Ngoenha, o povo de Moçambique espera um possível futuro melhor, “um futuro “diferente do presente que nos é dado viver e observar⁸⁴”; digno de ser inventado. O moçambicano espera um mundo novo, verdadeiramente humano, resultante da livre vontade do homem. Cada habitante deseja viver este mundo com responsabilidade ética.

Severino Ngoenha n’a Filosofia africana – das independências às liberdades interroga-se sobre o lugar da filosofia na problemática da construção do futuro:

“Mas como os vamos guiar nesse futuro melhor não tendo a experiência estabilizadora do passado? Teremos um futuro? É preferível dizer com Bertrand Russel: ‘Não é demasiado tarde para esperar que a humanidade tenha um futuro como ela tem um passado. Eu creio que, se os homens alimentassem esta esperança com bastante força, para lhe dar um poder dinâmico, a consciência histórica é uma das maiores forças onde se tinha de reconhecer a ação benéfica’⁸⁵

A esperança é por excelência, uma afeção do futuro com dois sentidos, porque, na esperança, a apreensão do futuro afeta-nos, ao mesmo tempo que se torna para nós o objeto de uma fixação dinâmica. Assim, a esperança implica que a obtenção do bem esperado, a tomada de consciência histórica, deve ser objeto de um esforço difícil. Alimentar

⁸⁴ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

⁸⁵ RUSSEL, Bertrand, Portaits from memory and other essays, London, 1956, p. 193, citado por NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 31, nota (4).

esta esperança com bastante força, significa que esta força reside precisamente na confiança em um advento ou “futuro não totalmente previsível”⁸⁶.

O que nos espera?

Reivindicar uma perspectiva filosófica a partir do nosso eu histórico e circunstancial (Ortega y Gasset). História como aquela que pensa o homem como sujeito dos eventos temporais: A filosofia, torna possível a vida do homem, porque lhe permite imaginar, projetar o futuro e enfrenta-lo. O pensamento filosófico torna possível o amanhã (marxianamente). Mas ao mesmo tempo interroga-se sobre o tipo de amanhã⁸⁷.

A visão antecipadora é o rio que incide os filósofos utópicos, que profetiza e sintoniza o discurso rumo ao projetado, partindo do antes e atual para ir ao “depois” com uma garantia já delimitada. Como antecipa-se a possibilidade do ainda não em Ngoenha?

Guiado pela vontade de aprofundar e de enriquecer as condições de possibilidade consagradas à continuação da longa marcha em direção à liberdade Ngoenha defende na sua *Filosofia africana – das independências às liberdades* (2014) que temos que sofrer as leis da mudança temporal de uma maneira consciente. Trata-se de pôr em evidencia no quadro de uma confrontação filosófica crítica rigorosa com Bloch. Ngoenha e Ernest Bloch se aproximam ao imaginarem a possibilidade de “antecipar e obrigar os

⁸⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, p. 18.

⁸⁷ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana - das independências as liberdades**. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 11.

eventos a submeterem-se à lei da nossa vontade”⁸⁸. Bloch se esforça de demonstrar essa vontade de ir até o fim bem-sucedido sempre perpassa a consciência utópica. Em outras palavras, a vontade vigora ainda, segundo Ernest Bloch, “nos sonhos de uma vida melhor e nas obras de arte”⁸⁹. Neste contexto preciso, Bloch pretende compreender modo de manifestação da vontade nas obras de arte.

Com este sonho diurno, no pensamento de Ngoenha, há uma tentativa de articulação de um conteúdo utópico da esperança. Para Bloch diz que “Essencial ao sonho diurno, especialmente na ida até ao fim, é o fato de a seriedade de uma pré-aparência do real possível pode estar bloqueada para ele de modo quase mais determinante que para o sonho noturno, que pelo menos apresenta seus sintomas”. Com isso, a teoria falhada do marxismo-leninismo em Moçambique deixa no sonho diurno e em torno dele espaço de manobra ilusória da democracia e da paz para apenas o inglês ver. Para Ngoenha, “O falhanço do marxismo-leninismo era evidente para todos, a necessidade da democracia era óbvia; mais foi necessário assistirmos à queda do muro de Berlim, para nos darmos conta que estávamos ultrapassados no tempo”. Em Moçambique hoje, a realidade aparece como inalterável em

⁸⁸ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 131 “ A vontade do homem atua em direção ao um futuro temporal não completamente previsível, e, portanto, digno de ser genialmente ‘inventado’ e responsabilmente atuado como cômputo ético do sujeito histórico”. Assim Ngoenha justifica a sua posição: “Porque se não tivermos coragem de antecipar os tempos e pormo-nos ao lado da cultura, sofreremos a lei da natureza, dos outros homens ou, pior ainda da natureza, dos outros homens e dos seus falhanços”. (NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 130).

⁸⁹ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 99.

consonância da visão de mundo do Marxismo-leninismo. É justamente desta maneira que o sonho diurno da implementação da democracia e do federalismo torna-se irrealizável. Desse modo, a realização do futuro melhor, a aterrissagem da fantasia política em Moçambique foi possível apenas no mundo da imaginação. Contra tudo isso, Ngoenha afirma: “a nossa missão é o futuro”. O que se tem em mente é que foram os radicalismos de partidos libertadores da pátria de tipo Marxismo-leninismo, que levaram Ngoenha a procurar um outro lugar para a realização dos sonhos e desejos dos moçambicanos não apenas no futuro, mas no presente, pois para ele “o futuro é hoje”⁹⁰.

Ser capaz de fantasiar -escreveu Ray Bradbury – significa ser capaz de sobreviver. Os nossos sonhos antecipam, estimulam e favorecem a afirmação e o progresso da sociedade⁹¹ Quarto caráter do sonho diurno: ir até ao fim. Em quarto lugar o sonho desperto, ou seja, aberto para o mundo, sabe não se abster. Ele se recusa a se saciar ficticiamente ou ainda espiritualizar desejos. A fantasia diurna, assim como o sonho noturno, tem os desejos (vontade para Ngoenha) como ponto de partida, mas vai com eles até o fim, quer chegar ao lugar da realização, mas também visam a uma digressão de melhoria do mundo⁹².

A concepção e as ideias desta palavra futura assim caracterizada são utópicas, mas não no sentido

⁹⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992, 120.

⁹¹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 10.

⁹² BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 97.

estreito desta palavra, definido apenas pelo que é ruim (fantasia emotivamente irrefletida, elucubração abstrata e gratuita), mas justamente no novo sentido sustentado do sonho para a frente, da antecipação⁹³.

O povo moçambicano quer viver um mundo novo. Ele quer que sua vida seja sensata. Todavia, permanece sempre um sonho um sonho desperto, “um sonho que se moveu sobretudo em meio aos afetos expetantes (angústia, medo, pavor, desespero, esperança e confiança)”⁹⁴. Isto implica dizer que o do futuro se torna um problema complexo e teórico, com repercussões filosóficas, que deve ser resolvido. Como se concretiza a importância teórica da filosofia na sociedade moçambicana?

No pensamento de Bloch responde à questão com uma visão da totalidade que só pode ser dada pela filosofia: “Em todos os afetos expectantes, a intenção indica para a frente, o contexto temporal do seu conteúdo é o futuro”⁹⁵. A filosofia está para além da ação, porque ela aborda o horizonte conceptual da utopia, da esperança, da fantasia antecipadora. A filosofia reflete de forma autêntica. Ela não é indiferente do possível futuro autêntico de seu objeto.

Nas utopias de Bloch e Ngoenha, atua uma expectativa ao mesmo tempo como intenção. Compreender a filosofia africana de Ngoenha é compreender a tarefa do homem e sua abertura ao mundo ou em sua ação: “À nossa

⁹³ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 22.

⁹⁴ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 109.

⁹⁵ BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p. 109. “Quanto mais iminente for o futuro, tanto mais forte, mais *candente* será a intenção expectante como tal”.

geração incumbe a árdua tarefa de participar na elaboração do futuro diferente do presente, que nos é dado viver e observar”⁹⁶. Significa que a dimensão teórica e a dimensão da ação são temas centrais do seu livro de *Filosofia africana - das independências às liberdades*. A dimensão teórica interroga-se sobre a melhor maneira de pensar o futuro⁹⁷. A dimensão da ação gravita na elaboração e participação ativa na construção do futuro. A teoria e ação são as duas possibilidades indispensáveis para o homem que quer viver um mundo novo. Para Éric Weil, do ponto de vista de ação, “o discurso e a ação são temas que se fundam no *ato de liberdade*”⁹⁸. Com isso, para Ngoenha, a mudança temporal das leis de uma maneira consciente pretende ser o ponto de chegada da longa marcha que os africanos percorreram 50 anos depois das independências

⁹⁶ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p 5; Cfr. Bloch, 2005, 100 “Esta é a vida que, dessa maneira, o afeto expectante comunica implicitamente aos sonhos acordados antecipadores. Em outras palavras, em Bloch, todo o afeto expectante mesmo que intencione apenas um futuro inautêntico, torna-se objetivamente capaz de uma relação com o objetivamente novo”.

⁹⁷ Ngoenha repete constantemente sua questão fundamental que passa quase em toda sua obra intitulada *Filosofia africana: das independências às liberdades*, onde procura saber “qual é a melhor maneira de pensar o futuro? Quais são os instrumentos de se serve o filósofo para pensar o futuro, a profecia? A utopia? Ou a futurologia? (NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p.148). Assim sendo ambos, optam com instrumento para pensar o futuro servindo-se da utopia. A aproximação que se encontra nos autores sobre o futuro está na sua abordagem sobre a filosofia, para Bloch, “A filosofia terá a consciência do amanhã, tomara partido de futuro do futuro, terá consciência da esperança do contrário não terá mais saber” (BLOCH;2005, I, p.17).

⁹⁸ SOARES, Marly Carvalho, **O filósofo e o político** – segundo Éric Weil. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1998.

africanas em direção às liberdades. Isto significa uma chamada de atenção para o repensar de cada homem africano como um ser discursivo-agente, protagonista da sua própria história.

A filosofia de Ngoenha, pretende ser uma retoma de filosofia de Karl Marx. Na história da filosofia sua proposta é acrescentar a dimensão prática, que permite transformar o mundo. Com isso, os discursos de Ngoenha, são fundados sobre as categorias filosóficas da consciência e da Ação: “Em suma, o filósofo depende, no seu esforço de inteligibilidade, do material que a história lhe oferece. Vincar esta dimensão objetiva do filosofar não significa limitá-la a uma tarefa de recapitulação. Através dela, opera-se também uma formação da consciência⁹⁹”.

A filosofia de Ngoenha pretende ser ainda uma dimensão da consciência histórica. A consciência torna o homem capaz de deliberação e de escolha. Ela torna o homem capaz de examinar e de renunciar seu juízo, sua escolha. Por este motivo, a Filosofia africana – das independências às liberdades foi escrita depois do livro *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*. O autor entende que não há liberdade onde o homem participa passivamente da realização de planos dos outros. A passagem das independências às liberdades requer uma tomada de consciência.

Um dos valores de Ngoenha, foi exatamente ter recuperado a ideia dimensão da formação da consciência histórica como condição para a libertação do homem colonizado, sem a qual não há um futuro melhor. O que será, então, a filosofia africana? “A filosofia africana é um projeto do futuro”¹⁰⁰. Ngoenha acrescenta ainda que

⁹⁹ NGOENHA, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? UDM, Maputo, Moçambique, 2015, p. 27.

¹⁰⁰ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das

O problema da África consiste na tomada de consciência da sua situação material e espiritual e, portanto, do seu futuro. O que caracteriza a nossa época atual não é apenas a tomada de consciência do nosso devir e de uma dialética que leve a África em direção ao real, mas justamente com tudo isto, existe uma comunidade de destino de todos os homens habitantes nesta Terra. São, portanto, as crenças, o saber, o fazer e o agir da humanidade inteira que tem que ser reajustados e redefinidos em síntese original¹⁰¹.

Dá-se assim a unidade da filosofia e da história, da teoria e da prática. A filosofia africana de Ngoenha se quer agora prática (Marx). Isto significa transformar o mundo africano do sofrimento para a felicidade. A filosofia africana se quer como tomada de consciência do futuro (Bloch). A ação de tomar consciência se realiza na dimensão do discurso do sujeito ativo da história, o que implica o fim da filosofia enquanto contemplação ou discurso sem práxis. O fim da ação seria atingir a mais alta categoria concreta da reconciliação entre o pensamento teórico e prático.

O filósofo deve dar sentido a situação específica e geral do mundo em que ele vive. Ele deve pensar a realização do homem de modo que o próprio homem possa viver a sua humanidade. Isto significa que filósofo deve ensinar ao homem a renunciar a seus sentimentos individuais principalmente o interesse material. Ele será o indivíduo que estuda as crenças e o fazer para formar o

independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p.113

¹⁰¹ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p.118.

homem e informar a direção que a comunidade humana deve tomar para chegar ao destino almejado por todos membros dessa comunidade. Trata-se de ensinar ao homem a passar do mundo do egoísmo para o mundo da partilha: “Aqui está a passagem da razão instrumental ao da razão universal. Passa-se do inconsciente do descontentamento para a consciência da vontade política¹⁰²”. Qual é o significado ainda desse reajustar do saber e fazer? A filosofia africana deve iniciar a sua reflexão recorrendo às crenças, ao saber, ao fazer e agir já existentes no seio da tradição da comunidade humana para compreender a realidade da sociedade de seu tempo.

A ação do discurso filosófico africano em Ngoenha funda-se numa ciência materialista e dietética da sociedade. Foi o que Hegel fez e mais concretamente Marx. De maneira geral, a passagem das independências africanas às liberdades, seria marcada pela ação do discurso filosófico de Ngoenha que seria semelhante à visão de Weil. Para a Ação, o homem só pode se libertar ao libertar todos os homens.

Angústia e utopia

Continua Bloch dizendo “Consequentemente, este mundo, onde ele é compreendido historicamente, é um mundo de repetição ou grande sempre-outra-vez, é um palácio de fatalidades, como Leibniz o denominou sem romper com ele. O evento torna-se história; o conhecimento, rememoração; a festividade, comemoração do que já ocorreu”

Em primeiro lugar, “Em 1928, com o despontar do ‘Estado Novo’ em Portugal, se a realização dos

¹⁰² SOARES, Marly Carvalho, **O filósofo e o político** – segundo Éric Weil. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 132.

grandes projetos implicava a deslocação de dez mil pessoas de Gaza para Maputo, outras duas vezes mais para a África do Sul, *os militares estavam lá para executar as ordens*". Em segundo lugar, "Em 1974, no período da independência moçambicana, *uma vez mais* não nos foi perguntado qual o tipo de futuro que sonhávamos para nós e para os nossos filhos; *uma vez mais* pretendia-se que fôssemos rápidos a responder com as nossas energias, planos e projetos, na construção de um futuro, na elaboração do qual não tínhamos participado. E *uma vez mais* os militares estavam lá para nos obrigar a traduzir em atos os planos futurísticos daqueles que tinham o privilégio divino de saber o que era bom para todos. Nós fizemos a história, mas, uma vez mais, como instrumentos da vontade alheia"¹⁰³.

Nestas situações vale apenas ainda ter um discurso utópico? Este contexto de grande desilusão e de desafio histórico do socialismo em Moçambique, os projetos de sociedade utópica em Ngoenha significam uma contracorrente e um desafio ao pensamento do único. Eles significam também uma marginalização quase total do sistema de aparatocracia e do partido armado em Moçambique. Nessas situações difíceis em que o país atravessa é necessária uma coragem, por essa razão Bloch apela (*"rêver-en-avant"*, sonhar para frente) e Ngoenha apela a realização da 'missão-futuro'. O sonhar para frente e a missão-futuro são portadores de "projetos alternativos que as nossas sociedades em mutação permanente não têm êxito realmente a asfixiar totalmente"¹⁰⁴.

Em outras palavras, o *"rever-en-avant"* em Bloch e

¹⁰³ NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 9.

¹⁰⁴ MÜNSTER, Arno. **Espérance, rêve, utopie dans la pensée d'Ernest Bloch**. Paris: L'Harmattan, 2015, p. 171.

expressão de Ngoenha: “*uma vez mais* não nos foi perguntado qual o tipo de futuro que sonhávamos para nós e para os nossos filhos”, mostram que em ambos filósofos, a relação entre a utopia e o sonho é indestrutível e constitutivo, não apenas como um sonho social de uma classe, mas como uma função utópica de consciência antecipadora¹⁰⁵. A utopisação do mundo é obra do sonho para frente, isto é, um esforço de transformar os sonhos diurnos (negligenciados por Freud) em trabalhos construtivos sobre o estaleiro da realização do possível (ou possível), no âmbito de uma verdadeira dinâmica, exteriorizando e concretizando as potencialidades criadoras do homem, adormecido e contidas “na consciência antecipante” dos indivíduos.

Desde há meio século (50 anos depois das independências africanas) vivemos quase o escândalo da fome, da ignorância, da mortalidade infantil, da má nutrição, de um nível de vida que não para de degradar-se, de fosso cada vez maior entre ricos e pobres que não cessa de aumentar. Todos os homens que até aqui consagraram as suas vidas a um devir melhor, vêm os seus esforços reduzidos a nada¹⁰⁶.

Estas frases foram escritas, evidentemente, por Severino Ngoenha, em 1993, no momento do fim da guerra civil dos desaseis anos em Moçambique. Trata-se, portanto, de uma utopia de reivindicações democráticas concreta contra as ideologias utópicas (democracia popular) dos chefes do Estado nascente ligado ao Estado Novo moribundo em Portugal.

¹⁰⁵ [MÜNSTER, Arno. *Espérance, rêve, utopie dans la pensée d'Ernest Bloch*. Paris: L'Harmattan, 2015, p. 171.](#)

¹⁰⁶ NGOENHA, **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014, p. 5.

Sua utopia concreta é recuperada por um marxismo entendido como filosofia da prática da utopia concreta, quer dizer, como um conjunto de projetos e diretivas de ação definidas ao mesmo tempo como antecipação¹⁰⁷.

Considerações finais

Os dois autores são geniais ao afirmar que o futuro é algo mais pertinente na vida do homem, para tal a filosofia de Ngoenha é reafirmação do pensamento Blochiano, sobre o futuro e a esperança.

Em Ngoenha o futuro é um projeto, ou seja, uma fantasia política antecipadora do será no futuro e perpetuar na esperança, e pregar as caricaturas do devir.

Neste contexto eles reforçam um dos principais leitmotivs da filosofia do agora, sem negligenciar o ainda não consciente, principalmente o sonhar para frente num momento em que se acreditava que o presente está tenebroso de passado no porão do não mais consciente. Trata-se de aprender a esperar ou a sonhar um mundo melhor. Isto significa que a esperança não do fracasso, mas do êxito. A promessa utópica de um futuro melhor diferente do presente em Ernest Bloch e Severino Ngoenha, trata de questões urgentes e emergentes do momento fugaz. Com isso, eles falam da filosofia do Agora. Partem do empírico na medida em que tentam sair do já para o ainda não: o presente está prenhe do futuro e a gravidez do presente é o futuro. Não esquecem as dimensões da consciência histórica e educativa ao introduzir na dimensão do “agora” o afeto da espera como cerne da pedagogia: o que passou vem só mais tarde e nós vimemos num presente autentico que promete o ainda não. A promessa utópica passa necessariamente na

¹⁰⁷MÜNSTER, Arno. **Espérance, rêve, utopie dans la pensée d'Ernest Bloch**. Paris: L'Harmattan, 2015, p. 180.

transformação radical do homem. Ela implica uma perspectiva emancipadora que retoma questões filosófica e civilizatórias kantiana de há 200 anos atrás. A ação do afeto de espera não suporta uma vida passiva. Essa ação requer uma vida ativa, isto é, ela não permite se conformar com o precário.

O que ajuda o mundo é a utopia, pois todos os homens sonham o não-lugar. A utopia permite responder a curiosidade do futuro e saber o devemos esperar. Há uma equivalência entre a esperança e o saber. Neste sentido as filosofias de Bloch e de Ngoenha são uma epistemologia. A partir do presente se trabalha uma retroatividade e se quer revelar o ainda não. Suas filosofias têm uma pretensão de saber colocada numa instância do futuro. Essas filosofias são o mesmo que a filosofia do novo, isto é, a filosofia na dimensão do agir como foi inaugurada por Marx, que tem uma dimensão ética de quem age para intervenção e posição central de sujeito do mundo. O saber como teoria-práxis diz respeito ao que está em devir, e que por isto mesmo é passível de decisão.

Em Bloch o futuro é uma dialética do ser por ser que homem deve ter na sua essência, porque permite uma visão antecipadora dos sonhos e cria uma esperança e concretização dos sonhos que no presente assim como no passado não se tornara real. Sonhar com olhos aberto é marcar um passo para frente e inundar o espírito de esperança, portanto os sonhos não são fantasias nem imaginação mais sim são uma realidade por atingir, mais para chegar a sua concretização deve haver uma luta de despir o medo e correr para realização dos sonhos.

Para projetarmos o futuro temos de ir lá no passado, ou seja, a não esperança para acabar temos que ir para o passado visitando a nossa história para olhar a esperança como o portador daquilo que nunca ocorreu, do novo possível. Por essa razão, antes Bloch e mais tarde Ngoenha, tentam levar a filosofia até à esperança, um tema

inexplorado na história das ciências.

Referências

BLOCH, Ernst. **Princípio Esperança**. Volume 1. Tradução. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto 2005.

_____. **O Princípio Esperança**. V2. Trad. Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto 2006.

CAIO, J. Sotero. **Rumo à filosofia do futuro**. São Paulo: P Ed. Instituto Metodista Bennet, 1982.

MÜNSTER, Arno. **Espérance, rêve, utopie dans la pensée d'Ernest Bloch**. Paris: L'Harmattan, 2015.

NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão da moçambicana da consciência histórica**. Porto: Edições Salesianas, 1992.

_____, **Filosofia africana** - das independências as liberdades. Porto velho: Paulinas Editora, 2014.

_____, **Terceira Questão** – que leituras se pode fazer das recentes eleições presidenciais e legislativas? Maputo: UDM, 2015.

SOARES, Marly Carvalho, **O filósofo e o político** – segundo Éric Weil. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BLOCH E HUSSERL: UM DIÁLOGO POSSÍVEL – A “ESPERANÇA” DE UMA “RENOVAÇÃO” ATRAVÉS DA SOLIDARIEDADE NO “MUNDO DA VIDA”

*Cesar Augusto Erthal**

“Não importa quanto a vida possa ser ruim, sempre existe algo que você pode fazer, e triunfar. Enquanto há vida, há esperança.”

“Desde o começo da civilização, as pessoas tentam entender a ordem fundamental do mundo. Deve haver algo muito especial sobre os limites do universo. E o que pode ser mais especial do que não haver limites? Não deve haver limites para o esforço humano. Enquanto houver vida, haverá esperança.”

(Stephen Hawking)

1. Introdução

A esperança de uma renovação pela solidariedade não pode, assim como o sujeito, ser desenraizado do mundo da vida, por buscar significar um mundo de relações entre sujeitos e, assim, de conexão entre ciência e vida. Segundo Bloch, “A falta de esperança é o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas. (...) É por isto que justamente a esperança (...) é propagada de todos os púlpitos. É por isto que até mesmo as últimas misérias da filosofia ocidental não conseguem mais apresentar a sua filosofia da miséria sem a penhora de

uma suplantação, de uma superação.” (BLOCH, 2005, p. 15). É pelo elemento de “superação” citado acima, que nos permitimos ligar o pensamento dos dois filósofos, pelo conceito de renovação¹ apresentado por Husserl.

De uma forma ilustrativa, mas com o sentido de justificar uma vez mais a reflexão no conceito de esperança, trazemos da literatura austríaca Johannes Mario Simmel, que em suas obras procurou demonstrar uma preocupação social e uma reflexão humanística, apresentando na obra “Ainda resta uma esperança”² (leitura sugestiva associada á análise da esperança) aquilo que podemos entender como uma ponte, de quem busca em seus projetos de vida, na incompletude de ser humano uma possibilidade de vir a ser, mesmo em meio a dificuldades (ou em meio aos absurdos da vida retratado por Albert Camus no ensaio “*O mito de Sísifo*”³), manter a esperança.

¹ “Renovação é o grito de chamada geral no nosso doloroso presente...” (HUSSERL, *Renovação. Seu problema e Método*, disponível em www.lusofia.net). Apresentamos aqui o conceito de *Renovação*, no sentido do filósofo, “de conversão ética e de configuração de uma cultura ética universal da humanidade”. (De uma carta a Albert Schweitzer – 28/07/1923). Ainda, renovação a partir da publicação de artigos na Revista japonesa *The Kaizo* (1922-24). Kaizo que traduz-se como renovação.

² Publicado em 1950 com o título “*Das geheime Brot*” (em tradução livre, O pão secreto).

³ “*O mito de Sísifo*” é um ensaio filosófico escrito por Albert Camus, em 1941. No ensaio, Camus introduz sua filosofia do homem em busca de sentido (essência, unidade e clareza), uma busca de todos – mesmo em meio a alguns absurdos - exemplo de Sísifo, um personagem da mitologia grega, condenado a repetir sempre a mesma tarefa de empurrar uma pedra de uma montanha até o topo, só para vê-la rolar para baixo novamente, ou seja, um absurdo. Perguntamos: quais são os absurdos na vida? Será que a realização do absurdo exige o suicídio? Qual a saída? Camus responde: “não: exige revolta”. Ele então descreve várias abordagens do absurdo na vida, comparando o absurdo da vida do homem (todos nós em nossos dias) com a situação de Sísifo. (Cf. Wikipédia).

No primeiro capítulo da obra de Simmel, tendo como cenário o pós-guerra e a ameaça da fome, tem destaque o personagem Jakob Steiner e sua procura por uma corda para se enforcar (o que sustenta nossa ligação com o ensaio de Camus), por ter perdido, entre algumas coisas (mulher, filha, casa, trabalho), a esperança. A ponte é cruzada quando ao final da obra (justificando o título) o autor, com a fala de outro personagem (Mamouljian), apresenta o tema de nossa reflexão: “Nunca se deve perder a esperança. Se perdermos a esperança, estará tudo perdido.” (SIMMEL, p. 185).

Nesse sentido, como bem destaca Alborno (1985), procuraremos demonstrar nesse texto não apenas uma ação de cruzar a ponte, mas uma “fome” não apenas física que sentimos, também e principalmente “as fomes afetiva, sentimental, erótica, intelectual.” (ALBORNOZ, 1985, p. 22). Nesse balaio das fomes, destacaremos a esperança e, por complemento, os sonhos acordados, no sentido de que “são provocados pela nossa vontade, e, estão, pois, ao alcance de nossa razão. (...) Pelo sonho acordado transcendemos nossa vida cotidiana, nosso presente, para o futuro.” (Idem, p. 23). Junto a isso, a reflexão de que o que está nos faltando é também uma consciência de que urge uma proposta de renovação dos valores éticos no mundo da vida, que com uma solidariedade afetiva (ou sensibilidade solidária⁴) e engajada pode-se dar conta, pois

⁴ Já é sabido que vivemos tempos em que vivenciar uma sensibilidade solidária encontra-se no rol dos desafios que devemos assumir enquanto humanidade, e para isso sair de simplesmente discursos solidários e sim como um novo projeto de vida, com esperança de um mundo mais humano. Com isso, com uma proposta de uma solidariedade mais normativa, enquanto imperativo de um bem-viver, pois “para fazer algum bem neste mundo e sentir-se parceiro da construção de um mundo mais solidário, basta alentar, com fruição profunda, sonhos modestos que ao menos algumas outras pessoas possam compartilhar conosco.” (ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 18).

“o novo mundo que nos cerca demanda de nós uma reconsideração séria de nossas aptidões em termos de repertório de sensibilidades.” (DESAULNIERS, 2006, p. 9).

2. Bloch

A “*esperança*”⁵, de quem espera um tempo ainda não feito, busca encontrar ou formar um ser ou um acontecimento que ainda não é (eis a ontologia de Ernst Bloch). Já no prefácio o filósofo questiona: “O que nos espera?”⁶, e afirma que “o que importa é aprender a esperar.” (BLOCH, 2005, p.13). A esperança de um

⁵ “Esperança é uma crença emocional na possibilidade de resultados positivos relacionados com eventos e circunstâncias da vida pessoal. A esperança requer uma certa perseverança — i.e., acreditar que algo é possível mesmo quando há indicações do contrário”. (Cf. Wikipédia).

⁶ Com essa nota, que será mais extensa, mas proposital e de significado, pois aqui encontramos um plausível elo de ligação entre Bloch e Husserl. “No final da *Crítica da razão pura*, E. Kant levanta as três questões principais para a razão humana em relação ao mundo: “*Que posso conhecer?*”, “*Que devo fazer?*”, “*Que me é permitido esperar?*” (...) - as tentativas de E. Bloch visam a uma resposta adequada à terceira questão kantiana: Bloch trabalha na Fundamentação de um novo tipo de racionalidade apoiando-se na pressuposição de que o nexo das potencialidades “ainda-não-manifestadas” do ser com atividade criadora e transcendental da “consciência antecipadora” será capaz de constituir uma nova filosofia da *práxis*, cujo princípio teleológico não será mais limitado, como na fenomenologia husserliana, aos “atos intencionais” da consciência, constituindo-se o seu mundo e seu objeto dentro do esquematismo transcendental, por ser o princípio metafísico transcendental da própria *esperança*. (...) E. Bloch, ao seguir a tendência própria de seu pensamento, nos surpreende com sua intenção e sua vontade de ligar a esperança enquanto “afeto de espera” e da “expectativa” com as camadas da “categoria da possibilidade”, dentro de uma visão filosófica baseada sobre a possível e “salutar” atividade da “consciência antecipadora”. (...) Na obra e no pensamento de E. Bloch a esperança é integrada no projeto mais amplo de uma filosofia da *práxis* e de uma filosofia da “utopia concreta””. (MÜNSTER, 1993, p. 11-12-13).

presente que, no dizer do professor Ricardo Timm de Souza (PUC-RS), está grávido de futuro.

O que fazemos hoje é para o futuro, projetamos o futuro, buscamos construir, crescer, evoluir, aprender para o futuro; e, por isso mesmo, não podemos interromper essa gravidez. É esse um pensamento utópico? Pois é preciso nessa nossa reflexão esclarecer que essa “utopia” de um algo “ainda não” (*noch nicht*) é exatamente o que se espera, é o conteúdo da esperança, é enviar a algum lugar (*u-topos*) onde “... a terra ideal é uma ilha”. (BLOCH, 2005, p. 31).

Bloch, sem dúvida, apresenta em sua obra, principalmente em “*O princípio esperança*”, uma reflexão mais humana e por isso mesmo disposta á uma transformação do futuro dos humanos, com doses de verificação quanto ao sentido e assim da busca da essência nessa existência. Nesse sentido entendemos a ontologia de Bloch de um “ainda não”, por caracterizar justamente a formação de um novo, e com isso da possibilidade de um amanhã, pois no dizer do filósofo “a utopia joga para frente”, para esse mundo aberto, sendo que “o ser que condiciona a consciência, assim como a consciência que trabalha o ser, compreendem-se em última instância somente a partir de onde e para onde tendem.” (Idem, p. 28).

Com o conceito de “possibilidade”, é também possível falar em Bloch de uma “utopia concreta” e assim da necessidade dos “sonhos diurnos”⁷, sonhos alertas, conscientes de uma proposta de superação das misérias e, assim, de renovação. Pois, “para Bloch, a “consciência antecipadora” constitui o fenômeno subjetivo decisivo dessa função antecipadora do utópico, a camada e o ponto

⁷ “Para Bloch, os “sonhos diurnos” são, de certa forma, a porta, o critério e o sintoma principal para a determinação da classe de consciência do “ainda-não-consciente”. (...) Sonhos diurnos são, em sua estrutura básica, “sonhos para a frente”, isto é, carregados com conteúdos da consciência e com material pró-utópico que cintila do interior do futuro.” (MÜNSTER, 1997, p. 26).

de irrupção da esperança na referência do homem ao futuro.” (MÜNSTER, 1997, p. 21).

Entendemos que essa possibilidade de sonharmos acordados, “sonhos que surgem na percepção de uma carência, que simultaneamente se deseja suprimir... são os sonhos de uma vida melhor... que mantem a coragem dos homens e sua esperança.” (GIMBERNAT, 1983, p. 58)⁸, juntando às forças de uma esperança em uma solidariedade (que é conjunta e não apenas de indivíduos isolados) enquanto fundamento de uma renovação de uma crise ética em nossa sociedade nos dias atuais, significa que “sonhar com uma sociedade onde os trabalhadores detenham uma importante posição de participação e poder é um sonho coletivo de qualidade utópica, indicando o novo, o que ainda não é e que, embora não sendo, não é impossível.” (ALBORNOZ, 1999, p. 22).

Ao possuímos a percepção da carência de uma solidariedade, e sabendo ser esta possível se em uma renovação e, assim, de uma reeducação que projetem mudanças em nosso viver, é exatamente por termos também uma consciência da falta desses aspectos, e isso nos projeta para frente, nos leva á esperança, pois “a consciência da carência no homem não se esgota em si mesma; impulsiona para o movimento de busca de satisfação da carência, e nesse movimento já é feita a exploração do possível.” (ALBORNOZ, 1985, p. 22).

Voltando no questionamento que Bloch apresenta já no prefácio da obra “*O princípio esperança*”, “o que nos espera?”, poderia transparecer uma ideia de medo, e certamente mesmo na possibilidade do amanhã, do vir-a-ser, o medo está presente; mas, “deixando de lado os

⁸ “Sueños que surgen en la percepción de una carência, que simultaneamente se desea suprimir... son los sueños de una vida mejor... que mantienen el coraje de los hombres y su esperanza.” (GIMBERNAT, 1983, p. 58).

artefícios do medo, é o momento para um sentimento mais condizente conosco.” (BLOCH, 2005, p. 13). Qual é esse sentimento? A esperança em um mundo mais solidário, ético, participativo, justo, um mundo onde uma educação para a afetividade e assim para uma sensibilidade solidária atravessasse a ponte do princípio da esperança de apenas sonhos noturnos para um concreto de sonhos diurnos⁹. O sonhador diurno pensa, e “pensar significa transpor... de tal maneira que aquilo que está aí não seja ocultado nem oprimido.” (Idem, p. 14).

Sendo assim, nessa breve apresentação da temática de Bloch de esperança, utopia concreta e de sonhos acordados e possíveis, onde presencia-se que “a maioria das pessoas é muito covarde para o mal, muito fraca para o bem” (BLOCH, 2005, p. 37), conectamos o fundamento ético de solidariedade, mas de uma concreta e verdadeira solidariedade, de uma alteridade no estilo de Dussel de não apenas pensar o outro de uma forma mental, mas participar desse outro, pois nessa solidariedade estamos ainda muito tímidos e, na reflexão de Bloch, é preciso que nos libertemos de certas amarras e nos conduzamos abertos a infinitas possibilidades, em que seja somente “impossível o que não foi pensado com esperança esclarecida”. (FOSSATTI, 2014, p. 23).

⁹ Para Bloch e, na nossa humilde tentativa de entendimento, o sonho diurno pode ser “um tipo de arca para os desejos mais importantes... o desejo de ter um trunfo.” (BLOCH, 2005, p. 33). Esse trunfo pode ser a esperança, pois pode-se perder tudo na vida, menos a esperança; “... daí o sonho de aventuras bem sucedidas, de beleza a descobrir, de grandeza que anseia por ser conquistada.” (Idem, p. 35). Mas, “aquilo que é importante continua sempre faltando. Portanto, o sonho não para de se infiltrar nas lacunas... O sonhador, todavia, acredita que finalmente passou a saber o que a vida deveria lhe oferecer.” (Idem, p. 37).

3. Husserl

Ao estudarmos o pensamento de Husserl, verificamos que seu propósito sempre foi o de buscar uma base, um fundamento para a filosofia, tornando-a ciência de rigor. E, segundo o filósofo, o sentido radical de rigor científico reside em uma ordem ética, pois como é perceptível, “a questão da preocupação ética assume o mais alto grau de tematização e importância na última fase do pensamento de Husserl.” (CAVALIERI)¹⁰.

Ao apresentarmos uma análise do mundo da vida até uma compreensão dos valores éticos na atualidade, aliado ao debate de uma esperança de renovação através da solidariedade, também é necessário entender o conceito husserliano de intencionalidade da consciência, sabendo ser ela o postulado básico da fenomenologia, onde se dá o domínio da análise fenomenológica. A intencionalidade é o aspecto da subjetividade pelo qual o sujeito movimenta-se em direção a algo. “O conceito de intencionalidade... é um conceito inicial e fundamental totalmente indispensável ao começo da fenomenologia.” (HUSSERL, 1997, § 84, p. 202.).

Associado a essa questão, Husserl propôs a ideia de redução fenomenológica (*epoché* fenomenológica), procurando com isso dar à fenomenologia um alicerce de ciência de rigor. Veremos que depois da *epoché*, tendo suspenso temporariamente a existência do mundo (não negando ou duvidando de sua existência), o que restará é a consciência, sendo o campo específico da investigação fenomenológica. Pois a consciência abrange uma esfera onde se encontra o pensar, o querer, o sentir... A *epoché* fenomenológica torna-se “a operação necessária para tornarmos acessível a consciência *“pura.”* (Idem, § 33, p. 76). O trabalho proposto com a fenomenologia husserliana

¹⁰ Disponível em www.sepq.org.br/IVsipeq/anais/artigos/1.pdf.

consiste em preservar o sentido de um mundo, importante para todas as pessoas que nele existem, e o sentido mais uma vez sublinhado em nossa humilde, porém necessária reflexão, consiste no fundamento ético da solidariedade.

A fenomenologia de Husserl busca vencer uma crise originada no naturalismo e no objetivismo das ciências, que se tornaram alienantes para o sujeito. O naturalismo faz uma leitura do real usando o modelo do objetivismo das coisas materiais. Husserl considera esta atitude ingênua, porque reduz o sentimento da objetividade à simples existência física. Este fato pode servir para que tenhamos interpretações da realidade sem nos atermos ao sentido real. Isto pode ocasionar um enfraquecimento da linguagem e, de certa forma, ser uma causa da crise. A redução fenomenológica procura abolir esta atitude em relação às coisas. Esta *epoché* é o início da atitude fenomenológica.

Nesse espaço de reflexão nos dedicamos, portanto, sobre uma esperança de renovação, com a questão da *Lebenswelt*, ou mundo da vida, a preocupação com a crise, uma saída teleológica enfim, rever o último Husserl que continua ressurgindo em novos estudos filosóficos e, com isso, na intenção de chegarmos até a análise dos valores éticos na atualidade.

A partir do estudo da *Lebenswelt* husserliana, vemos que o mundo da ciência, assim como a ciência o constitui e vê, separou-se do mundo da vida. Qual a causa desta separação? Segundo Husserl, a causa do mal é que a objetividade das ciências perverteu-se, degenerando em objetivismo. Parece que o cientista esquece que é o próprio homem que constitui a ciência. O objetivismo esconde o *a priori* do mundo da vida. Para explorá-lo, é necessária a redução, voltando para um reconhecimento da própria subjetividade, um retorno às coisas mesmas.

A crise da filosofia e da ciência é a mesma da existência, exigindo uma transformação comprometedora

por parte do sujeito. É uma transformação que o sujeito deve impor a si mesmo. Dessa forma, buscaremos conjugar o mundo da vida como fundamento de sentido para as ciências¹¹.

Buscaremos, dentro desse contexto, saindo do mundo da vida e passando por uma compreensão dos valores éticos na atualidade, por um olhar ao ser humano, com a intencionalidade da consciência, assim como citado anteriormente, de uma forma mais afetiva¹², como sendo o ser humano a única criatura com necessidade de ser educado, por ser ele articulador da realidade em que vive. O ser humano está sempre diante de inúmeras possibilidades de escolha (em sendo ele livre), o que significa que nas suas escolhas poderá ter sucesso ou fracasso; e, dentro do fracasso, estar compreendido a questão do mal ou a ideia do mal, justificando o debate e a busca de entendimento da crise dos valores éticos na atualidade.

Portanto, hoje, na pluralidade em que se vive, o sujeito (quando quer) é parte de um processo de construção da humanidade. Nesse aspecto, esse estudo e análise do conceito husserliano de mundo da vida, buscando apresentar um debate na renovação de sentido

¹¹ “A ciência do mundo da vida é a ciência da subjetividade, a ciência do universal como preexistência do mundo como fundamento de toda e qualquer objetividade. Contemplar o mundo a partir de nossa atitude fenomenológica significa vê-lo pura e exclusivamente do modo como adquire sentido e validade existencial em nossa vida de consciência.” (ZILLES, 1996, p. 43).

¹² “A explicação da intencionalidade, tema central da fenomenologia, permite compreender o quanto a esfera afetiva é fundamental para se pensar a ética, mas sem esquecer a razão. Nesse sentido, Husserl traz à tona o conceito de uma ética que é racionalista sem ser reducionista ou imperialista, isto é, que retoma o conceito de razão prática a partir do ser humano concreto, pessoal, afetivo, sensível, intersubjetivamente comprometido.” (FABRI, Marcelo; em entrevista à IHU On-Line, Revista do Instituto Humanitas, Unisinos, #391, Ano XII, em 07.05.2012).

frente ao quadro de crise dos valores éticos, e igualmente de uma nova estrutura de educação do sujeito, uma educação no mínimo de uma forma mais afetiva ou mais sensível aos problemas e crises enfrentados por esse sujeito e que, dessa forma, conseqüentemente, culmine com o entendimento da solidariedade como proposta de superação; essa é a nossa esperança, essa é no entendimento de Bloch uma “utopia concreta”. Com isso, um olhar ao conceito de *Renovação* de Husserl, dentro do espaço de uma Ética Fenomenológica, onde no caminho a ser percorrido poderá destacar-se a retomada dos conceitos de cultura e de humanidade.

“*Renovação*”¹³, que na filosofia de Edmund Husserl, significa renovar o sujeito e a cultura, renovar pela responsabilidade e pela educação e, portanto, na nossa humilde defesa de possibilidade, sem apresentar receita de remédio, renovar pela solidariedade (enquanto fundamento da ética¹⁴), uma solidariedade não de um sentido caridoso de “lavar as mãos, já fiz minha parte”, mas sim como uma proposta de alteridade social e, assim, ligado ao “sonho diurno” de Bloch e a tentativa de sonhar um novo amanhã, “propondo que o processo de transformação do mundo pode ser resultado de uma indústria de sonhos acordados (...) constituindo-se em “utopias concretas”, elegendo a “esperança” como uma expectativa do real, isto é, o que ainda não é e que tem possibilidade-de-ser.” (FOSSATTI, 2014, p. 14).

O conceito de solidariedade pode ser apresentado

¹³ Conceito já citado anteriormente, “a ideia de renovação não deve ser entendida como inovação ou criação de algo novo ou abandono de algo superado e falido para a superação da crise.” (CÉSAR, A noção de crise em Husserl e a discussão acerca de sua superação, disponível em <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>).

¹⁴ “A ética da transformação, que segue o imperativo de subverter as relações em que o homem seja menos do que pode ser, será também uma ética da solidariedade.” (ALBORNOZ, 1999, p. 14).

como um fundamento essencial de renovação da ética e dos valores éticos no mundo da vida, nesse mundo prático que todos nós devemos estar, pois vivemos um tempo de, se não ausência de solidariedade, mas então um tempo de timidez, de falta de esperança, de formas de desespero e depressão, e ainda assim estamos ansiosos em transformar a realidade. O que nos motiva á luta? Vivemos hoje, ou deveríamos viver, em um processo de marcha (já dizia Paulo Freire em sua última entrevista em 17 de abril de 1997, que a vida é feita de marchas), pela esperança conforme o questionamento de Bloch de “o que nos espera?”. Assim, entender o conceito de utopia significa ou requer superar uma espécie de barreira para as alternativas da vida humana.

Dessa forma, concordamos com Stein, que “o que no fundo nos comanda é a luta contra as injustiças, e elas basicamente são representadas através da liquidação da solidariedade humana, da dignidade humana, da afirmação da vida humana.” (STEIN, 1993, p. 72).

E, qual o sentido de refletirmos a solidariedade? Por ser uma forma de responder a crise¹⁵, uma utopia talvez, mas como “forma de possibilidade de levantar uma imagem oposta ao estabelecido e trazer o pensamento da esperança necessária.” (Idem, p. 11). Essa é a tese a que nos propomos nesse debate possível entre Bloch e Husserl, pois “utopias são um pensamento novo, visam a ideias novas.” (Idem, p. 12).

¹⁵ Ao olharmos para a etimologia da palavra crise (Krisis, do grego, indica movimento, mudança), ou ainda ao panorama do vivido e das vivências, o tema sugere uma superação. Para o filósofo Edmund Husserl a crise sugere uma renovação, que se traduz em uma conversão ética ou de uma renovação de sentido. Assim, os processos de crise devem evoluir para uma transformação do ser humano, que não será mais o mesmo após esse processo, o que em outras palavras poderá ser traduzido em questões de *hominescência* (conceito trabalhado pelo filósofo francês Michel Serres pensando as etapas de evolução do sujeito.).

Buscando contribuir com o debate da esperança aqui proposto, é possível acrescentar como tentativa de reflexão o que Husserl apresentou com o conceito de *Renovação* (tema presente na quarta fase do pensamento do filósofo, após o período da *Krisis* - *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*¹⁶), ou seja, na tentativa de responder como poderia ser uma sociedade mais solidária (sem ser otimista ingênuo ou utópico), outro bom começo partiria da busca por alguns pontos de renovação do sujeito, e para isso poderíamos apresentar as questões de uma educação ética voltada a esse fim.

Estamos vivendo um tempo de questionamentos sobre o significado da vida, da relação com o outro e com o mundo, e certamente na filosofia seja pertinente um olhar a filósofos que retrataram no seu pensamento as angústias de um tempo que, mesmo estando no passado, ainda assim oferecendo um retorno a sempre novos estudos e debates.

Após a modernidade, há um ponto de referência entre a ética e a educação, em buscar refletir e compreender o ser humano enquanto sujeito, muito mais que simplesmente colocá-lo no mundo. Podemos, nesse sentido, dizer que o ser humano não se compreende mais como só estando no mundo, mas sendo o possuidor e questionador do sentido de si mesmo¹⁷.

Refletir, portanto, também, sobre uma educação ética implica refletir na ideia de ser humano. Assim, como

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

¹⁷ “A questão do sujeito é, em primeiro lugar, a questão do ser humano... O sujeito é essencialmente aquele que faz perguntas e que se questiona, seja no plano teórico ou no que chamamos prático. Chamarei *subjetividade* a capacidade de receber o sentido, de fazer algo com ele e de produzir sentido, dar sentido, fazer com que cada vez seja um sentido novo.” (CASTORIADIS, 1999, p. 35).

entender e pensar o ser humano hoje? Questionamento que certamente está relacionado aos debates dos valores éticos na atualidade.

O debate ético é inserido nesse contexto, pois juntamente com Husserl podemos chamar atenção para a vida que acabou sendo banalizada ao engrandecer a técnica e a ciência, ou o objetivismo das ciências que, ao que nos parece, mostram um mundo mais pragmático, valorizando muito mais o objeto e técnica e hoje as tecnologias, deixando o sujeito para um plano secundário, ocasionando dessa forma alguns movimentos de crise¹⁸. Para Husserl, a crise aparece quando a técnica substitui o meio pelos fins; substituindo, considera em segundo plano a vida do homem (da humanidade) e o que este representa, em detrimento do acontecer de si própria; o resultado ocorre na perda de sentido da vida. (PEIXOTO, 2011).

A ética tem, assim, a missão de refundar o sujeito, pois “a ética é uma ciência de princípios porque o indivíduo humano pode acreditar na possibilidade de renovação (justificação racional), mas deve, para tanto, indicar o caminho (método) para que isso se realize.” (FABRI, 2006, p. 73). Com isso, identificamos no sujeito uma saída de si, onde surgirá a questão da alteridade, ou melhor, a relação com o outro, o que reflete hoje nos estudos aos temas da responsabilidade e intersubjetividade e, consequentemente, de solidariedade.

Dessa forma, o que a obra de Husserl pode nos deixar, é a necessidade de procurarmos instrumentos para transformar a vida, criando novas maneiras de atividade,

¹⁸ Assim como pontuava Husserl na *Krisis*, vivemos também nós uma época de crise. “Tudo está em crise e tudo é posto em questão pelo homem: os valores da civilização ocidental, a ética e a justiça social, os fins a que se propõe as instituições (religião, família, escola), os valores da vida e da pessoa humana etc. A crise é do homem no mundo atual, face ao imenso desenvolvimento da técnica e do poder do homem sobre a natureza”. (CAPALBO, 2008, p. 157).

onde sejam instituídos também novos valores sociais. Isso viria a se concretizar numa tomada de consciência de que urge mudar o estado atual das coisas. A atitude que podemos tomar, usando a própria “volta às coisas mesmas” apresentada pelo filósofo, é de redescoberta das pessoas e do sentido destas frente a realidade. Assim, buscaremos entender e construir um mundo da vida com mais valorização do sujeito enquanto pessoa, um mundo que possa caminhar para uma nova renovação de sentido das pessoas e do mundo.

Concluindo

Vivemos em um mundo onde quase tudo é mercadoria¹⁹, e quase tudo é burocratizado; parece que a educação se desenha em um contexto de preparar o indivíduo para competir, quando ao contrário deveria ser a demonstração de um instrumento (educação) poderoso para uma tomada de consciência, reflexão crítica e procura de sentido, um sentido alicerçado no mundo da vida de Husserl. Pois concordamos com Peixoto, sendo “o papel da educação é assumir uma atitude de espanto, crítica e inquietação com o mundo do objetivismo e da técnica, compreendendo os seus sentidos e recolocando o *Lebenswelt* e a subjetividade como referências fundamentais da ação educativa.” (2011, p. 501).

Assim, tratar o ser humano como um ser solidário, justo, participativo, livre e construtor de processos também solidários, reconstruindo campos de sentido fundamentados no conceito de renovação, poderia significar uma tentativa de resposta na busca de compreensão de uma aplicação não apenas de um estado de esperança, mas de uma “utopia concreta”, um espaço

¹⁹ “Há coisas que o dinheiro não compra, mas, atualmente, não muitas. Hoje, quase tudo está à venda.” (SANDEL, 2012, p. 9).

onde os sonhos não sejam apenas noturnos, mas possíveis, ou seja, sonhos acordados, “sonhos diurnos”, conscientes, de acordo com o mundo da vida que nos constitui, forma e da qual somos parte.

Portanto, e na tentativa de conclusão, por ora, defendemos uma vez mais a possibilidade da esperança de uma renovação através da solidariedade no mundo da vida, pois “ninguém é, em sã consciência, contra o princípio de solidariedade” (DEMO, 2005, p. 27) e, com isso, pensar o ser humano a partir de hoje desde um princípio de alteridade, pois justamente “a possibilidade de pensar o humano, hoje, passa assim pelo cuidadoso ato de levar a sério as razões que determinam a falência inapelável de tantos modelos de humanismo, os quais fracassaram pelo único motivo de não serem suficientemente humanos.” (SOUZA, 2016, p. 248).

Com isso, uma busca de renovação deve passar pelo sujeito dos sonhos acordados, do sujeito em formação, e mesmo em meio a dificuldades e desafios “luta pelo seu sonho. Porque o mundo não esgotou suas possibilidades.” (ALBORNOZ, 1985, p. 87). Assim, a esperança de uma renovação pela solidariedade, que deve supor “coragem para sustos e esperanças. Exige ânimo e frieza para acrobacias da mente e do coração.” (ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 36).

Por último, recuperando estudos de Rollo May (“*O homem á procura de si mesmo*”), e por sermos essa espécie de seres à procura de si mesmo, na necessidade clara de chegarmos a uma autoconsciência e assim em busca de reavaliação dos valores éticos que estão em crise, onde a solidariedade possa vir a ser uma resposta segura e emancipatória de sujeitos que acreditam, possuem esperança, e não deixam de sonhar acordados em utopias concretas no seu mundo da vida.

Referências

ALBORNOZ, Suzana. **Ética e utopia. Ensaio sobre Ernst Bloch.** Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul: FISC, 1985.

———. **O enigma da esperança. Ernst Bloch e as margens da história do espírito.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

ASSMANN, Hugo; MO SUNG, Jung. **Competência e sensibilidade solidária: educar para a esperança.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança.** Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Contraponto, 2005.

CAPALBO, Creusa. **Fenomenologia e ciências humanas.** São Paulo: Ideias e Letras, 2008.

CASTORIADIS, Cornelius. Para si e subjetividade. In: PENA-VEJA, Alfredo; NASCIMENTO, Elimar P. (org.). **O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade.** Rio de Janeiro: Garamond, p. 35-46, 1999.

CAVALIERI, Edelbrando. O rigor científico como questão ética em Edmund Husserl. In: **Anais IV SIPEQ**, disponível em www.sepq.org.br/IVsipeq/anais/artigos/1.pdf.

CÉSAR, Constança Marcondes. A noção de crise em Husserl e a discussão acerca de sua superação. **Revista Estudos Filosóficos**, nº 10/2013, disponível em <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>, p.

54 – 62.

DEMO, Pedro. **Éticas multiculturais: sobre convivência humana possível**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

DESAULNIERS, Julieta B. R. (org.). **Saber cuidar de si, do outro, da natureza**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

ERTHAL, Cesar Augusto. A justiça como possibilidade de virtude para as instituições no Brasil. In.: Ebook **Cultura de paz, direitos humanos e meio ambiente**. Caxias do Sul: EDUCS, 2015.

FABRI, Marcelo. A atualidade da ética Husserliana. In: **Veritas**, Porto Alegre: PUCRS, vol. 51, N° 2, p. 69-78, jun/2006.

FOSSATTI, Nelson C. **Docta spes e as utopias técnicas: antinomia como tensão na esperança em Ernst Bloch**. 2ª. ed. Porto Alegre: Letra & Vida, 2014.

GIMBERNAT, José A. **Ernst Bloch: utopia y esperanza**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1983.

HUSSERL, Edmund. **A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie**. Husserliana - Band VI. Haia: Martinus Nijhoff, 1962.

_____. **Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y**

una Filosofía Fenomenológica. Cuarta Reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. **Renovação. Seu problema e Método.** Universidade da beira Interior, Covilhã, 2008, pág. 03-15, disponível em www.lusofia.net.

MAY, Rollo. **O homem á procura de si mesmo.** 19ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

MÜNSTER, Arno. **Filosofia da práxis e utopia concreta.** São Paulo: UNESP, 1993.

_____. **Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch.** São Paulo: UNESP. 1997.

PEIXOTO, Adão José. Fenomenologia, ética e educação: uma análise a partir do pensamento de Husserl, In: **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 21, n. 7/9, p. 489-503, jul/set, 2011.

SANDEL, Michael J. **O que o dinheiro não compra.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SIMMEL, J. M. **Ainda resta uma esperança.** São Paulo: Contraponto, s/d.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical.** Caxias do Sul: EDUCS, 2016.

STEIN, Ernildo. **Órfãos de utopia: a melancolia da esquerda.** 2ª. ed. Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS, 1996.

ZILLES, Urbano. A Fenomenologia Husserliana como Método Radical. In: HUSSERL, Edmund. **A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

PEQUENOS SONHOS DE BLOCH EM BRESSON

*Davi Boaventura**

Se o ser é o que ainda não é ser, como diz Bloch (2005), se o importante é “aprender a esperar”, se tal “afeto da espera sai de si mesmo, ampliando as pessoas, em vez de estreitá-las”, se pensar significa transpor, mas essa “transposição efetiva não vai em direção ao mero vazio de algum diante-de-nós, no mero entusiasmo”, se “a falta de esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas”, se o sonho impulsiona para “além do dia que aí está”, se a fome se mostra enquanto impulso básico, se o utópico possui “o sentido de ultrapassar o curso natural dos acontecimentos”, se “a essência não é o que foi, ao contrário: a essência mesma do mundo situa-se na linha de frente”, então uma tradução artística do pensamento de autor alemão, se se pretende plausível, apesar de se inscrever dentro de um espaço conformador, não se sustenta somente em palavras, o pensamento é também imagético, é também uma fotografia de Cartier-Bresson.

* Doutorando em Escrita Criativa no Programa de Pós-Graduação em Letras da PUCRS.



Place de l'Europe. Gare Saint Lazare. 1932.

Disponível em: <http://bit.ly/2960EKN>

Como se sabe, Henri Cartier-Bresson é um fotógrafo francês (1908-2004), talvez o principal fotógrafo do século XX, talvez o pai do fotojornalismo moderno, fundador da agência Magnum – em sociedade com Robert Capa, George Rodger, David Seymour e William Vandivert. Participou de inúmeras exposições, dirigiu sete filmes e lançou quase quatro dezenas de livros, sendo *Images à la Sauvette* (ou *The Decisive Moment*) o mais famoso. Como se sabe, para Cartier-Bresson (1952, p.385), “existe um novo tipo de plasticidade na fotografia, produto das linhas

instantâneas moldadas pelos movimentos do objeto”, com os profissionais da área trabalhando em uníssono a esse balanço como se pressentissem os caminhos pelos quais a própria vida se desvela, cujo fundamento se dá na compreensão de que, “dentro do movimento, existe um instante em particular no qual os elementos em ação se encontram equacionados” e a fotografia, portanto, “deve aproveitar este momento e manter imóvel tal equilíbrio”¹. Neste sentido, continua Cartier-Bresson, desta vez na descrição biográfica de seu site pessoal, “a câmera é um livro de *sketch*, um instrumento de intuição e espontaneidade, mestre do instante que, em termos visuais, questiona e decide simultaneamente”, e é, assim, “pela economia de meios que o fotógrafo chega à simplicidade da expressão”².

Pois: a simplicidade da foto citada se instala nos centímetros de um salto.

A imagem resume o instante decisivo sobre o qual o fotógrafo francês tanto fala, o instante em que objetos, luz, enquadramento, expressões, cenários, todos os componentes estão alinhados, se ajustam em equilíbrio, embora tênue, e é possível, portanto, capturar a energia do momento. O homem, e sua sombra, pulando por cima do charco é o foco óbvio, mas os detalhes, tanto do cenário de fundo quanto da própria figura em contornos escuros, é que constroem o movimento de impacto, são eles que, em

¹ No original: *In photography there is a new kind of plasticity, product of the instantaneous lines made by movements of the subject. We work in unison with movement as though it were a presentiment of the way in which life itself unfolds. But inside movement there is one moment at which the elements in motion are in balance. Photography must seize upon this moment and hold immobile the equilibrium of it.*

² No original: *For me the camera is a sketch book, an instrument of intuition and spontaneity, the master of the instant which, in visual terms, questions and decides simultaneously. [...] It is by economy of means that one arrives at simplicity of expression.*

sua fragmentação, formalizam a inteireza da cena. No fundo, um anúncio publicitário, um anúncio – sem o B – do pianista Brailowsky, especializado em Chopin. Ao lado do anúncio, uma espécie de aspas, ou o número 99, com uma imagem interna em preto cuja forma, curiosamente, pode se inferir ser de alguém pulando, ou dançando, um paralelo entre os campos de visão. Existe ainda um sujeito lá atrás, cabisbaixo, evanescente, em frente a grades como grades de um cemitério, com três supostas lápides atrás, e materiais de construção, e um relógio obscuro, no alto como um aviso sobre a passagem do tempo, uma escada deitada como apoio da passagem, e a água espalhada pelos espaços, servindo de espelho, servindo de contraste, de iluminação, servindo enquanto obstáculo a ser ultrapassado e enquanto substrato acolhedor. Pode-se perceber, inclusive, uma diferença de exposição: o fundo mais escuro, mais cinzento, na comparação com o objeto de frente. Mas, por fim, ressignificando em absoluto todo o resto, para além da silhueta de um homem pulando, o movimento de um homem *quase* caindo seu pé na água.

A distância entre o sapato do homem e a água, esse instante minúsculo em suspensão, imperceptível a não ser através da máquina, é, sem dúvida, o exemplo concreto do *punctum* fotográfico do qual fala Barthes (1980) – ou, se se adaptar o paradigma textual para o paradigma imagético, é a *estidade* da qual discorre Wood (2012) –, é o momento de desconcerto, é o estalo, o *é isto!*, o *tilt*, “uma espécie de tinido breve, único e cristalino, que diz: acabo de ser tocado por alguma coisa”, como Barthes discorre em outra ocasião (2005, p.101), cuja existência, tão efêmera quanto duradoura, cria a tangibilidade necessária para capturar a abstração, na medida em que, apesar de sua suposta insignificância espacial, define uma série de camadas interpretativas, em sequência, em sobreposição, no qual é em simultâneo resposta e pergunta, provocando o objeto em sua complexidade. Sem tal detalhe, a foto seria somente

ordinária, cotidiano demais enclausurado. Com tal detalhe, a foto exige nova dimensão por não se conformar mais ao presente capturado pelo obturador mecânico, que, formulando o efeito de real, paralisa a linha temporal, ela se descortina para o futuro: a fotografia, portanto, se transforma no *ainda não* postulado por Bloch.

Porque o movimento do homem, e o leve borrão também indica essa interpretação, enquanto signo de continuidade já estabelecido na cultura, permanece *adiante* no imaginário do leitor, o movimento se molda processo e narrativa: Cartier-Bresson capturou a potência em andar do sujeito e o leitor atualiza essa potência, fundamentada no princípio da inércia, perfazendo os passos seguintes e substituindo o objeto estático do papel fotográfico por um objeto dinâmico, marca indelével da criação. E a própria posição da figura na imagem reforça o sentimento, que é um sentimento de ausência próxima embora não seja um sentimento de fuga. Disposto próximo ao limite direito do enquadramento, o homem se revela uma presença em dissolução, pois a fotografia apresenta uma espécie de saída, como se, em seu discurso – não importa se monólogo ou diálogo – o personagem avisasse ao leitor que está indo embora, que vai seguir, remetendo para seu futuro. Quem fica, quem é *o passado*, sob uma perspectiva de contraste, é o sujeito lá ao fundo, ele está cabisbaixo, difuso, soa cansado, as mãos aparentemente dentro dos bolsos, enquanto o homem à frente mantém os braços de leve erguidos, e a comparação ocorre de tal maneira que o pequeno salto do homem se insere, em oposição à paralisia do outro, em seu aspecto de ação ativa, destemida, em direção ao desconhecido representado pelo além da parede fotográfica.

Não obstante, é um personagem enigmático. A silhueta, e ainda por cima uma silhueta borrada, deixa transparecer pouco da figura, existe um chapéu, talvez vista um terno, ou um sobretudo, certamente usa sapatos, e não

tênis, mas se desconhece as feições, a cor do cabelo, se a roupa é cara ou se é feita de um tecido barato, não se infere a classe econômica, no máximo algo da classe social, é baixo, um pouco corpulento. Mas, em última instância, ele é somente um contorno e, por isso mesmo, instiga, porque estimula espaço para a co-criação por parte do leitor. Isto é, reafirmando na fotografia o pensamento de Wood (2012) para o texto, em sua celeuma contra a ditadura do personagem *redondo*, esse personagem opaco é a chave de acesso absoluta para o mundo da narrativa – expansiva, múltipla, ambígua –, fazendo, nas palavras de Eco (1976, p.57), “com que cada execução da obra nunca coincida com uma definição última dessa obra”, de um modo que “cada execução a explica, mas não a esgota, cada execução realiza a obra, mas todas são complementares entre si”, que, em resumo, é a tendência de abertura intrínseca ao trabalho artístico: a obra só se sustenta em sua dimensão de esperança.

Tal interpretação se renova no próprio Cartier-Bresson:



The var department. Hyères. 1932.
Disponível em: <http://bit.ly/290vJuc>.

Aqui, o elemento dominante é a composição, são as linhas geométricas, os planos estruturados, típicos em Cartier-Bresson, cuja função, neste material, para além de definir o campo de visão, parece ser também a construção de um ponto de tensão a ser contraposto pela leveza da bicicleta, um objeto por sua vez retratado em um ambiente com linhas muito mais harmônicas que as linhas encontradas na escadaria, que é labirinto, sobreposição, curvas. No entanto, o borrão ressurgue, enquanto respiro e enquanto cenário, desta vez a partir de um equipamento preparado justamente para dar velocidade ao pedestre, de novo indicando uma ação *à frente*, de novo indicando um movimento no qual sua completude só se estabelece para além dos limites do enquadramento: pela posição do fotógrafo, a aparição do ciclista é quase um susto, é fantasmática. E o tempo hábil para decisão sobre foco e disposição da cena não se sustenta a não ser, de fato, pela intuição, ou, nas palavras de Cartier-Bresson (1952, p.385), “composição deve ser um de nossas preocupações constantes, mas no momento do disparo só se pode se confiar em nossa intuição, pois estamos lá para capturar o instante fugidio, e todas as inter-relações envolvidas no movimento”³. Em consequência, apesar da hoje quase instantaneidade do digital – o visor embutido que vicia a prática – o próprio ato de pressionar o disparador da câmera se torna ato criador de uma esperança: a expectativa se faz e se desfaz em um instante, o fotógrafo se instala em estado de suspensão inconsciente em que se deseja o equivalente pictórico de uma imagem concebida tanto no visor quanto no cérebro, a conformação pixelada do pensar artístico.

³ No original: *Composition must be one of our constant preoccupations, but at the moment of shooting it can stem only from our intuition, for we are out to capture the fugitive moment, all the interrelationships involved are on the move.*

É, assim, sob este viés, em concordância a Bloch, que essas fotografias se instauram em um parâmetro de *impulso à vida*. E é, assim, sob este viés, por se deixar seduzir por um *impulso à morte*, que o salto no vazio de Yves Klein se apresenta o negativo das imagens de Cartier-Bresson, é o inverno da desesperança:



Le saut dans le vide, 1960.

Disponível em: <http://bit.ly/293vaB3>

Bastante conhecido por ser um pioneiro da performance, bastante conhecido pelas pinturas monocromáticas, tendo inclusive patenteado um tipo de

azul com seu nome, mais conhecido pela exposição composta de vazio, bastante conhecido por ser o principal nome do movimento de novos realistas franceses, Yves Klein (1928-1962) é hoje particularmente marcado por essa fotografia, *Un Homme Dans L'Espace – Le Peintre de l'Espace se Jette Dans le Vide!*, a posteriori difundida extensivamente como “o salto para o vazio”, publicada pela primeira vez em um jornal-performance, *Dimanche* (domingo), vendido somente em 27 de novembro de 1960 em bancas de revistas, parte do segundo festival de artes de vanguarda, retratando o suicídio do “pintor do espaço”, o suicídio de um dos principais responsáveis pela farsa que seria a corrida espacial capitaneada pela NASA. Trata-se de uma montagem, claro. A fotografia foi tirada por Harry Shunk em quatro versões, duas delas depois sobrepostas em laboratório, escondendo o material de segurança e o grupo de judocas convocado por Yves Klein, também faixa preta 4º dan de judô, para auxiliar na empreitada.

E não há nada de *errado* com a imagem. A fotografia, na verdade, é demais impactante – fala tanto por si a ponto do contexto de sua publicação primeira ser agora costumeiramente ignorado. A composição é equilibrada, obedece muito da Regra dos Terços, o vazio bem no centro da imagem, quase um símbolo de vácuo existencial, o homem saltando próximo a uma linha de intersecção, se se imaginar a grade de nove quadrantes, a bicicleta no canto direito, pequena em função da perspectiva, um elemento fortíssimo para entrever a indiferença da sociedade diante do suicídio, os galhos de uma árvore levemente entrando no canto esquerdo, formando uma moldura em conjunto com os tijolos gastos da casa. A fotometragem é também interessante: o céu de um branco estourado provoca uma ideia de divino, de inacessível, de contraste com a realidade dura de asfalto velho, de calçada sem pavimento, de pintura úmida. A imagem, no entanto, não se expande.

Embora não se possa descartar a interpretação – algo romântica – do salto como um ato de liberdade, como abertura para o desconhecido indizível, no qual a violência do viver se extingue por uma ação última de violência definitiva – a agressividade do suicídio como suposta cura da dor anterior –, a posição do objeto principal, de novo, é determinante: em um movimento de cima para baixo, tendo todo o espaço (imagético) até o chão para percorrer, o corpo em queda força a fotografia a olhar sem descanso para si mesma, autofágica, aborto de si mesmo, como se essa possibilidade se tornasse premente pela expectativa de esfolação completa do homem ao despencar sobre a calçada, é um movimento cuja continuidade não se permite. É um movimento destruidor, definitivo. Totalidade. E, ao se propor totalidade, explorando o tema retratado sob um significante que tenta rejeitar seu significado, ela se volta em direção à morte, a morte enquanto fim em si, a morte enquanto ação irreversível, pois, diz Todorov (2011, p.295-296), “a morte é que é infinita e absoluta – não a vida”, e não existe, ademais, possibilidade de gozo: o gozo possui, com efeito, dupla articulação, é paradoxal, o gozo é absoluto, mas também, diz Borges (1952, p.12), “iminência de uma revelação que não se produz”, é transitório (pelo instante) e eterno (por sua potência), o gozo presente, sob o risco de modificação ontológica, não existe sem a promessa de gozo futuro.

Obviamente, toda essa discussão, apesar de não negar os efeitos de real da fotografia, observado em detalhes por Barthes (1980), se concentra, e se fundamenta, com bem mais ênfase na dimensão narrativa da fotografia, em sua dimensão de texto – a ponto de se falar, em parágrafo anterior, em *leitor* da imagem –, tentando identificar componentes pictóricos cuja existência contribui para a construção, na recepção, de uma história e, em última análise, para a formatação de uma obra de arte capaz de se doar para o mundo do sentido e do sentimento,

alcançando seu potencial orgânico de abertura, ao invés de se fechar em si mesma, presa em seu passado. A fotografia, neste contexto, é polissêmica e, se muito do exposto até aqui pode soar, para alguns, inverossímil, ou incompreensível, é também verdade como as divagações de uns ajudam outros a sonharem seus pequenos sonhos diurnos.

Obviamente, toda essa discussão, apesar de enveredar por uma análise do objeto, em nenhum momento desconsidera, ou subvaloriza, o sujeito da criação, encarando, como não poderia deixar de ser, essa criação enquanto movimento ativo, movimento apaixonado *pelo êxito em lugar do fracasso*, em direção ao externo de si, *ampliando as pessoas, em vez de estreitá-las*, que não é só o ato de ter criado, mas, acima de tudo, o ato de criar, é um movimento de um sujeito em formação, que se afirma e se nega uma infinidade de vezes, que se debate entre os limites de suas necessidades psicológicas, da autocensura, do embate entre a moral e a construção estética, dos jogos contidos nos desvãos da linguagem, um sujeito à procura.

O sujeito da criação, na verdade, diz Bloch, começa sem nada. Movimenta-se desde cedo em busca, ávido, gritando. Espera pelo próprio desejo, até ele, o desejo, se tornar mais claro, como uma criança, que agarra o encontrado disperso à frente, depois joga fora, está incessantemente curiosa, a criança, são os objetos à frente, são os animais, as crianças também se utilizam dos bichos para sonhar em serem grande, em especial os bichos pequenos, não tão assustadores, cabíveis na palma da mão, ativando um desejo remoto. O sujeito da criação é, antes, uma criança. É uma brincadeira. Brincar é se transformar, apesar da certeza de se voltar ao estágio anterior. O brincar é transformar a seu gosto a própria criança, os seus amigos, todas as coisas à sua volta em algo estranhamente familiar: o chão do quarto de brincar se torna uma selva cheia de feras ou um mar no qual cada cadeira é um barco, e há

agora um espaço aberto curiosamente povoado. E, nisso, se delinea diante dos olhos a vida livre que virá. A vida que, sem demora, é repreendida na escola, representante do mundo adulto. O sofrimento na escola pode ser mais revoltante do que qualquer outro mais tarde, exceto o do prisioneiro. Daí o desejo da criança, do sujeito da criação, similar ao do prisioneiro, de escapar: o mundo lá fora, ainda impreciso, acaba se tornando estranho, é o ladrão invadindo uma casa, é uma aventura perigosa, o sujeito da criação viaja para fora da cidade, seguindo pela estrada do interior por povoados que conhecia e não conhecia, é seduzido pelo espírito sibilante encontrado dentro de instrumentos musicais, e, enfim, depois de anos, o espaço estreito se torna amplo, as coisas mais esquisitas acontecem nele, e ele, o sujeito da criação, em conjunto com seu desejo por invisibilidade, se esconde, é só o esconderijo que se quer posto ali: o rapaz nele contido foge do lugar com os amigos, cavalga um corcel, é uma noite repleta de tabernas e castelos, e em cada castelo há armas, lareiras crepitantes, homens qual árvores, mas nenhum relógio, e, no retorno, eis a segurança de uma fortaleza junto ao mar, crivada de canhões. Ilhas situam-se defronte a fortificação, afastando o inimigo vindo pelo mar. A terra ideal, por certo, para o sujeito da criação, é uma ilha. Não obstante, nenhum homem é uma ilha isolada, cada homem é uma partícula do continente, uma parte da terra, e a morte de qualquer homem diminui o sujeito da criação, porque ele é parte do gênero humano e, se os sinos dobram, eles dobram por si. Sim, eles se dobram em sonho. Se o sujeito da criação sonha, ele nunca fica parado no mesmo lugar. Move-se, quase a seu bel-prazer, do lugar ou condição em que se encontra naquele justo momento e descobre o Eu como companheiro de viagem, tornando exuberantes os sonhos de uma vida melhor. Em dias efervescentes, o sujeito da criação, que é a vanguarda em fuga, prepara a pousada para os desejos cujos contornos vão se tornando mais precisos.

Conversa sobre o que até aquele momento não se vivenciou. Tece as histórias no caminho da escola ou no passeio, tendo o narrador, tal fotografia de pose preparada, no centro, cheio de ódio contra a mediocridade. O sujeito da criação, portanto, se move em uma direção nobre, em direção a feitos descomunais. Ele tenta, busca, deseja a felicidade, e essa felicidade, além de renovar, possui o gosto do proibido.

O gosto de proibido, de novo, é Cartier-Bresson.



Rua Mouffetard, Paris, 1954.
Disponível em: <http://bit.ly/29rngRO>

Referências

- BARTHES, Roland. **A câmara clara**. Lisboa: Lisboa 70, 1980;
- BARTHES, Roland. **A preparação do romance I: da vida à obra**. São Paulo: Martins Fontes, 2005;
- BORGES, Jorge Luís. **A Muralha e os Livros**. In: Outras Inspecções. São Paulo: Companhia das Letras, 2007;
- BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança – volume 01**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2005;
- CARTIER-BRESSON, Henri. **The Decisive Moment 1952 – an excerpt**. Disponível em <http://bit.ly/294Zlap>. Acesso em 29 de junho de 2016;
- DONNE, John. **Meditações XVII**. Disponível em: <http://bit.ly/29biawD>. Acesso em: 29 de novembro de 2016;
- ECO, Umberto. **Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976. Coleção Debates;
- KLEIN-MOQUAY, Rotraut. **Yves Klein Archives**. Disponível em: <http://bit.ly/296aHw1>. Acesso em 29 de novembro de 2016;
- TODOROV, Tzvetan. **A beleza salvará o mundo – Wilde, Rilke e Tsvetaeva: os aventureiros do absoluto**. Rio de Janeiro: Difel, 2011;
- WOOD, James. **Como funciona a ficção**. São Paulo: Cosac Naify, 2012. Coleção Cosac Naify Portátil.

SONHO E ESPERANÇA EM ERNST BLOCH E PAULO FREIRE

*Douglas João Orben**

*“Cremos na utopia porque a realidade nos parece
impossível”*

Autor(a) desconhecido(a)

Considerações iniciais

A par do surgimento de posturas radicalmente conservadoras e reacionárias, cresce na sociedade atual um perigoso fatalismo que fomenta o medo do diferente e procura anular toda e qualquer possibilidade de mudança. Neste contexto, os sonhos e a esperança são extintos, pois a realidade é encarada como se estivesse fadada a ser o que é. Os sonhadores, aqueles que ainda alimentam a esperança de um mundo melhor, são propositalmente representados como loucos e alienados de uma realidade que é apresentada como pronta e fechada. Toda mudança é posta em xeque, pois representa alguma forma de ameaça ao sistema vigente, o qual se torna absoluto e insuperável. Este é, pois, o desafio dos sonhadores na sociedade hodierna.

Não por acaso, o presente texto traz para o diálogo dois grandes sonhadores: Ernst Bloch (1885 – 1977) e Paulo Freire (1921 – 1997). Ambos os pensadores apostam na esperança e cultivam sonhos que extrapolam a realidade estabelecida, contrapondo-se a posturas reacionárias e fatalistas. Sendo sonhadores utópicos, Bloch e Freire não estão anulando a realidade existente. Muito pelo contrário,

* Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (Porto Alegre). E-mail: douglasorben@hotmail.com

os filósofos partem justamente da consciência da realidade para, então, lançarem-se para o futuro. Isso porque a realidade já traz em si a origem da mudança, o que possibilita sonhar com algo mais do que aquilo que está posto. Assim, a realidade é considerada como essencialmente inconclusa, passível de construção, contrariando o conservadorismo avesso às mudanças. A consciência da incompletude do ser, portanto, faz com que os sonhos e a esperança floresçam naturalmente, como condições imprescindíveis à existência humana que reconhece que nem tudo está acabado.

A ontologia do ainda-não

No prefácio da obra *O Princípio esperança*, Ernst Bloch apresenta algumas questões que acenam para a direção em que sua filosofia pretende rumar, a saber: o futuro. O livro inicia-se com as seguintes interrogações: “Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Que esperamos? O que nos espera?”¹. Neste enredo, a esperança torna-se um conceito central, pois aprender a esperar é uma condição fundamental para realizar o futuro que ainda não é. A espera, portanto, não é passiva, ela lança-se para o futuro, para além daquilo que já está posto. O pensamento vinculado à esperança encontra-se sempre além do que se apresenta, ele expressa-se na capacidade de reflexão, dedução, de crítica do ser e busca pelo que ainda-não é. Para Bloch, “pensar significa transpor”², i.e, superar criticamente o que aí está, mas não no sentido de uma simples negação, senão que orientado para o novo que já encontra-se como possível. É, pois, porque a realidade

¹ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Uerj, 2005. v.1. p. 13.

²BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Uerj, 2005. v.1. p. 14.

encontra-se aberta que o autêntico pensamento lança-se para o futuro, mediante as possibilidades do real.

A expressão ontológica do ser essencialmente inacabado, segundo Bloch, resume-se numa paráfrase da proposição clássica “Todo S é P”, a qual imbuída do futuro converte-se para “Todo S ainda não é P”. Neste sentido, a realidade encontra-se aberta, pois no “ser” há um não. Todavia, “este “não” não equivale ao nada. Este não, sob forma de não-ser e de não-ter, é um ainda-não, ou um ainda-não-ser. O S ainda não é P. O sujeito ainda não é o predicado. O homem ainda não é todo o homem. [...] O homem ainda não é tudo o que o homem pode ser”³. Assim, toda a realidade apresenta-se como inacabada, o real é essencialmente devir, encontrando-se aberto às possibilidades reais que já estão no seu ser. O ainda-não-ser do mundo e do homem constituem o fundamento ontológico da esperança, porque esta é parte constitutiva (inalienável) de todo ser inacabado. A consciência do ainda-não é o que move a esperança para o futuro, uma vez que o reconhecimento da realidade como radicalmente inacabada faz brotar naturalmente a esperança.

O ainda-não-consciente gesta a esperança, um sonhar para a frente, a qual exige efetivação, militância ativa. Impulsionada pelo devir presente no real, a esperança configura-se como uma utopia concreta. Deste modo, o sonhar para frente antevê uma possibilidade real, que não pode se desfazer como um sonho abstrato ou uma utopia vazia de possibilidades. Tem-se, então, uma utopia concreta, fundamentada na própria natureza aberta do ainda-não-ser. Neste sentido, Bloch afirma:

O próprio ainda-não-consciente deve se tornar
consciente quanto ao seu ato, consciente de que é

³ ALBORNOS, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 17.

uma emergência, e *ciente* quanto ao conteúdo, ciente de que está emergindo. Chega-se assim ao ponto em que a esperança, este autêntico afeto expectante no sonho para frente, não surge mais como uma mera emoção autônoma, [...], mas de modo *consciente-ciente* como *função utópica*⁴.

Neste contexto, a utopia não significa um conceito vazio, o não lugar projetado como uma simples elucubração ideal, mas sim um conceito concreto. As utopias abstratas são aquelas que não estão fundamentadas nas possibilidades reais da natureza, elas não consideram a incompletude do mundo e assim abandonam a real esperança de realização. Por outro lado, a *função utópica positiva*⁵ representa o próprio conteúdo da esperança, uma vez que ela encontra-se vinculada ao ainda-não da realidade. Neste caso, a imaginação utópica parte da incompletude, da abertura de possibilidades reais presentes no mundo. Nem tudo está determinado, o mundo encontra-se em processo, em constante modificação, passível de construção orientada pela imaginação utópica. Assim, a esperança converte-se em ação, isso porque o real ainda-não é tudo o que ele pode ser.

⁴ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Uerj, 2005. v.1. p. 114.

⁵ Neste sentido, Bloch esclarece: “assim, a função utópica transcendente que restou, e a única que digna de permanecer: uma função transcendente sem transcendência. Seu esteio e correlato é o processo que ainda não resultou no seu conteúdo mais imanente, o qual está sempre a caminho de se realizar – logo, o qual existe, ele próprio, em esperança e em intuição objetiva do que-ainda-não-veio-a-ser como de algo que-ainda-não-se-tornou-bom. A consciência do *front* fornece a melhor luz para isso: a função utópica como compreendida atividade do afeto expectante, a intuição da esperança, mantém a aliança com o tudo o que ainda é auroral no mundo. Assim, a função utópica compreende o aspecto explosivo, porque ela própria o é de forma muito condensada: sua *ratio* é a razão não debilitada de um otimismo militante” (BLOCH, 2005, p. 146).

É este o motivo da atitude do otimismo militante: um pessimismo absoluto não se justifica porque nada ainda está perdido; um otimismo ingênuo, mecanicista, também não se justifica, porque nada está garantido. O otimismo militante se parece mais com o pessimismo relativo que vê, ao mesmo tempo, que nem tudo está ganho, mas nem tudo está perdido neste mundo real atual⁶.

Para o otimismo militante, a consciência da incompletude do mundo torna-se uma premissa imprescindível. É, pois, necessário reconhecer que é possível modificar a realidade. Os sonhos acordados andam de mãos dadas com a esperança, a qual não se limita à espera passível e desinteressada, mas se transforma em militância otimista que sabe que nem tudo está determinado na realidade.

Os sonhos diurnos

O homem é um ser de carências e de pulsões. Isso o torna um sonhador, mesmo em vigília. Os sonhos diurnos revelam as carências humanas, e a mais radical é a fome. Porém, o homem possui vários tipos de fomes: a fome de alimento, fome de amor, de prazer, de justiça, de uma vida digna. Todas estas carências fazem do homem um ser que tem sonhos diurnos. Ao contrário dos sonhos noturnos que são manifestações do inconsciente, os sonhos diurnos são conscientes e produzem as condições para a busca das possibilidades futuras. Freud considerou como importante apenas os sonhos noturnos, que para ele são a manifestação simbólica de desejos reprimidos (sempre atrelados ao passado, esquecidos e reprimidos pela consciência), que emergem do inconsciente durante os

⁶ ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 23.

sonhos.

No entanto, para o filósofo da esperança, o que realmente importa são os sonhos diurnos, pois estes não estão vinculados ao passado, mas sim ao futuro. Os sonhos diurnos fundamentam-se na esperança lúcida, no ainda-não-consciente que revela a incompletude do humano e do mundo. Deste modo, os sonhos “vão em busca das possibilidades do futuro e aparecem diretamente em imagens, sem a mediação de símbolos. Nos sonhos acordados, o eu não é dominado nem co-age pelo desejo reprimido; ele carrega livremente o desejo assumido ao nível da consciência”⁷. Na obra *O princípio esperança*, Bloch afirma que os sonhos diurnos têm as seguintes características: eles são livres, voluntários e não opressivos⁸; eles “não dispõem de qualquer tipo de censura imposta por um ego moral, [...] o seu ego utopicamente sobreexaltado edifica a si mesmo e seu castelo no ar em um azul muitas vezes surpreendentemente leve”⁹; eles são compartilhados e reivindicam a melhoria do mundo¹⁰; e, por fim, por representarem desejos e carências, eles querem chegar ao

⁷ ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 21-22.

⁸ Nas palavras de Bloch, “a casa do sonho desperto só é mobiliada com representações auto-escolhidas, ao passo que quem dorme nunca sabe o que espera além do limite do subconsciente” (BLOCH, 2005, p. 90).

⁹ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Uerj, 2005. v.1. p. 92.

¹⁰ Neste sentido, os sonhos diurnos são sempre utópicos, podendo ser coletivos. Os sonhos utópicos podem imbuir toda uma sociedade que “coloca o mundo melhor igualmente como o mais bonito, em imagens mais completas, como a Terra não as comporta ainda” (BLOCH, 2005, p.96). Do mesmo modo, o “interesse revolucionário, com seu conhecimento de como está ruim o mundo e seu reconhecimento do quanto ele poderia ser bom como um outro mundo, que necessita do sonho desperto da melhoria do mundo” (BLOCH, 2005, p. 97).

lugar de sua realização¹¹.

Quando vinculados à esperança, os sonhos diurnos reivindicam a sua realização, impulsionando um otimismo militante. Estes sonhos produzem ideias que não pedem interpretação, como nos sonhos noturnos, mas sim elaboração¹². A transformação da realidade em que se vive enceta-se na consciência do ainda-não, mas é projetada nos sonhos de pessoas que sabem que o mundo pode ser modificado para melhor. Com efeito, “no sonho diurno, revela-se assim uma determinação importante do *ainda-não-consciente*”¹³. Os que sonham acordados, neste sentido, são aqueles que têm consciência que o ser ainda não é tudo o que ele pode ser, que “S ainda não é P”, que o mundo encontra-se em processo e que a realidade não está fadada ao que aí se apresenta, senão que ele pode ser muito mais do que é. Quem sonha acordado possui carências que deseja suprir, fomes que reivindicam a satisfação e a esperança que isso pode acontecer. Portanto, a consciência da incompletude da realidade, a qual é condição para a esperança, manifesta-se nos sonhos diurnos que, por sua vez, exigem a sua realização através da militância.

Paulo Freire: a vocação para o *ser mais*

Na primeira parte da obra *Pedagogia dos sonhos possíveis*, Paulo Freire confessa algo que integra a sua existência e acompanha cada linha do seu fecundo pensamento pedagógico: como o próprio autor afirma,

¹¹ Cf. BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Uerj, 2005. v.1. p.97.

¹² Cf. BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Uerj, 2005. v.1. p. 88.

¹³ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Uerj, 2005. v.1. p. 117.

“para mim, *é impossível existir sem sonhos*”¹⁴. Os sonhos, a utopia e a esperança são conceitos que perpassam toda a obra de Freire, bem como princípios imprescindíveis para a ação pedagógica libertadora e autônoma. Neste sentido, a pedagogia freireana desenvolve-se a partir da realidade, do contexto e da vida dos envolvidos, pois o ponto de partida encontra-se na consciência crítica da realidade. Contudo, esta percepção da realidade não fica alheia a novas possibilidades. Muito pelo contrário, a consciência crítica da realidade exige a superação de condições injustas, onde a liberdade e a autonomia encontram-se alienadas, configurando assim uma relação exploratória entre opressores e oprimidos. É, portanto, neste contexto que a educação precisa tornar-se libertadora (tanto dos oprimidos quanto dos opressores¹⁵), em que a esperança e os sonhos de uma sociedade justa são condições efetivas para a ação pedagógica.

A consciência da relação de opressão é uma condição fundamental para a superação da contradição opressor-oprimido, uma vez que a libertação da situação de alienação só pode ocorrer quando os oprimidos tomam consciência dela. Além do mais, “não podemos esquecer que a libertação dos oprimidos é a libertação de homens e não de “coisas”. Por isso, não é autolibertação – ninguém

¹⁴ FREIRE, Paulo. *Pedagogia dos sonhos possíveis*. São Paulo: Editora Unesp, 2001b. p. 35.

¹⁵ A superação desta condição de injusta exige que os oprimidos tenham consciência de sua situação alienada. Segundo Freire, a tomada de consciência dos oprimidos é uma condição para a libertação da relação injusta, da qual os próprios opressores precisam ser libertados. Com efeito, a superação da contradição implica na libertação tanto dos oprimidos quanto dos opressores, pois “a liberdade só é viável na e pela superação da contradição opressores-oprimidos, que é a libertação de todos. A superação da contradição é o parto que traz ao mundo esse homem novo não mais opressor, não mais oprimido, mas homem libertando-se (FREIRE, 2005, p.38).

se liberta sozinho -, também não é libertação de uns feita por outros”¹⁶. Consequentemente, ninguém pode libertar ninguém, nem há libertação sozinho, porque os homens só se libertam em comunhão. Todavia, há uma condição fundamental para que tudo isso ocorra: a consciência do fato da natureza humana ser inconclusa, o que permite ao homem *ser mais*. A condição histórica do homem deve fazer com que ele reconheça que é um ser inconcluso, inacabado, que *está sendo* e se realizando em sociedade e na história. Neste sentido, Freire comenta¹⁷:

Na verdade, diferentemente de outros animais, que são apenas inacabados, mas não são históricos, os homens se sabem inacabados. Têm consciência de sua inconclusão. Aí se encontram as raízes da educação mesma, como manifestação exclusivamente humana. Isto é, na inconclusão dos homens e na consciência que dela têm. Daí que seja a educação um quefazer permanente. Permanente, na razão da inconclusão dos homens e do devir da realidade¹⁸.

Enquanto sujeito histórico que tem consciência da sua incompletude existencial, o homem sabe que pode *ser mais*, ele sabe que a realidade não está fadada a ser o que é, pois a história encontra-se em processo e pode ser

¹⁶ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.p. 53.

¹⁷ Na *Pedagogia da autonomia*, Freire também ressalta a importância da consciência do inacabamento da natureza humana como premissa fundamental da educação libertadora: “o inacabamento do ser ou sua inconclusão é próprio da experiência vital. Onde há vida, há inacabamento. Mas só entre mulheres e homens o inacabamento se tornou consciente” (FREIRE, 1996, p.55).

¹⁸ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.p. 73.

modificada pela ação coletiva dos homens. A vocação para o *ser mais* é a expressão da natureza humana como inacabada, em processo de *estar sendo*. Os oprimidos, assim, sabem que a relação de opressão pode ser superada, eles passam a querer a liberdade e a ser mais do que eram. Por isso, “os oprimidos, nos vários momentos de sua libertação, precisam reconhecer-se como homens, na sua vocação ontológica de ser mais”¹⁹. A história é possibilidade e não determinação, pelo que um mundo melhor só depende da *práxis* humana. A consciência crítica, portanto, reconhece a realidade e sabe que ela *está sendo*²⁰, que pode ser modificada através da reflexão articulada com a ação. No enredo da *práxis*, a utopia, os sonhos e a esperança são princípios fundamentais para a efetivação do processo de libertação.

A necessidade ontológica da esperança

Se o homem é um ser consciente do sua incompletude, o qual sabe que a história não está determinada senão que se encontra aberta a várias possibilidades, então a esperança torna-se uma necessidade ontológica. A razão disto está na relação entre a incompletude da natureza e a necessária efetivação prática de algo mais, como uma constante busca no sentido de sanar esta carência. A esperança torna-se a norteadora da *práxis* que procura constantemente preencher a incompletude do homem e do mundo.

¹⁹ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.p. 52.

²⁰ Na *Pedagogia da autonomia*, Freire ressalta que o processo de educação exige a convicção de que a mudança é possível, de modo que o mundo não se encontra determinada senão que está sendo. Neste sentido, o autor afirma que é necessário compreender o “futuro como problema e não como inexorabilidade. É o saber da História como possibilidade e não como *determinação*. O mundo não é. O mundo está sendo” (FREIRE, 1996, p. 85).

A falta de consciência da incompletude da natureza conduz à postura reacionária e fatalista, que nega todo e qualquer sonho e vê na esperança utópica até mesmo uma ameaça à realidade cristalizada, fechada definitivamente. A desesperança torna-se avessa à natureza incompleta dos homens, porque "a esperança é necessidade ontológica; a desesperança, esperança que, perdendo o endereço, se torna distorção da necessidade ontológica"²¹. Na medida em que a incompletude faz parte da essência humana, a esperança torna-se ontológica, pois quem sente e sabe da inconclusão da natureza, necessariamente, busca algo mais, sonha com algo melhor.

Na verdade, do ponto de vista da natureza humana, a esperança não é algo que a ela se justaponha. A esperança faz parte da natureza humana. Seria uma contradição se, inacabado e consciente do inacabamento, primeiro, o ser humano não se achasse predisposto a participar de um movimento constante de busca e, segundo, se buscasse sem esperança²².

Além de ser uma necessidade ontológica, a esperança também é uma necessidade social e política, já que a libertação só ocorre em comunhão. Por esta razão, a esperança manifesta-se nas utopias de comunidades que sonham com uma realidade melhor. Todavia, a esperança desprovida de ação prática perde todo seu sentido, ela se torna um sonho ingênuo. É necessário cultivar uma esperança crítica, a qual parte da lúcida consciência do inacabamento da realidade, transformando-se em luta para a superação das carências do mundo. A simples e pura

²¹ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001a. p. 10.

²² FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora Unesp, 2000. p. 80.

esperança não é suficiente, ela sozinha não transforma o mundo. Mas, “enquanto necessidade ontológica a esperança precisa da prática para tornar-se concretude histórica”²³. Não há esperança na simples espera, pois, sem a ação prática, ela torna-se vã, vazia e sem sentido.

Por outro lado, sem esperança não há ação prática comprometida e imbuída de sonhos. Além do mais, a desesperança pode produzir um perigoso fatalismo que acaba desembocando em posturas reacionárias. Neste caso, a esperança é radicalmente negada e a realidade é encarada como se estivesse fechada. Segundo o pensador brasileiro, “prescindir da esperança na luta para melhorar o mundo, como se a luta se pudesse reduzir a atos calculados apenas, à pura cientificidade, é frívola ilusão”²⁴. Isso porque a incompletude da realidade expressa várias possibilidades de *ser mais*, porém é necessário realizá-las.

Mesmo sendo possível, a transformação da realidade não está determinada e nem pode ser cientificamente projetada, daí que é imprescindível a esperança como princípio orientador da ação prática. Portanto, “sem o mínimo de esperança não podemos sequer começar o embate mas, sem o embate, a esperança, como necessidade ontológica, se desarvora, se desendereça e se torna desesperança que, às vezes, se alonga em trágico desespero”²⁵. A esperança crítica encontra vigor na necessidade ontológica e efetiva-se na prática, pois ela exige ações para operar a transformação da realidade. A esperança, assim, está vinculada aos sonhos, na medida em que reconhece a incompletude do mundo e busca

²³ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001a. p. 11.

²⁴ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001a. p. 10.

²⁵ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001a. p. 11.

transformá-lo em algo mais do que é.

Bloch e Freire: confluência e influência

Ao aproximar o pensamento freireano com o blocheano pode-se perceber uma profunda confluência relativa a questões fundamentais. Isso talvez permita inferir alguma influência teórica da filosofia de Bloch em Freire. Parece evidente que o pensador brasileiro tenha herdado, direta ou indiretamente, concepções filosóficas blocheanas. Não obstante, Freire também resignificou e adaptou ao seu contexto de discussão os conceitos herdados de Bloch. Esta influência ressalta-se quando se coteja as concepções, centrais em ambos os pensadores, de realidade inconclusa, esperança, utopia concreta e militância prática orientada por sonhos.

Assim como Bloch, Freire também ancora a esperança na consciência da incompletude da realidade, bem como da natureza humana. O autor do *Princípio esperança* apresenta uma concepção ontológica baseada no ainda-não-ser, opondo-se assim a tradicional centralidade do ser. Para o pensador alemão, o processo - o devir, a mudança, a potência de ser - integra a própria essência do ser, daí que o ser é o que ele ainda não é. A inconclusão faz parte da natureza do ser: a realidade e o homem são radicalmente inconclusos, pelo que há possibilidades reais que fazem parte da própria essência do ser. Do mesmo modo, o autor da *Pedagogia da esperança* afirma que uma das condições fundamentais para a realização da educação libertadora é o reconhecimento da natureza inconclusão dos homens e da realidade. Na medida em que se encara a história e a realidade como abertas, essencialmente inacabadas, então é inevitável o reconhecimento da vocação ontológica do *ser mais*. Em ambos os autores, portanto, a consciência da inconclusão da realidade exige dos sujeitos a busca pelo ser mais, o pensar que transpõe o que aí está e

busca o ainda-não.

A consciência das possibilidades reais de transformação do mundo produz, tanto em Bloch quanto em Freire, a necessidade da esperança. Enquanto possuidor de carências e consciente de que a realidade está aberta, o homem naturalmente possui esperança, pois ele busca sanar suas carências e melhorar a realidade em que vive. Bloch ressalta que a consciência do ainda-não é uma condição basilar para a esperança, entendida como a capacidade de sonhar com algo melhor. Aqui a esperança manifesta-se em sonhos diurnos que exigem elaboração, já que os sonhadores sabem que a realidade ainda-não é tudo o que ela pode ser. Em Freire, da mesma maneira, a consciência da incompletude do mundo e do homem faz com que a história seja encarada como aberta a possibilidades, não determinada ao que está posto. Daí que a esperança torna-se uma necessidade ontológica, pois a incompletude do mundo faz brotar naturalmente a esperança de *ser mais*. Pode-se visualizar, em ambos os autores, uma radical vinculação entre a consciência da incompletude do ser e a emergência natural da esperança.

Ancorada na consciência do ainda-não, a esperança que se manifesta em sonhos diurnos reivindica a sua realização. Daí que não há sonho e esperança sem militância, uma vez que esta é uma condição para que a utopia concreta seja efetivada. Os sonhos diurnos produzem ideias que não pedem interpretação, mas sim elaboração²⁶. A esperança não é simples espera passível, ela exige militância prática, pois o seu fundamento está na incompletude da realidade e em carências que exigem a satisfação. Em Freire não é diferente: a esperança crítica não é pura espera desprovida de ação, senão que uma necessidade ontológica que reivindica a prática

²⁶ Cf. BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Uerj, 2005. v.1. p. 88.

transformadora. A simples e pura esperança, sem a prática transformadora, torna-se vazia e vã, porque assim ela desprende-se de sua origem, a saber: a incompletude da realidade que precisa ser sanada. A ontologia da esperança, portanto, só se efetiva verdadeiramente quando se desdobra em práticas transformadoras.

É possível visualizar, portanto, profundas confluências entre Bloch e Freire, de tal modo que é permitido inferir algumas influências blocheanas no pensamento do educador brasileiro. Neste sentido, deve-se ressaltar a relação primordial entre uma concepção de realidade inconclusa e a emergência natural da esperança. Como se pôde perceber, Freire adapta os conceitos blocheanos ao contexto em que sua discussão é desenvolvida, pelo que a esperança se materializa em sonhos de libertação de realidades injustas, onde a exploração produz opressores e oprimidos. Assim, pretendeu-se salientar a fecundidade da concepção filosófica inaugurada por Bloch, a qual além de reformula a ontologia tradicional, apresenta o caminho para um futuro repleto de possibilidades que já são reais.

Referências

ALBORNÓZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

_____. *Ética e utopia: ensaio sobre Ernest Bloch*. 2^a ed. ver. – Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul, RS: Ed. Unisc, 2006.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Uerj, 2005. v.1.

_____. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da Uerj, 2006. v. 2.

FREIRE, Paulo. *Conscientização: uma teoria e prática da libertação introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Centauro, 1980.

_____. *Pedagogia da esperança*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001a.

_____. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

_____. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

_____. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2005.

_____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996.

_____. *Pedagogia dos sonhos possíveis*. São Paulo: Editora Unesp, 2001b.

GADO'TTI, Moacir. *Pensamento pedagógico brasileiro*. São Paulo: Ática, 2000.

ESPERANÇA, AFETOS EXPECTANTES, UTOPIAS CONCRETAS E MOVIMENTO SOCIAL: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE ERNST BLOCH

Douglas Porto¹

O campo de estudos sobre movimentos sociais é usualmente dividido pela literatura entre duas escolas, a norte-americana e a europeia. Cada qual enfoca dimensões distintas do fenômeno. Conforme Munck (1997, p.1), antes de entender as duas escolas como abordagens concorrentes entre si (o que em geral acontece), é “possível interpretá-las como tentativas parciais e complementares de teorizar sobre o mesmo fenômeno”. Faremos uma breve apresentação sobre os aspectos centrais enfocados por cada uma delas. A escola americana foca-se principalmente nas estratégias de ação e formas organizacionais dos movimentos. A escola europeia centra-se no estudo sobre a identidade dos movimentos a partir de questões estruturais. À primeira interessa de forma geral o movimento por si mesmo, à segunda importa sobretudo o contexto social, histórico, econômico e cultural no qual o movimento está inserido. As teorias da Mobilização de Recursos (TMR) e do Processo Político (TPP), inscrevem-se nos marcos da escola americana, e a Teoria dos Novos Movimentos Sociais, na europeia. Citamos Carlos (2009, p. 1) que resume de forma objetiva as principais linhas de análise de cada uma das teorias:

- a TMR e a TPP centraram suas pesquisas nas condições de emergência, desenvolvimento e sucesso da ação coletiva, tendo como pressuposto a racionalidade da

¹ Mestrando em Ciências Sociais pelo PPGCS da PUCRS.

ação coletiva [...] os teóricos da mobilização de recursos defendem que a ação coletiva é fruto de um cálculo racional dos indivíduos sobre os custos e os benefícios da participação, cuja mobilização depende da posse de recursos materiais que se encontram disponíveis na sociedade. Por sua vez, os teóricos do processo político, permanecendo com o enfoque na racionalidade e estratégia da ação, substituíram a centralidade atribuída à mobilização de recursos econômicos e organizacionais pela dimensão política e cultural do movimentos social, cuja ênfase recaiu sobre o papel do contexto político-institucional na emergência da ação coletiva (TARROW, 1997; DELLA PORTA & DIANI, 2006). Em contraposição, a TMNS afirma que a ação coletiva não se restringe às trocas, negociações e cálculos estratégicos de custos e benefícios, possibilitando a compreensão de certos movimentos contemporâneos cujas lutas se desenvolvem de modo conectado a questões culturais (simbólicas e identitárias) no qual se formam laços de confiança e - solidariedade (MELUCCI, 1989; BUECHLER, 1995; DELLA PORTA & DIANI, 2006). Sob essa perspectiva teórica, os movimentos são constructos sociais, cuja ação coletiva se estabelece através da interação de objetivos, recursos e obstáculos, dentro de um sistema de oportunidades e coerções (MELUCCI 2002, p. 37).

Com essa sucinta explanação do quadro contemporâneo de estudos em torno de movimento social, queremos demonstrar o que consideramos uma lacuna, um ponto ainda obscuro e, em nossa opinião, de relevante importância para a compreensão do fenômeno movimento social. Entendemos que ambas as escolas (americana e europeia) deixaram descoberto um elemento mais primário, anterior a “organização” e “ação” ou a “formação identitária” dos movimentos sociais. Evidentemente que essas são facetas constitutivas de um movimento e importantes de serem compreendidas. Entretanto, elas são

uma parte do fenômeno. A parte mais visível, situada exatamente em sua dimensão mais aparente. Sendo esse possivelmente um dos motivos para ser mais estudada e discutida. Mas essas facetas não esgotam a totalidade de dimensões que constituem um movimento. Interessa-nos nesse exercício reflexivo pensar em uma faceta mais discreta do objeto, essa situada em sua essência, mais difícil de enxergar, sob a qual as demais se apoiam e derivam. Trata-se de pensar sobre a relevância dos afetos expectantes, do futuro, da esperança para um movimento. Para essa empresa reflexiva buscaremos apoio teórico no pensamento de Ernst Bloch, especificamente em sua magnum opus, “O Princípio Esperança”. Em geral, essa dimensão dos movimentos sociais que pretendemos iniciar o descortinamento é, quando muito, mencionada de forma rápida e ou indireta por algumas literaturas da temática. Ainda não encontramos nenhuma reflexão que se detenha especificamente na discussão sobre o tema da esperança e seu imbricamento com movimento social. O que é um pouco estranho, porque não se faz movimento social sem esperança, logo é temerário estudá-los sem ter em conta essa questão. Ou então relegá-la à uma importância menor. Nesse sentido, o objetivo da presente reflexão é realizar uma discussão introdutória sobre esse tema.

Excursus mediador: aproximações entre Axel Honneth e Ernst Bloch

Antes de entrar propriamente em Ernst Bloch, parece-nos promissor antes estabelecer um diálogo mediador entre ele e Axel Honneth. Pois, a teoria do reconhecimento desenvolvida pelo último atribui importância considerável às expectativas. Mais especificamente, expectativas de reconhecimento. As expectativas de reconhecimento podem ser frustradas em função de três formas de desrespeito que ocorrem em três esferas da vida: na esfera do amor, o desrespeito

correspondente é o da violação, maus tratos; na esfera do direito, o desrespeito correspondente é da privação de direitos; e na esfera da solidariedade/realizações, o desrespeito correspondente é o da degradação moral/injúria. Conforme Sobottka, as situações de desrespeito, de frustração de expectativas legítimas de reconhecimento gera no sujeito a “percepção de injustiça”, que é sempre uma “experiência pessoal, individual” (2015, p. 129). Conforme esse autor, disso pode ocorrer mobilizações para a resistência. Isto é, pode levar a eclosão de um movimento social, por exemplo.

O que nos interessa frisar em Honneth é que de certa forma ele lançou luz sobre a importância das expectativas, projeções voltadas para o futuro, ao indicar que a luta por reconhecimento é desencadeada pelo “sentimento de injustiça” e relacionou isso com movimento social. Para esse estudioso não se trata, em um primeiro momento, do sujeito possuir uma consciência de injustiça informada por um critério claro e racionalizado de justiça. O processo origina-se primeiro em um estrato ontológico mais primário, tudo aflora primeiro como um sentimento, como afeto. Ou seja, há em Honneth, em nossa opinião, uma relação entre afetos de futuro (expectativas) intimamente relacionado com movimento social. Queremos com isso demonstrar que embora as projeções de futuro dos sujeitos, suas expectativas, não seja o foco central do pensamento de Honneth, sem dúvida é um ingrediente importante para sua teoria. Possibilitando captar sensivelmente a dinâmica da efetividade social. A teoria do reconhecimento honnethiana compõe e conjuga afeto e racionalidade, exatamente nessa ordem. Não por acaso, o desrespeito é primeiro sentido pelo sujeito sob a forma de “sentimento de injustiça”, “percepção de injustiça” (SOBOTTKA, 2015), ou seja, sob a forma de afeto. Inclusive, importante registrar, como indica Sobottka, Hegel é uma referência central para Honneth.

Assim como também é importante para Bloch. Nesse sentido, as palavras de Bloch sobre Hegel nos são úteis para entender um pouco sobre a importância dos afetos Honneth:

Também em Hegel [...]: não há livro que, em seu procedimento conceitual, esteja mais perpassado por inquietações e noções afetivas que a *Fenomenologia do espírito*. Isto exatamente por causa da liquidação do peitoral não mundano, que quis tomar o ‘pulso da vitalidade’ sobretudo externo, no mundo. E com Hegel, nada de grandioso foi realizado sem paixão, sem dúvida nada de grandioso que se refira ao si-mesmo pode ser compreendido sem a noção afetiva (BLOCH, 2005, p. 75).

Ora, pensamos que isso não ocorre por acaso, pois, provavelmente, Honneth tenha captado o mesmo que Bloch, com a diferença, evidentemente, de que esse último dedicou toda uma obra buscando esgotar a questão do significado e importância do futuro, da expectativa, da esperança para o Ser. E a tese central de Bloch é que o elemento ontológico primeiro e primordial do Ser é a esperança, a espera produtiva, o ser-queainda-não-é e que está sempre em busca da sua realização (BLOCH, 2005). Já que a expectativa desempenha um importante papel na teoria de Honneth e estamos argumentando que isso de certa forma lhe aproxima de Bloch, cremos seja pertinente resgatar a origem dessa palavra. Ela vem do latim *expectatum* e significa exatamente: “1) Ato ou efeito de esperar; 2) Esperança baseada em supostos direitos, probabilidades, pressupostos ou promessas; 3) Ação ou atitude de esperar algo ou por alguém, observando” (DICIONÁRIO..., 2016). Expectativa é, portanto, um afeto voltado para o futuro à espera da realização de algo, no caso específico de Honneth, à espera da realização do

reconhecimento. A esperança para Bloch não é espera passiva, mas antes é ativa. Ela é potência que coloca o Ser em movimento na direção da consecução do objeto de seus “afetos expectantes”. E o entendimento de Honneth sobre a importância das expectativas de reconhecimento para o indivíduo lhe aproxima de Bloch. Uma vez que, a frustração dessa expectativa, decorrente de diferentes formas de desrespeitos, está intimamente ligado, muitas vezes, à criação de um movimento social. O que denota a importância de se estudar detida e atenciosamente o papel da esperança para os movimentos sociais, tanto para a sua criação, quanto para a sua reprodução ao longo do tempo.

Como até agora apenas fizemos menção à algumas categorias blochianas, faz-se necessário apresentar de forma sistemática os elementos que consideramos pertinentes e fecundos do pensamento de Bloch que podem servir para pensar movimento social, e após esboçarmos alguns tópicos de interpretação de movimento social à luz do pensamento de Bloch.

A ontologia do ainda-não: Pulsão, fome, afetos expectantes, esperança, utopia concreta e movimento social

Iniciaremos a exposição pela distinção que Bloch faz entre “afetos plenificados” e “afetos expectantes”. Por afetos o autor entende as pulsões que brotam direta e indiretamente da fome. A fome é o ponto arquimediano sob o qual ele levanta seu edifício teórico, é o seu ponto de referência que lhe conecta concretamente com a realidade. Ele entende, por exemplo, que é possível não desfrutar do amor por certo tempo. Mas sem se alimentar não é possível resistir por muito tempo. Portanto, o autor entende a fome enquanto a pulsão mais elementar e confiável (mais que a libido freudiana), pois ela é o impulso de autopreservação mais evidente e universal do ser humano. Nas palavras do próprio Bloch (2005, p. 68):

O Desempregado que está sucumbindo, que há dias nada comeu, realmente foi levado à situação de necessidade mais antiga da nossa existência e a torna visível. A comiseração por quem está morrendo de fome, de qualquer maneira, é a única difundida, até mesmo a única possível em termos mais amplos. A moça e até mesmo o homem que anseia por amor não provocam compaixão. Em contraposição, a queixa da fome é de fato a mais forte, a única que pode ser apresentada sem rodeios. À desgraça do faminto é dado crédito. Ao revés, até mesmo quem está passando frio, até mesmo o doente, mais ainda o doente de amor dão a impressão de viverem no luxo. Até a dona-de-casa mais insensível eventualmente esquece o rancor de sua avareza quando o mendigo toma a sopa recebida por caridade. Já aqui, nessa forma de comiseração habitual, ficam evidentes a privação e o desejar que está ligado a ela. O estômago é a primeira lâmpada na qual deve ser derramado o óleo. Seu anseio é preciso, sua pulsão tão inevitável que nem mesmo pode ser recalcada por muito tempo.

Por outro lado, “autopreservação” em Bloch não se resume a suprir as necessidades básicas mais primárias, notadamente, a fome, mas outras se desdobram a partir dela acompanhando as transformações sócio-históricas, “assim, autopreservação significa, em última instância, o apetite de proporcionar condições mais adequadas e apropriadas ao nosso si-mesmo a desdobrar-se, este si-mesmo que começa a se construir por meio da solidariedade e enquanto solidariedade” (BLOCH, 2005, p.72). Aqui nota-se que o autor indica a existência de interdependência do sujeito para com os demais, para com a comunidade na qual ele está inserido. E essa conexão social inicia-se com o que há de mais primário, o instinto de autopreservação.

Realizadas essas elucidações preliminares, retomemos a questão dos afetos. Por “afetos plenificados” o autor entende, “(como inveja, ganância e

veneração) são os que possuem uma intenção pulsional de curto alcance, cujo objeto pulsional está disponível – se não na respectiva acessibilidade individual, então no mundo já ao alcance da mão”. Por seu turno, “afetos expectantes” entende, “(como angústia, medo, esperança e fê), em contrapartida, são os que possuem uma intenção pulsional de amplo alcance, cujo objeto pulsional não está disponível na respectiva acessibilidade individual e tampouco no mundo ao alcance da mão, tendo lugar, assim, anda na dúvida de sua finalização ou de ocorrência” (BLOCH, 2005, p. 76-77). Interessa-nos no escopo desse trabalho, como também para Bloch, os “afetos expectantes”. Dentre todos, o mais importante para o autor é exatamente a esperança. Pois, o medo, a angústia são imobilizadores, inibidores e conduzem à passividade, para o nada, para a autodestruição. A esperança, por outro lado, é antípoda dos afetos paralisantes, é um auto-afeto, “é a mais humana de todas as emoções e acessível apenas a seres humanos. Ela tem como referência, ao mesmo tempo, o horizonte mais amplo e mais claro. Ela representa aquele appetitus no ânimo que não só o sujeito tem, mas no qual ele ainda consiste essencialmente, como sujeito não plenificado” (BLOCH, 2005, p. 77). Para Bloch, como já explicitado, a fome é a pulsão central, a mais importante. Dela derivam os afetos, em especial os expectantes. Isso ocorre porque a autopreservação transmuta-se em auto-expansão, pois a fome não pode crescer infinitamente. Caso isso ocorra não resta ao ser humano outra coisa senão buscar alterar, superar a situação geradora da privação, sob risco de morte. Ou seja, trata-se aqui do impulso para o ainda não, para o futuro melhor em suspenso. Começam a se desenvolver os “afetos expectantes”, que são, por sua própria natureza, de longo alcance, cuja realização não depende unicamente do ser individual, mas é por ele projetado, desejado. E é esse processo que faz com que os sujeitos tenham seus “sonhos diurnos”. Bloch demonstra que a capacidade imaginativa,

imaginária do ser humano de projetar uma situação diferente da real e imediatamente vivida, de transcender o que está “ao alcance da mão” através de uma consciência antecipatória, é o que dá vida aos “sonhos diurnos” (BLOCH, 2005, p. 78). E, “os sonhos diurnos”, por conseguinte, resultam imaginados sempre em decorrência de carências, privações vividas, as quais os sujeitos querem superar: “todos eles são sonhos de uma vida melhor” (BLOCH, 2005, p. 79). O sonho diurno “diferentemente do sonho noturno [...] desenha no ar repetíveis vultos de livre escolha, e pode se entusiasmar e delirar, mas também ponderar e planejar [...] ele persegue ideias políticas, artísticas, científicas”, o sonho acordado, assevera Bloch, “pode proporcionar ideias que não pedem interpretação, e sim elaboração” (BLOCH, 2005, p. 88).

Citaremos os elementos centrais das quatro características elencadas por Bloch do “sonho diurno”:

[1] é próprio do sonho acordado não ser opressivo. Ele está no poder: o eu dá a partida para uma viagem ao léu e a suspende quando quer. Por mais relaxado que o sonhador esteja neste caso, ele não é arrastado e dominado por suas imagens, elas não são autônomas o suficiente para isso; [2] Em Freud, como se há de lembrar, o eu do sonho noturno permanece presente apenas na medida em que obriga as realizações alucinadas do desejo a se disfarçarem diante do seu olhar – desse modo, ele exerce uma censura moral, ainda que com lacunas. O eu do sonho desperto, em contrapartida, não foi destituído, nem exerce qualquer censura sobre os conteúdos frequentemente não convencionais do seu desejo. Ao contrário: nele, a censura não está apenas debilitada e cheia de lacunas, como no sonho noturno, mas cessa totalmente, apesar da grande resistência do eu do sonho diurno e justamente por causa dela. Cessa justamente por causa do ideal desejante que o próprio eu do sonho diurno assume e reforça, ou pelo menos aprimora. Sonhos diurnos, portanto, não dispõem

de qualquer tipo de censura imposta por um ego moral, como acontece com o sonho noturno. Ao contrário: o seu ego utopicamente sobreexaltado edifica a si mesmo e seu castelo no ar num azul muitas vezes surpreendentemente leve. [3] O eu do sonho desperto pode se expandir a ponto de representar os outros. Desse modo, chegamos ao terceiro ponto que diferencia sonhos diurnos e noturnos: a amplitude humana. Quem dorme está sozinho com seus tesouros, mas o ego de quem devaneia pode se reportar aos demais. Assim, se o eu abandona a introversão ou o relacionamento tão-só com o entorno mais imediato, o seu sonho diurno visa à melhoria pública. Mas os sonhos de natureza individual enquadrados nesse tipo se debruçam sobre a vida interior apenas por pretenderem melhorá-la em conjunto com outros egos, sobretudo ao se municiarem para tanto com o material de um exterior sonhado como perfeição; [4] Em quarto lugar, o sonho desperto, ou seja, aberto para o mundo, sabe não se abster. Ele se recusa a se saciar ficticiamente ou ainda espiritualizar desejos. A fantasia diurna, assim como o sonho noturno, tem os desejos como ponto de partida, mas vai com eles até o fim, quer chegar ao lugar da realização” (BLOCH, 2005, p. 89-97).

Para que o “sonho diurno” (a projeção imaginada de uma vida melhor, a esperança) possa postular sua realização no mundo, ele precisa ser mediado e estruturado, tornando-se, assim, em “utopia concreta”. Bloch indica que esse processo é capaz de acontecer porque: em primeiro lugar, “o ser humano fabula desejos: é capaz disso e em si mesmo encontra material suficiente, mesmo que nem sempre seja do melhor, do mais durável [...] somente o ser humano entra em efervescência utópica”; em segundo lugar, “Nenhum objeto poderia ser reelabora conforme o desejo se o mundo estivesse encerrado, repleto de fatos fixos ou até consumados. No lugar deles há apenas processos, ou seja, relações dinâmicas, nas quais o existente

dado ainda não é completamente vitorioso. O real é processo e processo é a mediação vastamente ramificada entre presente, o passado pendente e sobretudo o futuro possível (BLOCH, 2005, p. 194). E é desse imbricamento entre o eu e o mundo, ambos inconclusos, incompletos, indeterminados, ainda-não-realizados, que irrompe a possibilidades de os sonhos deixarem a “mera efervescência no círculo interior da consciência” (BLOCH, 2005, p. 195). O real não sendo estanque abre-se para distintas possibilidades de configurações mantendo-se perenemente em aberto. E aqui entra em cena o que Bloch chama de “realmente possível”, isto é, “tudo aquilo cujas condições ainda não estão integralmente reunidas na esfera do próprio objeto, seja porque elas ainda estão amadurecendo, seja sobretudo porque novas condições – ainda que mediadas pelo existente – concorrem para a ocorrência de um novo real (BLOCH, 2005, p. 195). Assim o autor fundamenta as condições para promover o sonho ao status de utopia, ou seja, coloca as condições necessárias para o sonho sair da cabeça e ganhar o mundo enquanto possibilidade realizável de alterá-lo, postula Bloch:

a partir daí pode ser afirmado que o realmente possível da novidade mediada, ou seja, mediada em termos dialéticos-materialistas, confere à fantasia utópica o seu segundo correlato, o correlato concreto situado fora de um mero fomentar, de uma mera efervescência no círculo interior da consciência. E enquanto a realidade não for completamente determinada, enquanto ela contiver possibilidades inconclusas em novas germinações e novos espaços de conformação, enquanto for assim, não poderá proceder da realidade meramente fática qualquer objeção absoluta contra a utopia. Poderá haver objeções contra utopias malfeitas, isto é, contra aquelas que divagam abstratamente, incorretamente mediadas. Contudo, exatamente a

utopia concreta tem na realidade do processo um correspondente: o do novum mediado. Somente essa realidade do processo e não uma facticidade absolutizada e reificada, arrancada de dentro da realidade, pode formular um juízo a respeito dos sonhos utópicos ou rebaixá-los a mera ilusão (BLOCH, 2005, p. 195).

Podemos entender a “utopia concreta” enquanto o núcleo em torno do qual as pessoas se agregam e, a partir disso, torna-se possível o surgimento de um movimento social, por exemplo. Ou seja, é possível pensar, a partir do anteriormente exposto, que o movimento é uma ferramenta criada pelos sujeitos visando realizar o objeto de seus sonhos, que depois de passar por distintas mediações no real, ganha concretude e transmuta-se em “utopia concreta”. Porém, só é possível realizar esse ainda-não desejado, imaginado e racionalizado de forma coletiva. Pois, como já demonstrado, a “utopia concreta” deriva de um “afeto expectante” que, por sua vez, dá vida aos “sonhos diurnos”, e esses são de longo alcance. Cujas potencialidades de realização transcendem a capacidade individual, requerendo o outro, demandando solidariedade, e, portanto, são também públicos, vinculantes. E todas essas características são transmitidas para a “utopia concreta”. É coerente pensar, por conseguinte, que uma das sínteses possíveis desse processo seja a criação de um movimento social para servir de meio, de ferramenta para a realização do sonho diurno que então passa a ser sonhado coletivamente. E, assim, passa a ser uma possibilidade real de transformação, ganha concretude.

Crítica à negligência da esperança nas teorias tradicionais de movimento social

Entendemos que se abre uma margem permitindo-

nos fazer uma observação crítica sobre as teorias de movimento social que partem de um indivíduo (individual e ou coletivo) racionalmente motivado sempre afeito a fazer escolhas menos dispendiosas para maximizar seus benefícios. Evidenciando-se que o ponto de sustentação desse tipo de abordagem é o quimérico homo economicus, praticamente uma calculadora ambulante. Somente encontrável nas próprias teorias. Tal concepção é encontrada sobretudo na escola norte-americana, conforme Munck (1997). É evidente que o sujeito e ou o movimento faz escolhas e reflete, racionaliza sobre as estratégias mais adequadas para a consecução de seus objetivos. Porém, o processo não começa aí. Fica evidente pensado a partir dos termos colocados por Bloch, que tudo tem início com uma pulsão, a fome, da qual derivam-se os fetos, dos afetos relampejam imagens de uma vida melhor, dessas imagens sonhos acordados são projetados e esses sonhos, por sua vez, receberão o acabamento, serão polidos e examinados quanto a sua exequibilidade pelo escrutínio da razão e do mundo real. Em nosso entender, evidencia-se que essas teorias logicistas instrumentais negligenciam uma dimensão dos sujeitos e dos movimentos sociais que é importante, que precede o momento ou a dimensão que elas tomam como o todo do fenômeno, a dizer, os afetos. Inclusive ignoram que a matéria prima das racionalizações são os afetos, elementos não racionais. Em outras palavras, os afetos são a razão de ser das ações racionalizadas, eles comunicam o porquê da ação, cujo fim é sempre a esperança que as coisas mudem no sentido sonhado.

Das condições para o surgimento do movimento social

Partindo novamente da tese central defendida por Bloch, se o bem compreendemos, de que a esperança é o princípio ontológico primordial da existência humana, ou seja, ela representa a permanente incompletude do ser e o

coloca em constante movimento perseguindo a realização do que ele ainda-não-é. Se isso é real, e acreditamos que seja, significa que a esperança é um elemento universal e trans-histórico. Porém, o modo pelo qual a esperança se traduzirá em ação no sentido de buscar a persecução do objeto desejado, dependerá da relação dialética estabelecida entre o mundo social e o eu. Cada formação social, cada sociedade resulta sempre dessa interação. E em cada formação social a esperança será direcionada para objetos distintos, como também serão distintos os meios para a realização do objeto do desejo. Por exemplo, na idade média, a fé era o principal “afeto expectante”, e o desejo de uma vida melhor era extravasado através dela. Por outro lado, no ocidente moderno, os meios para o ser humano realizar os objetos de sua esperança foram deslocados para ele mesmo. Inaugurou-se uma sociedade em que não há nada que não possa ser questionado, inclusive Deus. Como indica Castoriadis, no ocidente moderno (também na Grécia antiga) o fechamento de sentido foi rompido e nenhuma fonte de sentido que “não seja os próprios seres humano” é aceita. É também no ocidente moderno que ocorre a criação da “política: o questionamento das instituições estabelecidas”; e da “filosofia: o questionamento das idola tribos, das representações coletivas aceitas” (CASTORIADIS, 2002, p. 260). E dentro da esfera política destacamos a criação da democracia, regime político no qual, ao menos em princípio, o poder deriva do povo. A sociedade ocidental engendrou a necessidade da criação de estratégias e ferramentas específicas e antropocêntricas para dar vazo à esperança. Eis que é no contexto social-histórico do ocidente moderno que surgem com vigor os movimentos sociais, caracterizando-se enquanto uma possível ferramenta para a realização dos objetos de desejo da esperança. Quiçá, os movimentos sociais sejam as ferramentas, os meios de realização dos objetos da esperança que estão em maior

sintonia com as promessas da modernidade, em especial àquelas que versam sobre a autonomia. Importante registrar que a qualidade do conteúdo desejado pela esperança é sempre de uma vida melhor, porém a maneira com que isso se traduzirá em “utopias concretas”, projetados pelos movimentos sociais não está a priori determinado. Em outras palavras, entendemos que um movimento social não se caracteriza pelo conteúdo da utopia perseguida e sim por questões estruturais, como indica Flickinger (2004).

Angústia e organização para a resistência e a necessidade da esperança

Agora retornando a Honneth, somos impelidos a concordar condicionalmente com a ideia de que as situações de desrespeito, de frustração do reconhecimento de expectativas legítimas nas sociedades modernas podem gerar organização para resistir e lutar pelo reconhecimento negado (SOBOTTKA, 2015). Bloch retoma Freud e descreve a classificação que esse faz dos três tipos de sonhos noturnos que são angustiantes, citamos apenas o primeiro que nos é pertinente para a discussão: “um sonho pode ser interrompido e então o estímulo doloroso continua persistindo: a realização do desejo foi frustrada” (2005, p. 84). Bloch chama a atenção para o fato de Freud atribuir a origem da angústia quase que unicamente a questões libidinais do eu e pelo abandono em função da separação da mãe. Bloch, por sua vez, vai mais longe e indica que as relações sociais também causam angústia:

A angústia e seus sonhos até podem ter no processo do nascimento o seu primeiro a gente causador, bem como na morte o seu último conteúdo biológico. Porém, onde a angústia ocorre de modo não só biológico, mas de um modo que pode ser constatado apenas em seres humanos, justamente como sonho angustiante, aí ela tem

como base essencialmente os bloqueios sociais do impulso de autopreservação. De fato, é a destruição do conteúdo do desejo, e mesmo a transformação deste conteúdo em seu contrário, que produz a angústia e, por fim, o desespero (BLOCH, 2005, p. 87).

Resta seguro presumir que uma expectativa frustrada causa angústia, logo a expectativa de reconhecimento frustrada desencadeia um processo de angústia. Portanto, a concordância é condicional porque, à luz do pensamento de Bloch, não é crível que apenas a frustração de expectativas seja suficiente para justificar a organização para a resistência. Afinal, a angústia, como antes visto, assim como o medo, gera imobilismo. Exatamente o contrário do estado de atividade requerido para organizar a resistência, notadamente, a ação. Mas, ao mesmo tempo, a angústia é um “afeto expectante”, mas negativo. Portanto, embora tenda a gerar paralisia, espera por alguma coisa não realizada, é desejante. De todo modo, somente a angústia é insuficiente para levar à resistência. Pensamos, por óbvio, que seja a esperança de transformação da situação geradora do desrespeito que impele para a resistência, que coloca as pessoas em movimento e, em alguns casos, faz com que se organizem em movimentos para resistir e propor a novidade. Pois, como indica Bloch, a fome (aqui tomamos no sentido amplo do termo, fome biológica, cultural, social, estética, psíquica etc.) em determinado grau não leva o sujeito unicamente a saciá-la, mas a transformar amplamente o quadro gerador. Intersubjetividade

Cremos que o compartilhamento dos “afetos expectantes”, das projeções de futuro, em uma única palavra, da esperança, seja um dos elementos fundamentais do emaranhado de fios invisíveis que conecta e agrega os sujeitos-militantes em um movimento social. Em outras

palavras, entendemos que a esperança seja um dos principais elementos da conexão intersubjetiva. Nesse caso, a intersubjetividade precisa ser entendida enquanto uma densa trama na qual afetos e racionalizações coexistem, se comunicam e se interinfluenciam — os estudos contemporâneos (anteriormente citados) sobre movimentos focalizam sobretudo os elementos racionalizados: “organização”, “estratégia de ação”, “identidade”, e em geral ignoram solenemente a importância dos afetos para a coesão do movimento. Inclusive, se tudo começa com a incompletude do Ser, com o perpétuo movimento do ainda-não-é, com a potência do afeto esperança, tendemos a pensar que os elementos racionalizados que compõe a intersubjetividade e depois ganham forma através da prática, da ação do movimento social na realidade fática, derivam da esperança. Ou seja, a intersubjetividade é primeiro conformada por afetos e somente depois a ela agregam-se elementos racionalizados, que são essenciais para a coesão e desenvolvimento da coletividade organizada. Não esquecendo que uma das características genéticas do “sonho diurno” é justamente o fato dele expandir-se e necessariamente, para que tenha possibilidade de se efetivar, torne-se público, vinculante. Estabelecendo dessa forma, um dos primeiros fios da trama intersubjetiva. Ou seja, já há no sujeito isolado antes mesmo dele aderir à um movimento a predisposição para a conexão com o outro. Isso pode nos ajudar a pensar que não é apenas a possibilidade de ganhos, benefícios calculáveis que faz com que o sujeito se mobilize coletivamente, talvez em alguns casos isso seja o menos importante.

Considerações finais

Pincelamos apenas alguns fragmentos da obra de Bloch para nos ajudar a pensar movimento social — obra

essa muito mais ampla, complexa e com muitas outras contribuições para os nossos interesses, mas que não foi possível trazer para a discussão devido às dimensões do presente trabalho –, pois, afinal, não seria o sonho, a utopia, em primeira e última instâncias, a esperança, o principal combustível de um movimento social. Acreditamos que sim.

No entanto, a esse respeito, pouco ou nada, é encontrado na literatura do campo de estudos de movimento social. Nossa pretensão com esse ensaio obviamente não foi esgotar o assunto, mas antes iniciar uma reflexão sobre a importância da esperança para os movimentos sociais. Em geral os sonhos, as utopias são por toda parte relegados, postos em segundo, terceiro plano, inclusive nos estudos sociológicos. Quiçá, isso devase, ao menos no campo científico, à dificuldade que se tem para medir, cronometrar, repartir em muitos pedaços para examinar parte por parte do sonho. O fato é que as teorias tradicionais possuem uma profunda incapacidade para estudar coisas que não sejam quantificáveis. E, em geral, declaram que elas simplesmente não existem ou não tem importância, logo, não há necessidade de estudá-las. Porém, cremos no contrário disso. Portanto, pensamos que a esperança é um elemento importante para se debruçar, principalmente em se tratando de movimento social. Estudar suas formas organizativas internas, as estratégias externas para a conquista de suas demandas, a identidade, etc., são sem dúvida uma parte importante do estudo. Entretanto, existe uma parte precedente tão ou mais importante que essa, a dizer, o sonho, a utopia, a esperança que contribui tanto para dar vida ao movimento quanto para conectar intersubjetivamente os sujeitos-militantes. Segue, ao lado das racionalizações, presente o tempo inteiro na vida de um movimento. Funciona como pulção, potência primeira para os movimentos. Pois, afinal, por que um movimento desenvolve essa ou aquela estratégia,

organiza-se dessa ou daquela maneira, senão com vistas a concretizar seus sonhos, suas utopias.

Referências

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. v. 1. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

CARLOS, Euzeneia. Contribuições da análise de redes sociais às teorias de movimentos sociais. *Revista Sociologia Política*, Curitiba, v. 19, n. 39, jun. 2011. p. 153-166.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto: a ascensão da insignificância*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

EXPECTATIVA. In: Dicionário do Aurélio, 2016. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/expectativa>>. Acesso em 05 julho 2016.

FLICKINGER, Hans-Georg. Movimentos sociais e a construção do Político: Carl Schmitt. *Civitas*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, jan.-jun. 2004. p. 11-28.

MUNCK, Gerardo L. Formação de atores, coordenação social e estratégia política: problemas conceituais do estudo dos movimentos sociais. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 40, n.1, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S001152581997000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 abril 2016.

SOBOTTKA, Emil Albert. *Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica*. São Paulo: Annablume, 2015.

A RELEVÂNCIA DA VIDA: OS ENLACES ENTRE BENEDICTUS DE SPINOZA E ERNST BLOCH

Elainy Costa da Silva¹

Vida é luta. Vida sem luta é um mar morto no centro do organismo universal.

Machado de Assis

Não é de hoje que a barbárie está presente na história da humanidade com vastos exemplos que reforçam a apatia e a falta de esperança por dias melhores. O medo latente e intensificado por uma realidade nefasta paralisa os homens, tornando-os impotentes e reféns de si mesmos. Os temores são muitos, mas mais ainda são os que se sentem confusos e desorientados, buscando como um ato de desespero algo que possam agarrar-se. O grito abafado de socorro de uma sociedade já há muito tempo doente, talvez, tenha sido o “estalo” necessário para que filósofos como Benedictus de Spinoza (1632 – 1677) e Ernst Bloch (1885 – 1977) discorressem sobre a relevância da vida. Apesar do intervalo de quase três séculos entre ambos, Spinoza e Bloch entrelaçam-se sob a mesma perspectiva: o desejo da vida, a fantástica capacidade humana de reinventar-se, relacionando-se de modo inovador com a realidade. Spinoza encontra na alegria e nos bons encontros o fortalecimento do *conatus*² como forma de diminuir a

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS.

² Significa “esforço de” ou “esforço para”. Na filosofia spinozana assume o sentido de esforço para autoconservação e perseverança na existência.

passividade humana e preparar os homens para a atividade; enquanto Bloch aposta na esperança concreta como forma de reafirmar a força dos resistentes. Spinoza e Bloch possibilitam um novo olhar para o que está adiante, um verdadeiro bálsamo para as intempéries da vida.

1. Por que temos medo?

Alguns afirmam que o medo, de modo positivo, tem como função nos proteger dos perigos ou nos preservar de situações de riscos, o que em parte não está errado. Porém, o intuito aqui não é discorrer sobre o possível lado bom do medo, mas compreender porque temos medo. Spinoza nos oferece, a partir da sua teoria dos afetos, uma leitura pertinente acerca do medo, definindo-o como uma paixão triste, que enquanto paixão não se transforma em ação do corpo e da mente.

O medo, na sua origem e nos seus efeitos, não é uma paixão desassociada das outras, mas relaciona-se com elas, determinando o modo de pensar, de sentir e de viver daqueles que estão dominados por ele. Apesar da sua origem está vinculada a experiência imaginária dos eventuais acontecimentos, o medo não é resultado da contingência, mas é determinado por causas necessárias que, desconhecidas, podem reforçá-lo. O medo nasce da própria condição finita do ser humano, ou seja, o homem é parte da Natureza e enquanto parte está cercado de outras partes que ultrapassam em número e em potência o seu *conatus*. Surge de outras paixões e pode ser diminuído por outros afetos mais fortes e contrários a ele, bem como, pode ser fortalecido por paixões mais triste do que ele. Entretanto, embora a ignorância não seja sua causa, é dela e nela que o medo vive e se fortalece.

O medo é fruto da imaginação e origina-se das imagens provenientes das percepções corporais, que são percebidas pela mente como ideias imaginativas, e das

conexões necessárias entre determinadas paixões. A priori, para uma clara compreensão, convém definir, na perspectiva spinozana, o que é a imaginação. Na proposição 13 da Parte II da *Ética*, Spinoza define que o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, isto é, certo modo da extensão existente em ato. Logo, entende-se que a mente humana está unida ao corpo e que tudo o que acontece com ele é percebido simultaneamente pela mente, ou seja, quando um corpo afeta e é afetado por outros corpos, a mente tem uma ideia do seu próprio corpo e dos corpos exteriores. Entretanto, afirmar que a mente tem ideia do seu corpo e dos corpos exteriores não significa que ela tem um conhecimento verdadeiro de si mesma e do seu corpo, ao contrário, tem ideias imaginativas e vive imaginariamente. Desse modo, o imaginar é uma atividade corporal, pois ao afetar e ser afetado por outros corpos, o corpo cria imagens de si e de outros corpos a partir da maneira como é afetado por eles. “A imaginação é sempre uma representação na mente de uma afecção do corpo”³. O imaginar seria, portanto, a primeira forma de intercorporeidade, pois a imagem do corpo é formada a partir do modo como os outros corpos o afetam.

As imagens são afecções ou marcas corporais que caracterizam o que acontece ao corpo, os efeitos de outros corpos sobre este. “Chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo”⁴. Enquanto fruto de encontros e de percepções corporais, a imagem manifesta a relação imediata e abstrata⁵ com o mundo, imediata a partir do

³ AURÉLIO, 2000, p. 218.

⁴ SPINOZA, EII, p17s.

⁵ Spinoza compreende a abstração como tudo aquilo que se encontra separado da sua causa eficiente necessária, que lhe atribui sentido e realidade. “Para Espinosa, a noção de abstração está ligada à sua doutrina dos modos de percepção e à sua metafísica. Conhecer a realidade é conhecer o todo. Só conhecemos a parte a partir do todo ou integrada no todo. Toda vez que não ligamos ao todo qualquer noção,

contato direto de um corpo com os demais corpos, e abstrata por ser parcial e fragmentada⁶. Nesse sentido, a mente, enquanto ideia do corpo, percebe seu próprio corpo e os outros corpos através das imagens que ele forma, imagens confusas e multiladas, que são conhecidas pela mente de modo inadequado ou imaginativo, em outras palavras, a mente tem ideias inadequadas ou imaginativas que não explicam a nossa essência ou potência, mas apenas indicam o nosso estado atual e a nossa impotência ao nos restringir a uma marca corporal.

Ora, a marca da imagem é a abstração, no sentido rigoroso do termo: a imagem é o que está separado de sua causa real e verdadeira e que, por esse motivo, leva a alma a fabricar causas imaginárias para o que se passa em seu corpo, nos demais corpos e nela mesma, enredando-se num tecido de explicações ilusórias sobre si, sobre seu corpo e sobre o mundo, porque explicações parciais, nascidas da ignorância das verdadeiras causas⁷.

Como elucidava Spinoza, a ideia imaginativa é um esforço da mente para concatenar, distinguir e generalizar fragmentos, estabelecendo relações, causalidades e finalismos entre imagens com a pretensão de explicar os acontecimentos, interpretar os afetos e guiar-se no mundo. Expressa uma visão subjetiva, que somos levados a considerar como uma ideia verdadeira sobre a realidade e sobre nós mesmos. Contudo, embora as imagens originem-se da maneira como o corpo percebe a si próprio e aos outros corpos quando os afeta e são afetados por eles –

ela se transforma em abstração. Abstrair é querer compreender a parte sem o todo. Ou melhor, é atribuir realidade ao que é parcial, ao que não se explica por si, nem existe por si”. TEIXEIRA, 1957, p. 11.

⁶ Cf. CHAUÍ, 2005, p. 57.

⁷ CHAUÍ, 2005, p. 57.

afecções corpóreas –, as ideias imaginativas na mente, envolvidas pelas imagens corporais, não reconhecem essa origem, ou melhor, criam outra causa como se elas estivessem desconectadas das imagens corporais. Essa desconexão entre imagens corporais e ideias imaginativas gera concatenações confusas e multiladas, em outras palavras, um conhecimento inadequado, pois desconhece as relações, considerando apenas os efeitos. Nesse sentido, compreende-se como o medo surge com a experiência imaginária, pois ao estabelecermos uma ordem comum da realidade através das conexões, das causalidades e dos finalismos, tudo o que foge a essa ordem comum nos atemoriza.

De fato, a imprevisibilidade da vida impulsiona-nos a buscar um “refúgio” que nos ofereça uma segurança e alguma regularidade aos acontecimentos, e o primeiro elemento de consistência é dado pela diferença entre coisas boas ou más a partir do que nos é útil ou prejudicial, isto é, quando afetamos outros corpos e somos afetados por eles, nossa potência de agir – *conatus* – aumenta ou diminui, logo, consideraremos como bom aquilo que fortalece nosso *conatus* e como mau aquilo que o enfraquece. Desta forma, criamos uma série de causas e conexões imaginárias para o que ocorre em nosso corpo, nos demais corpos e na realidade, elaborando uma ordem comum aos acontecimentos que, reforçada pela regularidade destes, ofereça-nos alguma segurança. Contudo, essa construção-explicação imaginária revela-se frágil diante de qualquer fato inesperado que a interrompa, esfacelando aquilo que se acreditava ser a ordem comum das coisas. Em virtude disso, o medo nos toma, revelando duas possíveis situações: primeiro, há uma sensação de total desamparo e de aumento do medo diante daquilo que nos parece incompreensível e que julgávamos conhecer, e segundo, embora seja falha e frágil, essa construção imaginária se mantém e fortalece-se como um invencível instrumento

contra o medo. Na primeira situação, os medos antigos, que se acreditava estarem extintos, resurgem e são acrescidos de novos medos, em especial, do imprevisível. Já no segundo caso, surge um medo ainda mais opressor, pois a manutenção e o fortalecimento das antigas explicações advêm da necessidade de uma figura que possa conduzir os temerosos e garantir a segurança⁸. Portanto, reforçando as palavras de Spinoza, observa-se a presença de um elemento fundamental que acompanha o medo: a dúvida⁹, que associada à ignorância ou ao desconhecimento das verdadeiras causas dos acontecimentos, alimenta o medo. Contudo, este mesmo elemento mostra outra face que não está desassociada do medo, a esperança, cuja articulação com este instaura o chamado sistema medo-esperança¹⁰.

2. Sistema medo-esperança

A Parte III da *Ética* spinozana tange sobre a origem e a natureza dos afetos, cuja preocupação essencial é compreendê-los de maneira fiel ao que propriamente são, negando toda tentativa de desmerecê-los. Spinoza identifica três afetos primários: desejo, alegria e tristeza, enquanto os demais, que por ora podemos chamá-los de afetos secundários, são somente derivações daqueles primeiros.

⁸ Spinoza enfatiza a questão do medo no seu discurso político, colocando-o como um forte instrumento de dominação política e social. “O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição. [...] Os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo. [...] Não há nada mais eficaz do que superstição para governar as multidões”. SPINOZA, 2003, pp. 06-07.

⁹ “O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida”. EIII – Definição dos afetos, 13.

¹⁰ Termo cunhado pela professora Marilena Chauí com o objetivo de explicar a simbiose entre medo e esperança.

Sobre o cuidado em compreender os afetos, Spinoza reedifica em seu *Tratado Político*:

Os filósofos concebem os afetos que em nós travam combate como vícios em que os homens caem por culpa própria; por isso habituaram-se a rir deles, lamentá-los, maltratá-los e (quando querem parecer mais santos) detestá-los. Acreditam, assim, fazer coisa divina e alcançar o cume da sabedoria, ao louvar de muitas maneiras uma natureza humana que não existe em lugar nenhum e atacar com seus discursos aquela que deveras existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como queriam que fossem. Donde aconteceu que quase todos, em vez de ética, escreveram sátira, e nunca conceberam uma política que pudesse ser posta em uso, mas uma que se pode ter por quimera. [...]. Tomei todo o cuidado para não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las. Considerarei os afetos humanos, como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e tantos outros, não como vícios, mas como propriedades da natureza humana¹¹.

Os afetos alegria e tristeza revelam-nos um panorama de paixões que se entrelaçam e estabelecem um quadro, aqui específico, que chamamos de sistema medo-esperança. O medo e a esperança são, respectivamente, uma tristeza e uma alegria instáveis, que surgem da ideia de uma coisa passada ou futura da qual temos alguma dúvida sobre sua realização. Logo, na raiz de suas definições encontramos a alegria e a tristeza que são costuradas pelo elemento da dúvida, a qual torna ambas instáveis e coloca o medo e a esperança como duas paixões inseparáveis. Com efeito, por serem inseparáveis, o medo e a esperança

¹¹SPINOZA, 2009, pp. 05-08.

intercalam-se sucessivo e simultaneamente através da dúvida, pois aquele que se submete a esperança e dúvida da realização de algo, teme enquanto espera, e aquele que está sob o domínio do medo e dúvida que aquilo que teme possa acontecer, espera enquanto teme.

Não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. Com efeito, supõe-se que quem está apegado à esperança e tem dúvida sobre a realização de uma coisa, imagina algo que exclui a existência da coisa futura e, portanto, dessa maneira, entristece-se. Como consequência, enquanto está apegado à esperança, tem medo de que a coisa não se realize. Quem, contrariamente, tem medo, isto é, quem tem dúvida sobre a realização de uma coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência dessa coisa e, portanto, alegra-se. E, como consequência, dessa maneira, tem esperança de que essa coisa não se realize¹².

Deste modo, observa-se uma íntima relação entre o medo e a esperança, cujo auxílio se dá por meio da dúvida. Entretanto, tal ligação é interrompida quando a dúvida é extinta, ainda que não tenhamos a certeza da realização das coisas. Ao aboli-la, passamos do medo ao desespero e da esperança à segurança¹³. Logo, nota-se, de um lado, um elo entre tristeza, medo e desespero e, de outro, entre alegria, esperança e segurança, que surge da nossa condição finita frente a uma imagem que temos da temporalidade como algo contingente, pois tanto o medo quanto a esperança nada mais são do que tristeza e alegria inconstantes, em

¹² SPINOZA, EIII – Definição dos afetos, 12 e 13, explicação.

¹³ “A ausência de dúvida, no caso da segurança e do desespero, salienta Spinoza, não é o mesmo que presença da certeza: a imaginação traz o passado e o futuro para o presente, excluindo imagens de tudo quanto possa impedir essa presença”. CHAUI, 2011, p. 158.

virtude da presença da dúvida, e o desespero e a segurança são tristeza e alegria que se originam de algo passado ou futuro do qual não duvidamos. Como tais paixões articulam-se a partir da presença ou da ausência da dúvida sobre os acontecimentos que ocorreram ou que ocorrerão – passado e futuro –, o presente torna-se um vazio preenchido por afetos¹⁴ que expressam o grau de relacionamento que temos com a exterioridade.

Assim, quando é afastada toda causa de dúvida sobre a realização de uma coisa, da esperança provém a segurança, e do medo, o desespero, o que ocorre porque o homem imagina que a coisa passada ou futura está ali e a considera como presente, ou porque imagina outras coisas que excluem a existência daquelas que a colocavam em dúvida¹⁵.

A contingência ocupa uma função crucial para compreensão do sistema medo-esperança, pois apesar dessas paixões serem definidas como tristeza e alegria instáveis, é o desejo que as movem, em especial, o desejo imoderado pelos bens incertos que a realidade pode proporcionar. No entanto, é na maneira como o desejo relaciona-se com a realidade que se encontram as formas de lidar com a contingência. Uma dessas maneiras é quando cedemos aos acontecimentos da realidade, pois como não temos o domínio sobre todas as circunstâncias que envolvem a nossa vida, concluímos que não temos o poder sobre algumas, de modo que vivemos sob o medo de futuros contingentes e sob a dúvida e a angústia, que são os alicerces da superstição. Porém, quando discernimos entre o que foge ao nosso poder e ao que está sob o nosso

¹⁴ Cf. CHAUÍ, 2011, p. 158.

¹⁵ SPINOZA, EIII – Definição dos afetos, 14 e 15, explicação.

domínio, de acordo com as circunstâncias, esforçamos-nos para que estas perseverem e ampliem seu campo de atuação, ou seja, empenhamos-nos para reforçar o presente e assim “determinar” o futuro, oferecendo às circunstâncias alguma necessidade. Assim, agimos com base na esperança em direção à segurança, cuja conservação das circunstâncias é fundamental para que ela se mantenha. Em vista disso, o que é digno de ressaltar é que Spinoza reconhece um sentimento mais profundo e ainda mais potente, que traduz a relevância da vida, do que a esperança. Ele encontra na alegria tal valor, mas não na alegria passiva, que expressa nossa submissão à exterioridade, ao contrário, ele a situa na alegria ativa, que tem como causa nossa própria potência de agir, que possibilita nos redefinir diante das dificuldades da vida ao trazer à concretude aquilo que ainda não é.

3. A relevância da vida

3.1 A alegria ativa spinozana

Também conhecido como o filósofo da alegria, Spinoza apresenta um pensamento que tem como objetivo a valorização da vida, ou seja, o esforço para diminuir a passividade humana e preparar os homens para a atividade. Longe de ser um pensador que identifica algo de positivo na tristeza ou nas paixões tristes, Spinoza empenha-se em afastá-las, já que são expressões da nossa impotência, ao buscar aquilo que nos torna ativos, autônomos e livres. Encontra na alegria e nos bons encontros o que melhor traduz nosso desejo pelo viver. No início do *Tratado da Reforma da Inteligência*, Spinoza já manifestava a sua preocupação com a relevância da vida: “Decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma; algo que uma vez descoberto e

adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade”¹⁶.

Essa busca spinozana por algo que ofereça uma satisfação contínua e suprema felicidade é presente em toda a sua filosofia, mas encontra seu ápice e florescimento nas três partes finais da *Ética*, nas quais trata, respectivamente, da natureza e origem dos afetos; da força destes e, finalmente, da potência do intelecto. O percurso para o que aqui chamaremos de alegria ativa inicia-se a partir do conceito de *conatus*, que Spinoza apresenta na proposição 7 da Parte III da *Ética*, como a essência atual de algo, ou seja, o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser. O *conatus* nada mais é que a potência interna de autopreservação na existência, que toda essência singular possui porque é expressão da potência infinita da Substância. Logo, os seres humanos, como todos os outros seres singulares, são *conatus*, mas somente os homens, especificamente, têm consciência que são potência ou esforço de perseveração na existência.

Definir a essência de alguma coisa ou do próprio ser humano como *conatus* coloca-o com uma singularidade individual, ou seja, como um corpo composto de várias partes constituintes que, em conjunto, são causa de um único efeito. E definir essa essência como atual significa afirmar que é uma singularidade em ato, isto é, não existe virtualidade ou inclinações, mas é uma potência presente e sempre em ação. Portanto, o *conatus* é uma força interna positiva e afirmativa e, mais do que isso, é intrinsecamente indestrutível, pois a destruição é sempre efeito da ação de uma causa externa, em outras palavras, “nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior”¹⁷. Assim, compreende-se porque nenhum ser, a partir da sua essência, busca a autodestruição, pois a

¹⁶ SPINOZA, 2004, p. 05.

¹⁷ EIII, p4.

duração do *conatus* não encontra limites até que causas externas mais fortes e mais poderosas o destruam.

O corpo e a mente, na perspectiva spinozana, são respectivamente potência de agir e potência de pensar, daí Spinoza na proposição 9 da Parte III defini-los pelo *conatus*, que referente ao corpo e à mente, chama-se apetite, o qual nada mais é que a própria essência humana. Entretanto, particularmente nos homens, o *conatus* chama-se desejo, pois estão conscientes do seu apetite, em outras palavras, o desejo é o apetite mais a consciência que dele se tem. Eis porque Spinoza afirma que a essência humana é o desejo: “o desejo (*cupiditas*) é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada por uma afecção sua a fazer algo”¹⁸. Deste modo, o desejo é determinação afetiva do *conatus*, pois na vida intercorpórea, nós afetamos e somos afetados de inúmeras maneiras por outros corpos e, por consequência, aquilo que nos afeta pode aumentar (alegria) ou diminuir (tristeza) nossa potência de agir e de pensar. Em outras palavras, como a mente é ideia do corpo e, logo, unidos, tudo o que afeta o corpo é simultaneamente percebido pela mente, de modo que aquilo que aumenta ou diminui a potência de agir do corpo concomitantemente aumenta ou diminui a potência de pensar da mente. Assim, a relação entre mente e corpo e ambos com a realidade é uma relação afetiva.

Observou-se que, em geral, a afecção (*affectio*) se referia diretamente ao corpo, ao passo que o afeto (*affectus*) se referia ao espírito. Mas a verdadeira diferença não está aí. Ela existe entre a afecção do corpo e sua ideia que envolve a natureza do corpo exterior, por uma parte, e, por outro lado, o afeto que implica tanto para o corpo como para o espírito um aumento ou uma diminuição da

¹⁸ EIII, Definições dos afetos, def. 1.

potência de agir. A *affectio* remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o *affectus* remete à transição de um estado a outro, tendo em conta a variação correlativa dos corpos afetantes¹⁹.

Com efeito, a relação que estabelecemos como os outros seres e com a realidade é uma relação afetiva, e as afecções e os afetos são expressões do nosso *conatus*. Em vista disso, atuamos passivamente quando somos causa parcial de efeitos internos e externos (paixão) porque a outra parte da causalidade é realizada pelas forças externas ou por potências alheias às nossas, e somos ativos quando somos causa total dos efeitos internos ou externos (ação), ou seja, quando o agir, o pensar e o sentir têm como causa total a nossa própria potência. Portanto, em termos spinozanos, somos causa inadequada dos nossos afetos quando eles são causados pelo poder das forças externas, e somos causa adequada quando eles são causados pela nossa própria potência. “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode só por ela ser entendido”²⁰.

A variação da intensidade da nossa potência de agir e de pensar depende da qualidade do nosso desejo e, logo, da forma como nos relacionamos com as potências externas que são em número e em poder maiores do que as nossas. Assim, o desejo tende a aumentar ou diminuir de acordo com a natureza da coisa desejada e conforme ele seja realizado ou não, satisfeito ou não. A partir disso, Spinoza pode inserir e definir os três afetos primários, ou seja, quando nossa potência de agir e de pensar aumenta ou fortalece-se, chamamos de alegria; quando diminui ou

¹⁹ DELEUZE, 2002, p. 56.

²⁰ SPINOZA, EIII, d1.

enfraquece, chamamos de tristeza; e chamamos de desejo quando somos determinados a existir e agir de alguma maneira. No entanto, os afetos são paixões na vida imaginativa e, portanto, efeitos necessários da relação que estabelecemos com a exterioridade. Ou seja, enquanto partes finitas da Natureza, somos rodeados de outras partes mais numerosas e mais poderosas que atuam sobre nós na medida em que nos relacionamos com elas. Ademais, como já foi exposto anteriormente, *a priori*, a relação do corpo com as coisas exteriores é a imagem e a da mente com o corpo e com estas é a ideia imaginativa. Desse modo, a passividade é natural e originária²¹, pois é o poder das coisas exteriores sobre nós. “Somos passivos na medida em que somos uma parte da natureza que não pode ser concebida por si mesma sem as outras partes”²². Portanto, na paixão somos necessariamente causa inadequada, ou seja, atuamos como causa parcial daquilo que fazemos, pensamos e sentimos, pois a exterioridade causal é mais forte e mais poderosa que nossa interioridade corporal e psíquica.

Da nossa condição de parte da Natureza, concluímos que somos naturalmente passivos, contudo, isto nos conduz a seguinte questão: será que somos passivos mesmo quando nosso *conatus* aumenta ou fortalece-se, ou seja, quando nos alegramos? Sim, devemos compreender, primeiramente, que o *conatus* é uma potência que resiste a destruição, logo, “luta” para impedi-la e, assim, conservar a integridade do ser. Desta forma, tanto na

²¹ “Resumidamente podemos identificar três causas para nossa passividade natural: (i) a necessidade natural do desejo de objetos para sua satisfação, (ii) a força das causas externas maiores do que a nossa e (iii) a vida imaginária, que nos dirige cegamente ao mundo, esperando encontrar satisfação no consumo e apropriação das imagens das coisas, dos outros e de nós mesmos”. CHAUÍ, 2005, p. 60.

²² EIV, p2.

paixão como na ação, o *conatus* sempre realiza o mesmo ato, a saber, buscar aquilo que nos fortalece e afastar aquilo que nos enfraquece. No entanto, se somos seres passivos e não alheios às paixões, como nos tornamos ativos? Em termos spinozanos, como nos tornamos causa adequada?

Na proposição 7 da Parte IV da *Ética*, Spinoza faz a seguinte afirmação: “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”, logo, se pensarmos no âmbito afetivo, uma paixão somente pode ser superada através de uma paixão mais forte e contrária, ou seja, através das paixões alegres. “O desejo que nasce da alegria é mais forte do que o desejo que nasce da tristeza”²³. A relevância que Spinoza atribui à vida encontra-se na posição qualitativa do *conatus* enquanto virtude²⁴, ou seja, o nosso poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente pela nossa natureza, logo, quando somos ativos ou causa adequada daquilo que fazemos, pensamos e sentimos. Com efeito, para compreendermos a “virada” que Spinoza realiza no campo da afetividade devemos entender que diminuir nossa passividade e nos preparar para atividade é sempre uma passagem qualitativa do nosso *conatus*, que, ao fortalecer-se, possibilita nos tornamos causa adequada das nossas ações. Portanto, a alegria, ainda que passiva, e todos os afetos derivados dela são sempre sentidos como o aumento ou fortalecimento do nosso *conatus*.

Assim, o fortalecimento das paixões alegres e o enfraquecimento das paixões tristes são decisivos para nos tornamos causa adequada, pois na medida em que as primeiras são aproximadas e as últimas são afastadas, há um aumento do *conatus*, cuja alegria e desejo provindos dele

²³ EIV, p18.

²⁴ Spinoza não atribui sentido moral ao termo virtude, mas o usa em seu sentido etimológico: força. *Virtus* deriva de *vis*, força.

tendem gradativamente a diminuir nossa passividade e nos preparar para atividade. E o momento inicial dessa atividade é quando a sentimos como um afeto crucial, ou seja, quando para nossa mente o pensar e o conhecer são vivenciados como o mais potente dos afetos, a mais forte alegria e o mais forte desejo, em outras palavras, quando nos deparamos com a própria virtude da nossa mente. Sendo assim, é nítido o quanto a alegria é essencial para o pensamento de um filósofo que enxerga na vida um valor imensurável, para o qual, fortalecer, conservar e ampliar as alegrias são fundamentais para estabelecermos uma relação inovadora com a realidade. Mas mais do que isso, Spinoza nos possibilita reconhecer aquilo que verdadeiramente somos – seres potentes.

3.2 A esperança concreta blochiana

Na sua obra *O Princípio Esperança*, Bloch apresenta uma pertinente reflexão acerca da esperança, cuja definição distancia-se totalmente da perspectiva idealista ou romântica, ou seja, o termo é exposto com uma roupagem completamente nova que, ao articular-se com outros conceitos apresentados no decorrer da obra, constrói uma estrutura que tem como função a valorização da vida. Mais do que uma obra filosófica que passeia pelos caminhos e pelas linguagens literárias e psicológicas para alcançar o seu propósito, *O Princípio Esperança* é um apelo à vida, ao desejo de vida, a uma esperança que não se resigna. “O que importa é aprender a esperar. O ato de esperar não resigna: ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso”²⁵.

No início da obra em questão, Bloch já indaga o leitor com cinco interrogativas diretas e fundamentais que o conduzem a uma reflexão mais precisa sobre a vida e sobre

²⁵ BLOCH, 2005, p. 13.

quem somos nela. “Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? O que esperamos? O que nos espera?”²⁶. Perguntas que inicialmente poderíamos atribuir um caráter simplório, mas que se revelam, no seu teor, como algo mais profundo e específico, pois nos permite voltarmos para nós mesmos e, assim, “descobrirmos” a nossa própria identidade. Já nos primeiros parágrafos, Bloch fala da importância do ato de esperar, pois o afeto da espera nos expande, lança-nos ativamente naquilo que nos tornamos²⁷, em outras palavras, o esperar é o próprio percurso que se constrói no ato de caminhar. E longe de ser algo passivo, a espera é pura atividade, é a vivência do ainda-não consciente presente em nós. A experiência da esperança é exatamente a tomada de consciência daquilo que ainda não é, mas não como contemplação que se rende as coisas como são ou no momento em que estão. Ao contrário, como participação que se envolve com o movimento, tornando-se o próprio *devenir*.

Um dos conceitos que envolvem a esperança blochiana é a utopia, mas não no sentido desgastado e tão comumente aplicado, ao contrário, ela é apresentada em uma perspectiva mais ampla, ou melhor, em seu sentido genuíno: *não-lugar*. Diferentemente da ideia de um lugar perfeito ou de uma situação perfeita e, por isso mesmo, inexistentes, a utopia é a manifestação do e para o novo, é a expressão, ainda que imaginária e imprecisa, da construção do futuro. O utópico reflete o desfazer-se do velho, aliás, a superação deste, o abandono dos antigos caminhos que nos conduzem sempre para os mesmos destinos, na medida em que diz aquilo que ainda não foi dito, que imagina aquilo que jamais se imaginou. A utopia é o caminho que se faz caminhando, é a manifestação da esperança. Daí reconhecemos na *Ilha da Utopia* de Thomas Morus e na

²⁶ BLOCH, 2005, p 13.

²⁷ Cf. BLOCH, 2005, p. 13.

República de Platão, não apenas sociedades organizadas e perfeitas, mas nossa necessidade de reestruturação frente aos limites que nos deparamos, ou seja, ao ultrapassá-los quando tomarmos conscientes deles.

[...] assim, pouco a pouco, para onde quer que olhemos, tudo no mundo torna-se uma versão de certa figura primordial, uma manifestação daquele movimento em direção ao futuro e à identidade derradeira com um mundo transfigurado que é a Utopia, cuja presença vital, por trás de qualquer distorção, sob qualquer nível de repressão, pode ser sempre detectada, não importa quão fragilmente, pelos instrumentos e dispositivos da esperança²⁸.

Bloch busca no sonho a própria expressão da utopia, não nos sonhos contemplativos que nos condenam a uma constante prorrogação do viver, mas nos sonhos diurnos, ou melhor, em uma parte específica deles que nos incentiva a não nos conformarmos com o que está posto e a não nos submetermos ao medíocre. “Nos sonhos diurnos é o futuro que aponta, e o sonho acordado veicula afetos de expectativa como o medo, o pavor, o susto, o desespero, a confiança, a esperança”²⁹. Normalmente pautamos nossos planos em sonhos por uma vida melhor, a partir da esperança e na expectativa por algo promissor. Vivemos do futuro, na medida em que desejamos a sua realização “todo ser humano, na medida em que almeja, vive do futuro”³⁰, mas não somente isso, quando sonhamos nos revelamos como consciência antecipatória que nos leva para frente rumo ao novo. O sonho acordado manifesta uma verdadeira fome psíquica pela qual o homem imagina

²⁸ JAMESON, 1985, p. 97.

²⁹ ALBORNOZ, 1998, p. 13.

³⁰ BLOCH, 2005, p. 14.

planos futuros e outras situações em que supere os problemas, as dificuldades e as obrigações de um hoje onipresente. Assim, os sonhos acordados nos dão uma primeira forma vaga, talvez ilusória, do que será, numa fase mais elaborada, a utopia³¹. Dessa forma, os sonhos diurnos, na perspectiva blochiana, têm função utópica, pois ao esperarmos, tomamos a consciência daquilo que ainda não é. A esperança que se manifesta nos sonhos diurnos é um ato cognitivo, pois a partir dela pressentimos o ser verdadeiro³² e a possibilidade de mudança que, simultaneamente, exige ser colocada em prática.

A vida de todos os seres humanos é perpassada por sonhos diurnos, que em parte são apenas uma fuga insossa e até enervante, e até presa para enganadores. Outra parte, porém, instiga, não permite se conformar com o precário que aí está, não permite a resignação. O esperar está no cerne dessa outra parte, que é ensinável. [...] Que os sonhos diurnos tornem-se ainda mais plenos, o que significa que eles se enriquecem justamente com o olhar mais sóbrio – não no sentido da obstinação, mas sim no de se tornar lúcido. [...] Que se tornem mais claros, menos caprichosos, mais conhecidos, mais compreendidos e mais em comunicação com o correr das coisas³³.

A esperança é o sentimento que nos move, que nos permite reconhecer ou nos tornar consciente do *ainda-não-consciente*. “Uma das atividades principais dessa parte é a descoberta e anotação inconfundível do ‘ainda-não-consciente’”³⁴.

³¹ Cf. ALBORNOZ, 1985, p. 12.

³² Cf. ALBORNOZ, 1998, p. 13.

³³ BLOCH, 2005, p. 14.

³⁴ BLOCH, 2005, p. 21.

Este é exatamente aquilo que, ao olharmos para frente, está parcialmente inconsciente. “Para o lado de um novo cuja aurora se anuncia, do qual nunca antes se tivera consciência”³⁵. A esperança é sempre a luta do novo contra o velho, a urgência por novas imagens que redefinam a nossa vida, porém, com certo cuidado para que as mudanças não sejam apenas externas, mas principalmente internas. Em outras palavras, que as mudanças sejam estruturais e plenamente novas, isto é, para algo até então não conhecido. A esperança é potência e sua *ratio* é razão não debilitada de um otimismo militante³⁶, que nos traz para o aqui e agora ao antecipar o porvir. Portanto, para Bloch, o olhar para frente é um olhar que pressente com nitidez e intuições corretas e que se torna mais consciente na medida em que é mais capaz de perceber as sensações com exatidão. Ele encontra na esperança a nossa própria potência, a nossa tomada de consciência que antecipa e pressente o novo, revelando-nos como seres desejantes, cuja vida é o que há de mais relevante.

3.3 Os enlaces entre Spinoza e Bloch

A aproximação entre Spinoza e Bloch não é somente possível, mas também instigante, seja pela relação entre dois pensadores de séculos distintos e longínquos, seja pela trajetória de suas filosofias. Salvo as particularidades de ambos e suas diferenças verossímeis, afinal, são filósofos que refletem contextos históricos diferenciados, Spinoza e Bloch coincidem em um mesmo ponto: a relevância da vida e o desejo que temos por ela. Spinoza aponta para o desejo, que, segundo ele, é nossa própria essência, e como tal, determina-nos a existir e a agir de certa maneira. Somos seres desejantes e potentes, e

³⁵ BLOCH, 2005, p. 21.

³⁶ Cf. BLOCH, 2005, v.1, p. 146.

encontramos nas alegrias o nosso próprio fortalecimento e anseio pela vida. Já Bloch não se distancia de Spinoza quando ao nos colocar como esperança, ou seja, a potência que nos move para novo, ou em sentido mais amplo, para a vida, ressalta a importância e o desejo que temos por ela. O desejo spinozano e a esperança blochiana são pura atividade, que nos lança em direção aquilo que nos torna mais virtuosos³⁷.

Podemos arriscar, com certa ousadia, que tanto Spinoza como Bloch colocam-nos como desejo de vida. Contudo, o primeiro reconhece nas alegrias, ou melhor, no fortalecimento delas, a caminhada gradativa para diminuição da nossa passividade, em outras palavras, a alegria e todos os afetos derivados dela, ainda que passiva, é o sentimento de aumento da força para existir. Seria, *a priori*, nossa tomada de consciência, em termos blochianos, do que verdadeiramente somos. Em Bloch, nossa tomada de consciência, ou melhor, nossa consciência antecipatória, revela-se na esperança, influenciando nosso comportamento e nos orientando para o novo. Por isso, ele recorrer aos sonhos diurnos, em especial, uma parte deles, a saber, aquela que nos instiga, que não permite nos conformarmos com o que está posto, mas que ainda manifestam-se como imagens ilusórias e distorcidas daquilo que ainda não é, ou seja, a utopia. Assim, enquanto consciência antecipatória, as alegrias passivas spinozanas e a articulação esperança-sonhos diurnos blochiano podem ser considerados como auxiliares na diminuição da nossa passividade.

Bloch atribui ao utópico o sentido de ultrapassar o que nos é posto pelo curso natural das coisas, porém, ultrapassamos na medida em que nos conscientizamos daquilo que nos limita. “Pensar significa

³⁷ Faço uso do termo virtuoso no sentido spinozano. Ver nota 9.

transpor”³⁸. Por isso, a esperança é destacada, mas não uma esperança passiva, ao contrário, ativa e concreta, orientada por um elemento que a intervém: a razão. A esperança pelo ainda não-ser implica num engajamento para sua real e possível concretização, mediado, por conseguinte, por uma ativa e racional esperança³⁹. De modo semelhante, a alegria, em Spinoza, também nos transpõe, pois quando enfraquecemos ou afastamos as paixões tristes e fortalecemos e aproximamos as paixões alegres, diminuímos nossa passividade e nos preparamos para atividade. E o momento inicial desta atividade é percebido quando o pensar e o conhecer são sentidos como o mais forte afeto, a mais forte alegria, ou seja, uma alegria ativa que tem como causa nossa própria potência.

Portanto, os enlaces entre Spinoza e Bloch têm como “fio condutor” o valor que a vida possui para ambos. Contudo, a sua relevância está longe de ser meramente contemplativa e, por vezes, romântica, mas apresenta-se como potência e atividade quando reconhecemos nossa própria identidade e a assumimos, reinventando-nos diante dos obstáculos da vida. Mais do que expressões históricas do seu tempo, talvez o grande propósito de Spinoza e de Bloch seja nos tornar ativos, ao assumirmos as rédeas de nós mesmos quando nos conscientizamos que somos seres embriagados de vida.

Referências

ALBORNOZ, Suzana. *Ética e Utopia: Ensaio sobre Ernst Bloch*. Petrópolis: Movimento, 1985.

_____. *O enigma da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1998.

³⁸ BLOCH, 2005, p. 14.

³⁹ Cf. VIEIRA, 2007, p. 06.

AURÉLIO, Diogo P.. Imaginação e poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa. Lisboa: Edições Colibri (Coleção Fórum de Ideias, 10), 2000.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, v. 1, 2005.

CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 2ª ed. São Paulo: Moderna (Coleção Logos), 2005.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

JAMESON, Fredric. *Marxismo e Forma Teorias dialéticas da literatura no séc XX*. Cap III Ernst Bloch e o Futuro (p.94 a 125). São Paulo: Hucitec, 1985.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Edição bilingue: latim/português. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

_____. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão de tradução Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes (Clássicos WMF), 2009.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes (Paidéia), 2003.

TEIXEIRA, Lívio. *A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa*. São Paulo: Unesp, 2001.

VIEIRA, Antonio Rufino. *Princípio esperança e a “herança intacta do marxismo” em Ernst Bloch*. Anais do 5º Colóquio Internacional Marx-Engels. Campinas: CERMAX/UNICAMP 2007.

CORPO E UTOPIA: UM ENSAIO SOBRE CORPOS UTÓPICO-POLÍTICOS A PARTIR DE ERNST BLOCH E MICHEL FOUCAULT

*Elton Corrêa de Borba**

Introdução

É cada vez mais ostensível a produção de trabalhos nas ciências humanas que versam sobre o corpo, sobre as corporeidades, sobre sua constituição social, psicológica, simbólica e política, sobre suas potências e fraquezas. Esta discussão constitui também um problema teórico e prático importante, sobretudo para a filosofia, no sentido de pensar a dimensão da atuação política dos corpos. É o que buscamos destacar um pouco neste ensaio, leia-se, a importância dos corpos com a política, uma política utópica dos corpos a partir de Ernst Bloch e Michel Foucault, relação que conjecturamos como *corpos utópico-políticos*. A intenção, para além de traçar semelhanças e diferenças entre os filósofos, é fazer uma amálgama entre os corpos e a utopia como modo de fazer política no contemporâneo.

Bloch e Foucault provêm de tradições filosóficas distintas, porém, interpelam de maneira crítica o presente e abrem o pensamento para transpor os desafios políticos e sociais que se apresentam. Nossa opção por esses dois pensadores se deve especialmente ao aspecto *utópico* que se faz presente nessas filosofias de alguma forma. Assim como afirmam Deleuze e Guattari, entendemos que “é

* Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, Psicólogo. Email: elton.borba@live.com

sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época”¹. Por isso, pensar a atuação da crítica utópica do presente, do contemporâneo e seus meandros é pensar a filosofia como ação decisiva num processo político que contribua para a transformação dos modos de nos relacionarmos com a realidade.

Ernst Bloch, autor de *O Princípio Esperança*, fala do afeto expectante, das utopias técnicas e sociais como aquilo que ainda não tem lugar na realidade, mas que caminha para a sua concretização. As utopias técnicas em Ernst Bloch, segundo Fossatti, “oferecem ao ser humano ferramentas que imitam os seus membros, que colocam o homem diante de sua esfinge e que, ao questionar sobre esta nova natureza oculta que estende o sentido do corpo humano, reinscreve o seu significado [...]”². Nesta perspectiva de Fossatti, o corpo faz parte da utopia com seu sentido ampliado através da incorporação de ferramentas técnicas que resultado do próprio desenvolvimento humano. Porém, isso não implica apenas num corpo aperfeiçoado pela técnica, mas o integra como parte de um percurso utópico humano e do qual aqui buscamos enquanto atuação política.

Já para Michel Foucault – numa conferência de 1966 intitulada *O corpo utópico* – o corpo é o lugar onde nascem as utopias e para onde elas voltam, da *topia* implacável de todas as utopias. O utópico significará, portanto, em ambos os pensadores, aquilo que *ainda não é*, aquilo que está se tornando e que se abre para a possibilidade de concretização do diferente na realidade dos corpos. Os corpos que ainda não são, antecipam um futuro e atuam para que este futuro se aproprie do presente dando movimento a qualquer rigidez que se aposse das corporeidades. Esses corpos utópicos são sujeitos na ação

¹ DELEUZE; GUATTARI, *O que é a filosofia?*, p. 120.

² FOSSATTI, *Docta spes e as utopias técnicas*, pp. 72-73.

política, apesar de por corpos políticos possamos pensar em diversas formas de política além dos corpos humanos por si mesmos.

O corpo, segundo Vladimir Safatle, ocupa as reflexões da filosofia política há muito tempo, “pois se há algo que parece onipresente na filosofia política moderna é a ideia de que a política é indissociável das modalidades de produção de um corpo político que expressa a estrutura da vida social”³. Obviamente, esta ideia está ligada à imagem do Estado representado através de um corpo composto pelas partes da sociedade reunidas sob o julgo de um contrato social que firma esta coesão. Mas, se “as metáforas do corpo político não descrevem apenas uma procura de coesão social orgânica”, diz Safatle, “elas também indicam a natureza do regime de afecção que sustenta adesões sociais”⁴. Para o filósofo, o “corpo não é apenas o espaço no qual afecções são produzidas, ele também é produto de afecções. As afecções constroem o corpo em sua geografia, em suas regiões de intensidade, em sua responsividade”⁵. Os corpos, dessa forma, se constituem e se relacionam através das afecções, ou seja, de uma expressão de subjetividade que coloca os corpos num lugar central dos tensionamentos políticos, portanto, lugar da ação e da luta dos corpos em seu processo utópico.

A partir dessa noção de corpos políticos – como formulação de utópico-políticos – a concepção de política deverá ser entendida como uma forma de participação político-social avessa aos regimes políticos tradicionais estruturados sobre a égide de um Estado democrático de direito e o artificial manto de representatividade da sociedade que o cobre. A ilusão de representatividade e

³ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 22.

⁴ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 23.

⁵ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 23.

participação destas instâncias tradicionais representa um verdadeiro embuste frente às verdadeiras práticas de cidadania realizadas cotidianamente por grupos sociais organizados em movimentos políticos. A primeira e mais radical forma de participação desses grupos na política é o próprio corpo, de onde partem as necessidades mais concretas e radicais dos sujeitos. Os corpos utópico-políticos devem ser, por essa maneira, tanto resistência no sentido de práticas contra-hegemônicas, quanto inventividade filosófica que expressa na política essas demandas dos corpos humanos. Entendam-se como necessidades radicais, por exemplo, a fome de justiça social que rompe a rigidez das instituições e ressignificam o uso dos corpos como formas singulares dentro das transformações sociais.

Há uma tradicional concepção dentro do pensamento filosófico e teológico do corpo como uma estrutura rígida, do corpo humano como prisão da alma no qual as mudanças são limitadas pela dificuldade inerente ao corpo de expressar o pensamento⁶. O corpo, dentro dessa

⁶ Sobre isso, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro resume perfeitamente dentro da perspectiva ameríndia esta problemática. “De qualquer maneira, foi uma meditação sobre esse desequilíbrio que conduziu à hipótese perspectivista segundo a qual os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma. Para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo. Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm). O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-

concepção é matéria que perecerá com o passar do tempo e que limitará sempre por sua imanência radical a possibilidade de transcender do espírito. Corpo e pensamento são instâncias distintas e conflitantes dentro dessa estrutura de pensamento. No entanto, essa crença não é totalmente equivocada quando se pensa que é justamente esse conflito entre corpo e pensamento que produz a possibilidade de um novo agir no mundo.

Filosofias como as de Spinoza, Nietzsche e Deleuze, que realocam os afetos enquanto potências do pensamento dão aos corpos espaço dentro de uma racionalidade filosófica. Na esteira disso, a psicanálise de Freud com as tópicas estruturais do inconsciente movimenta de outro modo o estatuto da consciência racional soberana, o inconsciente também se manifesta através do corpo na impossibilidade de pela consciência expressar a complexidade dos conflitos recalcados. Na esfera biopolítica contemporânea, Agamben e Esposito expõem os dispositivos do poder operando sobre o *bíos*, ou seja, a vida está sobre controle do aparelho político servindo a interesses econômicos do mundo globalizado. No longo problema que esse do corpo tem constituído na filosofia e na política, o que presenciamos atualmente é um ambiente político ocupado cada vez mais por movimentos sociais que se utilizam dos próprios corpos como ferramentas de luta e resistência.

Sendo assim, esses corpos formam materialidades importantes para o campo político, porque expressam muito dos tensionamentos da vida política tanto numa forma corpo social, quanto numa forma singular presente em cada indivíduo ou grupo social organizado politicamente. São esses tensionamentos que nos permitem pensar em sujeitos plurais e singulares dispostos nessa

intensa relacionalidade de corpos dentro da política. Todavia, é preciso pensar que isso não acontece sem nenhum esforço, porque a ação dos corpos utópico-políticos é a constante criação de um movimento que ainda não tem lugar no presente, lugar que deve ser continuamente aberto sob muita luta. O corpo é utópico naquilo que ele ainda não é enquanto movimento da esperança de uma realidade como possibilidade, de modo que veremos com Ernst Bloch como essa esperança atua como impulso da utopia em direção ao diferente.

Bloch, esperança e utopia

O filósofo de Tübingen, Ernst Bloch, nos fala a respeito da esperança enquanto qualidade ativa de um movimento em que o “afeto da espera sai de si mesmo, ampliando as pessoas, em vez de estreitá-las”⁷. Para o filósofo, “a ação desse afeto requer pessoas que se lancem ativamente naquilo que vai se tornando [*Werdende*] e do qual elas próprias fazem parte”⁸. A esperança enquanto ação daquilo que vai se tornando é central em sua filosofia utópica, por isso consideramos extremamente fértil esta dimensão para uma concepção de política utópica que atravessasse os movimentos sociais e políticos contemporâneos. A esperança é contrária a qualquer resignação diante da fatalidade de uma realidade exploradora, porque é a resposta ativa na construção de outra realidade possível. Podemos pensar a esperança como *leitmotiv* da política dos corpos utópicos que na espera do concretamente possível tomam forma daquilo que ainda não é. Isto fica mais claro quando Bloch diz que a “falta de esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais intolerável, o absolutamente

⁷ BLOCH, *O princípio esperança vol. I*, p. 13.

⁸ BLOCH, *O princípio esperança vol. I*, p. 13.

insuportável para as necessidades humanas”⁹. A esperança como necessidade humana é aquilo que lhe é mais radical, como seus corpos que se enchem cada vez mais de esperanças. A partir daí, o que resta como resistência à insuportável falta de esperança é ter ainda mais esperança, que “*não é concebida apenas como afeto*, em oposição ao medo (pois também o medo consegue antecipar), mas *mais essencialmente como ato de direção cognitiva* (e, neste caso, o oposto não é o medo, mas a lembrança)”¹⁰.

O medo também consegue antecipar um dado de realidade possível, mas o medo atua como paralisia do corpo, como imobilidade do afeto expectante. Já a esperança como ato de direção cognitiva, será o ponto de partida da experiência utópica, é ela a antecipadora do futuro radicalmente novo. Como afeto político, a esperança parece ser menos importante em nossos atuais contextos que não sustentam mais com o vigor de outrora os grandes discursos esperançosos de um futuro melhor. No entanto, nosso tempo é um tempo de constante convocação para o pensamento e é a emergência do pensar que aponta saídas para as inúmeras crises econômicas, políticas, ambientais, afetivas, culturais e por aí vai.

Pensar significa transpor. Contudo, de tal maneira que aquilo que está aí não seja ocultado nem omitido. Nem na sua necessidade, nem mesmo no movimento para superá-la. [...] Por essa razão, a transposição efetiva não vai em direção ao mero vazio de algum diante-de-nós, no mero entusiasmo, apenas imaginando abstratamente. Ao contrário, ela capta o novo como algo mediado pelo existente em movimento, ainda que, para ser trazido à luz, exija

⁹ BLOCH, *O princípio esperança* vol. I, p. 15.

¹⁰ BLOCH, *O princípio esperança* vol. I, p. 22.

ao extremo a vontade que se dirige para ela¹¹.

Para Bloch pensar significa transpor, significa uma ação efetiva sobre o novo no já existente que já faz parte da realidade enquanto vontade antecipadora. Vivemos então épocas, deste modo blochiano, de trazer à luz este novo que deve fazer parte do presente em movimento. Deste modo, nos diz Bloch, “todo ser humano, na medida em que almeja, vive do futuro: o que passou vem só mais tarde, e o presente autêntico praticamente ainda não está aí”¹². Essa perspectiva de um presente que sempre se atualiza na esperança de um futuro é, na medida do possível, o processo de superação do medo paralisante, a esperança é a característica fundamental do movimento dialético blochiano do ser que ainda-não-é. O que isso quer dizer é que viver um presente sempre atualizado enquanto esperança de um futuro é um constante sonhar frente à realidade cotidiana disposta e em transformação. “O sonhar, sobretudo, sempre sobreviveu ao fugaz cotidiano individual”¹³. Este sonhar é o que movimenta os corpos alimentados pela esperança blochiana. Isso deve se tornar não só um *sonho noturno* desfragmentado, mas uma experiência vivida ativamente da esperança tão mal afamada ultimamente.

O conteúdo ativo da esperança, na qualidade de conscientemente esclarecido, cientemente explicado, é a função utópica positiva, enquanto o conteúdo histórico da esperança, evocado primeiramente em representações, investigado enciclopedicamente em juízos concretos, é a cultura humana na relação com seu horizonte utópico-

¹¹ BLOCH, *O princípio esperança vol. I*, p. 14.

¹² BLOCH, *O princípio esperança vol. I*, p. 14.

¹³ BLOCH, *O princípio esperança vol. II*, p. 9.

concreto¹⁴.

Bloch, com suas utopias técnicas e sociais representa uma instância propositiva da filosofia enquanto um horizonte que nos propicia um pensar frente aos tempos sombrios que se apresentam. Como ação desse afeto expectante blochiano, o corpo também ocupa esse lugar fundamental dentro de um movimento utópico e político. A pulsão, aquilo que age como força do movimento do ser que ainda-não-é só pode se expressar com a existência de um corpo que carrega consigo a esperança e o desejo.

A pulsão necessita de alguém por trás de si. Porém, quem é o estimulável que busca? Quem se move no movimento vivo? Quem dá o impulso no animal? Quem deseja no ser humano? Aqui nem tudo gira em torno do eu, pois uma pulsão nos *sobrevém*. Todavia, isto não significa que não exista qualquer ser individual, completo em si mesmo, que carrega as pulsões, sente-as e, mediante a sua satisfação, desfaz-se de todo sentimento de desgosto. Ao contrário, esse ser é, em primeiro lugar, o corpo vivo individual: sendo movido por estímulos e transbordando deles, possui ele os impulsos, que não pairam de modo genérico. Se o animal come, é o seu corpo que fica saciado, e nada além disso¹⁵.

Deste modo, o que vemos com Bloch é a necessidade de um corpo vivo que sustente essa pulsão e que por isso, faz parte da própria busca deste futuro antecipado. A filósofa Susana Albornoz aborda em seu livro sobre Bloch em torno da violência, de modo muito

¹⁴ BLOCH, *O princípio esperança vol. I*, p. 146.

¹⁵ BLOCH, *O princípio esperança vol. I*, p. 52.

claro, a partir da noção de ética da não-violência, a questão política da utopia enquanto inserção na realidade social. “Isso [diz a filósofa] mantém a ética da não-violência no plano concreto da subjetividade, dos desejos coletivos e aspirações humanas que, na linguagem de Bloch, manifestam os germes do ser futuro”¹⁶. A esperança, no sentido que lhe foi atribuído por Bloch, mantém o germe do ser futuro não apenas enquanto aspirações e desejos coletivos, mas enquanto realidade prática e efetiva. Esta prática pode, deste modo que temos pensado, expressar pelo corpo individual e coletivo os impulsos e os movimentos do ser em busca de algo radicalmente novo, que nesse caso é a forma já adiantada das utopias técnicas e sociais.

O ser que ainda-não-é se localiza neste interstício entre a possibilidade de ser como expressão do devir e a sua própria realização no plano presente deste contínuo movimento ontológico da esperança. A expressão política deste movimento só pode ser a constante avaliação e criação – também no sentido do sonhar – da própria política. É o movimento que caracteriza fundamentalmente a ontologia blochiana da esperança utópica. Mas de que modo isso acontece? Acontece seguindo os passos da noção de não-violência pensado por Albornoz:

A ética da não-violência não só é distinta das éticas que suportam a violência, instituídas e praticadas; nem só é desejada por determinados grupos, mais ou menos marginais, configurando uma tendência utópica; enquanto se manifesta como aspiração concreta, que dá conteúdo a movimentos políticos e sociais, demonstra-se parte do real; é aquela parte que está aí como semente, realidade germinal a ser melhor cultivada, pela práxis esperançosa do

¹⁶ ALBORNOS, *Violência ou não-violência*, p. 119.

otimismo da coragem – Bloch diria: “militante”¹⁷.

Assim sendo, o otimismo só poder ser militante, a práxis só poder ser esperançosa dentro deste aspecto utópico da ética e também da política blochiana que propomos dentro de nossa concepção de corpos utópico-políticos. A marca contestatória de grupos políticos e de movimentos sociais que se expressam através das demandas concretas dos corpos, dá o movimento que é necessário e característico da expressão blochiana do afeto expectante, contestar é exigir no presente esse futuro sonhado e adiantado. A semente é então esse núcleo que concentra a esperança e pulsão que são fundamentais para a luta por outra realidade que é cultivada diariamente. O processo é ininterrupto, mesmo pelos conflitos dialéticos com instâncias conservadoras que fazem parte da própria dimensão ontológica. Por isso, os avanços e recuos são parcelas do andamento político que não amortecem a esperança como força de ação objetiva.

Toda essa dimensão política dos corpos que tem nos motivado a escrever não se afasta de uma atitude ética inerente à prática política. A não-violência como ética vai além de uma negação da violência porque, segundo Albornoz, é uma “criação [*que ainda*] não está terminada nem se trata de um fato, dado, estático; em processo constante de renovação (...); esta constante renovação, permanente criação do novo, se dá quando na História irrompe aquilo que é historicamente novo.”¹⁸. Deste modo, para Bloch, “só existe continuamente o corpo que quer se manter e por isso come, bebe, ama, domina. É somente ele que age nas pulsões, por mais diversificadas que elas sejam, mesmo as que foram transformadas pelo eu que surgiu e

¹⁷ ALBORNOS, *Violência ou não-violência*, p. 120.

¹⁸ ALBORNOS, *Violência ou não-violência*, p. 127. Grifo nosso.

por suas relações”¹⁹.

Foucault, os corpos utópicos

Seguindo esta trilha aberta pela concepção utópica de Ernst Bloch, podemos delimitar com maior precisão os corpos como utopias em Michel Foucault. Sempre como expressões de um movimento, os corpos em Foucault assim como as utopias em Bloch, são ao mesmo tempo utópicos e heterotópicos na pluralidade de expressões e potências do possível; o corpo é de onde parto para a conquista do novo. O corpo é sempre a partida e a caminhada, o corpo é aonde chego, onde me estabeleço, de onde descanso e fluo. Para Foucault:

Posso até ir ao fim do mundo, posso, de manhã, sob as cobertas, encolher-me, fazer-me tão pequeno quanto possível, posso deixar-me derreter na praia, sob o sol, e ele estará sempre comigo onde eu estiver. Está aqui, irreparavelmente, jamais em outro lugar. Meu corpo é o contrário de uma utopia, é o que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo. Meu corpo, *topia* implacável²⁰.

Como nossa implacável expressão de espacialidade, o corpo move-se mesmo assim na constante passagem do tempo, tomando outras formas, estranhas e familiares formas de onde partimos em direção ao indeterminado. Como paradeiro último, o corpo é contrário da utopia no sentido em que ele não se encontra em outro lugar senão aqui na sua materialidade radical. No entanto, o corpo é o espaço de ação, o único e intransferível espaço de ação

¹⁹ BLOCH, *O princípio esperança vol. I*, p. 53.

²⁰ FOUCAULT, *O corpo utópico*, p. 7.

possível da política como temos mostrado. É também sobre esse espaço concreto e intransmissível que abre o campo do poder que atua sobre os corpos. Como Foucault aborda na entrevista de 1975, *Poder-corpo*²¹, o corpo também é envolvido pela malha das relações de poder que o constituem como corpo social e individual, relações que se expõem através dos corpos.

Como sempre, nas relações de poder, nos deparamos com fenômenos complexos que não obedecem à forma hegeliana da dialética. O domínio e a consciência do próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isso conduz ao desejo do próprio corpo por meio de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. Mas, a partir do momento em que o poder produziu esse efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu corpo contra o poder, da saúde contra a economia, do prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo por que ele é atacado²².

A ação do poder sobre os corpos dos indivíduos é decisiva para a delimitação desse espaço cada vez mais individual. Porém, foi a partir desse processo de individuação que o uso e o cuidado dos corpos individuais

²¹ FOUCAULT, *Poder-corpo*. Trad. José Thomaz Brum Duarte e Débora Darowski. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015. pp. 234-243.

²² FOUCAULT, *Poder-corpo*. In: *Microfísica do poder*, p. 235.

puderam ser reclamados por aqueles que reivindicavam a autonomia do próprio corpo numa revolta contra esse governo individualizante das corporeidades. Ou seja, enquanto o indivíduo reclamava seu direito mesmo de se constituir como indivíduo, como diferença individual, também se posicionava contra esse governo das massas de corpos individuais, isto é, indivíduos homogêneos produzidos por relações de poder dentro de um sistema social, político e econômico. Desse jeito, aquilo que em um dado momento foi parte determinante da produção e controle do poder sobre os corpos é também o responsável por um tipo de resposta contra essa dominação.

É por isso que Foucault irá dizer que as relações de poder tomam formas complexas que não obedecem a uma determinada lógica dialética nos moldes hegelianos. Porque, mesmo que em uma determinada ação se produza uma determinada reação, esta reação acontece numa malha de relações que pode tomar formas tão diversas conforme as produções a que os corpos estão submetidos. Para além de uma divisão tão marcadamente dialética, o processo de subjetivação dos corpos representará também essa complexa teia de relações que se expressarão cada uma a sua maneira. Algumas dessas formas tomaram para si a tarefa da luta e da reivindicação política, por isso, é preciso levar em consideração como partes engajadas nesses tensionamentos políticos. Quando pensamos que essas formas de corpos utópico-políticos são múltiplas, é porque

o

corpo não se deixa reduzir tão facilmente. Afinal, ele tem suas fontes próprias de fantástico; possui, também ele, lugares sem lugar e lugares mais profundos, mais obstinados ainda que a alma, que o túmulo, que o encantamento dos mágicos. [...] Corpo incompreensível, corpo penetrável e opaco,

corpo aberto e fechado: corpo utópico²³.

O corpo utópico é heterogêneo e escapa através desse lugar fantástico pelo qual vai formando-se e transformando-se nesta incompreensível produção de uma materialidade que não corresponde a uma ideia cristalizada de um corpo *imóvel*. De *topia* implacável, o corpo utópico foucaultiano possuirá seus lugares outros, “o corpo humano é o ator principal de todas as utopias”²⁴ segundo o filósofo. É dele de onde as utopias partem e para onde voltam, os corpos utópico-políticos que tentamos amalgamar parecem estar mais nítidos conforme uma concepção filosófica para pensar – e sonhar também como vimos com Bloch – o possível e o fantástico frente à realidade seca e estéril. Os corpos não são assim reduzidos às suas condições biológicas tão somente, condição de corpo carne, corpo máquina, corpo população, corpos das vigilâncias de todas as formas possíveis. Os corpos utópico-políticos são essa criação fantástica de cada sujeito e grupo político que se expressam pela diferença e pelo estranhamento em relação à homogeneização mercantil dos corpos expostos para o consumo. O corpo segundo Foucault é

um grande ator utópico, quando se trata de máscaras, da maquiagem e da tatuagem. [...] A máscara, a tatuagem, a pintura instalam o corpo em outro espaço, fazem-no entrar em um lugar que não tem lugar diretamente no mundo, fazem deste corpo um fragmento de espaço imaginário que se comunicará com o universo das divindades ou com o universo do outro. [...] De todo modo, a máscara, a tatuagem, a pintura são operações pelas quais o

²³ FOUCAULT, *O corpo utópico*, p. 10.

²⁴ FOUCAULT, *O corpo utópico*, p. 12.

corpo é arrancado de seu espaço próprio e projetado em um espaço outro²⁵.

O corpo alteridade, o corpo pintado, mascarado, tatuado como arte. É isso o que percebemos quando atentamente nos voltamos para os grupos que reclamam por esse lugar de reconhecimento através dos turbantes, dos *piercings*, das pinturas corporais que não expressam outra coisa senão essa tentativa de marcar no corpo e pelo corpo esse lugar outro, esse lugar do outro, essa tentativa de transportar o corpo para esse espaço do imaginário. A pele, na sua condição de completa superficialidade, é a matéria e o instrumento mais íntimo dessa diferenciação radical de um corpo marcado com seus próprios signos, escarificado como os indígenas²⁶ o fazem demarcando na carne os símbolos e a memória de sua cultura. É exatamente esta forma de expressão que tem nos mostrado o quanto alguns movimentos políticos organizados atualmente têm a nos oferecer enquanto ação ética e política através do corpo, corpos que reclamam outros espaços, que reclamam outros corpos, que abrem os selos das utopias:

E se considerarmos que a vestimenta sagrada ou profana, religiosa ou civil faz com que o indivíduo entre no espaço fechado do religioso ou na rede invisível da sociedade, veremos então que tudo o

²⁵ FOUCAULT, *O corpo utópico*, p. 12.

²⁶ Sobre o corpo dos povos ameríndios amazônicos, ver o interessantíssimo texto do filósofo Daniel Lins: “Os signos corporais dos ameríndios da Amazônia – pinturas, marcas, tatuagens, escarificações, adereços etc. – parecem formar um jogo gráfico que leva a uma espécie de metafísica da carne, metafísica eclodida do ser, para além de uma humanidade da queda ou do pecado...”. LINS, Daniel. Ameríndios: o corpo como obra de arte. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj: Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006. pp.163-182.

que concerne ao corpo – desenho, cor, coroa, tiara, vestimenta, uniforme – tudo isso faz desabrochar, de forma sensível e matizada, as utopias seladas no corpo²⁷.

O selo que se rompe como matiz de outro mundo ainda por vir, ou que ainda não é esse mundo, manifesta esse desejo de, como diz Foucault, fazer corpo, dar corpo aos sonhos. Porém, é claro que o corpo por si só tem suas limitações, sua materialidade mesma lhe expõe à condição de perenidade, de fragilidade, de rigidez frente à morte, à doença, à dor. Mas “curar é um sonho acordado que só acaba quando da restauração da velha saúde”, como diz Bloch, mas “acaso existe saúde velha?”²⁸. Por isso que, sobremaneira, essa condição não faz dos corpos totalidades intactas, indefectíveis. Sendo que, é justamente essa condição frágil que faz desse corpo utópico a chave de acesso ao outro possível daquilo que ainda não é, que ainda não tem lugar. Por isso que, quando pensamos em política no contexto das demandas atuais de reconhecimento da singularidade das identidades culturais, levamos em conta a parcela de minorias sociais (que em realidade são maioria) que fazem deste ainda por vir a sua condição de luta no presente, condição de criação de outras relacionalidades.

Meu corpo está, de fato, *sempre* em outro lugar, ligado a todos os outros lugares do mundo e, na verdade, está em outro lugar que não o mundo. Pois, é em torno dele que as coisas estão dispostas, é em relação a ele – e em relação a ele como em relação a um soberano – que há um acima, um abaixo, uma direita, uma esquerda, um diante, um atrás, um próximo, um longínquo. O corpo é o

²⁷ FOUCAULT, *O corpo utópico*, p. 13.

²⁸ BLOCH, *O princípio esperança vol. II*, p. 14.

ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder indefinido das utopias que imagino. Meu corpo é como a Cidade do Sol, não tem lugar, mas é dele que saem e se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos²⁹.

É a partir daqui, deste corpo utópico, sonhado, vivido, afetado pelas mais intensas e diversas forças políticas, sociais, artísticas que se abrem todos os caminhos. Esse corpo não tem lugar, mas todos os lugares ocupam esse corpo. Todos os lugares possíveis e utópicos são tão reais por justamente serem tão utópicos na esperança do futuro diferente. Pensar em corpos utópico-políticos, como nos propomos aqui, parte deste ponto zero, mas que não quer dizer negativo senão positivo de onde tudo só pode ser possível, porque não há outra condição ou alternativa que não a do possível.

Considerações conclusivas

Com Bloch, percebe-se mais esta ideia que não tem outra condição de ser do que a de possibilidade de um sonhar que sejam por conceitos ou por uma ficção que se preenche de esperanças e sentidos outros. A condição de imaginar é antes de tudo instrumental, porque não há o que criar se não possibilitar à imaginação a abertura do novo. Por isso, muito mais que uma análise pura e simples das funções políticas dos corpos, sonhamos a construção de uma ideia – mesmo que muito breve – de corpos ainda por vir e que já atuem nessa dimensão de realidade. Nessa

²⁹ FOUCAULT, *O corpo utópico*, p. 14.

dimensão de realidade ou realização utópica de Bloch e Foucault, onde a esperança pelo diferente é uma posição sempre ativa no sentido da busca e materialização objetiva dos sonhos vividos diuturnamente.

O corpo que ainda-não-é, o corpo utópico é inapreensível na sua totalidade de algo radicalmente novo, de algo historicamente novo frente a tudo que já é conhecido. Porém, tanto em Bloch quanto em Foucault podemos encontrar essa antecipação que se encontra latente como necessidade de uma atuação política dos corpos. Como emergência da novidade, da novidade mais radical no sentido ontológico dos corpos humanos, onde a atuação política dos corpos é o campo de viabilidade da experiência de um novo mundo possível. Sendo que, consequentemente, os corpos não são obstáculos à utopia, mas meios sensíveis de acesso a este novo aguardado. É por isso que os corpos utópico-políticos só podem ser pensados enquanto uma ficção, no sentido em que a ficção cria mundos fantásticos e cheios de esperanças nos adiantando experiências de uma realidade pela criação.

Como afeto expectante, a utopia não é senão a alternativa para tempos sombrios marcados pelo ódio e pelo preconceito ao diferente. Diante da resignação, a esperança é o movimento último do sujeito que deseja a diferença, que deseja o melhor diante da terra arrasada desses dias sombrios. Por isso Bloch e Foucault são importantes contribuições teóricas para pensarmos não só o presente e suas formas de manifestação, mas nos legam subsídios filosóficos para seguir pensando em condições de vida melhores. O otimismo militante de Bloch parece aglutinar essa ideia de não perder a esperança em tempos difíceis sem perder a instância de realidade que vivenciamos através das lutas cotidianas.

Esta proposta de corpos *utópico-políticos* responde particularmente ao anseio de abrir, através de uma brecha

conceitual, o debate sobre corpos que reclamem mais e mais sua parcela de participação pública. Como vemos nos movimentos sociais (movimentos feministas, LGBT, negro, indígena e entre outros) que estão demandando visibilidade, respeito e cuidado para seus corpos singulares e em transformação. Movimentos políticos que têm criado corpos reclamantes, insubmissos às uniformidades dos corpos dóceis institucionalizados pelo poder. Portanto, pensar dentro desta diversidade de corporeidades é também imaginar formas corporais que ocupem outros espaços, ocupam os espaços não ocupados, os espaços que ainda não são.

Referências bibliográficas

ALBORNOZ, Suzana. *Violência ou não-violência: um estudo em torno de Ernst Bloch*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000 (2002 reimpressão).

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança vol. I*. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança vol. II*. Trad. Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr., Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

FOSSATTI, Nelson Costa. *Docta spes e as utopias técnicas: antinomia como tensão na esperança em Ernst Bloch*. Porto Alegre: Letra&Vida, 2014.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico; As heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail (Edição bilíngue). São Paulo:

n-1 Edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. (organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

LINS, Daniel. Ameríndios: o corpo como obra de arte. In: educação como transformação. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (orgs.). *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: assim falou Nietzsche V*. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj; Unirio; Brasília, DF: Capes, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

O AINDA-NÃO É O AQUI E AGORA: BLOCH E ADORNO, UM CONSENSO NECESSÁRIO

Fábio Caires Correia¹

¿La utopía? Ella está en el horizonte. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar².

Eduardo Galeano.

Introdução

A utopia é a *evidência* da ausência (ou ofuscamento) do novo no presente. Mas uma *evidência* com a promessa de se fazer ‘*evidente*’. Utopia é caminhar. Ou melhor, fazer-se *caminhante*. E mais, fazer do chão *que ainda não é caminho*, caminho. Não há *télos* instituído, ou melhor, há: *o horizonte*. A consciência do *hic et nunc* é substituída pela consciência do *ainda-não-dinâmico*. Poder fazer fazendo. Não há síntese. Nada se fez em sua totalidade. Ao contrário, tudo está a se fazer em *possibilidade* e *segundo possibilidades*.

Para Miguel de Cervantes (1605) a *des-razão* de Dom Quixote é a razão da utopia. Já em Sancho, a razão é

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Ética e Filosofia Política. E-mail: juanfabiogestor@gmail.com

² GALEANO, Eduardo. *Las palabras andantes* – con grabados de J. Borges. Argentina: Siglo Vientiuno de España Editores sa, 2001, p. 230.

a compreensão que mesmo nas realidades impressas pelas *distopias* é preciso se pôr a caminho. Realidade e utopia, assim, se imbricam numa dialética do *ainda-não* consciente (Sancho) e do *ainda-não* inconsciente (Dom Quixote). Já para Thomas Morus (1516), inspirado na *República* de Platão, *A ilha de Utopia* é um *não-lugar* no qual estão inseridos os princípios de um sociedade humana perfeita. Sociedade fundamentalmente racional que se autorregula contra os males e as injustiças. *A ilha de Utopia* é a antítese da ilha da Inglaterra. É uma crítica das condições *já postas*. Na *Cidade do Sol*, o Estado perfeito de Tommaso Campanella (1602), tudo é detalhado e organizado por intermédio da razão. Tudo é comum a todos. A sociedade perfeita está ancorada na harmonia e na partilha comum. Seria possível mencionar aqui inúmeras perspectivas de *utópicas sociedades*³, no entanto, o limite do texto não nos permite ir além. O que nos importa investigar é se numa época marcada pelo extremismo técnico-científico e de pleno domínio da razão – como a nossa –, há espaço para a *justificação* lógica e concreta do conceito “*utopia*” sem sermos rotulados de *românticos metafísicos*. *Ut quid?*

Vivemos numa época de profunda crise tanto de relações, quanto de *projetos*. A modernidade trouxe consigo um grande paradoxo: as promessas de emancipação da *Aufklärung* não se realizaram, ao contrário, conduziu-nos à barbáries sem precedentes em toda a história. Neste processo, a razão tornou-se guia e, legitimando-se como *patria protestas* (*pátrio poder*), tornou-se instrumento para o domínio da natureza (interna e externa). Todavia, ela não se bastou em si mesma. O outro se tornou alvo. Falar de

³ Dado os diferentes contextos e as inevitáveis diferenças interno-textuais (que aqui não cabe pormenorizar) podemos ainda citar: *A república* de Platão, *A nova atlantis* de Francis Bacon, os utopistas do séc. XIX (Owen, Fourier, Cabet, Saint-Simon, Stirner, Bakunin e Proudhon) e os do séc. XX (Spengler, Huxley, etc.).

utopia neste cenário obscuro é perigoso. Perigoso porque todo pensamento que queira assumir tal postura pode ser interpretado pelo viés do obscurantismo e da *não-razão*. Contudo, pretendemos demonstrar neste ensaio que a utopia não é ilusória, *mot* de fuga da realidade, mas o desvelar-se do sujeito como *engagement* nas mudanças concretas *visando* uma nova sociedade.

Por isso, não só é possível, mas necessário justificarmos a urgência e concretude da utopia. *A utopia faz parte da estrutura histórica-ontológica do homem*: esta é a mensagem da obra *O princípio esperança* (2005) do filósofo alemão Ernst Bloch (1885-1977). A filosofia de Bloch é, sem maiores exageros, a tentativa mais audaciosa e incisiva de arrancar e enunciar essa raiz motriz do terreno do pensamento ocidental, *res-significando-a* à luz do marxismo. Para Bloch, Morus é assertivo ao dizer que efetivamente todo *castelo primeiro esteve no ar* e que sem essa propriedade nada de novo haveria sido criado no mundo. Os sonhos antecipam a realidade (*consciência antecipadora*), os planos são anteriores aos fatos. “[...] todo pensamento que não se deixe guiar pela perspectiva do futuro utópico está condenado à opacidade”⁴. Isso não significa que ele recuse os temas-centro da filosofia, como o *ser*, a *ética*, a *moral*, etc. Ao contrário, como situa Albornoz, a obra de Bloch é sistemática, embora nunca se feche, é um sistema *aberto*. O ensaio é uma de suas formas de expressão. O estilo é marcado pelo enigma, pelo drama e por uma retórica inexoravelmente enciclopédica. Por isso, “[...] passamos com a maior indisciplina e susto da ontologia à lógica, da cosmologia à antropologia, da fenomenologia à história, da

⁴ FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo. Introdução. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo. *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1993, p. 45.

gnosilogia à estética, e da ética à doutrinação e à propaganda sem máscaras”⁵.

Não seria audácia nossa dizer que boa parte dos comentadores de Bloch assevera a *inclassificabilidade* de seu pensamento. “O profeta-filósofo de um projeto utópico de revolta”⁶, “um judeu apocalíptico catolicizante”⁷, “um notável narrador [...] o exemplo único de uma ‘intoxicação linguística da filosofia’”⁸, “o profeta e narrador político”⁹ são atributos comuns que circundam a figura de Bloch, especialmente em suas primeiras obras *Geist der utopie* e *Thomas Münzer: o teólogo da revolução*. Tais atributos irão se articular, no decurso da década de 1920, com o materialismo dialético de Karl Marx (1818-1883) e a notável influência da filosofia da arte de Schelling (1775-1854) que levou a Habermas a adjetivá-lo como “*ein marxistischer Schelling*”¹⁰. Segundo Löwy e Sayre, a originalidade dos primeiros escritos de Bloch, de maneira mais específica *Geist der utopie* em sua primeira versão,

[...] é a mobilização dos argumentos e temas da *kulturpessimismus* reacionária e melancólica a serviço

⁵ ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança: Ernst Bloch e as margens da história do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 9.

⁶ MÜNSTER, Arno. *Figures de l'utopie dans la pensée d' Ernst Bloch*. Paris: Aubier, 1985.

⁷ HONIGSHEIM, Paul. *Der Max Weber Kreis in Heidelberg*. Kölner Zeitschrift für Soziologie, 1912, p. 284.

⁸ BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. Tradução de J. Guinsburg; Fany Kon e Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 698

⁹ WIGGERSHAUS, Rolf. *Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução de Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 547.

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Habermas: sociologia*. Tradução de Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1993, p. 151-168.

de uma perspectiva revolucionária otimista, assim como a utilização da análise weberiana, sóbria e resignada, da modernidade como racionalidade instrumental, para fundamentar um projeto, ao mesmo tempo, romântico e socialista¹¹.

O pessimismo de Adorno talvez não se encaixe no círculo dos autores da *kulturpessimismus**,¹² mas este será um dos maiores e audaciosos críticos de Bloch. Adiante demonstraremos em que consiste e quais foram estas críticas de Adorno. No que segue, a proposta de Bloch poder-se-ia ser resumida na pretensa categorização concreta do termo utopia, mediante o marxismo, frente a uma sociedade obscurecida por eventos que reduziram a condição humana a mero objeto do poder. Os símbolos destas destes eventos podem ser expressos, embora não *significativamente traduzíveis*, nestes termos, a saber, *Hitler, nazismo, campos de concentração, extermínio, Auschwitz*.

A utopia para Bloch não é um necessidade objetiva, mas uma possibilidade subjetiva de novas organizações sociais num futuro indeterminado. É um *topos* da atividade humana. Um *topos* da *consciência antecipadora* e da força ativa dos sonhos diurnos. Ao fundamentar a utopia na *esperança*, Bloch recorre ao sonho como uma forma de expressão de

¹¹ LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia*: o romantismo na contramão da modernidade. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995, p. 286.

* «Pessimismo cultural».

¹² Segundo Eagleton “o mais importante documento (*deste círculo*), será talvez *A Decadência do Ocidente* de Oswald Spengler, mas que encontra o seu eco em Inglaterra, embora menor, na obra de F. R. Leavis significativamente intitulada *Mass Civilization and Minority Culture*”. Tal cultura “[...] que cujos ecos se sentem ainda hoje na melancólica obra de George Steiner, passaram de Oswald Spengler para Ortega y Gasset, de F. R. Leavis para Max Horkheimer, de Lionel Trilling para Richard Hoggart” (EAGLETON, 2003, p. 23; 159).

desejos utópicos do homem. Há, segundo ele, os sonhos noturnos, recuperando a compreensão psicanalítica dos sonhos em Sigmund Freud, e os sonhos diurnos. Os sonhos noturnos, “são a parcela em que se movem desejos muitos antigos, onde se deixa ver, abaixo ego e do cérebro, a luz de uma imagem que remonta a um passado muito distante”¹³. Os sonhos diurnos antecipam o realmente possível. “Nos sonhos diurnos é o futuro que aponta, e o sonho acordado veicula afetos de expectativa como o medo, o pavor, o susto, o desespero, a confiança, a esperança”¹⁴. E a esperança, portanto, é a fala da possibilidade de uma sociedade mais justa.

E exatamente nesse ponto se forma aquilo que aviva o *aspecto desejante* nos afetos expectantes que sempre se originam da fome, desejante esse que ocasionalmente distrai e amolece, mas ocasionalmente também ativa e se estende até o alvo de uma vida melhor: formam-se *sonhos diurnos*. Eles sempre procedem de uma carência e querem se desfazer dela. Todos eles são sonhos de uma vida melhor. Sem dúvida há entre eles os sonhos escapistas, baixos, de todo, como se sabe¹⁵.

Mesmo os sonhos diurnos, diz Bloch, diferem entre si. “Graduam-se conforme sua clareza e maturidade. Neles se misturam e diferenciam a função utópica e a ideologia”¹⁶. Há os sonhos imprecisos e imaturos de uma criança e os

¹³ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, v. 1, 2005, p. 81.

¹⁴ ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Ernst Bloch e as margens da história do espírito. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 13.

¹⁵ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, v. 1, 2005, p. 79.

¹⁶ ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Ernst Bloch e as margens da história do espírito. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 13.

sonhos adultos, uns de ideologia e outros com força utópica. Estes últimos carregam o novo, ou melhor, a força da mudança, da transformação. A ideologia dos sonhos adultos, em resumo, faz parte do esquematismo da sociedade burguesa – o desejo por um carro, por uma casa nova, etc. Os sonhos maduros são os coletivos. Estes são, segundo Bloch, a realização da *utopia concreta*. “A utopia concreta do nosso tempo seria [...] o marxismo e a construção da sociedade socialista”¹⁷. Se para Bloch a utopia concreta só poder *efetivada* tendo por princípio a esperança, como categorizar a esperança como princípio?

Em ‘*O Princípio Esperança*’ (*Der prinzip Hoffnung*), sem dúvidas um dos livros mais importante do século XX, a utopia alcançará o seu maior desenvolvimento. O ponto central desta obra é, de acordo com Albornoz e Pierre Furter, a espiral de um sistema aberto (*mouvement de spirale*), ou seja, do homem *ainda em formação*. Este pensamento pode ser sintetizado na conhecida fórmula “*S ainda não é P*”, sujeito *ainda não é* predicado. O componente dialético de Bloch, apesar de certa influência de Hegel, não é de forma alguma idealista, puramente contemplativo. Está repleto de uma carga revolucionária materialista. Em outros termos, “a consciência voltada para o *ainda-não-consciente* (*nocht-nicht-bewusstes*) é a consciência antecipante, que constitui o *órganon* da esperança utópica”¹⁸. Embora exaustiva, a citação seguinte pode resumir bem a pretensão da *ontologia* da categoria *ainda-não*. Cito:

No real há um não. Este “não” não equivale ao nada. Este não, sob forma de não-ser e de não-ter, é um ainda-não, ou um ainda-não-ser [...] O

¹⁷ Id., 1998, p. 14.

¹⁸ FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo. Introdução. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo. *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1993, p. 45.

homem ainda não é o homem. O homem ainda não é todo o homem. O homem ainda não é todos os homens. O homem ainda não é tudo o que o homem pode ser. O indivíduo não é o indivíduo. O indivíduo ainda não é o indivíduo socializado. O indivíduo ainda não é o indivíduo naturalizado. O indivíduo ainda não é o indivíduo humanizado. O indivíduo ainda não é o homem. O indivíduo ainda não é tudo que o indivíduo pode ser. E todos os indivíduos não são o homem. A sociedade ainda não é a sociedade. A sociedade ainda não é a sociedade socialista. A sociedade ainda não é a sociedade segundo a natureza humanizada. A natureza ainda não é a natureza. A natureza ainda não é a natureza humanizada. A natureza ainda não é a natureza socializada. A natureza ainda não é segundo o homem. *Este é o princípio chamado esperança [...] ainda-não-ser do mundo e dos homens, fundamento ontológico da esperança, a qual é expressão do real voltado para o possível*¹⁹.

O *ainda-não* semanticamente diz respeito ao que está por vir. Ao que não está em sua totalidade realizado e pode vir a acontecer ‘*em possibilidade*’ segundo ‘*possibilidades*’. O fato de o homem *ainda-não* ser tudo que o homem pode ser exprime o que de fato existe apenas como *tendência*, como movimento de manifestação. Ou seja, o estabelecimento do *porvir* no *aqui e agora*, corrompendo-o, e assim em todas as manifestações supracitadas (natureza, indivíduo, sociedade, etc.). No entanto, para que a expectativa produzida pela *utopia* não seja de fato uma ilusão, ela tem que se constituir *como tendência*, ou melhor, *como possibilidade* inscrita, como matéria (imanente) no sujeito. Somente a categoria

¹⁹ ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Ernst Bloch e as margens da história do espírito. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 17-18, *grifos nossos*.

possibilidade pode *esclarecer* o conteúdo dinâmico da esperança. Neste sentido, Bloch (re)define a própria definição do *real*: em sua essência mesma, diz Bloch, o real se dá como o que *ainda-não-é*, ou seja, justamente como a compreensão do horizonte de suas possibilidades e, portanto, no seu aspecto de incompletude. “Uma ontologia do *ainda-não*, esta é a filosofia proposta por Ernst Bloch, baseando-se na categoria do *possível*”²⁰.

Estabelecida a *ontologia do ainda-não*, Bloch começa a distinguir os vários níveis de interpretação do possível: i) o possível formal (*das formal Mögliche*); ii) o provavelmente possível (*das sachlich-objektiv Mögliche*); iii) o possível objetivo (*das sachhaft-objektgemäss Mögliche*); e, por fim, iv) o possível objetivo-real (*das objektiv-real Mögliche*)²¹. O *possível formal* diz respeito ao problema da enunciação e da contradição interna dos enunciados. Está ao nível da linguagem e é apresentado como a possibilidade de tudo se enunciar, sem tender ao absurdo e ao *non-sense*. O segundo – *provavelmente possível* – não diz respeito ao conhecimento que temos do objeto, mas à *coisa mesma* e às suas possibilidades. Esta enunciação não representa um conhecimento incompleto das condições para a realização das possibilidades, mas sim a sua manifestação incompleta. O *possível objetivo* corresponde à estrutura do objeto, não encontra eco no sujeito que precisa agir para desencadear a realização do possível. E, por ultimo, o possível *objetivo-real*, é a categoria do espaço que se abre perante o movimento da matéria em processo. Dado os níveis do possível, conclui-se que, “a

²⁰ HURBON, Laënnec. *Ernst Bloch: Utopie et espérance*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974, p. 57.

²¹ Cf. BLOCH, 2005, p. 221-243; HURBON, 1974, p. 57-58; ALBORNOZ, 1998, p. 11-12.

utopia concreta leva em conta as possibilidades reais do existente atual”²².

Assim sendo, a estreita ligação entre a dimensão da esperança ao conceito de antecipação, de utopia e práxis, da possibilidade real em simbiose com o dinamismo da matéria, permite Bloch integrar perfeitamente este conceito ao projeto de uma filosofia da práxis revolucionária e transformadora.

Chegamos ao cerne da problemática blochiana, a saber: a utopia tem função, ou melhor, segundo Hurbon, três funções. Na primeira, a utopia é um protesto contra a situação presente, ou seja, uma recusa de se adaptar ao sistema estabelecido; na segunda, a utopia é uma prospecção das possibilidades *ainda-não* realizadas na sociedade; e, na terceira, a utopia é uma exigente impaciência de que tudo se realize de imediato, sem passar por estágios, colocando a sociedade livre de todos os contratos²³. A utopia, portanto, nasce da insatisfação das condições atuais da vida e se constitui em uma porta aberta contra o domínio da consciência *presentificante*. E a esperança? Para Bloch, o conteúdo da esperança se manifesta nas imagens e na cultura humana referida em seu horizonte histórico. A cultura em seu conjunto, e de maneira especial a arte, têm essa visão de futuro, de antecipar o que *ainda-não-é*, manifestando as aspirações humanas mais profundas.

Assim, a função utópica compreende o aspecto explosivo, porque ela própria o é de forma muito condensada: sua *ratio* é a razão não debilitada de um otimismo militante. Da mesma forma, o *conteúdo*

²² ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Ernst Bloch e as margens da história do espírito. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 14.

²³ Cf. HURBON, Laënnec. *Ernst Bloch: Utopie et espérance*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974, p. 55-56.

*ativo da esperança, na qualidade de conscientemente esclarecido, cientemente explicado, é a função utópica positiva, enquanto o conteúdo histórico da esperança, evocado primeiramente em representações, investigado enciclopedicamente em juízos concretos, é a cultura humana na relação com o seu horizonte utópico concreto*²⁴.

Apesar de toda peculiaridade a obra de Bloch, mesmo entre os mais próximos, não ficou isenta de críticas²⁵. O objetivo, doravante, é apresentar uma destas críticas, a saber, as de Theodor W. Adorno. Tal apresentação, todavia, não é sem razão. Tem por objetivos, primeiro, certificar o contexto da crítica – “*Hoffnung ist kein Prinzip*”²⁶ – e, segundo, conceber a importância, apesar dos limites, do princípio *esperança* em meio ao *ofuscamento do esclarecimento* como *conditio sine qua non* para a *utopia concreta* da sociedade mais justa. O que pretendemos com isso é defender a tese de que o consenso entre o conteúdo da utopia concreta em Bloch e a crítica real, embora “pessimista”, em Adorno não é só necessário, mas urgente para a concretização de uma sociedade emancipada.

²⁴ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, v. 1, 2005, p. 146.

²⁵ Diz Alborno que “a crítica de direita preocupava-se com as fraquezas de sua ontologia ou lógica e com o problema que representa a sua categoria da possibilidade, aliás, um dos esforços mais originais e novos do sistema blochiano. A crítica de esquerda, por sua vez, acusou-o de idealismo, ou pelo menos de incoerência e utopismo, porque ele não trabalhava como economista ou sociólogo, segundo o modelo marxista para o filósofo materialista e crítico” (ALBORNOZ, 1998, p. 11).

²⁶ ADORNO, Theodor. *Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften* – 11. Frankfurt am Main: Surhkamp, 3ª ed., 1990, p. 248.

Theodor Adorno e a crítica à *Utopia*:

Segundo Löwy, a simpatia de Adorno por Bloch é revelada em dois ensaios²⁷. O primeiro em 1959 após a reedição do livro *Rastros* (*Spuren* – 1930) e o segundo em 1965 a propósito do *Geist der Utopie* (*O espírito da utopia*). No primeiro, apesar das críticas, o otimismo de Bloch é alvo de um mascarado apoio. “Pero el impulso de Bloch no lo refrena autoritario y represivo. Él es uno de los poquísimos filósofos que no se arredran ante la Idea de un mundo sin dominación y jerarquía; sería inconcebible que, por profundidad conformista, él denigrara la abolición del mal, el pecado y la muerte”²⁸. Já no segundo, podemos encontrar essa *estranha* confissão – estranha e surpreendente vinda de um pensador tão acusado de pessimismo:

El libro, el primero de Bloch y portador de todo lo posterior, se me antojaba una revuelta única contra la renuncia que se prolonga en el pensamiento, hasta en su carácter puramente formal. Este motivo, previamente a todo el contenido teórico, se apoderó de mí hasta tal punto que creo no haber escrito nunca nada que, latente o abiertamente, no se refiera a él ^{*29}.

²⁷ Além destes dois ensaios há outro publicado nas *Gesammelte Schriften* de título “Für Ernst Bloch”. Cf. ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*. Band 20-1. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p.190-3

²⁸ ADORNO, Theodor. *Notas sobre literatura*: obra completa. Tradução de Sergio Ramirez. Madrid: Akal Ediciones, 2003, p. 240.

* Das Buch, Blochs erstes und alles Spätere tragendes, dünkte mir eine einzige Revolte gegen die Versagung, die im Denken, bis in seinen pur formalen Charakter hinein, sich verlängert. Dies Motiv, allem theoretischen Inhalt vorausgehend, habe ich mir so sehr zugeeignet, daß ich meine, nie etwas geschrieben zu haben, was seiner nicht, latent oder offen, gedächte (ADORNO, 1990, p. 557).

Seria isso um reconhecimento de dívida a Bloch por parte de Adorno? Se ao apontar as semelhanças entre os dois pensadores podemos justificar a resposta, vejamos algumas: i) para ambos a alienação homem-natureza constitui um elemento central do *pathos*, em geral, da alienação humana, e a ideia da utopia encerra necessariamente a ideia da reconciliação com a natureza; ii) tanto para Adorno, quanto para Bloch, a ideologia contém elementos falsos – legitimação das relações de violência –, mas também momentos verdadeiros na medida em que remete a um futuro tendencial livre de violência; iii) a ideia de arte, segundo Freitag e Rouanet, em Adorno vista como *promesse de bonheur* é plenamente compatível com a estética de Bloch: a arte não é só uma ilusão, mas um prenúncio – não é somente um *Schein*, mas também um *Vor-schein*, um parecer que é também um pré-aparecer³⁰.

Embora sejam muitas as semelhanças, é evidente que Adorno e Bloch se situam em polos opostos na tradição marxista. Adorno é certamente, em terminologia blochiana, representante prototípico da *corrente fria*. Seu visual não é o futuro, mas o *hic et nunc*. Sua intenção é a crítica e não a prospectiva. Para ele, “el *tempo* blochiano: es también impaciencia con la cultura, que difiere e interfiere con lo que aquí y ahora debería ser”³¹. Daí deriva a desconfiança manifesta por Adorno em relação ao que ele designa “*la simpatía* (de Bloch) *por lo oculto*”³², aliás, ele compara *Geist der*

²⁹ ADORNO, Theodor. *Notas sobre literatura*: obra completa. Tradução de Sergio Ramirez. Madrid: Akal Ediciones, 2003, p. 538.

³⁰ Cf. FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio P. Introdução. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo. *Habermas*: sociologia. São Paulo: Ática, 1993, p. 45ss.

³¹ ADORNO, Theodor. *Notas sobre literatura*: obra completa. Tradução de Sergio Ramirez. Madrid: Akal Ediciones, 2003, p. 544.

³² *Ibid.*, p. 545.

Utopie com um livro de magia tardio do século XVIII, redigido pelo próprio Nostradamus³³. Segundo Löwy, Adorno parece ter dificuldades em apreender o significado do romantismo na obra de Bloch; certamente ele nota sua filiação à Schelling e a presença, no centro de seu conceito de utopia, da nostalgia de um passado irremediavelmente perdido do qual não poderíamos seriamente desejar o retorno.

De maneira apenas perfunctória, podemos caracterizar o Romantismo como um movimento artístico e filosófico iniciado na segunda metade do século XVIII. Opunha-se ao Racionalismo e teve os seus antecedentes em alguns aspectos do Iluminismo. Para Löwy e Sayre, o Romantismo não é apenas uma escola literária, mas uma vasta corrente cultural em nome de certos “valores sociais” ou culturais do passado, isto é, uma luta contra a civilização capitalista moderna enquanto sistema de racionalidade quantificadora e de desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*)³⁴. A dificuldade de Adorno está na concepção de *romantismo revolucionário* capaz de assimilar aquisições do *esclarecimento*, ao passo que rejeita os fundamentos mesmos da sociedade capitalista. Isso não

³³ “Der 'Geist der Utopie' sah aus, als wäre er von des Nostradamus eigener Hand geschrieben. Auch der Name Bloch hatte diese Aura. Dunkel wie ein Tor, gedämpft dröhnend wie ein Posaunenstoß, weckte er eine Erwartung des Ungeheuren, die mir rasch genug die Philosophie, mit der ich studierend bekannt wurde, als Schal und unterhalb ihres eigenen Begriffs-verdächtig machte. Als ich sieben Jahre danach Bloch traf, fand ich in seiner Stimme denselben Ton. Zur ketzerischen Verheißung mochten auch despektierliche Äußerungen Blochs über den damals als Psychologen der Weltanschauungen hochangesehenen Karl Jaspers beitragen, die mir ganz früh hinterbracht wurden” (ADORNO, 1990, p. 556-557).

³⁴ Cf. LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995. 1995

significa que ele recuse absolutamente tal corrente. Ao contrário de Bloch, o romantismo é para ele a força contestatória a serviço dos objetivos da *Aufklärung*.

A reflexão sobre a utopia em Adorno não é tão tranquila como parece ser. Fiel ao programa que pressupõe até os mínimos detalhes uma *negação determinada*, tal reflexão não pode ser vista fora deste âmbito. Isso significa dizer que há em Adorno uma *utopia negativa*? Se sim, não seria paradoxal esta definição ou até mesmo uma alusiva *impossibilidade do termo*? Sim e não.

É no conjunto de sua obra que temos a possibilidade de entendermos que a utopia para Adorno não tem como única possibilidade a obra de arte autônoma, atribuição que se tornou comum na interpretação de seu pensamento. A ‘*Erfahrung*’ de que fala Adorno se refere a um resíduo de subjetividade autônoma que se encontra fragmentada na sociedade, como é o caso do sofrimento humano pós *Auschwitz*, mas que, de fato, acaba por não manifestar, conforme o seu entendimento daquele momento histórico, nos anos 1940, resistências subjetivas que pudessem se expressar coletivamente. A filosofia de Adorno, em sua *totalidade*, é uma tentativa de resgatar o não-idêntico submerso pela hegemonia da racionalidade identitária, ou seja, pela objetificação imposta pela conceito. Toda filosofia que queria se estabelecer como *prima philosophia*, se estruturando como ontologia, recusando o fragmentário, é ela mesma dominadora e classificatória. E, para Adorno, a filosofia de Bloch, dinamicamente como a de Hegel, recusa o fragmentário, se funda na identidade, ou melhor, como *prima philosophia*. Cito:

Él [Bloch] rechaza lo fragmentario [...] Su especulación quiere, según una antigua fórmula, enraizar en el aire, ser una *ultima philosophia*, y sin embargo tiene la estructura de una *prima philosophia*, ambiciona la gran totalidad. Piensa el fin como el

fundamento del mundo que mueve a lo que es, en lo cual aquél habita ya como *telos*. Hace de esto lo primero. Ésa es su más íntima, insuperable antinomia. La comparte también con Schelling³⁵.

A utopia concreta em termos blochianos é, todavia, impossível pelo fato de não haver um conceito único de utopia, mas sim, *tipos de consciências utópicas*. “Quero dizer que é fundamentalmente característica do conceito de utopia não se reduzir a uma categoria única, de forma aleatória da qual tudo é constituído como, por exemplo, tornar a categoria da felicidade a chave para a utopia”³⁶.

Numa entrevista radiofônica, datada de 1964, sobre as contradições, conteúdo e uso do termo utopia, com aparentes divergências, Adorno e Bloch parecem acordar sobre o fato que a “supressão da morte é o ponto nevralgico da utopia”. Depois de resolvido o problema da necessidade alienante, a utopia deve eliminar este ponto que inexoravelmente põe fim a toda a frase. Como ser totalmente livres se podemos morrer subitamente? A utopia se opõe ao fechamento. A morte é este fechamento radical e último. A utopia em seu funcionamento, sua direção e significação, é a supressão da morte, compreendida como fatalidade, sofrimento e catástrofe, ou seja, terror do desconhecido. A utopia se opõe violentamente a tudo isso. Do ponto de vista do objeto literário, a utopia precisa da morte porque é esta última que a chama para o nascimento. Seu conteúdo se volta

³⁵ ADORNO, Theodor. *Notas sobre literatura*: obra completa. Tradução de Sergio Ramirez. Madrid: Akal Ediciones, 2003, p. 239.

³⁶ KRÜGER, Horst. «*Il manque quelque chose...* Sur les contradictions propres au désir d’utopie. Entretien radiophonique entre Ernst Bloch et Theodor W. Adorno (1964)», *Europe*, 86e année, no 949, mai 2008, p. 44.

radicalmente ao diferente da realidade, a utopia deve suprimir esse mal que é o pior de todos: a morte³⁷.

Num comentário sobre *The Brave new world* de Aldous Huxley, Adorno compara a utopia como uma “tentativa de adivinhar a facticidade do que ainda não existe”³⁸. A suspeita que paira sobre ele é de que toda a tentativa de pensar ou conceitualizar a utopia (enquanto salvação do homem), tanto na filosofia da história, quanto na teoria do conhecimento, incorre no erro de sucumbir à astúcia da *razão esclarecedora*. “Não é possível, hoje em dia, imaginar a reconciliação do homem com a natureza, assim como não é possível imaginar um saber em que os conceitos sejam inteiramente adequados a seus objetos”³⁹.

Para Adorno o discurso adotado por Bloch, embora esteja repleto de matéria, não escapa ao abstrato. Um esquema arquitetônico de pensamento restrito ao pensamento mesmo. Um discurso com ampla afinidade com o concreto, com o objetivo, no entanto, uma filosofia mais oral do que escrita. Assim sendo, diz nosso autor, tal filosofia se aproxima do *kitsch*⁴⁰. Os *rastros* expressos no

³⁷ Cf. KRÜGER, Horst. «*Il manque quelque chose...* Sur les contradictions propres au désir d’utopie. Entretien radiophonique entre Ernst Bloch et Theodor W. Adorno (1964)», Europe, 86e année, no 949, mai 2008, p. 37-54.

³⁸ ADORNO, Theodor W. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Almeida. São Paulo: Ática, 2001, p. 113.

³⁹ FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo. Introdução. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo. *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1993, p. 37.

⁴⁰ O termo *kitsch* origina-se do alemão *kitschen/verkitschen*, que quer dizer “fazer móveis novos com velhos”, trapacear, receptor, vender alguma coisa em lugar do que havia sido combinado. Já para Umberto Eco, a palavra kitsch remontaria à segunda metade do século XIX, quando os turistas americanos em Munique, querendo comprar quadros, mas com preços mais baixos, pediam um desconto (sketch). Daí viria o termo, designando quinquilharias para compradores

título do texto, segundo o próprio Adorno, devem ser compreendidos como tentativa de uma filosofia baseada em elementos muito superficiais, como tentativa de mobilizar experiências primárias de leitura de histórias para fazer a partir delas teoria da filosofia. Em outras palavras, especulação. Sua filosofia propõe-se a identificar ou construir o outro espaço, um espaço da metafísica.

El tono narrativo ofrece la paradoja de una filosofía ingenua; la infancia, inalterable a través de todas las reflexiones, transforma aun lo más mediado en lo inmediato, que es lo que se relata. Esta afinidad con lo objetual, en primer lugar, con los estratos de material desprovistos de sentido, pone a la filosofía de Bloch en contacto con lo inferior, rechazado por la cultura, abiertamente abominable donde ella, producto tardío de la Ilustración antimitológica, espera encontrar aún la salvación⁴¹.

A mais notável crítica de Adorno é justamente em relação ao possível-real exposto por Bloch. Segundo o filósofo frankfurtiano, a tentativa de Bloch de fundar a esperança utópica no próprio ser é impossível, pois o possível-real diz respeito mais ao desastre do que à redenção. Ou seja, o erro de Bloch é pensar a redenção do

desejosos de experiências estéticas fáceis. O conceito foi usado pela primeira vez na metade do século XX, na obra *Esprit du Temps*, do sociólogo francês Edgar Morin em 1962, onde ele conceitua o *kitsch* como a arte que não instigava a imaginação e a crítica no indivíduo que se dispusesse a consumi-la. Segundo ele, tal modelo “consiste em digerir previamente a arte para o consumidor. A obra kitsch já contém as reações do leitor ou espectador, dispensando maiores esforços perceptivos e interpretativos”. Em resumo, o termo pode referir-se a “falsificação” (Cf. MOLES, Abraham. *O Kitsch*. São Paulo: Perspectiva, 2007).

⁴¹ ADORNO, Theodor. *Notas sobre literatura*: obra completa. Tradução de Sergio Ramirez. Madrid: Akal Ediciones, 2003, p. 227.

mundo a partir da perspectiva do que o mundo é, e não na perspectiva do que deveria ser. “O presente não oferece nenhuma ancoragem objetiva para a esperança, que está condenada ou a ser meramente subjetiva, ou a deixar de existir, cooptada por um Ser que exclui a utopia, assimilando-a”⁴². Habermas também partirá desta ontologização da utopia para criticar Bloch acusando-o de desdenhar o conteúdo sócio-histórico do sujeito⁴³. Enfim, a utopia apresentada por Bloch como o espaço da identidade entre sujeito e objeto, baseada em conceitos do consciente e *ainda-não-consciente*, da consciência e da consciência *antecipadora*, da esperança como um princípio, é para Adorno uma generalização excessiva, filosofia que quer ser *ultima philosophia*, mas se apresenta em sua estrutura como *prima philosophia*.

Rastros para uma conclusão:

O essencial do pensamento não é o que ele contém, mas o que está para além da própria ideia de conteúdo, porque sustenta até mesmo o par lógico “conteúdo-continente”⁴⁴.

Ricardo Timm de Souza

Não haveria melhor excerto para *rastreamos* uma possível simbiose entre um “otimista” extramente

⁴² FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo. Introdução. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo. *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1993, p. 51.

⁴³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Ernst Bloch: ein marxistischer Shelling*, 1960. In: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, p. 147-167.

⁴⁴ SOUZA, Ricardo Timm. *Razões plúrais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 110.

complexo e um “pessimista” negativamente dialético do que o exposto acima. O essencial do pensamento, em sua densidade, não é o capturável, nem o classificável, mas o que está além do exposto na captura. O par lógico conteúdo-continente pode ser correlato ao *ainda-não é*/ou pode ser *aqui e agora*.

Ainda no início do texto questionamos a possibilidade de justificar, concretamente, a categoria da utopia sem sermos rotulados de *românticos metafísicos*. Bloch o tentou fazer em 1628 páginas. Para além do teológico, a categoria esperança faz parte da condição humana. Está intimamente ligada aos sonhos diurnos, coletivos, ou melhor, com a realização de uma sociedade mais justa. As críticas a ele não foram poucas. Algumas não muito fundamentadas, devido ao fato da má interpretação – que é dada de acordo com o contexto. Não é exaustivo lembrar que o filósofo da utopia trouxe o otimismo numa época marcada pelo extremado pessimismo. O que as críticas questionavam é a obscuridade e a facticidade de um pensamento que visa a redenção onde, realisticamente, não há redenção. Ancoravam-se nas guerras, nas barbáries para tais justificativas. Já para Bloch, não pensar a utopia é privar o sujeito de outro mundo possível.

Sem exageros, podemos asseverar que o solo que pisamos não se difere muito da cultura do pessimismo dos tempos blochianos. Habitamos uma época que clama pelo espírito da utopia e pelo fervor da esperança. Clama também por um detalhamento crítico das condições de esclarecimento, que este mesmo esclarecimento fez embotar. A estratégia do esclarecimento não é só esconder o móbil que impulsiona o sujeito à efetivação da sociedade justa, mas e principalmente, torná-la produto da herança mitológica, leia-se, fazer dela apenas mais um objeto abstrato, impossível de se pensar dada a realidade.

Apesar das críticas, Adorno viu em Bloch um reacionário que não se conformou com o que lhe foi imposto. Pensou o *ainda-não* quando o *não* já havia sido dado. Para Adorno, a emancipação do mundo só pode ser pensada a partir do momento em que não nos conformamos com o que a cultura vigente nos apresenta. A esperança não é um princípio, mas pode ser um móbil e, sendo móbil, é o que faz o humano ser o que *ainda-não-é*. Se não devemos pensar o mundo tal como ele é, mas sim na perspectiva do que ele deveria ser, há um *mot* que nos impulsiona ao *novum*. A crítica é, portanto, a *conditio sine qua non* para o desvelamento das condições reais ofuscadas pela reificação imposta pela *racionalidade instrumental*. Mas em que sentido Bloch e Adorno são úteis? O *ainda-não* pode ser *aqui-e-agora*.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Noten zur Literatur*. Gesammelte Schriften – 11. Frankfurt am Main: Surhkamp, 3ª ed., 1990

_____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Almeida. São Paulo: Ática, 2001.

_____. *Notas sobre literatura: obra completa*. Tradução de Sergio Ramirez. Madrid: Akal Ediciones, 2003.

ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança: Ernst Bloch e as margens da história do espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

_____. *Ética e utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. 2ª edição revisada. ed. Porto Alegre: Movimento, 2006.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, v. 1, 2005.

BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. Tradução de J. Guinsburg; Fany Kon e Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Tradução de Sofia Rodrigues. Lisboa: Rolo & Filhos Artes Gráficas, 2003.

FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio P. Introdução. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo. *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1993. p. 9-67.

HABERMAS, Jürgen. *Habermas: sociologia*. Tradução de Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1993.

HONIGSHEIM, Paul. Der Max Weber Kreis in Heidelberg. *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 1912.

KRÜGER, Horst. «*Il manque quelque chose... Sur les contradictions propres au désir d'utopie*. Entretien radiophonique entre Ernst Bloch et Theodor W. Adorno (1964)», Europe, 86e année, no 949, mai 2008, p. 37-54.

HURBON, Laënnec. *Ernst Bloch: Utopie et espérance*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974.

LÖWY, Michael. Entrevista com Ernst Bloch. In: LÖWY, M. *A evolução política de Lukács - 1909-1929*. Tradução de Gildo Marçal Brandão. São Paulo: Cortez, 1998. Cap. Documentos, p. 295-396.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

MOLES, Abraham. *O Kitsch*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MÜNSTER, Arno. *Figures de l'utopie dans la pensée d' Ernst Bloch*. Paris: Aubier, 1985.

SOUZA, Ricardo Timm. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

VIEIRA, Antônio Rufino. Principe Espérance et l'éthique matérielle de vie. *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, Louvain, 133, 2008. 1-20.

WIGGERSHAUS, Rolf. *Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução de Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

A ÉTICA DO OUTRO: EXCURSOS SOBRE ALTERIDADE E ESPERANÇA

Isis Hochmann de Freitas

Y es que la mirada hacia adelante se hace justamente más aguda a medida que se hace más claramente consciente. En esta mirada el sueño quiere ser en absoluto claro y el presentimiento, en tanto que auténtico, lícido. Solo cuando la razón comienza a hablar, comienza, de nuevo, a florecer la esperanza en la que no hay falsía.²

Muitas vezes, a dissimilitude parece inaceitável, porquanto perturbadora. Por vezes, sentimos, quase que de forma inconsciente, uma certa necessidade de “transformar”, de aproximar o diferente até que a sensação de semelhança nos tranquilize – é uma tentativa de tornar idêntico o que, pela sua própria natureza, jamais poderá se igualar³. Aquilo que nos é análogo conforta diante da dificuldade de conceber o desigual enquanto variedade, ao invés da desarmonia, enquanto discrepância ao que entendemos por “categoria padrão”.

Ao nos depararmos com o diferente, nossa primeira tendência é tentar reduzir, amenizar as diferenças através de um processo de inclusão: “incluir os diferentes”, esse é o

¹ Doutoranda em Ciências Sociais e em Filosofia – PUCRS, Bolsista CAPES. Mestre em Ciências Criminais.

² BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Tomo I. Traducción Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar Ediciones, 1979, p. 107.

³ Nesse sentido, Mary Douglas fazendo referência à necessidade de limpar a sujeira de modo a alcançar a pureza. DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

discurso⁴ que vem se disseminando, ainda que não tenhamos a noção exata do que isso efetivamente significa e do que possa vir a significar, bem como dos efeitos destrutivos resultantes dessa prática empregada como forma de totalizar, homogeneizar, elidindo por completo o respeito às diferenças. Referido discurso “inclusivo” é pautado na aceitação e no respeito às diferenças. Atualmente, a ideia da “inclusão” é *bandeira política*, tema objeto de debate na mídia, enfim, conceito de uso frequente na sociedade, quase que obrigatório, sendo, muitas vezes, mero exercício de retórica, embora representante da base do discurso democrático e humanitário. Essa aproximação artificial – entre o igual e o diferente – com o fito de *igualar*, de *totalizar*, de obter uma (falsa) noção de identificação com o que nos é estranho, ainda que possa parecer tranquilizadora, acaba por construir uma ideia de identidade pré-estabelecida, *fixa*. Desse modo, o processo de “identificação” resta facilitado.

Esse processo de definição e delimitação das características do *outro* com o objetivo de identificá-lo e separá-lo das características do *eu* resulta na criação de um sistema classificatório pautado na diferença. O parâmetro dessa lógica é aquele indivíduo que pode ser considerado “normal”, que esteja inserido nos padrões da maioria (seja do ponto vista étnico, seja com base em critérios sociais, culturais, políticos, religiosos etc.).

Portanto, aquele que está fora do modelo, o considerado “anormal”, de acordo com esse raciocínio,

⁴ Michel Foucault, por sua vez, alerta para os perigos resultantes da utilização do discurso enquanto forma de manipulação ideológica, pois está relacionado ao desejo e ao poder. FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 13. ed. São Paulo: Loyola 2006, p. 8-10. Ainda, segundo o autor, “A verdade está circularmente ligada a sistemas de poder que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem”. FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. In: _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993, p. 1-14.

deve ser submetido aos padrões vigentes: primeiro, busca-se a *normalização* do indivíduo⁵, sem que se reconheçam suas diferenças, para “incluí-lo”, mas no sentido de torná-lo “igual”, o que se constitui um processo totalizante. A partir da tentativa de *normalização*, segundo a qual é necessário distinguir o *outro* com o objetivo de diferenciá-lo do *eu*, é que a hierarquia resta estabelecida⁶, com fundamento no modelo de identidade padrão que é aceito como o ideal.

Se a condição padrão (modelo ideal de indivíduo) é objeto de nossa aspiração, então, o que não está em conformidade com o protótipo da dita normalidade será considerado *ruim*. Em contrapartida, o *bom* será estar de acordo com os padrões desejáveis, estabelecidos em um dado momento, dentro de uma determinada sociedade.

A construção de conceitos bem delineados e contrapostos permite que se trabalhe com variáveis fixas às quais a sociedade sustenta inúmeras noções de caráter dual, a exemplo de inclusão *versus* exclusão; maioria *versus* minoria. Essa classificação polariza conceitos e fundamenta-se em *oposições binárias*, estabelecendo relações hierárquicas. Ao analisar essas relações a partir de uma perspectiva atinente ao pensamento metafísico ocidental, Jacques Derrida defende a necessidade de realizar uma inversão da hierarquia por meio do processo de desconstrução da oposição binária. Segundo o autor:

⁵ É possível dizer que a diferenciação do *outro* aqui estudada obedece a mesma lógica da “arte de punir” imposta pelo poder disciplinar, que, segundo Foucault, ao “diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros e em função dessa regra de conjunto”, *normaliza*. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução Raquel Ramallete. 34. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 152-153.

⁶ No momento em que é estabelecido “o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira externa do anormal”, cria-se uma hierarquia. (Ibidem).

Fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um face a face, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia.⁷

A partir da ideia de inexistência de *centro*, Derrida explica que:

[...] it was necessary to begin thinking that there was no center, that the center could not be thought in the form of a present – being, that the center had no natural site, that it was not a fixed locus but a function, a sort of nonlocus in which an infinite number of sign-substitutions came into play. This was the moment when language invaded the universal problematic, the moment when, in the absence of a center or origin, everything became discourse – provided we can agree on this word – that is to say, a system in which the central signified, the original or transcendental signified, is never absolutely present outside a system of differences.⁸

⁷ DERRIDA, Jacques. *Posições*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2001, p. 48.

⁸ Tradução livre: “[...] era necessário pensar que não havia centro, o centro não pode ser pensado na forma de um *estar-presente*, o centro não tinha lugar natural, não era um lugar fixo, mas uma função, uma espécie de *non locus* em que um número infinito de signos-substitutivos entrou em jogo. Este foi o momento em que a linguagem invadiu a problemática universal, o momento em que, na ausência de um centro ou origem, tudo se tornou discurso -, desde que seja possível concordar com esta palavra - um sistema no qual o significado central, o original ou o significado transcendental nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças”. DERRIDA, Jacques. *Writing and Difference*. Tradução Alan Bass. Chicago: University of Chicago, 1978, p. 353-354.

A identidade pode ser entendida como um complexo processo socialmente constituído, que ocorre num determinado momento histórico. Goffman compreende identidade enquanto produto social, concepção esta que se contrapõe à percepção essencialista e estática de identidade. Segundo o autor:

Society establishes the means of categorizing persons and the complement of attributes felt to be ordinary and natural for members of each of these categories. Social settings establish the categories of persons likely to be encountered there. The routines of social intercourse in established settings allow us to deal with anticipated others without special attention or thought. When a stranger comes into our presence, then, first appearances are likely to enable us to anticipate his category and attributes, his “social identity” – to use a term that is better than “social status” because personal attributes such as “honesty” are involved, as well as structural ones, like “occupation”.⁹

A definição de identidade e diferença, ambas

⁹ “A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e a totalidade de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias. As configurações/os ambientes sociais estabelecem as categorias de pessoas que podem ser encontradas lá. As rotinas de relação social em ambientes pré-estabelecidos nos permitem lidar com os outros sem a necessidade de dedicar-lhes atenção ou reflexão especial. Então, quando um estranho vem a nossa presença/quando nos deparamos com um estranho, os primeiros aspectos nos permitem prever a sua categoria, e os seus atributos, a sua ‘identidade social’ - para usar um termo melhor do que ‘status social’, já que nele se incluem atributos como ‘honestidade’, da mesma forma que atributos estruturais, como ‘ocupação’”. GOFFMAN, Erving. *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs N. J.: Prentice-Hall, 1963, p. 2.

entendidas enquanto relações sociais, não é apenas vinculada a regras e normas sociais, ou mecanismos de controle social, mas também às relações de poder, sendo produto de uma imposição social, resultando na formação de uma estrutura hierárquica. Identidade e diferença, portanto, dependem de *representação* para adquirir sentido¹⁰. Desse modo, pode-se dizer que:

A identidade e a diferença não são entidades pré-existentes, que estão aí desde sempre ou que passaram a estar aí a partir de algum momento fundador; elas não são elementos passivos da cultura, mas tem que ser constantemente criados e recriados. A identidade e a diferença tem a ver com a atribuição de sentidos do mundo social, e com disputa e luta em torno desta atribuição.¹¹

Peter Häberle, ao tratar da questão envolvendo dignidade humana, cultura e personalidade, refere que:

Conceitos psicológicos de identidade enxergam o problema principal da identidade humana na mediação entre as próprias necessidades do indivíduo e as pretensões dos outros: aqui deve ser encontrado um equilíbrio, devem esses conflitos ser superados sob o pano de fundo das capacidades adquiridas para o exercício de papéis sociais, de tal sorte a reproduzir uma continuidade aceitável na biografia do indivíduo.¹²

¹⁰ SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002, p. 90.

¹¹ Ibidem, p. 96

¹² HÄBERLE, Peter. A dignidade humana como fundamento da comunidade estatal. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional*. Porto

Stuart Hall explica que, hodiernamente, a identidade é um conceito discutido com bastante frequência pelas teorias sociais, as quais têm por objetivo demonstrar que antigos conceitos de identidade, responsáveis por conferir uma ideia de estabilidade do mundo social, estão entrando em declínio. A noção de *crise da identidade* surge a partir da constatação das inúmeras e profundas mudanças estruturais ocorridas nas sociedades modernas no final do século XX. O resultado dessas substanciais alterações responsáveis pela fragmentação da noção de indivíduo moderno foi o surgimento de novas identidades¹³. A desconstituição da antiga noção de identidade e sua *redefinição* – fulcradas nas bases da sociedade contemporânea – integram o contexto das profundas mudanças ocorridas na seara das *culturas nacionais*, razão pela qual conceitos identitários, tais como etnia e nacionalidade, entre outros, estão perdendo força.¹⁴

Qualquer concepção essencialista ou fixa de identidade, como a construída no período iluminista, que supunha definir o próprio núcleo ou essência do nosso ser e fundamentar existência dos sujeitos humanos, está desacreditada.

No que tange à questão do domínio das culturas e da influência resultante desse processo que envolve relações de poder da cultura dominante sobre a subjugada, evidenciada durante o período moderno, Louis Dumont destaca que:

Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 77.

¹³ HALL, Stuart. *A identidade cultural da pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 7-9.

¹⁴ GAUER, Ruth. Interrogando o limite entre historicidade e identidade. In: GAUER, Ruth (Org.). *A Qualidade do tempo para além das aparências históricas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 251.

Las ideas y valores individualistas de la cultura dominante, a medida que se propagan por el mundo, sufren modificaciones locales o alumbran formas nuevas. Ahora bien – y este es el punto inadvertido –, esas formas modificadas o nuevas pueden pasar a su vez a la cultura dominante y fulgurar en ella como elementos modernos de pleno derecho. La aculturación en la modernidad de cada cultura particular puede de esta forma dejar un sedimento duradero en el patrimonio de la modernidad universal. Además, el proceso es a veces acumulativo, en el sentido de que ese mismo sedimento puede a su vez transformarse en una aculturación subsiguiente.¹⁵

Cada cultura produz uma identidade própria, devendo receber proteção estatal para que sua preservação esteja garantida. Essa proteção estatal, entretanto, não pode atingir a esfera individual¹⁶, sob pena de atentar contra princípios fundamentais, a exemplo da própria dignidade da pessoa humana.

¹⁵ Referido autor esclarece, entretanto, que tal processo de interação e adaptação cultural não resulta no enfraquecimento da ideologia moderna, muito pelo contrário: “el hecho destacable y preocupante es que la combinación de elementos heterogéneos, la absorción por parte del individualismo de elementos extraños y más o menos opuestos trae como resultado una intensificación, un aumento de poder ideológico de las representaciones correspondientes. Nos hallamos aquí en el terreno del totalitarismo, combinación involuntaria, inconsciente e hipertensa de individualismo y holismo”. DUMONT, Louis. *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica moderna*. Madrid: Alianza, 1987, p. 31-32.

¹⁶ KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Traducción Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996.

O *Outro* recém-chegado: o trauma do encontro

*(...) chego ao verdadeiramente essencial: ainda não é noite o dia todo, ainda há uma manhã para cada noite.*¹⁷

Nada explicita mais o princípio da alteridade¹⁸ do que a figura do imigrante. Isso porque o imigrante, na condição do *outro*, cujas características e necessidades geralmente desconhecemos, já que vinculadas a sistema social distinto, o que significa cultura social diversa da nossa, tende a se apresentar, via de regra, como um inimigo, um estranho que pode pôr em risco aquilo que até então conhecíamos como estrutura social formada.

A questão do imigrante surge, contudo, no momento em que se torna inviável a inclusão do indivíduo em sua própria comunidade, seja porque esta não mais subsiste como tal, seja porque não lhe proporciona meios de inserção ou condições para que dela participe. O indivíduo, então, busca, em outra sociedade, alternativas para sobreviver em comunidade, levando consigo todo um conjunto cultural que lhe identifica como indivíduo e que o singulariza, procurando ser aceito, com suas especificidades, na nova comunidade, situação que, via de regra, o faz ingressar num verdadeiro limbo entre assimilação e aceitação, causando conflitos diversos.

Abdelmalek Sayad afirma que, pelo fato de não estar em conformidade com o direito, o fenômeno da imigração:

¹⁷ BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Tomo II. Traducción Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar Ediciones, 1979, p. 470.

¹⁸ Corresponde o princípio da alteridade à necessidade de nos colocarmos no lugar do outro (prefixo latino *alter*) para então poder compreendê-lo.

[...] condena-se a engendrar uma situação que parece destiná-la a uma dupla contradição: não se sabe mais se se trata de um estado provisório que se gosta de prolongar indefinidamente ou, ao contrário, se se trata de um estado mais duradouro mas que se gosta de viver com um intenso sentimento de provisoriedade.¹⁹

Importante ressaltar, quanto ao raciocínio de Levinas, que a cultura exacerbada do individualismo nos impede, em alta medida, de ver o *outro* e de nos encontrarmos nele. Enquanto nossas relações sociais se estabelecerem sob a forma de competição (situação que decorre tanto da globalização como do próprio capitalismo), a busca constante de satisfação das vantagens individuais reduz o *outro* a um inimigo, a um competidor, a alguém em relação ao qual devo me defender ou de quem devo me aproveitar, o que afasta qualquer responsabilidade minha pelo outro, transferindo, em última análise, essa obrigação para o Estado.²⁰

Tal questão ganha um espectro preocupante quando tratamos da figura do imigrante, principalmente no momento em que este passa a ser considerado “refugo humano”. Nesse sentido, Zygmunt Bauman refere que a modernidade gerou uma verdadeira “crise aguda da indústria de remoção do refugo humano”, nascendo daí a necessidade de o planeta passar “rapidamente a precisar de locais de despejo e de ferramentas para a reciclagem do

¹⁹ SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998, p. 45.

²⁰ BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. Alteridade, dimensão primeira do sujeito. IHU-online. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, v. 10, n. 334, p. 40-43, 2010. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3330&secao=334>. Acesso em: 10 jun. 2016, p. 40-43.

lixo”.²¹

Ao chegar e deparar-se com o olhar do outro, o “trauma do encontro, da relação entre absolutamente diferentes”²² abre espaço para uma nova possibilidade de encontro a partir do *re-conhecimento*. “A epifania do rosto como rosto, abre a humanidade. O rosto na sua nudez apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro”²³. Assim:

A expressão do Outro é ser outro propriamente dito. Ela se constitui, ainda na multiplicidade dos Outros, um Unicum, um absoluto; eis o paradoxo da unidade e da multiplicidade. O Outro é sempre um recém-chegado, ele não fala a linguagem do país, a linguagem da Totalidade [...].²⁴

O encontro com o outro é inevitável e dele decorre a responsabilidade infinita. Nesse sentido, a possibilidade de olhar o outro fazendo justiça a esse encontro só é possível a partir de um reconhecimento ético, porquanto a alteridade “‘vem’ do outro” e seu sentido “‘é’ o

²¹ BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Tradução Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 13.

²² SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plúrais*: itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 177.

²³ LEVINAS apud BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. Alteridade e alteridades: questão da modernidade e a modernidade em questão. In: SOUZA, R. T.; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (Org.). *Alteridade e ética*: obra comemorativa dos cem anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2008, p. 148.

²⁴ Ibidem, p. 195.

outro”.²⁵ Nesta senda, conforme Levinas:

A responsabilidade ilimitada onde me encontro vem de alguém da minha liberdade, de um <<anterior-a-toda-a-recordação>>, de um <<ulterior-a-toda-a-realização>> do não-presente, do não-original por excelência, do an-árquico, de um alguém ou de um para lá da essência. A responsabilidade por outrem é o lugar onde se situa o não-lugar da subjectividade e onde se perde o privilégio da questão: onde?²⁶

Nesse sentido, insta referir que, atualmente, estamos vivenciando um “especial momento civilizatório”²⁷, considerado como um momento de *ruptura*, que nos une e ao mesmo tempo separa do passado da modernidade. Vivemos em um mundo globalizado que tem trazido muitos impasses, os quais se intensificam com a universalização.

Na sociedade contemporânea, um problema humano representa um problema da *humanidade inteira*²⁸, e para entender o sentido de *humanidade inteira* é preciso compreender o sentido do *outro*. O *outro* pode ser definido como “aquele que nunca antes esteve presente ao nosso encontro”, aquele que “rompe com a segurança do meu mundo” de forma inesperada, afastando, assim, a

²⁵ SOUZA, op. cit., p. 172.

²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 32.

²⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. Racionalidade ética como fundamento de uma sociedade viável: reflexões sobre suas condições de possibilidade desde a crítica filosófica do fenômeno da “corrupção”. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 293-308, 2002.

²⁸ SOUZA, 2002.

possibilidade de que sua presença seja, pelo *eu*, desconsiderada (anulada/ignorada) como se ali não estivesse.²⁹

O outro representa, mais do que um problema filosófico, um acontecimento traumático, na medida em que não há possibilidade de determinar seu significado como tal, o que caracteriza a *diferença* enquanto encontro de mundos humanos diversos³⁰. Pode-se dizer, ainda, que a diferença, marcada pela identidade do ser, faz do encontro um acontecimento traumático.

Considerando que “a ‘diferença’ enquanto categoria filosófica é o que permite derivar da experiência da diferença real como *encontro* entre mundos humanos diversos o sentido do pensamento possível”, o sentido do encontro humano verdadeiro está na “não indiferença ética”.³¹

Assim, a palavra *encontro*, num primeiro momento, deve ser entendida como “permanecer disposto ao ainda não conhecido”. O ético exige “uma racionalidade do encontro com o outro”³². Nesse sentido, uma percepção unitária de mundo não está habilitada a fazer justiça à realidade do nosso mundo, considerando a variedade de encontros humanos, o que leva à insegurança que advém da alteridade do outro. É a partir do encontro efetivo com o outro que é possível repensar e refletir sobre a questão da justiça e da possibilidade da ação justa. “A racionalidade ética nasce, portanto, a cada momento em que um encontro verdadeiro tem lugar (...)”; e somente será racional porque se dirige à “realidade do encontro”, e não a uma ilusão. Desse modo:

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

A justiça para com o absolutamente Outro não é uma questão de justiça com iguais, de mesmo porte, mas sim o reconhecimento fático da assimetria original. Ela se baseia faticamente no dado, dar-se à ética, que o Outro expressa em si mesmo, fora da proporção, em sua expressão.³³

Com base em tal raciocínio, somente a partir da relação com o outro, é que este e o *eu* constituem-se enquanto sujeitos, o que permite concluir que a ética é responsável por *abrir a porta* para o outro.³⁴

Conforme refere Ricardo Timm de Souza:

A estranha presença do Outro evidencia de forma cabal e definitiva o seu não-parentesco com o Mesmo, a sua irredutibilidade à idéia que o Mesmo possa ter dele. Sua alteridade consiste fundamentalmente em permanecer avesso a toda representação intelectual. Essa separação, essa irredutível *externidade* do Outro é sua presença mesma, é o conteúdo próprio de sua presença, que não depende de minha vontade para existir, e muito menos de meu poder intelectual.³⁵

A questão da *exterioridade do outro* referida por Emmanuel Levinas é de fundamental importância para a compreensão do fenômeno da alteridade com relação ao imigrante, isso porque, se nada houver fora do *eu* que possa

³³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & desagregação*: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 194-195.

³⁴ Ibidem.

³⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 168-169.

confrontá-lo (e aqui também poderia significar algo fora de uma sociedade fechada) e que possibilite a experiência do outro, como ele é em si mesmo, haverá o perigo de tornar-se estranho a si mesmo.

Hannah Arendt, ao tratar da questão que envolve a teia das relações humanas, sinala que ao existirmos, em nossa condição humana, como seres que “agem e falam”, somos traídos pelo nosso próprio vocabulário, porquanto não conseguimos dizer “*quem* alguém é” sem, necessariamente, fazermos referência ao “*o que* esse alguém é”. Segundo a autora, “enleamo-nos numa descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou ‘personagem’, na antiga acepção da palavra, e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico”³⁶. Tal percepção, além da questão filosófica que a permeia, indica claramente a grande dificuldade do homem em se deparar diante de si mesmo quando encontra no outro semelhança ou diferença que lhe pareça invencível.

Assim, o tornar-se responsável pelo outro, como acentua Levinas, é o que concretiza a liberdade, na medida em que aceitar o outro precede à vontade pessoal e é condição indispensável da subjetividade. Nessa perspectiva:

O encontro com outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência.³⁷

³⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 194.

³⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p.

Sinala, ainda, o autor que aquilo que somos resulta do processo histórico relacionado aos outros no decorrer da existência. A alteridade é tão necessária que inexistiria liberdade para decidir se estamos ou não abertos ao outro, razão pela qual caracterizar-se-ia como metafísica.³⁸

O próprio processo de conhecimento envolve a questão da violência, porque o novo, o que se desconhece, o que habita na seara do mistério e das próprias expectativas, assusta e gera no ser humano a natural ação de defesa, uma verdadeira reação ao desconhecido, ao estranho e, por conseguinte, ao outro. No que toca à violência, Levinas, embora detentor de pensamento metafísico, apresenta especial preocupação com a consideração do outro como mero número ou estatística, abstrações essas que acabam por autorizar um comportamento violento, porquanto não se consegue visualizar no outro um rosto singular.

Esta incompreensão pode resultar em catástrofe se houver tentativa de destruição do outro: o outro reduzido ao nada. É a própria tragédia humana. Assim, assiste-se a inúmeras guerras e conflitos mundiais. Por essa razão, faz-se oportuno transcrever uma passagem da obra *Si esto es um hombre*, de Primo Levi, escritor italiano nascido em 1919, sobrevivente da Segunda Guerra Mundial, que descreve os horrores da *Shoah*³⁹ por ter sido prisioneiro em Auschwitz-Birkenau:

143.

³⁸ BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. Alteridade, dimensão primeira do sujeito. IHU-online. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, v. 10, n. 334, p. 40-43, 2015. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3330&secao=334>. Acesso em: 10 jun. 2016.

³⁹ *Shoa* (השואה), em hebraico, significa catástrofe, destruição.

Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar. Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos. Bem sei que, contando isso, dificilmente seremos compreendidos, e talvez seja bom assim. Mas que cada um reflita sobre o significado que se encerra mesmo em nossos pequenos hábitos de todos os dias [...]. Imagine-se, agora, um homem privado não apenas dos seres queridos, mas de sua casa, seus hábitos, sua roupa, tudo, enfim, rigorosamente tudo que possuía; ele será um vazio, reduzido a puro sofrimento e carência, esquecido de dignidade e discernimento – pois quem perde tudo, muitas vezes perde também a si mesmo; transformado em algo tão miserável, que facilmente se decidirá sobre sua vida e sua morte, sem qualquer sentimento de afinidade humana, na melhor das hipóteses considerando puros critérios de conveniência. Ficaré claro, então, o duplo significado da expressão “Campo de extermínio”, bem como o que desejo expressar quando digo: “chegar no fundo”.⁴⁰

Nesse sentido, o reconhecimento da dignidade humana e seus efeitos só tem sentido se “a primeira palavra

⁴⁰ LEVI, Primo. *Si esto es un hombre*. 2. ed. Barcelona: Muchnik, 2002, p. 13-14.

dessa fala for, exatamente: alteridade real para além do poder do ser”⁴¹. Assim, é na temporalidade, no encontro da experiência histórica com a reflexão, enquanto instância crítica e emancipatória – no encontro com o outro – a partir de uma razão histórica⁴² que se pode buscar a compreensão da realidade na qual haja espaço para o ainda não, o não efetivado, aquilo que não chegou a ser, espaço para o outro que foi emudecido, enquanto espaço utópico do fazer-se humano.

En el proceso de entenderse, de aclararse a sí mismo, el ser humano se descubre no simplemente como ser-en-camino, sino como ser inacabado, quiere decir: abierto hacia el futuro, el cual empieza en el presente vivido. El hambre, el asombro, la esperanza son impulsos que —si el cansancio o el ofuscamiento producidos por las opresivas circunstancias reinantes no los apagan antes de tiempo— lo llevan a reconocerse como momento de un proceso cósmico, que si bien tiene una tendencia clara hacia una meta final, ésta no es determinada y fija, sino algo que como tal aún tiene que llegar a ser, al igual que su propio ser; además, dicha meta final no está garantizada, y la tendencia, el elemento invariante en el proceso del tiempo, es a menudo difícil de precisar.⁴³

Em um mundo que parece tentar retroceder diante dos valores e princípios que estabeleceram um novo rumo, em especial a partir da Declaração Universal dos Direitos

⁴¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 87.

⁴² MATE, Reyes. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991.

⁴³ KROTZ, Esteban. *Introducción a Ernst Bloch (a 125 años de su nacimiento)*. En-clav. pen vol.5 n.10 México jul./dic. 2011.

Humanos, de 1948, revela-se imprescindível compreender o efetivo papel que detém o ser humano não apenas na sociedade em que está inserido, mas também diante do mundo, no intuito de refletir acerca do real sentido daquilo que conhecemos por princípio da dignidade da pessoa humana⁴⁴. É neste cenário que pensamos em refugiados, em imigrantes e em apátridas, pessoas que perderam a proteção mínima de seu Estado de origem e que se vêem desprotegidas em qualquer lugar do mundo, sendo-lhes negado o princípio-valor, fonte de todos os demais. Apesar de toda a conjuntura acerca da realidade de uma parcela significativa da humanidade que padece por não ter seus direitos garantidos, de acordo com Bloch, permanece a consciência utópica que impulsiona o ser humano a buscar o ainda não dado, o por vir, ainda além da opacidade do plano real⁴⁵. Assim:

⁴⁴ “Uno de los rasgos sobresalientes del constitucionalismo de la segunda posguerra es la elevación de la dignidad de la persona a la categoría de núcleo axiológico constitucional, y por lo mismo, a valor jurídico supremo del conjunto ordinamental, y ello con carácter prácticamente generalizado y en ámbitos socio-culturales bien dispares (...). Los horrores de la Segunda Guerra Mundial impactarían de tal forma sobre el conjunto de la humanidad, que por doquier se iba a generalizar un sentimiento de rechazo, primero, y de radical rectificación después, que había de conducir en una dirección que entendemos sintetiza con meridiana claridad el párrafo 1 del Preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos (...)”. FERNÁNDEZ SEGADO, Francisco. *Constitución y valores: la dignidad de la persona como valor supremo del ordenamiento jurídico*. In: SCHÄFER, Jairo (Org.). *Temas polémicos do constitucionalismo contemporâneo*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2007.

⁴⁵ “No entender de Bloch, essa vontade utópica é alimentada e guiada pela energia dos sonhos diurnos e acordados, que jamais seca e sempre impulsiona para a frente”. MÜNSTER, Arno. *Utopia, messianismo, e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997, p. 127.

La conciencia utópica quiere ver más allá, pero, en último término, solo para penetrar la cercana obscuridad del momento acabado de vivir, en el que todo ente se nos da en su mismo ocultamiento. Con otras palabras: para ver precisamente a través de la proximidad más cercana, es preciso el telescopio más potente, el de la conciencia utópica agudizada. Se trata de esa inmediatez más inmediata, en la que se encuentra todavía el núcleo del sentirse y del existir, y en la que se halla, a la vez, todo el nudo de la incógnita del mundo. No se trata de un misterio que lo sea, por ejemplo, solo para el entendimiento insuficiente, mientras.⁴⁶

Desse modo, somente a partir de uma perspectiva compromissada com o outro, em âmbito nacional e internacional, é que se pode fazer frente à marcha triunfal que indica retrocessos no plano do reconhecimento, proteção e efetivação dos direitos humanos⁴⁷. Isto é, por

Sobre a diferenciação entre sonhos diurnos e noturnos recomenda-se a leitura da parte II (14) da obra de Ernst Bloch: *O princípio esperança*. V1. Tradução Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2005, p. 79 e ss.

⁴⁶ BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Tomo I. Traducción Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar Ediciones, 1979, p. 9.

⁴⁷ “A *idéia* dos direitos humanos é, assim, tão antiga como a própria história das civilizações, tendo logo se manifestado, em distintas culturas e em momentos históricos sucessivos, na afirmação da dignidade da pessoa humana, na luta contra todas as formas de dominação e exclusão e opressão, e em prol da salvaguarda contra o despotismo e a arbitrariedade, e na asserção da participação na vida comunitária e do princípio da legitimidade. O reconhecimento destes valores e conceitos básicos, formando padrões mínimos universais de comportamento e respeito ao próximo, constitui um legado, mais do que do chamado pensamento ocidental, das mais diversas culturas, da consciência universal de sucessivas gerações de seres humanos, tendo presentes suas necessidades e responsabilidades”. TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. *Tratado de direito internacional dos direitos*

constituírem-se como direitos inerentes à condição humana precisam estar previstos e assegurados de modo efetivo nas cartas políticas dos países, sobretudo considerando a dignidade da pessoa humana, que deve ser respeitada e vista como ponto de partida e razão última de todo e qualquer sistema de proteção que vise garantir os direitos de cada pessoa – considerando-a em sua humanidade – contrariamente ao que presenciamos nos tempos atuais, em que comumente o outro é visto como inimigo.

Destarte, uma reflexão comprometida com o que circunscreve a realidade do humano precisa considerar que “a tarefa de autocompreensão do sentido contemporâneo possível do propriamente humano corresponde à compreensão das possibilidades da ruptura da Totalidade da violência biopolítica através de sua crítica radical”⁴⁸. Frente a esse desafio de ruptura com a violência biopolítica que assola os direitos humanos em escala planetária, é fundamental que as barbáries perpetradas contra a humanidade não se repitam. Essa situação paradoxal, em que o outro é tratado como parte passível de descartabilidade, de acordo com os interesses nacionais e em nome de paradigmas de segurança de cada país, requer, por outro lado, que se mantenha uma postura de esperança⁴⁹ angustiante e vice-versa, que permita pensar o

humanos. Porto Alegre: S. A. Fabris, 2003, p. 20.

⁴⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal*: por uma crítica da violência biopolítica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p. 78.

⁴⁹ “Frágil fundamento de uma nova ética é, pois, o conteúdo de nossos sonhos acordados: manifestação de desejos, expressão das carências dos homens; lado avesso, negativo do seu verdadeiro ser que ainda não é. (...) Pois os sonhos não são o supérfluo da experiência humana. A imaginação não elabora apenas o impossível. Nos sonhos dos homens se manifesta o ainda-não-havido que pode tornar-se real. E esta é a razão da esperança”. ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, RS: Vozes, 1998, p. 15.

plano real a partir de uma razão histórica que incida sobre a vida:

(...) no hay esperanza sin angustia ni angustia sin esperanza, que se mantienen ambas recíprocamente todavía flotantes, por mucho que la esperanza sobrepuje al valiente por el valiente. Pero, sin embargo, también la esperanza, en tanto que posiblemente engañosa con fuegos fatuos, tiene que ser esciente, meditar sobre sí misma de antemano.⁵⁰

Portanto, a tarefa árdua da garantia de efetivação dos direitos humanos constitui-se enquanto desejo do ainda não dado e “o desejo deseja para além de tudo o que pode se completar”⁵¹, o que requer que cada humano assuma uma posição de sujeito engajado e atuante na sociedade civil, para além das amarras criadas que, por vezes, acabam por torná-lo parte inativa, em que a cegueira diante dos problemas sociais o reduz a mero expectador diante da vida e das questões emergentes do século XXI.

REFERÊNCIAS

ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, RS: Vozes, 1998.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

⁵⁰ BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Tomo I. Traducción Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar Ediciones, 1979, p. 250.

⁵¹ “[...] it desires beyond everything that can simply complete it”. Tradução livre. LEVINAS, Emmanuel. *Totality and infinity: an essay on exteriority*. Boston: Kluwer, 1991, p. 34.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Tradução Carlos Aberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 13.

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. Alteridade, dimensão primeira do sujeito. IHU-online. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, v. 10, n. 334, p. 40-43, 2010. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3330&secao=334>. Acesso em: 10 jun. 2016.

BLOCH, Ernst. *El principio esperanza*. Tomos I e II. Traducción Felipe González Vicén. Madrid: Aguilar Ediciones, 1979.

_____. *O princípio esperança*. V1. Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2001.

_____. *Writing and Difference*. Tradução Alan Bass. Chicago: University of Chicago, 1978.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

DUMONT, Louis. *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica moderna*. Madrid: Alianza, 1987.

FERNÁNDEZ SEGADO, Francisco. Constitución y valores: la dignidad de la persona como valor supremo del ordenamiento jurídico. In: SCHÄFER, Jairo (Org.). *Temas polémicos do constitucionalismo contemporâneo*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução Raquel Ramalhete. 34. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. Verdade e poder. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

GAUER, Ruth. Interrogando o limite entre historicidade e identidade. In: GAUER, Ruth (Org.). *A Qualidade do tempo para além das aparências históricas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

GOFFMAN, Erving. *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs N. J.: Prentice-Hall, 1963.

HÄBERLE, Peter. A dignidade humana como fundamento da comunidade estatal. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

HALL, Stuart. *A identidade cultural da pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

KROTZ, Esteban. *Introducción a Ernst Bloch* (a 125 años de su nacimiento). En-clav. pen vol.5 n.10 México jul./dic. 2011.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Traducción Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996.

LEVI, Primo. *Si esto es un hombre*. 2. ed. Barcelona: Muchnik, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Totality and infinity: an essay on exteriority*. Boston: Kluwer, 1991.

MATE, Reyes. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991.

MÜNSTER, Arno. *Utopia, messianismo, e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Racionalidade ética como fundamento de uma sociedade viável: reflexões sobre suas condições de possibilidade desde a crítica filosófica do fenômeno da “corrupção”*. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 293-308, 2002.

_____. *Levinas e a ancestralidade do mal*: por uma crítica da violência biopolítica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

_____. *Sentido e alteridade*: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

_____. *Raízes plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. *Totalidade & desagregação*: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SOUZA, R. T.; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (Org.). *Alteridade e ética*: obra comemorativa dos cem anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2008, p. 148.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. *Tratado de direito internacional dos direitos humanos*. Porto Alegre: S. A. Fabris, 2003.

NOTAS SOBRE EXPRESSIONISMO E MESSIANISMO NO *ESPÍRITO* DA UTOPIA

Jéverton Soares dos Santos¹

*E Deus limpará de seus olhos toda a lágrima; e não haverá
mais morte, nem pranto, nem clamor, nem dor; porque já as
primeiras coisas são passadas* (Apocalipse 21:4).

*Há de ecoar: 'Morte à ordem antiga!'
...oíço apenas trautear uma cantiga.
Gelou-se o coração no nosso agir.
De cornos tornos, o novo dia começa a surgir²
(Paul Zech)*

*Tudo poderia desaparecer, mas a morada da humanidade
deve permanecer plena e iluminada para que um dia, quando
descansar do lado de fora do ocaso, Deus possa nos socorrer e
dentro da morada possa habitar³.
(Ernst Bloch)*

Peço licença para começar este ensaio relatando uma experiência pessoal. Há alguns meses, quando tomei a

¹ Doutorando em Filosofia na PUCRS, com bolsa CAPES. E-mail: jevertonsoares@hotmail.com

² BARRENTO, João (compilador). *Expressionismo alemão: antologia poética*. Seleção, tradução e notas de João Barrento. Lisboa: Ática, 1980, p.67.

³ “Alles könnte vergehen, aber das Haus der Menschheit muss vollzählig erhalten bleiben und erleuchtet stehen, damit dereinst, wenn draußen der Untergang rast, Gott darin wohnen und uns helfen kann”. BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 429

decisão de pesquisar sobre o tema do expressionismo e, por conseguinte, sua relação com o pensamento de Ernst Bloch, aconteceu algo digno de nota, que só reforçou, de uma maneira um tanto imprevista, uma intuição que eu já tinha sobre o tema do expressionismo. Dirigi-me a uma excelente biblioteca universitária⁴, com o intuito de consultar a monumental obra “O expressionismo” (de 2002), organizada por Jacó Guinsburg, livro esse que constitui, aliás, uma leitura obrigatória em português para a compreensão do fenômeno expressionista em suas diferentes dimensões, da histórica à estética, da política à filosófica, da cultural à psicanalítica, da mística à iluminista. Pois bem, quando fui ao estante em que se encontrava a referida obra havia sido colocado outro livro em seu lugar, “O Romantismo” (de 1993), cuja organização também pertence a Guinsburg. Inicialmente pensei que pudesse ser um erro comum, tendo em vista se tratar de duas obras organizadas pelo mesmo autor. No entanto, ao comparar o número de cadastro dessas obras me dei conta de que as suas etiquetas estavam realmente trocadas e que a própria obra que eu procurava, isto é, “O Expressionismo”, encontrava-se perdida em outro andar, justamente no lugar em que deveria estar o livro “O Romantismo”, que naquele momento jazia sem pátria.

Tal experiência acidental e contingente me fez reforçar uma primeira ideia fundamental, que foi confirmada com a pesquisa posterior, qual seja a de que o expressionismo continua a ser alvo de indagações e questionamentos radicais, estando sujeito até hoje a confusões, reducionismos e dissensos, tanto entre os historiadores da arte e da literatura quanto entre estetas e filósofos da arte, que oscilam na tentativa de classificar e dar uma unidade concreta a este acontecimento artístico,

⁴ Cujo nome procuro não expor para não constranger ninguém!

em virtude do seu caráter “polifacetado e contraditório”⁵. Isso tudo mesmo tendo passado mais de cem anos desde o seu advento, algo que não acontece com a mesma intensidade com outros movimentos artísticos, como o impressionismo, o cubismo e o futurismo. Ainda que pareça exagero, pode-se falar, inclusive, em marginalização do expressionismo dentro da história da literatura, que comparado ao simbolismo e ao realismo é considerado como um fenômeno literário secundário⁶. Para que se possa ter uma ideia da dimensão desse desentendimento basta confrontar a visão de dois pensadores que foram amigos de Ernst Bloch e que dispensam maiores apresentações em virtude de suas credenciais estéticas: Theodor Adorno e Georg Lukács.

De um lado temos a visão de Adorno, que apesar de fazer críticas aos excessos subjetivistas do expressionismo e apontar uma tendência nele de fazer uma caricatura em relação à verdade do mundo, acaba por salientar as qualidades deste movimento em um texto chamado “Expressionismo e Veracidade Artística”, de 1920, ao dizer que o expressionismo é uma “declaração de guerra iluminista”, o qual provoca uma verdadeira crise na própria ideia de arte⁷. Por outro lado, em “Grandeza e

⁵ A expressão com caráter de síntese é de Arno Münster. In: *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. Trad. Flávio Siebeneichler. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997, 165-7 e passim.

⁶ Cf. PALMIER, J. M. *L'expressionisme allemand*. Paris: Klincksieck, 1978. Esse trabalho é paradigmático não só por apontar aspectos que até então haviam sido ignorados por teóricos da literatura e da arte, mas também por ser um dos primeiros a incluir o jovem Bloch no rol de pensador expressionista.

⁷ *Expressionismus und künstlerische Wahrheitigkeit*. Zur Kritik neuer Dichtung. In: ADORNO, Theodor. Digitale Bibliothek Nr. 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, p.5095-8.

Decadência do Expressionismo”, datado 1934, temos a posição um tanto refratária de Lukács com relação à falta de uma perspectiva de totalidade no expressionismo, o que faz com que o filósofo húngaro recrimine o expressionismo não só por ser um movimento pequeno-burguês, de conceitos abstratos e românticos como “boêmio”, “fuga”, “partida” e “revolta subjetiva”, mas também por causa de uma suposta convergência, mesmo que involuntária, à visão de mundo defendida pelo fascismo⁸.

Desde o seu marco inicial, ocorrido em 1905, através da fundação do grupo “Die Brücke” (A Ponte), formado por quatro estudantes de arquitetura (Erich Heckel, Ernst Kirchner, Fritz Bleyl e Karl Schmidt-Rottluff), na cidade alemã de Dresden, o expressionismo se afirmou como um movimento artístico intimamente ligado às artes plásticas em geral e, em particular, à cultura alemã, nascendo de uma atitude artística ambígua com relação ao passado e incerta com relação ao futuro⁹. Se, de um lado, o expressionismo quer transmitir uma forte ideia de ruptura, que partindo da crise de sentido e de valores do ocidente, do declínio da sociedade burguesa e com um descontentamento em relação à concepção de arte como mimesis ou representação, típica do *fin de siècle*, por outro

⁸ LUKÁCS, Georg. *Grosse und Verfall des Expressionismus*. In: RADDATZ, Fritz (Editor). *Marxismus und Literatur*. Vol. 2. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1969. Para uma discussão mais detalhada sobre a querela Lukács e Bloch, conferir, especialmente, “*Projeções Utópicas*: em homenagem a Ernst Bloch”. In: BRONNER, Stephen Eric. *Da Teoria Crítica e seus Teóricos*. Trad. Tomás Bueno e Cristina Meneguelo. Campinas: Papirus, 1997, pp. 79-92. E também o indispensável capítulo “Ernst Bloch e o expressionismo”. In: ALBORNOZ, Susana. *O Enigma da Esperança*: Ernst Bloch e as margens da história do espírito. Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 35-50.

⁹ MATTOS, Claudia Valladão de Mattos. *Histórico do Expressionismo*. In: GUINSBURG, Jacó (org.). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 41-64.

lado, ele pretende guardar e preservar alguns motivos do passado, inspirando-se em cânones da modernidade crítica, da tradição estética com acentos niilistas, que vem do romantismo de Friedrich Schlegel e Novalis, da filosofia dionisiaca de Nietzsche, da ideia de obra total de Wagner, do misticismo cristão de Dostoiévski, passando por aqueles vanguardistas da pintura e da literatura precursores do expressionismo. Nesse último caso, refiro-me principalmente ao literário e pintor sueco Johan August Strindberg – a quem em seus “*Diários*” Kafka se referia sempre em tom de veneração¹⁰ – e aos pintores Hans von Marées e Edvard Munch – sendo este último o autor de um dos quadros mais conhecidos da história da pintura, “O Grito”, de 1893, precursor daquele que seria um elemento ímpar do expressionismo, qual seja o da angústia.

Deste modo, ainda que a primeira geração de artistas do expressionismo (1905-1914) tivesse sofrido influência direta da literatura¹¹ e da filosofia¹², sua área de concentração era mesmo a pintura em particular e as artes plásticas em geral, representadas pelas figuras maiores de Franz Marc, Theodor Däubler, Chagall e Kandinsky, nomes que, aliás, vão aparecer em diversos momentos na própria obra *Espírito da Utopia*¹³. Do ponto de vista literário, o expressionismo demorou a tomar uma forma, tendo isso

¹⁰ “Nichts, dumpfer, leicht schmerzender Kopf. Nachmittag Choteksche Anlagen, Strindberg gelesen, der mich nährt”(5. Mai. 1915). In: KAFKA, Franz. *Tagebücher*. Disponível em <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/-162/8>>.

¹¹ FLEISCHER, Marion. *O Expressionismo e a Dissolução de Valores Tradicionais*. In: GUINSBURG, Jacó (org.). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 65-82.

¹² SOUZA, Ricardo Timm. *Filosofia e Expressionismo*. In: GUINSBURG, Jacó (org.). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp.83-102.

¹³ BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p.42 e passim.

ocorrido somente 1909, com a criação, um tanto improvisada, do grupo “Neue Klub”, que se reunia no “Neopathetisches Cabaret” para debater e difundir as ideias expressionistas e, também, através da revista “*Der Sturm*”, editada por Hearwarth Walden, na qual se oferecia um espaço privilegiado no período pré-guerra para difusão comunicativa e para a própria auto- compressão do *pathos* expressionista pelos artistas envolvidos¹⁴.

O curioso é que, na sua origem, o expressionismo designava antes um comportamento artístico do que uma escola estética propriamente dita. Claro, há de se questionar se ainda hoje é válido chamar o expressionismo de “escola”, até porque uma das características mais latentes do movimento expressionista foi sua propensão ao anarquismo: nada mais refratário, para estes artistas, do que a confiança e a seriedade oriundas de instituições como a academia e a opinião pública. Além do mais, o termo expressionismo foi utilizado pela primeira vez por Paul Cassirer e servia antes como uma descrição de qualidades expressivas de pinturas do que um “ismo” estético consolidado¹⁵, embora a primeira fase do movimento seja a mais conhecida em virtude de seu caráter de *novum*, o que faz com que alguns teóricos recentes, como Robert Cardinal, cheguem a designar o expressionismo antes como a expressão do espírito de uma época do que um movimento artístico particular¹⁶.

¹⁴ MATTOS, Claudia Valladão de Mattos. *Histórico do Expressionismo*. In: GUINSBURG, Jacó (org.). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 41-64.

¹⁵ MATTOS, Claudia Valladão de Mattos. *Histórico do Expressionismo*. In: GUINSBURG, Jacó (org.). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 41-64.

¹⁶ Tal tese requer, no entanto, certa cautela, tendo em vista a diversidade de obras que estão em jogo sob essa alcunha, as quais necessitariam ser comparadas e devidamente analisadas antes de qualquer reconciliação apressada com o espírito de seu tempo. Cf.

Se, de um lado, não podemos ter tanta certeza assim se o expressionismo foi um movimento artístico totalmente consciente de seu papel estético de quebra de paradigmas artísticos, por outro lado, acreditamos que o acesso à concepção de mundo do expressionismo pode ser sim formulado no plano conceitual, sem prejuízo do seu valor artístico. Em suas análises sobre o tema, Walter Sokel criou o termo “expressionismo messiânico”¹⁷ que se tornaria essencial para a compressão da “Weltanschauung”, ou visão de mundo, que floresceu junto à segunda geração expressionista (1919-1925), que começa a partir das ruínas e dos destroços deixadas pela Primeira Guerra Mundial. A maior preocupação expressionista neste período era antes uma urgente e irrevogável renovação social e política da humanidade do que apenas uma renovação estética e artística. Os horrores promovidos pela guerra haviam vacinado os artistas da segunda geração expressionista contra as patologias sociais, alertado em relação aos perigos de narrativas de progresso com fantasias de vitória, bem como a falta de concreção e os excessos românticos da primeira geração. Trata-se de um verdadeiro “desencantamento” com relação à primeira geração expressionista, acompanhado de uma reação impetuosa contra a secularização, na tentativa de resgatar o elemento utópico do homem não-secularizado – na formulação sintética de Hermann Friedmann e Otto Mann¹⁸.

Os motivos principais dessa fase passaram a ser dois: teológico e utópico; teológico, em virtude de um

CARDINAL, Robert. *Expressionism*. London: Paladin, 1984.

¹⁷ ANDERSON, Lisa Marie. *German Expressionism and the Messianism of a Generation*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2011, p.10.

¹⁸ Cf. MÜNSTER, Arno. *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. Trad. Flávio Siebeneichler. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

sentimento generalizado de solidariedade com o oprimido, de um clima que oscilava entre a redenção e o apocalipse; utópico, porque se baseava no sonho de uma vida melhor, promessa maior do socialismo utópico e da revolução socialista na Rússia. Paradigmático a esse propósito seria a pintura *Angelus Novus* (1920) de Paul Klee, que na acurada análise de Walter Benjamin em “Teses sobre o Conceito de História”, conjuga em si a ambiguidade do progresso, que leva a humanidade paradoxalmente para dois caminhos opostos e sem volta: o paraíso e a catástrofe¹⁹.

Desta maneira, o expressionismo messiânico se basearia na ideia de que a renovação interna da humanidade só se daria efetivamente por meio de uma revolta externa contra a injustiça e a exploração oriundos da má consciência burguesa, do capitalismo industrial e da sociedade totalmente esclarecida. Salvo algumas exceções, como a antipatia contra os judeus de Hugo Ball, mister se faz salientar também o combate político dessa fase expressionista contra o racismo, o militarismo, o nacionalismo e o anti-semitismo²⁰. Tais preconceitos sociais, em parceria com as teses eugênicas do darwinismo social, já tinham atingido níveis institucionais e acadêmicos surpreendentes, principalmente o anti-semitismo. Já nesse

¹⁹ Para uma singela discussão sobre o messianismo de Benjamin, peço licença para remeter a um trabalho de minha autoria: SANTOS, Jéverton. *Teologia Política e Utopia Social*: apontamentos sobre a concepção messiânica de justiça de Walter Benjamin. Cadernos do PET Filosofia, Vol. 6, n.12, Jul-Dez, 2015, p.45-67.

²⁰ Até hoje, não deixa de assustar a maneira com que a ideologia do progresso industrial aderiu quase que anatomicamente à ideologia do anti-semitismo, tudo isso em meados do século XX: “Gerade unter den mittleren und unteren Bevölkerungsschichten hatte die schnelle industrielle Entwicklung, der sie gleichfalls machtlos gegenüberstanden, großes Elend verursacht. Die Parole: ‘die Juden sind unser Unglück’ war der Ausdruck, das Ventil dieser Erbitterung”. In: ELBOGEN, Ismar; STERLING, Eleonore. *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Gütersloh: Fourier Verlag; Wiesbaden, 1982, p.253.

período, e estamos aqui falando de mais ou menos uma década antes do Terceiro Reich, o anti-semitismo passou a gerar danos simbólicos a memória e a identidade do povo judeu, mas não só deles. Outros grupos marginalizados, como os ciganos, também passaram a sofrer constantes discriminações, obviamente só não comparáveis com as atrocidades cometidas na era nazista. Tais patologias sociais, duramente criticadas pela segunda geração do expressionismo, serviram de antessala para o futuro inferno dos campos de concentração²¹.

É a partir dessa segunda fase do expressionismo, de caráter apocalíptica e messiânica, que nasce e se desenvolve toda a problemática que se pretende analisar doravante envolvendo a figura mor de Ernst Bloch: de que forma podemos interpretar a influência do expressionismo no pensamento de Bloch? Tratar-se-ia apenas de uma influência externa, ou o próprio Bloch pode ser considerado um filósofo do expressionismo? Em caso de resposta positiva, o que significaria, afinal, “ser” um filósofo de um “movimento artístico”? Como definir um filosofema a partir de um estilo literário? Isso é possível? E em caso positivo, o que isso contribui para a discussão filosófica? Para quê discutir algo assim na filosofia? Isso seria uma forma de estetizar o trabalho do conceito?

Longe de pretender dar uma resposta final a todas essas questões, que inclusive estão longe de serem alvo de consenso entre os comentadores e estudiosos de Bloch, este trabalho adota, de modo bastante minimalista, a seguinte hipótese de trabalho: uma das maneiras mais eficazes de responder a este conjunto de questões é limitando o escopo de pesquisa, considerando que o estilo de escrita do Bloch se metamorfoseou ao longo da sua

²¹ NAZÁRIO, Luiz. *Quadro Histórico*. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 13-40.

vida. A diferença entre a filosofia do jovem Bloch, representada paradigmaticamente através das obras “*Geist der Utopie*” (1918/ 1923) e “*Thomas Münzer*” (1922), com a fase madura de seu pensamento, sobretudo de “*Das Prinzip Hoffnung*” (1954/1959), precisa ser reconsiderada mais em termos estilísticos do que de conteúdo, tendo em vista que os principais motivos de seu pensamento, como a ideia de “sonho diurno”, “utopia concreta”, “otimismo militante” e “questão incontrutível”, já estão presentes na fase juvenil. Desse modo, o estilo expressionista da obra da juventude representa um momento diverso com relação à sua produção posterior, em virtude do acento apocalíptico e panfletário, traço típico da geração expressionista.

Portanto, a partir da leitura de *Espírito da Utopia*, minha resposta ao conjunto de questões anteriormente mencionado caminha em direção ao seguinte ponto: em vários momentos da história, a arte esteve na frente da filosofia na tarefa de compreender e criticar o seu tempo. Não vou deter-me, aqui, na “questão do tempo” e da “temporalidade”, apenas aponto que ela foi fundamental para a compreensão da quebra dos referenciais paradigmáticos que ocorre na virada de século XIX e começo do século XX e da qual a própria questão existencial do “ser” se transforma sintoma. O fato de a arte estar sempre a um passo à frente da filosofia na tarefa de apreender o “ser” do seu tempo está longe de desmerecer ao trabalho do conceito. Isso não significa um ponto fraco para filosofia: antes “ser” antecipado pela arte do que propor uma ideia positiva de “ser”, que mistifica a realidade e nos separa ainda mais dela, provocando dor e sofrimento, medo e angústia. O movimento filosófico-literário que ocorre no interior do pensamento de Bloch deve ser visto antes como uma virtude do que um defeito, como um prognóstico de época: reconciliar, mesmo que intermitentemente, através da escrita, a densidade e a feiura da dialética com a leveza e beleza estilísticas providas da

literatura não é uma tarefa nada fácil, ainda mais para uma prosa tão difícil como a alemã. E para linha de pensadores utópicos a que se filia Bloch, a própria escrita constitui uma prefiguração de como deveria ser a realidade efetiva, a linguagem está inseparável do ainda-não.

Isto porque diante dos destroços da realidade a única forma de apreender o que há de verdadeiro nas manifestações reificadas do mundo seria uma escrita fragmentária, ensaística, que recolhe o essencial daquilo que é meramente transitório. Ademais, trata-se de mais uma tentativa, sempre atual e renovada, de chegar a uma instância do ser onde a linguagem científica fica muda e o sofrimento silencioso da natureza se torna falante, algo que o expressionismo conseguiu fazer ao dar ouvido aos gritos de socorro de sua época.

Adorno foi o primeiro leitor de Bloch a ter o acuro e a sensibilidade de perceber a afinidade do autor de “*Geist der Utopie*” com o expressionismo. Em um pequeno texto de 1942, intitulado “*Para Bloch*”, Adorno afirma que a impossibilidade de Bloch de se adequar aos protocolos da academia alemã era correlata a sua incapacidade de se adaptar à vida alienante nos Estados Unidos:

Bloch cometeu ainda outro pecado: o de saber escrever. Ele fugiu do filisteísmo que fazia, na Alemanha, a ratificação da rigidez douta e da seriedade subordinada. Ernst levou tão a sério [ernst] a exigência da dialética, com a qual ensina a superar a alienação do sujeito e objeto, que desprezou o tom factual e profissional do acadêmico o qual perpetua a fria falta de relação para com o objeto. Ele foi o filósofo do expressionismo: nele se inscreve as palavras conhecimento e expressão. Isso não foi bem visto na América. Lá foi considerado como grilo: agora a formiga colhe o seu triunfo. Quem falou outrora apaixonadamente a própria língua não consegue

papaguear a estrangeira. Ninguém mais o compreende²².

As palavras acima nos ajudam a ter uma noção do elemento trágico que sempre marcou a biografia de Bloch. A começar pelo próprio contexto histórico em que foi redigido o *Espírito da Utopia*: a Primeira Guerra Mundial. Alguns comentadores de Bloch, como Wolfdietrich Schmied-Kowarzik²³ e Arno Münster, têm chamado atenção para a afinidade de “*Geist der Utopie*”²⁴ com o pensamento existencialista francês de autores como Sartre e Camus. Tal afinidade tem como ponto de contato uma triste coincidência histórica: ambos os pensamentos foram concebidos a partir do abalo causado pela guerra, ainda que, no caso da filosofia existencial francesa, seja mais agravante a influência da Segunda Guerra Mundial. No entanto, é preciso acentuar que a diferença fundamental entre o existencialismo francês com o de Bloch é o tom niilista daquele, algo que o “teólogo da revolução” (a

²² “Der banausie, von der sie in Deutschland die Bestätigung der Solidität und Zuverlässigkeit abhängig machten. Mit der Dialektik, die die Entfremdung von Subjekt und Objekt zu überwinden ehrt, hat er es so ernst genommen, daß er den sachlichenm gelassenem Ton des Akademikers verschmähte, der die kalte Beziehungslosigkeit zum Objekt verewigt. Er ist der Philosoph des Expressionismus gewesen: ihm trägt das Wort Erkenntnis und Ausdruck in eins. Drüben schon war das nicht gern gesehen. Dort galt es als Grille: nun kassiert die Ameise ihren Triumph ein. Der die eigene Sprache leidenschaftlich sprach, kann die fremde nicht parlieren. Keiner versteht ihn mehr”. ADORNO, Theodor. *Für Ernst Bloch*. In: *Gesammelte Schriften*. Band 20-1. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p.190-1.

²³ KOWARZIK-SCHIMIED, Wolfdietrich. “Ernst Bloch: busca de nós mesmos em direção ao utópico”. In: FLEISCHER, Margot (Org.). *Filósofos do Século XX: uma introdução*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, pp. 272-304.

²⁴ Doravante, a tradução dos trechos e passagens dessa obra é de minha autoria, salvo se eu indicar o contrário.

expressão é de Adorno²⁵) jamais aceitaria, em partes graças ao seu otimismo militante. Daí, pois, a crença blochiana na possibilidade existencial do auto-encontro, que seria uma forma de recomençar a avançar em direção às grandes esperanças da humanidade, para além do reino da miséria, da morte e da necessidade, para além da loucura objetiva que se instalou no seio da sociedade capitalista. Tal tese é anunciada logo na parte inicial da obra (*“Absicht”* ou *“Propósito”*):

Eu sou. Nós somos. Isso é o suficiente. Agora temos que começar. A vida foi dada em nossas mãos. Para si mesma, ela já ficou muito tempo vazia. Ela cambaleia sem sentido para lá e para cá, mas nós estamos em pé, e assim nós queremos tornar-nos seu punho e seus fins. O que agora foi, provavelmente será esquecido em breve. Somente uma recordação vazia, cinzenta, ficará de pé no ar. Quem será defendido? Os preguiçosos, os deploráveis, os agiotas serão defendidos. O que era jovem devia cair, mas os deploráveis estão salvos e sentados na sala aquecida [...]

No final, porém, conforme a essa vertical *interna*, propaguem-se a amplidão, o *mundo* da alma, a função cósmica, *externa*, da utopia mantida contra a pobreza, a morte e o reino da natureza física. Somente em nós continua a arder essa luz e o cortejo fantástico em direção a ela tem início, o cortejo para dar sentido ao sonho-diurno [Wachtraum], para o manejo do conceito utópico. Procurá-lo, encontrar o que é direito, o que compensa o esforço de viver, de ser organizado, de ter tempo: para isso nós vamos, abrimos os caminhos metafisicamente constitutivos, chamamos o que não é, construímos dentro do nada,

²⁵ ADORNO, Theodor. *Für Ernst Bloch*. In: *Gesammelte Schriften*. Band 20-1. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p.190.

construímos para o dentro do nada e procuramos lá o verdadeiro, o efetivo, onde desaparece o simplesmente positivo – incipit vita nova, começa vida nova²⁶.

Nessa longa citação é posta, de maneira um tanto rápida e talvez até vaga, várias ideias que serão norteadoras para a construção da arquitetura do *Espírito da Utopia*. Vou tentar expor, aqui, *en passant*, algumas delas. A começar pela crítica à falta de consciência apocalíptica do proletariado de sua época; a concepção de matriz romântica, de que a vida não se resume à experiência; a ideia de que a utopia tem uma função cósmica (e não meramente política); a necessidade de aceitar e perseguir os sonhos-diurnos, ou seja, aquelas construções coletivas e históricas de caráter aparentemente fantástico que visam à transformação para um mundo efetivamente melhor.

²⁶ BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p.11-3. “Ich bin. Wir sind. Das ist genug. Nun haben wir zu beginnen. In unsere Hände ist das Leben gegeben. Für sich selber ist es längst schon leer geworden. Es taumelt sinnlos hin und her, aber wir stehen fest, und so wollen wir ihm seine Faust und seine Ziele werden. Was jetzt war, wird bald wohl vergessen sein. Nur eine leere, grausige Erinnerung bleibt in der Luft stehen. Wer wurde verteidigt? Die Faulen, die Elenden, die Wucherer wurden vereidigt. Was jung war, mußte fallen, zum Sterben gezwungen für so fremde, geistfeindliche Ziele, aber die Erbärmlichen sind gerettet und sitzen in der warmen Stube.[...] Zuletzt aber freilich, nach diesser internen Vertikale, breite sich aus die Weite, die Welt der Seele, die externe, kosmische Funktion der Utopie, gehalten gegen Elend, Tod und das Schalenreich der physischen Natur. In uns allein brennt noch dieses Licht, und der phantastische Zug zu ihm beginnt, der Zug zur Deutung des Wachtraums, zur Handhabung des utopisch prinzipiellen Begriffs. Diesen zu finden, das Rechte zu finden, um dessentwillen es sich ziemt zu leben, organisiert zu sein, Zeit zu haben, dazu gehen wir, bauen wir die metaphysisch konstitutivem Wege, rufen was nicht ist, bauen ins Blaue hinein, bauen uns ins Blaue hinein und suchen dort das Wahre, Wirkliche, wo das bloß Tatsächliche verschwindet – incipit vita nova”.

Não obstante tudo isso, uma das ideias fundamentais da citação acima é anunciada na primeira sentença, cuja afirmação visa dar conta da problemática que norteou toda a filosofia moderna, desde o *cogito* cartesiano: como um pensamento, que reconhece a sua finitude e sua individuação, é capaz de chegar a uma compreensão objetiva da realidade, que supere qualquer forma de solipsismo e também as possíveis amarras da consciência?

Ora, ao dizer algo aparentemente tão simples como “eu sou, nós somos, e isso é suficiente”, Bloch procura mostrar o papel decisivo da intersubjetividade. Ao invés da filosofia ficar se preocupando com a questão hamletiana do “ser ou não ser”, que definitivamente é uma questão inconstruível²⁷, ela precisa se ater à importância do elemento intersubjetivo, do “nós” ao invés do “eu” por assim dizer, na construção de qualquer discurso com pretensão de verdade. Portanto, a filosofia de Bloch, no lugar de partir de uma situação onde o sujeito é a fonte de verdade relativa ou absoluta, prefere postular a necessidade de pensar a verdade como uma construção intersubjetiva, como condição suficiente para seguir em frente, ao invés de ficar remoendo questões ontológicas do passado. Tal pressuposto permite que a filosofia se preocupe com aquilo que realmente interessa, ou seja, o primeiro-último momento da existência humana, a reconciliação entre sujeito e objeto, perdida com a clivagem que se operou na história humana, sobretudo com o advento da modernidade e suas instituições artificiais²⁸.

²⁷ Tendo em vista que aquele que se pergunta o porquê de existir tudo ao invés de nada não poder se destacar da existência a fim de dar-lhe uma resposta “neutra” ou purificada de qualquer subjetivação.

²⁸ “Tal como Emmanuel Levinas, é, pois, a partir da escatologia messiânica que Bloch empreende a desformalização da lógica hegeliana e reencontra Kant em um caminho em que a esperança humana não se reabsorve na objetividade do mundo”. In: BOURETZ, Pierre.

Apesar de pretender reconciliar, de maneira herética, socialismo, messianismo judaico e milenarismo cristão, algo que requer um esforço exegético tremendo, pois não é tão simples assim em termos religiosos e políticos, Bloch não seguia a leitura *ipsis litteris* da Torá e da Bíblia, nem tampouco o marxismo um tanto ortodoxo da Terceira Internacional. Como bem observou Warren Goldstein, o que move o pensamento de Bloch é antes uma tentativa de interpretar o marxismo com o espírito escatológico da bíblia do que opor teologia e materialismo²⁹, bem como o marxismo e a utopia, como a vulgata marxista costumava a fazer em sua época³⁰. É por isso que no decisivo capítulo “*Karl Marx, der Tod und die Apokalypse*”, ou *Karl Marx, a Morte e o Apocalipse*, Bloch critica duramente o materialismo ateu, tido por ele como parceiro inseparável do estatuído, leia-se da barbárie secular:

E finalmente brilha em nossos dias, onde o arrebol desesperado de Deus permanece em todas as coisas e nem Atlas nem Cristo chegam aos seus céus sem particular mérito filosófico, quando o marxismo ateu permanece fixo com o status quo, na verdade a dar à alma humana nada a mais ou nada a menos do que um ‘céu’ endaimonisticamente mobiliado

Testemunhas do Futuro: filosofia e messianismo. Trad. J. Guinsburg, Fany Kon, Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.716.

²⁹ GOLDSTEIN, Warren. *Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s Dialectical Theories of Secularization*”. *Critical Sociology*, New York, vol. 27, nº 2, March 2001, pp. 246-281.

³⁰ Algo que definitivamente não deve ser confundida com a postura relativamente aberta de Marx e Engels com relação à utopia: “Marx e Engels foram altamente sensíveis para o necessário elemento da imprevisibilidade em relação ao futuro e alguns de seus mais negativos comentários sobre o utopismo ocorrem nesse contexto”. In: GEOGHEGAN, Vincent. *Utopianism and Marxism*. Bern: Peter Lang, 1987, p. 50.

sobre a terra sem música, que teria de ressoar desses brandos mecanismos funcionais da economia e da vida social ³¹.

Dessa maneira, Bloch acredita que o “otimismo militante” está intimamente ligado a uma consciência religiosa, que sabe se defender contra a violência secular quando ela houver. Por isso ele se nega a aceitar a regra cristã de “oferecer a outra face ao agressor”, oriunda do famoso Sermão da Montanha de Jesus (Mateus 5: 39), que prescrevia a não-violência como medida do agir moral, mesmo em caso de agressão injusta. Em uma entrevista concedida a Michael Löwy, datada de 1974, Bloch faz uma importante distinção entre tolerar a violência no nível subjetivo e aceitar a violência no nível intersubjetivo. Para o teólogo da revolução, a principal mensagem contida na referida passagem bíblica não é a de que devemos nos resignar diante da opressão. Pelo contrário, só pode ser válido tolerar a agressão quando ela ocorre no âmbito pessoal, não afetando terceiros. No momento em que há qualquer forma de injustiça, de perseguição, de assassinato contra outrem, a tolerância deixa de ser uma virtude para se tornar sinônimo de convivência com o agressor³². Tal tese

³¹ “Und Schließlich scheint es in diesen Tagen, wo das verzweifelte Abendrot Gottes schon genugsam in allen Digen steht, und weder Atlas noch Christus ihren Himmel tragen, kein besonderes philosophisches Verdienst, wenn der Marxismus atheistisch fix mit status quo bleibt, um der Menschenseele nichts als einen mehr oder minder eudämonistisch eingerichteten Himmel auf Erden zu setzen, - ohne die Musik, die aus diesem mühelos funktionierenden Mechanismus der Ökonomie und des Soziallebens zu ertönen hätte”. BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 304. Cf. *The Spirit of Utopia*. Trad. Anthony Nassar California: Stanford University Press, Stanford, 2000, p.244.

³² Apud. LÖWY, Michael. *Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. Trad. Marcio Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012, p.177.

nos ajuda a esclarecer o sentido principal do seu imperativo categórico às avessas anunciado na parte final de “*Esprito da Utopia*”, novamente na seção decisiva “*Karl Max, a Morte e o Apocalipse*”:

O domínio e a violência em si mesmos são maus, mas é necessário se opor aos meios estabelecidos através do poder, como o imperativo categórico com o revólver na mão, onde e desde que não possa ser destruído, onde e desde que o diabólico trava como uma luta contra o (desconhecido) amuleto da pureza; e só depois a sentença, do “poder” e também do bem, a falsidade da retaliação e seu direito de dispor do mais limpo possível³³.

Bloch leva, na passagem acima, até as últimas consequências uma ideia oriunda do judaísmo, a saber, a de que Deus, ou *Yahweh*, deve ser visto como o inimigo de toda e qualquer forma de opressão, ideia essa presente em um dos livros mais messiânicos do antigo testamento, o *Livro de Isaías*³⁴. Quer dizer, o simples argumento de que a

³³ “Das Herrschen und die Macht an sich sind böse, aber es ist nötig, ihr ebenfalls machtgemäß entgegenzutreten, als kategorischer Imperativ mit dem Revolver in der Hand, wo und solange sie nicht anders vernichtet werden kann, wo und solange sich Teuflisches gegen das (unentdeckte) Amulet der Reinheit noch derart heftig sperrt; und sich danach erst des Herrschens, der „Macht“ auch des Guten, der Lüge der Vergeltung und Ihres Rechts so reinlich als möglich zu entledigen”. In: BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. Frankfurt am Main: Suhkamp, 1985, p.302. Cf. *The Spirit of Utopia*. Trad. Anthony Nassar California: Stanford University Press, Stanford, 2000, p.242.

³⁴ Levando em consideração que alguns estudiosos da bíblia têm a convicção de que o livro de Isaías não foi escrito por uma só pessoa, nem em um só momento da história do povo judeu, mas sim em três distintos instantes e por mais de uma pessoa, a fim de encontrar essa ideia de Deus como inimigo da injustiça, conferir o primeiro Isaías, particularmente 1:7.

violência é reprovável em qualquer circunstância só favorece aqueles que já estão mais do que acostumados de praticá-la sem o menor escrúpulo. Por isso que em uma situação de extrema injustiça não se pode recriminar, *ad indeterminado*, uma resposta extrema.

Por outro lado, Habermas observa, em seu ensaio sobre Bloch intitulado “Um Schelling Marxista” (1960), que um das grandes preocupações da especulação teológica de matriz blochiana seria justamente retirar a Igreja Católica e o tomismo da Torre de Marfim criada pelos próprios cristãos³⁵. Daí também o porquê de Habermas o definir não só como um autor que tentou conciliar a filosofia grega com o judaísmo, portador de “uma odisseia do espírito que vive do espírito do êxodo”, mas também como um “aristotélico de esquerda”. Com essa última expressão, Habermas se refere a uma visão via na ontologia não um sistema metafísico fechado no “ser” e na “essência”, mas sim uma brecha para o “nada”, que deixa de ser uma força reativa sem conteúdo, para se tornar uma força ativa na história humana, aquela força capaz de elevar a segunda potência a tendência antropológica do “ainda-não-ser”. Tal tendência é, segundo Bloch, intrínseca a própria natureza finita do ser humano, incapaz de produzir sistemas de pensamento infinitos ou atemporais, como quis a metafísica clássica.

Apesar de sua simpatia com o cristianismo, sobretudo com a crença milenarista de que após o Juízo Final os escolhidos por Deus repousariam em paz na Terra antes da partida para o mundo celestial, usufruindo assim de tudo o que há de melhor na existência humana, à la Joaquim de Fiore³⁶, Bloch não aceita a crença de Jesus

³⁵ HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, pp.127-143.

³⁶ Em seu seminal capítulo sobre Bloch, John Marsden insiste na predominância da influência da teoria dos estágios históricos de

como sendo o Messias, o redentor aguardado pelo povo judeu, aquele ser cuja missão seria provocar a paz moral e social na Terra, libertando o povo de Israel e todos os demais povos da terra. Porém, Bloch acredita que os espíritos militantes sedentos por justiça, como o próprio Jeshua ben Joseph(Jesus filho de José, em aramaico), Thomas Münzer, Karl Marx, Rosa Luxemburgo – podíamos acrescentar a esta lista Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Malcolm X – mostram que a utopia não deve ser pensada apenas em termos de romances políticos³⁷, de fruição poética e fantasia literária, mas também como algo concreto, sem o qual o discurso de uma “vida melhor” se torna abstrato e vazio, uma “má-utopia”, uma utopia no sentido pejorativo do termo, enquanto meta inalcançável, enquanto ornamento linguístico criado por preguiçosos políticos. É por isso que Bloch declara que o “medo da morte” seria a “anti-utopia” por excelência: se todos os grandes espíritos libertários tivessem medo da morte, então talvez não houvesse nenhuma conquista social substancial a que nós iríamos nos referir ou que nos traria orgulho na contemporaneidade.

A guisa de conclusão deste pequeno ensaio cabe destacar que em cada linha de “*Geist der Utopie*” Bloch

Joachim di Fiore na própria concepção de movimentos revolucionários e heréticos blochiana. Fiore divide a história em três etapas, a do Pai (correspondente ao antigo testamento, à era do medo e do conhecimento da lei), a do Filho (relativa ao estágio do amor e da Igreja divide entre clérigos e leigos) e o terceiro estágio, a do Espírito Santo (referente a uma concepção de iluminação humana em uma espécie de democracia mística, sem mestres e sem Igreja, ou seja, onde imperasse o fim de qualquer mediação, o Reino Final). Não é a toa que, em “Thomas Münzer”, Bloch escreve que Joachim di Fiore foi o espírito revolucionário do utopismo social cristão. Cf. MARSDEN, John Joseph. Marxian and Christian Utopianism: toward a socialist political theology. New York: Monthly Review, 1991, p.97-8 e passim.

³⁷ Como os clássicos renascentistas, como “*Utopia*” de Thomas More, “*Cidade do Sol*” de Campanella ou “*Nova Atlântida*” de Francis Bacon.

consegue conjurar, em imagem poética e linguagem expressiva, os versos messiânicos de um poema expressionista de Iwan Goll, intitulado *O Canal do Panamá*, publicado originalmente em 1918, no mesmo ano da primeira publicação de “*Geist der Utopie*”, o qual preconizava a necessidade de uma renovação da humanidade, uma renovação que seja capaz de erradicar qualquer forma de exploração e espoliação, uma renovação que deveria abrir, “como as asas de um anjo”, novos caminhos, fazendo que a terra efetivamente pare de gemer:

Ali estava a humanidade, cheia de espanto, no centro da Terra. Das cidades fervilhantes, dos desertos em ruínas, dos ardentes glaciares elevava-se a saudação.

A esquadra universal desfraldava as velas. Tocavam as bandas azuis de marinheiros. De todos os países tremulavam bandeiras de alegria.

Esquecido estava o trabalho sufocante. Enterrada a pá do proletário. Demolidas as barracas de tijolo.

Sobre os negros exércitos de trabalhadores entrechocavam-se as vagas da liberdade.

Durante um dia, também eles foram humanidade³⁸.

Dessa forma, seguindo os ensinamentos de Bloch, podemos encerrar dizendo que cabe a nós decidirmos, apesar de tudo aquilo que presenciamos em nossa epocalidade assustadora, se queremos ou não estender o aludido dia de redenção do poema de Goll para uma era messiânica, aceitando sem medo o desafio de uma vida nova, desafio este que sempre recomeça a cada clarão utópico no céu sombrio da história.

³⁸ BARRENTO, João (compilador). *Expressionismo alemão: antologia poética*. Seleção, tradução e notas de João Barrento. Lisboa: Ática, 1980, p. 81.

Referências

ADORNO, Theodor. “Für Ernst Bloch”. In: *Gesammelte Schriften*. Band 20-1. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p.190-3.

_____. “Expressionismus und künstlerische Wahrhaftigkeit: Zur Kritik neuer Dichtung”. In: ADORNO, Theodor. *Digitale Bibliothek Nr. 97*: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, pp.5095-8.

ALBORNOZ, Susana. *O Enigma da Esperança: Ernst Bloch e as margens da história do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1998.

ANDERSON, Lisa Marie. *German Expressionism and the Messianism of a Generation*. Amsterdam: Editions Rodopi., 2011.

BARRENTO, João (compilador). *Expressionismo alemão: antologia poética*. Seleção, tradução e notas de João Barrento. Lisboa: Ática, 1980.

Bíblia Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. Ed. Revista e corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

_____. *Geist der Utopie*. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

_____. *The Spirit of Utopia*. Trad. Anthony Nassar. California: Stanford University Press, Stanford, 2000.

BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do Futuro: filosofia e messianismo*. Trad. J. Guinsburg, Fany Kon, Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRONNER, Stephen Eric. “Projeções Utópicas: em homenagem a Ernst Bloch”. In: *Da Teoria Crítica e seus Teóricos*. Trad. Tomás Bueno e Cristina Meneguelo. Campinas: Papirus, 1997, pp. 79-92.

CARDINAL, Robert. *Expressionism*. London: Paladin, 1984.

ELBOGEN, Ismar; STERLING, Eleonore. *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Gütersloh: Fourier Verlag; Wiesbaden, 1982.

FLEISCHER, Marion. “O Expressionismo e a Dissolução de Valores Tradicionais”. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 65-82.

GEOGHEGAN, Vincent. “Ernst Bloch und the Ubiquity of Utopia”. In: *Utopianism and Marxism*. Bern: Peter Lang, 1987, pp. 115-128.

GOLDSTEIN, Warren. *Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s Dialectical Theories of Secularization*”. *Critical Sociology*, New York, vol. 27, n° 2, March 2001, pp. 246-281.

GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

HABERMAS, Jürgen. “Un Schelling Marxista”. In: *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, pp.127-143.

KAFKA, Franz. *Tagebücher*. Disponível em <
<http://gutenberg.spiegel.de/buch/-162>>.

KOWARZIK-SCHIMIED, Wolfdietrich. “Ernst Bloch: busca de nós mesmos em direção ao utópico”. In: FLEISCHER, Margot (Org). *Filósofos do Século XX: uma introdução*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000, pp. 272-304.

LÖWY, Michael. *Judeus Heterodoxos*: messianismo, romantismo, utopia. Trad. Marcio Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LUKÁCS, Georg. *Grosse und Verfall des Expressionismus*. In: RADDATZ, Fritz (Editor). *Marxismus und Literatur*. Vol. 2. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1969.

MARSDEN, John Joseph. *Marxian and Christian Utopianism*: toward a socialist political theology. New York: Monthly Review, 1991.

MATTOS, Claudia Valladão de Mattos. “Histórico do Expressionismo”. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 41-64.

MÜNSTER, Arno. *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. Trad. Flávio Siebeneichler. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

NAZÁRIO, Luiz. “Quadro Histórico”. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp. 13-40.

PALMIER, J. M. *L'expressionisme allemand*. Paris: Klincksieck, 1978.

SANTOS, Jéverton. *Teologia Política e Utopia Social*: apontamentos sobre a concepção messiânica de justiça de Walter Benjamin. Cadernos do PET Filosofia, Vol. 6, n.12, Jul-Dez, 2015, p.45-67.

SOUZA, Ricardo Timm. “Filosofia e Expressionismo”. In: GUINSBURG, Jacó (org). *O Expressionismo*. São Paulo: Perspectiva, 2002, pp.83-102.

DAS CONTRIBUIÇÕES DE ERNST BLOCH: É A ECONOMIA SOLIDÁRIA UMA UTOPIA CONCRETA?

*Manuela Salau Brasil**

*A realidade é uma categoria sujeita à dúvida e
destinada à transformação.*
(BLOCH, 1967)

Introdução

Neste artigo buscamos investigar a utopia não somente com o propósito de valorizá-la como categoria teórica, relevante e atual, mas também para identificar em que medida e de que forma ela está presente em experiências práticas da realidade, no caso específico, do movimento de economia solidária, tendo como base o pensamento de Ernst Bloch.

A opção por Ernst Bloch justifica-se pelo reconhecimento e a adesão à sua filosofia, que nos cede categorias de um pensamento inovador em que as utopias ganham novo estatuto. Ressignificando a esperança, a realidade, a possibilidade; ressaltando a imaginação, os sonhos, a antecipação; recuperando o sentido ético e

* Economista e Mestre em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa, Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná. Militante e pesquisadora da economia solidária e de utopias sociais. O presente artigo deriva de parte da tese da autora “A produção social das utopias: uma análise a partir da economia solidária”. manu_lela2@hotmail.com

político da utopia; redefinindo o conceito. Diferentemente da acepção banalizada que condena a utopia à impossibilidade, a utopia concreta elege a ação comprometida para um projeto de sociedade melhor.

Para desenvolvermos nossos argumentos, na primeira parte do texto nos ocupamos brevemente com a origem da palavra utopia; na sequência com a exposição de alguns elementos sobre a rica obra de Ernst Bloch, e por fim trazemos uma contextualização sobre a economia solidária, apresentando os resultados de uma pesquisa empírica que relaciona ambas as categorias. Nas considerações finais buscamos refletir sobre a seguinte inquietação: é a economia solidária uma utopia concreta?

1. Utopia: o nascimento da palavra

Neste ano registra-se os 500 anos da criação da palavra utopia, inaugurada com a publicação da obra do inglês Thomas More (1478– 1535): “A utopia ou o tratado da melhor forma de Governo”. O livro é dividido em duas partes: na primeira o autor critica a sociedade inglesa, apontando as desigualdades existentes, e na segunda parte descreve uma ilha imaginária, supostamente visitada por Rafael Hythlodeo em suas viagens com Américo Vespúcio (1454-1512). As notícias trazidas por Vespúcio sobre o “novo mundo”, inspiração para a ilha de More, impressionavam pela forma com que o novo continente era descrito, alimentando o imaginário sobre uma sociedade superior àquela vivenciada na Inglaterra de seu tempo.

E assim era a ilha de “Utopia”, onde, por exemplo, não havia apego às riquezas, nem propriedade privada ou mesmo a circulação de dinheiro, e a preocupação principal dos utopianos residia na busca pela felicidade humana e no cuidado com os jardins.

Muitos autores avaliam esta obra como o relato de uma sociedade perfeita, logo impossível. O próprio More,

já não mais descrevendo, mas analisando a ilha, considera: “... reconheço de bom grado que há na república utópica muitas coisas que eu desejaria ver em nossas cidades. *Que desejo, mais do que espero ver.*” (MORUS, 1997, p.167, grifo nosso). Esta última frase do livro talvez sirva para corroborar a noção de utopia em que o desejo carece de possibilidade para tornar-se real.

Embora seja esta a sua origem, a palavra assumiu várias acepções, tomando lugar em outros debates e configurando um campo de pesquisa que extrapola sua gênese e que vai além do gênero literário.

Presumimos que, desde sua obra inaugural, a utopia se coloca como uma contraposição à sociedade do presente, associando um diagnóstico crítico da realidade com uma proposição quanto ao futuro. É sobre este último aspecto que parece pousar um debate mais intenso, uma vez que se trata das condições de possibilidade de realização de uma projeção utópica, sobretudo para as utopias sociais. O dilema recai sobre a possibilidade de concretização de uma utopia, e neste caso as contribuições de Ernst Bloch são fundamentais.

2. A utopia em Ernst Bloch

Apesar de não ficar restrita à obra de More, em determinados aspectos o conceito de utopia fixou-se nela, obviamente numa espécie de consenso reforçado ao longo dos tempos, a exemplo de sua identificação com as ideias de perfeição e impossibilidade. Neste sentido, a originalidade do pensamento de Ernst Bloch desafia e dá novo sentido aos estudos sobre a utopia.

Ernst Bloch nasceu em 8 de julho de 1885 na cidade de Ludwigshafen, e morreu em 4 de agosto de 1977, com 92 anos, na cidade de Tubinga. Alemão, de família judia exilou-se (a partir de 1938) em lugares como Zurich,

Paris, Viena, Praga, EUA, retornando para a Alemanha em 1949. Foi nos EUA que escreveu seu principal livro “O Princípio Esperança”.

O autor se reconhece como um filósofo marxista, cuja contribuição é explorar dimensões não contempladas pelos autores clássicos do marxismo. A este respeito, Albornoz declara:

É evidente que o marxismo blochiniano é *sui generis*, com elementos distintivos, alguns recebidos de tradições muito antigas, outros novos e originais. Entre estes sobressai uma nova maneira de ver os elos entre as infra-estruturas econômicas e sociais e as superestruturas culturais. Estes elos são concebidos como íntimos, complexos e dialéticos. (ALBORNOZ, 1998, p.31).

É possível que a condição de “marxista marginal” explique a reduzida quantidade de pesquisas e referências sobre a obra do autor¹. A edição brasileira de “O Princípio Esperança” é de 2005 (primeiro volume) e 2006 (segundo e terceiro volumes), e muitos de seus escritos ainda não tem tradução para a língua portuguesa.

A despeito desta debate, e sem nos alongarmos nele, Bloch acolhe e explica a utopia, redimindo-a do sentido depreciativo e elevando-a à condição de categoria imprescindível para se pensar uma sociedade diferente. De acordo com ele:

[...] a categoria do utópico possui, além do sentido habitual, justificadamente depreciativo, também um outro que de modo algum é necessariamente abstrato ou alheio ao mundo, mas sim inteiramente voltado para o mundo: o sentido de ultrapassar o

¹ Destacamos as obras de Albornoz, pioneira nos estudos sobre o autor no Brasil, e de Löwy.

curso natural dos acontecimentos.(BLOCH, 2005,p.31)

Nesta toada, coloca em contraste as utopias abstratas, aquelas irrealizáveis, e as utopias concretas, estas preñhes de possibilidades de realização. Por isso, não só a economia solidária, como outros movimentos anticapitalistas podem se servir de sua utopia concreta. Para tanto, Bloch percorre um caminho de subverter e reelaborar outros conceitos, a fim de construir os fundamentos de seu princípio esperança.

Sem a pretensão de analisar o conjunto das obras de Ernst Bloch, nos amparamos em parte do referencial exposto em seu principal livro “O Princípio Esperança²” e, sem a ambição de revisá-lo, encontramos ali a base de nossos argumentos.

Ao anunciar, na primeira página do prefácio, que “O que importa é saber esperar”, Bloch convoca a uma leitura que tem a marca da originalidade, quiçá da provocação. Ao prosseguir, o autor explica:

O ato de esperar não resigna: ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso. A espera, colocada acima do ato de temer, não é passiva como este, tampouco está trancafiada em um nada. O afeto da espera sai de si mesmo, ampliando as pessoas, em vez de estreitá-las: ele nem consegue saber o bastante sobre o que interiormente as faz dirigirem-se para um alvo, ou sobre o que exteriormente pode ser aliado a elas. A ação desse afeto requer pessoas que se lancem ativamente naquilo que vai se tornando [Werdende] e do qual elas próprias fazem parte. (BLOCH, 2005, p.13).

² Chamada pelo autor de “Enciclopédia da esperança” e cujo título original era “Sonhos de uma vida melhor” (MÜNSTER, 121).

Desta forma somos lançados no universo de Bloch, no qual ganham novos significados os sonhos, as esperanças, a imaginação e as utopias.

Também nas páginas iniciais do primeiro volume de “Princípio Esperança”, Bloch anuncia: “Pensar é transpor”. O sentido de transposição denota a riqueza e singularidade de sua compreensão sobre a realidade.

Transpor não é limitar-se ao que existe e tampouco apegar-se a ilusões. Transpor tem o sentido de reparar naquilo que não está aparente, naquilo que ainda não se apresenta por inteiro, mas que nem por isso deixa de ser real. Nas palavras de Bloch (2005, p. 14):

...a transposição efetiva não vai em direção ao mero vazio de algum diante-de-nós, no mero entusiasmo, apenas imaginando abstratamente. Ao contrário, ela capta o novo como algo mediado pelo existente em movimento, ainda que, para ser trazido à luz, exija ao extremo a vontade que se dirige para ela. A transposição efetiva conhece e ativa a tendência de curso dialético instalada na história.

Realizar esta transposição não é um processo fácil, às vezes nem mesmo admitido, como já observava Bloch. As formas condicionadas de pensar impedem que se enxerguem a potencialidade e a antecipação inscritas no movimento da história, visível para aqueles que não se contentam com o que está apenas evidente. Percebidos estes movimentos, desveladas estas tendências, legitima-se a esperança de uma sociedade diferente, uma sociedade melhor, uma sociedade não capitalista.

Esperança e capitalismo não combinam, e o declarado “fim das utopias” é a prova incontestada desta afirmação. A incompatibilidade se dá pela ânsia do capitalismo em firmar-se como única forma possível de organização da sociedade. A desqualificação da esperança opera como instrumento garantidor da supremacia do

capital, conformando uma sociedade que naturaliza esta situação.

Assim como a desesperança, as esperanças “fraudulentas” também não põem em risco a predominância do capital, visto que são expressas como cenários ilusórios, por definição, jamais realizáveis. No entanto, carregam a virtude de sonhar com algo diferente, como numa transgressão ao grande capital: partem da crítica ao que está posto, mas pecam pelas “soluções” impossíveis. Não é demais lembrar as palavras de Bloch (2005, p.15): “A falta de esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas.”

Entre a desesperança e as esperanças ilusórias, há as esperanças autênticas, aquelas cujo conteúdo deve passar pelo crivo da “investigação objetiva da tendência e subjetiva da intenção” (BLOCH, 2005, p. 15). É esta que pode ser uma importante pista quando nos referimos às utopias sociais: investigar as condições objetivas – existentes e latentes, bem como as condições subjetivas expressas pelos sujeitos.

O título do livro não deixa dúvidas sobre a centralidade que a esperança adquire em seu pensamento: acionada pela antecipação, a esperança converte-se em combustível para a utopia. Neste processo, a imaginação antecipa aquilo que ainda não existe: ela é o motor que aquece as esperanças e transforma-as em sonhos diurnos direcionados pela expectativa de ultrapassar esta condição. Estes sonhos, ao contrário dos noturnos, antecipam um ainda-não-consciente, assunto ao qual retornaremos algumas páginas a seguir.

Antídoto contra o ceticismo e o niilismo, a esperança traduzida em “ainda não” se distancia do não e se diferencia do nada:

O não situa-se na origem como aquilo que ainda está vazio, indefinido, não decidido, como partida para o início; o nada, em contraposição, é algo definido. Ele pressupõe esforços, um processo há muito posto em marcha que, no final, é frustrado; e o ato do nada não é uma atividade impulsiva, como a do não, mas uma aniquilação. (BLOCH, E. 2005, p. 301).

No niilismo, o não se transforma em nada; na utopia, em ainda-não. De acordo com Bloch, o ainda-não “caracteriza a tendência no processo material, como a origem que vai se externando pelo processo, que tende para manifestação do seu conteúdo. [...] o não como ainda-não processual transforma a utopia na condição real da incompletude”. (BLOCH, 2005, p. 302).

Bloch vai robustecendo sua teoria, incorporando categorias e sentidos que tecem a sua utopia. Nesta toada, não evoca a “esperança fraudulenta”, baseada meramente na ilusão e contemplação, mas, sim, a “esperança concretamente autêntica”. A esperança que capta o movimento do real, exigindo a participação, conduzindo a ação, instalando utopias concretas.

A consciência antecipatória fundamenta as demais categorias de Bloch – sonhos diurnos, utopia concreta, esperança autêntica, otimismo militante – todas com base no ainda-não-consciente. Orientada pela antecipação e suas possibilidades, ultrapassa o presente imediato e nega a sistemática reprodução do presente, produzindo a “esperança em conhecimento de causa”:

[...]uma consciência mais orientada para o ser ou, de forma mais exacta, para o que exige ser, dado a sua possibilidade estar inscrita no humano e nas relações entre os homens. A consciência antecipadora é, primeiramente, esperança em conhecimento de causa [docta spes], recusa

fundamentada da exploração e da dominação por serem um verdadeiro congelamento de humanos, uma negação das suas virtualidades[...] (RIOT-SARCEY; BOUCHET; PICON, 2009, p. 44).

Acolhe o que ainda não está consciente e, com isto, questiona a forma habitual com que olhamos e percebemos o mundo. Assim, “[...] a consciência antecipadora só pode ser uma consciência subversiva que abre caminho a outros modos de conhecimento, a outros modos de conceptualização, produzindo particularmente conceitos que são impulso para o ainda-não conhecido, para o ainda-não-construído.” (RIOT-SARCEY; BOUCHET; PICON, 2009, p. 44).

Bloch (2005, p.54) afirma que “... o ser humano é um ser de pulsões tão cambiante quanto amplo, um amontoado de desejos cambiantes e geralmente mal ordenados” e com isso trava uma estimulante discussão com a psicanálise, da qual emergem duas categorias importantes: os sonhos diurnos e o ainda-não-consciente.

Bloch nos ensina que ao lado dos sonhos noturnos – aqueles que funcionam como mecanismo de fuga da realidade –, os sonhos diurnos são aqueles que esperam por sua realização. Torna-se imprescindível a compreensão destes sonhos, situando-os não apenas no plano da contemplação, mas olhando-os com lucidez “para que o trigo que quer amadurecer possa crescer e ser colhido”. (BLOCH, 2005, p.14).

O sonho noturno traz os desejos retidos no inconsciente, e cujo conteúdo deve ser decifrado. O conteúdo dos sonhos diurnos não advém do inconsciente, mas de um ainda-não-consciente, como “[...] algo que no passado nunca esteve consciente nem tinha existência, ou seja, ele próprio uma meia-luz para a frente, rumo ao novo” e sentencia acerca desta distinção: “O sonho diurno pode proporcionar ideais que não pedem interpretação, e sim

elaboração”. (BLOCH, 2005, p.79, 88)

Os sonhos diurnos expressam a esperança e a “consciência antecipadora” e, segundo Bloch (2005, p.79) “Eles sempre procedem de uma carência e querem se desfazer dela. Todos eles são sonhos de uma vida melhor.” Convicto de suas peculiaridades, o autor defende uma forma própria para analisar seus conteúdos e aponta suas características: a) o conteúdo do sonho é escolhido pelo sonhador, que tem domínio sobre ele; b) o ego do sonhador mantém-se preservado, ou seja, livre de censura; c) “o sonho diurno visa à melhoria pública” (BLOCH, 2005, p.93), são sonhos de um mundo melhor; d) o sonho diurno pretende chegar ao seu fim, “Ele se recusa a se saciar ficticiamente ou ainda espiritualizar desejos.” (BLOCH, 2005, p.97).

O sonho diurno é iluminado pelo farol da antecipação, está voltado para o futuro, mas também aqui moram as ilusões. Portanto, há que se distinguir entre os sonhos diurnos “paralisantes” e os “engajados”. (BLOCH, 2005).

É fundamental ressaltar a distinção dos conteúdos tanto das esperanças quanto dos sonhos diurnos, pois deles advêm os significados diferentes de utopia. A esperança e os sonhos diurnos baseados na ilusão, na fantasia, no desejo sem vínculo com a realidade geram as utopias abstratas. Todavia, os sonhos diurnos e as esperanças, quando assentados em análises sobre determinada realidade histórica, podem originar utopias concretas, ou seja, possíveis de serem realizadas.

Como reação à carência, os sonhos diurnos antecipam imagens de uma vida melhor – possíveis ou não – e que expressam o conteúdo inscrito no “ainda-não-consciente”, outro engenhoso conceito de Bloch (2005).

O “ainda-não-consciente” é uma classe de consciência que se põe a captar não as imagens do passado, mas as do “alvorecer para frente”, o “sonhar para frente”.

Não pode ser alocada no inconsciente, pois ali se alojam os conteúdos que foram esquecidos (pré-consciente) e os reprimidos (inconsciente). O ainda-não-consciente desprende-se do antigo para inclinar-se ao novo. Bloch (2005, p.117) explica:

O ainda-não-consciente é assim unicamente o pré-consciente do vindouro, o local psíquico de nascimento do novo. E se mantém pré-consciente sobretudo porque nele se encontra um conteúdo da consciência que ainda não se manifestou nela de forma clara, que ainda está alvorecendo a partir do futuro. Conforme o caso, pode ser até mesmo um conteúdo que vai surgir objetivamente no mundo. É desta forma com todas as situações produtivas que estão na origem de coisas que nunca existiram antes. Este é o espírito do sonho para a frente, este espírito repleto do ainda-não-consciente como forma de consciência de algo que se aproxima. O que o sujeito aqui fareja não é bafio de porão, mas o ar da manhã.

Ao voltar-se para o amanhã, para o novo, o ainda-não-consciente reflete-se no ainda-não-originado e, assim, revela a incompletude, a possibilidade e o futuro em aberto.

Assim como na alma humana raia o ainda-não-consciente que antes nunca havia sido considerado, assim raia no mundo algo ainda-não-originado: na dianteira do processo e da totalidade do mundo encontra-se essa frente e essa vasta categoria, ainda tão pouco compreendida, do *novo*. *Seus conteúdos não são simplesmente os não manifestos, mas os não decididos*, despontam na mera possibilidade real, trazem em si o perigo de um possível desastre, mas também a esperança da possível felicidade, ainda não comprometida e capaz de ser decidida por seres humanos. (BLOCH, 2006, p.178).

A potencialidade desvelada pelo “ainda-não” sustenta o princípio esperança, ou seja, a capacidade de antecipação de um futuro melhor. De acordo com Zudeick (1992, p. 39) “... 65 anos mais tarde Bloch ainda o apontava como seu ‘único e primeiro pensamento original.’”

Subversiva e revolucionária é a filosofia de Bloch, assentada em desvelar horizontes que não se põem na linha de frente, que sequer estão completamente definidos, mas que nem por isso deixam de existir. Existem e devem ser expostos à luz de análises que confirmem ou não suas possibilidades de realização. De acordo com Bloch (2005, p.23):

O ainda-não-consciente comunica-se e interage com o que-ainda-não-veio-a-ser, mais especificamente com o que está surgindo na história e no mundo. Sendo que a análise da consciência antecipatória deverá servir fundamentalmente para que os conseqüentes reflexos propriamente ditos, os retratos da vida melhor desejada e antecipada, tornem-se psicomaterialmente compreensíveis. Dever-se-á, portanto, tomar conhecimento do antecipatório com base em uma ontologia do ainda-não.

Sempre cuidadoso com a explicação dos conceitos, Bloch (2005, p. 142) previne sobre equívocos que o “ainda-não-consciente” poderia suscitar: “O olhar para a frente que aqui se tem em mente é seletivo e não turvado. Ele é o primeiro a exigir que a intuição [*Ahnung*] seja saudável, que não seja apática, como se estivesse enfiada num porão: que seja uma intuição predisposta a se tornar consciente em sua aurora, mesmo que voltada para a manhã.”.

Ao exigir uma intuição corajosa e “saudável”, que ele denomina de “intuição produtiva”, critica os

pressentimentos e instintos que, destituídos de esperança, acostumam-se a enxergar o futuro apenas como réplica do presente, portanto, como um futuro inautêntico.

Botar ovos, construir ninhos, migrar – estas são ações efetuadas pelo instinto como se houvesse um exato *saber* do futuro. No entanto, este é um futuro em que se cumprem os destinos de milhões de anos da espécie. Trata-se, portanto, de um futuro antigo, automático em seu teor, já que nele não acontece nada de novo: trata-se do referido futuro inautêntico. (BLOCH, 2005, p. 142).

A intuição produtiva, própria das épocas de mudança, rompe com os ciclos repetitivos, “e está claramente consciente de si, como um ainda-não-consciente, demonstrando no seu estado desperto a vontade de aprender, a capacidade de ver ao seu redor por meio de uma previsão, de conjugar um olhar abrangente [...] e uma prudência [...] na sua previsão.” (BLOCH, 2005, p. 143).

A clareza dos sonhos e a intuição saudável exigem também o crivo da razão como forma de habilitar as esperanças autênticas e abrir as portas para a função utópica.

Só quando a razão toma a palavra, a esperança, na qual não há falsidade, recomeça a florescer. O próprio ainda-não-consciente deve se tornar *consciente* quanto ao seu ato, consciente de que é uma emergência, e *ciente* quanto ao conteúdo, ciente de que está emergindo. Chega-se assim ao ponto em que a esperança, esse autêntico afeto expectante no sonho para a frente, não surge mais como uma mera emoção autônoma [...] mas de modo *consciente-ciente* como *função utópica*. (BLOCH, 2005, p.144).

Função utópica é a esperança elevada à ordem racional. Seus conteúdos mostram-se primeiramente como fantasia, mas não aquelas originárias de ilusões e sustentadas no vazio, e sim, aquelas que tem “[...]a seu favor um ainda-não-ser do tipo esperado [...] que antecipa psiquicamente um possível real.” (BLOCH, 2005, p. 144).

Mantendo-se sempre vigilante quanto à distinção entre o ilusório e o possível, a função utópica cumpre o papel de adicionar racionalidade ao que poderia ser confundido como fruto apenas do desejo. Bloch (2005, p.144) reitera: “a função utópica sequer está presente no *wishful thinkin* ou, se está, são apenas lampejos”.

Este “pensamento desejoso” encoraja os “utópicos fanfarrões” e desqualifica o potencial das utopias. “O *wishful thinking* puro tem desacreditado as utopias desde tempos remotos, tanto no nível da prática política quanto em toda restante manifestação de coisas desejáveis, como se toda e qualquer utopia fosse abstrata.” (BLOCH, 2005, p. 144).

A função utópica é o antídoto contra o imaturo e o abstrato, também contra o pragmatismo e o “realismo do burguês”, e está assentada na antecipação do real. Este real é utópico porque ainda não existe, mas pode ser percebido e antecipado como tendência. Captar a tendência, para além dos fatos e do imediato, afasta o empirismo e nos aproxima da utopia possível – a utopia concreta. (BLOCH, 2005).

O ponto de contato entre sonho e vida, sem o qual o sonho produz apenas utopia abstrata e a vida, por seu turno, apenas trivialidade, apresenta-se na capacidade utópica colocada sobre os próprios pés, a qual está associada ao possível-real. Uma capacidade que, guiada pela tendência, supera o já existente não só na nossa natureza mas também no mundo exterior em processo como um todo. Com isso, aqui teria lugar o conceito de utópico-concreto, apenas aparentemente paradoxal, ou seja,

um antecipatório que não se confunde com o sonhar utópico-abstrato, nem é direcionado pela imaturidade de um socialismo meramente utópico-abstrato (BLOCH, 2005, p. 145).

A utopia concreta, alavancada pelo possível-real, é a forma pela qual Bloch reabilita e confere sentido positivo à utopia.

Bloch (2005) reforça que a função utópica não prescinde do sujeito: ao contrário, advoga a favor de uma aliança necessária entre os fatores objetivos e subjetivos, ambos assentados no movimento de tendência, portanto, do possível-real.

Aos sonhos devem corresponder possibilidades reais, dentre as muitas possibilidades advindas de uma realidade como processo ou, de outro modo, de um futuro em aberto. A interpretação da categoria possibilidade ganha relevo, uma vez que dela advém a diferença significativa entre utopia concreta e abstrata, e por este motivo o autor elabora quatro níveis distintos.

O primeiro deles concebe o possível como aquilo que é capaz de ser enunciado e pensado, mesmo que indique uma relação contraditória ou impossível. Logo, trata-se de um “possível formal”, em que o possível ganha um conteúdo excessivamente amplo e irreal, e seu descompromisso com a realidade gera ilusões e otimismo fraudulento.

Se o primeiro nível é determinado apenas pelo pensar, nos três níveis seguintes soma-se o conhecer. Não obstante, o possível é sempre parcial, e todos eles são expressos na forma de um juízo hipotético (de premissas não confirmadas) ou por um juízo problemático (premissas não confirmadas em conjunto com outras não conhecidas).

Sobre o segundo nível de possibilidade, Bloch (2005, p. 224) sentencia: “A possibilidade objetivo-factual designa, assim, sempre um estado gradual da

fundamentabilidade objetivo-científica em conformidade com o caráter incompleto do conhecimento científico das condições factualmente disponíveis.”.

Neste caso, o conhecimento parcial sobre o objeto abre caminho para enunciados e suposições do juízo problemático, e por isso o possível ainda é muito abrangente.

Enquanto convive com “[...] uma pergunta que continua repercutindo, no modo de uma reserva factual”, o terceiro nível de possível - “possível conforme a estrutura do objeto real” (possível objetal) distingue-se na medida em que

[...] emerge, a saber, na medida em que não diz respeito ao nosso conhecimento de algo, mas a esse algo propriamente, como algo que pode vir a ser de um modo ou de outro. [...] não vive das condicionantes insuficientemente *conhecidas*, mas das condicionantes insuficientemente *manifestadas*. Ele não designa, portanto, um conhecimento mais ou menos suficiente das condições, mas designa o condicionante mais ou menos suficiente *nos próprios objetos e nas suas disposições*. (BLOCH, 2005, p. 227).

Ainda que seja um avanço em relação ao anterior, visto que “disposições superam enunciados” Bloch alerta (2005, p. 226): “Porém, o que resulta é justamente um possível ainda aberto, mesmo existindo o conhecimento suficientemente completo das condições existentes”.

Se nos enunciados a preocupação é com o conhecimento em si, com a objetividade, nas disposições o centro é o próprio objeto de conhecimento, daí seu “caráter objetal”. Disto, tem-se que

O possível objetal é o parcialmente condicionado pelo objeto conforme o gênero estrutural, tipo,

contexto social, contexto legal das coisas. Assim sendo, o parcialmente condicionado manifesta-se aí como estando estritamente bem fundado no objeto [...] e só como tal transmitido ao conhecimento hipotético ou problematizador como abertura do tipo mais ou menos estruturalmente determinado. (BLOCH, 2005, p. 228).

De fato, há duas condições – as internas e as externas - que devem ser igualmente observadas, sem que o cumprimento de apenas uma delas seja suficiente: “ Uma florescência com certeza pode fazer madurar o fruto dentro de si mesma com a plena condicionalidade interna, mas se faltar a condição externa plena de bom tempo, o fruto permanece meramente possível”. (BLOCH, 2005, p. 229)

Não obstante, Bloch (2005, p. 229) pontua:

Ainda mais comprometedor do que a falta de condições externas é, em contrapartida, o efeito da debilidade das condições internas com simultânea profusão das externas. É verdade que a humanidade somente assume tarefas que pode solucionar; entretanto, se o grande momento que se oferece para a solução topa com uma geração mesquinha, então essa realização é tanto mais meramente possível, ou seja, apenas fragilmente possível.

Bloch (2005, p. 229), embora recomende que as duas condições devam estar presentes, e que a plenitude de uma não compensa a ausência da outra, põe acento na condição interna, ou seja, no fator subjetivo: “[...]ele é o que menos pode tornar-se efetivo sem entrelaçamento, sem a interação com os fatores objetivos da possibilidade, isto é, com as potencialidades daquilo que, na proporção do amadurecimento das condições externas, realmente pode ocorrer ou ao menos pode ser encaminhado”.

Assim, “[...] ‘possibilidade’ significa aqui tanto o poder [...] interno e ativo, como o poder-ser-feito [...] externo e passivo; assim sendo o poder-ser-diferente divide-se em poder-fazer-diferente e poder-tornar-se-diferente.” (BLOCH, 2005, p. 229).

Decorre daí que o poder-ser-diferente é possível não apenas como um cenário melhor, mas também pode resultar em algo pior e mais precário. A explicação para isso é que, além do peso dos fatores subjetivo e objetivo, entra em cena a figura do acaso. Com base em Hegel, diferencia o acaso como evento aleatório e contingente daquele que é “inconcluso mediado dialeticamente”, sendo que o primeiro opera com preponderância neste estrato de possibilidade.

Temos até agora que o primeiro nível de possibilidade é somente pensável, o segundo nível é “possível sobre o prisma do sujeito” e o terceiro “refere-se a algo na ‘própria coisa.’” (BICCA, 1987).

É no “possível objetivo-real” que a diferença entre o realmente possível e o objetivamente possível faz-se notar:

Objetivamente possível é tudo aquilo cuja ocorrência pode ser cientificamente esperada, ou que pelo menos não pode ser excluída com base no mero conhecimento parcial de suas condições dadas. *Realmente* possível, em contrapartida, é tudo aquilo cujas condições ainda não estão integralmente reunidas na esfera do próprio objeto, seja porque elas ainda estão amadurecendo, seja sobretudo porque novas condições – ainda que mediadas pelo existente – concorrem para a ocorrência de um novo real. (BLOCH, 2005, p.195).

Tal pressuposto extrapola o limite da consciência – aquele que tudo admite – e dá suporte ao novo, ao utópico. Mais uma vez o autor se apressa em desfazer qualquer

fonte de engano e por isso avisa não se tratar aqui de “utopias malfeitas”, aquelas cuja possibilidade é irreal, mas, sim, de utopia concreta, que “[...] tem na realidade do processo um correspondente: o do *novum* mediado.” (BLOCH, 2005, p. 195).

Este último nível corresponde à possibilidade real ancorada no ainda-não-existente, na configuração de uma utopia concreta.

[...] não reside numa ontologia acabada do ser do que existiu até o momento, mas na ontologia, a ser renovadamente fundada, do ser do ainda-não-existente, que descobre futuro até mesmo no passado e na natureza como um todo. No espaço antigo, ela traça assim, de maneira mais plena de conseqüências, o seu novo espaço: a possibilidade real é o espaço que, em termos categoriais, está à frente do movimento material enquanto processo; ela perfaz o caráter específico de área justamente da realidade situada na linha de frente de seu desenrolar. (BLOCH, 2005, p. 234).

Recordamos que a possibilidade real é também parcial, e que dela não se deve esperar apenas o que está aparente:

O realmente possível principia com o germe em que foi disposto o vindouro. O que nele está pré-formado procura desdobrar-se, todavia não como se anteriormente já existisse, comprimido no menor espaço possível. O próprio ‘germe’ ainda se encontra diante de muitos saltos; no próprio desdobramento, a ‘disposição’ desdobra-se em pontos de partida sempre renovados e mais precisos de sua *potentia-possibilitas*. Logo, o possível real no germe e na disposição nunca é algo pronto de modo estanque, que, como algo existente em forma diminuta,

apenas tivesse de concluir o crescimento. Ao contrário, ele preserva a sua abertura como desdobramento que realmente significa evolução, não como mero despejamento ou evacuação. A *potentia-possibilis* reiteradamente faz com que a raiz original e a *origo* do fenômeno em processo permanente tornam-se originárias num novo nível, com um conteúdo latente renovado. (BLOCH, 2005, p. 235, grifo nosso).

A possibilidade real extrapola o existente e deixa-se refletir através de símbolos, que apesar de encobertos em seu conteúdo, têm nas cifras a oportunidade de sua visualização. “... a partir da luz do possível real ocorre, enfim, a percepção de um núcleo real no conceito do simbólico.” (BLOCH, 2005, p. 236).

Mais uma vez o autor apoia-se em Hegel para sustentar a visão idealista objetiva como forma de apreensão destas cifras. Discordando da visão antagônica, segundo a qual o conteúdo cifrado é inacessível, considera que

o simbólico comunica-se à sua expressão unicamente a partir do conteúdo do objeto, diferencia os símbolos individuais a partir do material objetivamente real, cujo conteúdo de encobrimento diversamente situado, conteúdo de identidade do objeto, eles representam em cada caso como sendo esse encoberto e idêntico ao objeto. (BLOCH, 2005, p. 237).

Do símbolo enquanto cifra real, tem-se:

E é unicamente esse caráter representativo de uma cifra real, de um símbolo real, que ao final comunica aos símbolos a sua autenticidade, autenticidade de uma convergência do significado, que se associa à realidade desse significado em

certos objetos do mundo exterior com um teor especial de latência. (BLOCH, 2005, p.237).

Possível, portanto, é o que faz sentido para uma realidade ainda-não-concretizada, mas que se faz ver em meio aos símbolos e cifras reais e aos processos de latência e tendência.

[...]o mundo mesmo está cheio de cifras reais e símbolos reais, repleto de *signatura rerum* em termos de coisas que abrigam significado em seu núcleo. Nessa sua significância, eles apontam bem *realiter* para a sua tendência e latência de ‘sentido’, de um sentido que possivelmente um dia acolherá totalmente o homem e suas questões. (BLOCH, 2005, p. 237).

É o possível de um mundo em processo, que conta não apenas com os sonhos, com os julgamentos, com a vontade e as condições imediatas de mudança, sequer está à mercê da contingência, mas é um processo que conta com a decodificação de seu sentido como forma de guiar-se pelos movimentos de latência e tendência.

Nas palavras de Bloch (2005, p. 238):

Um processo permanente, uma imagem ativa da esperança de um mundo melhor, mediada pela tendência, um ideal instigante, um símbolo de teor profundo: é isso que permanece sendo as perspectivas reais, elas próprias antecipadoras, da possibilidade real – constituindo as dimensões de linha de frente.

Sobre a compreensão das categorias tendência e latência, Bloch (citado por BICCA, 1987, p.33) explica:

“Tendência é, dentre outras coisas, a aspiração que

surge quando uma realização é impedida violentamente; latência é o conteúdo utópico no reprimido, que legitima e substancia a tendência. Ambas, tendência e latência, encontram-se na própria realidade, mais notadamente nas épocas intermediárias, onde o velho não perece e o novo não se realiza, ou seja, exatamente onde nos encontramos hoje.’

A partir daí, Bicca (1987, p. 31) analisa a tendência como “[...] a contribuição de Bloch para a teoria do materialismo histórico. [...] elemento relevante da crítica blochiana do determinismo [...] teoria social e histórica orientada pela práxis[...]” e também como:

[...] uma outra denominação para as [...] referidas ‘redes de relações de condições, cheias de tensão’ que mantém a realidade em movimento. Em sua orientabilidade, ela independe do arbítrio individual. Entretanto, a vontade humana pode fazer parte da tendência global. Em outras palavras, quando se tratar de movimentos transformadores, a vontade individual deverá ser adequada a ela, contanto que seja compreendida como relação orientadora, a qual – uma vez corretamente analisada – deve ser usada para que objetivos de transformação imaginados se deixem alcançar. Das ‘leis’ tendenciais emerge o espaço da liberdade e da contingência. (BICCA, 1987, p. 34).

Em relação à latência, nos informa Nascimento sobre sua relação com a ideia de incompletude de um futuro preñado de possibilidades ainda não realizadas, próprias do processo histórico. (NASCIMENTO, 2008).

Para Bloch (2005), a onipresença do possível (poder-ser) como um “ainda-não” contrasta com o reduzido número de reflexões teóricas a respeito, as quais,

em sua maioria, são produzidas seguindo a lógica formal.³ A determinação do possível advém do objeto; eis uma das reivindicações do autor e, por este motivo, torna-o “real” e não apenas conceitual.

Bloch, em consonância com Marx, crê na transformação do mundo a partir de sua correta interpretação e conclui: “Transformação do mundo transformável é a teoria-práxis do possível real realizável na linha de frente do mundo, do processo do mundo.” (BLOCH, 2005, p. 243).

Convencido da exigência de “realizar a possibilidade”, declara: “O homem é alguém que ainda tem muito pela frente. No seu trabalho e através dele, ele é o constantemente remodelado. Ele está constantemente à frente, topando com limites que então já não são mais limites; tomando consciência deles, ele os ultrapassa.” (BLOCH, 2005, p. 243).

O possível abre espaço tanto para a esperança quanto para o medo, e o ser humano tem papel fundamental para estimular um ou outro. A esperança torna-se ativa quando “assegura-se da mediação mais precisa possível das condições dadas. Isto é: se for mediada pela maturação dessas condições e pelo seu conteúdo constante na ordem do dia da sociedade.” (BLOCH, 2005, p. 244).

Esta práxis pode conduzir da “possibilidade real para a possibilidade”, uma vez observado que

[...] ela está cheia de mediações tendencial-históricas que podem ser perseguidas com precisão. Sendo o tempo, de acordo com Marx, o espaço da história, então o modo futuro do tempo é o espaço das

³ Bloch lista as incorreções que a seu juízo são praticadas na análise sobre a possibilidade. Sobre este tema, consultar “O Princípio Esperança” v.1, p. 238 e 239.

possibilidades reais da história, e ele se situa sempre no horizonte da respectiva tendência do eventual no mundo. Isto quer dizer, no nível teórico-prático: na linha de frente do processo do mundo, onde são tomadas as decisões, onde se descortinam novos horizontes. (BLOCH, 2005, p.244).

No processo, os fatores subjetivos e objetivos operam como potência e como potencialidade de mudança, respectivamente:

A potência subjetiva é coincidente não só com o elemento transformador, mas também com o elemento realizador na história, e será tanto mais coincidente com estes quanto mais os seres humanos tornarem-se construtores conscientes de sua história. A potencialidade objetiva é coincidente não só com o transformável, mas também com o realizável na história, e será tanto mais coincidente com estes quanto mais o mundo exterior independente do homem for um mundo mediado por este de modo crescente. (BLOCH, 2005, p.245).

O autor conclui: “Contudo, de modo mais certo, o homem como realizador – sobretudo na medida em que e depois que ele não mais está provido de má-consciência – condensa a potência central na potência-potencialidade da matéria em processo.” (BLOCH, 2005, p. 245).

Embora cientes da necessária comunhão entre os fatores objetivos e subjetivos, mas tendo em consideração a primazia deste último, é nele que focaremos nossa análise neste texto, ou seja, priorizando a fala dos realizadores e sonhadores da economia solidária no Brasil.

Antes de enfrentarmos esta questão, julgamos prudente reforçarmos alguns aspectos sobre a utopia concreta, categoria chave para avançarmos em nosso

propósito.

Lembramos que a utopia é gestada nos “sonhos diurnos”, os quais carregam projeções e antecipações do futuro elaboradas pela imaginação do ser humano. Mas nem todo o sonho diurno tem o potencial utópico, pois muitos deles geram fantasias irrealizáveis, chamadas por Bloch de utopias abstratas. É este o significado usual do termo, que, banalizado, tornou-se sinônimo de impossibilidade e até mesmo de certa ingenuidade.

O que Bloch nos ensina é que, além destes, os sonhos diurnos podem produzir utopias concretas, ou seja, utopias possíveis de serem realizadas. Esta possibilidade se dá pela presença das condições subjetivas e objetivas em que a realidade é informada pelo movimento de tendência e latência. Deve-se ressaltar que, mesmo diante destas condições satisfeitas, não há garantias de concretização da utopia. Resumindo: ao contrário das utopias abstratas, sabidamente inexequíveis, as utopias concretas encontram no futuro em aberto uma possibilidade – e não uma garantia - para sua realização.

Há tempos que utopias sociais e literárias descrevem fantasiosos reinos de felicidade e, sob determinada ótica, tornam risível a possibilidade de um mundo melhor. Mesmo assim, o desejo destas utopias é louvável, pois vislumbra o encontro com o reino da felicidade ao almejar “...atingir condições sociais radicais, absolutamente boas.” (BLOCH, 2006, p. 35). Em que pese seu conteúdo abstrato, Bloch (2006, p. 37) reconhece: “[...] utopias sociais, mesmo em seus inícios tateantes, sempre foram capazes de dizer não à canalhice, ainda que esta fosse todo-poderosa, ainda que se tivesse tornado hábito”.

O hábito, numa análise restrita à dimensão subjetiva, é o mais perverso inimigo das utopias, operando como uma espécie de “anestesia” que leva ao desencorajamento diante de situações consideradas

“normais”. Insiste que mesmo as utopias abstratas contêm virtudes quando comparadas com o “desencorajamento”, a despeito de que “Nos utopistas abstratos, a lanterna dos sonhos ilumina para dentro de um recinto vazio, a realidade precisa se enquadrar na idéia.” (BLOCH, 2006, p. 134).

Mesmo atentando contra as fragilidades e até mesmo impossibilidades destas utopias, o autor celebra sua existência como contraponto ao niilismo e pragmatismo.

Todavia, pelo menos tão suspeita quanto a imaturidade [o entusiasmo] da função utópica embrionária é a trivialidade do filisteu apegado ao existente, do empirista obtuso, que não explica o mundo, em suma, é a aliança nacional em que tanto o burguês gordo quanto o pragmático superficial não só rejeitaram mas também desprezaram de vez tudo o que é antecipatório. E essa aliança nacional – por aversão a todas as formas de manifestação dos desejos, sobretudo contra os que impulsionam para a frente – cresceu muito ultimamente, fazendo sua a bandeira do niilismo, o que era de esperar. (BLOCH, 2005, p. 144).

O cuidado em desvincular-se da metafísica é essencial para a compreensão da utopia concreta, e sobre isso Bloch (2005, p. 459) não deixa dúvidas:

É verdade que tudo e sobretudo a vida humana constitui um tipo de *transcendere*, uma ultrapassagem da realidade dada, mas é igualmente verdade que esse *transcendere*, sendo utópico-concreto, não implica nenhuma transcendência. Ela própria seria, de novo, uma realidade-fantasma; está muito claro que a consciência da utopia concreta não se prende de modo positivista ao fato da visibilidade imediata; mais claro ainda está que ela tampouco se volatiliza em meras hipóstases fáticas de pura invisibilidade mitológica.

Esta noção de “*transcendere* sem transcendência” é primordial na compreensão do que seja utopia concreta, sob pena de ver retornado seu sentido abstrato. A realidade que sinaliza para a possibilidade de sua concretização não se reduz ao que está evidente, tampouco deve ser confundida com uma realidade imaginária. Bloch, assim, resignifica o próprio conceito de realidade, com repercussão direta na sua elaboração teórica: “[...] grudar nas coisas, sobrevoá-las: as duas atitudes erradas. [...] O empirista superficial e o entusiasta exaltado são sempre surpreendidos pelo fluxo do real que não conseguem captar[...]” (BLOCH, 2005, p.220) .

Por esta perspectiva a realidade não deve ser reduzida aos fatos nem deve ser abreviada pelo que está aparente, de outro modo, não pode deixar-se levar pelo ardor e pelo impulso voluntarioso.

Para deixar clara a posição do autor no que tange ao seu entendimento sobre realidade, fazemos uso das reflexões de Vicen que sintetiza de forma exemplar esta concepção, articulando-a com outros conceitos cardeais da filosofia da utopia de Bloch.

¿Qué es la realidad para Bloch y en el pensamiento de Bloch? Para responder a esta pregunta quizá el camino más corto es el de ver lo que *no es*, la realidad para Bloch. Frente a la concepción eleática de la realidad – o a lo que tradicionalmente se ha tenido por tal – que entiende lo real como algo dado, concluso, de perfiles claros y distintos, entiende lo real como algo que sólo es real en sus posibilidades, en lo que todavía-no-es, pero a lo que está apuntando por la propia constitución de su ser. Lo real no es, como una terminología equívoca parece sugerir, lo ‘dado’, algo con textura y límites definitivos y perceptibles. A lo real no le son de esencia ni límites ni textura definitivos, sino,

al contrario, ‘frontera’, que como su nombre indica, es un ‘hasta aquí se ha llegado’, y ‘horizonte’, que es el ‘*novum*’ hacia el que tiende. ‘No hay realismo – dice Bloch – si no se entiende la realidad como algo inacabado y en trance de realización’. De esta suerte, puede Bloch tachar de tautología el principio de identidad de la lógica tradicional: $\text{no } A = A$ es la proposición, sino $A = \text{todavía no } A$. Suspendido entre el pasado y el futuro, lo ‘dado’, el presente, adquiere una significación nueva. La relación entre pasado y presente no es la relación clásica de un proceso que camina hacia un ‘resultado’ en el sentido hegeliano, sino un paradigma de cómo las posibilidades de un presente se van necesariamente haciendo futuro; así como la relación del presente con el futuro no es el mero vislumbre subjetivo de algo ignoto, sino la reflexión sobre la propia estructura de su ser. Quien ignora este movimiento se cierra toda posibilidad de conocimiento de lo real. (VICEN, 1979, p. 51).

Captar o que “ainda não é” ao invés de contentar-se com o que está aparente é tão importante quanto captar o que “ainda não é” ao invés daquilo que “deveria ser”. Utopia está assentada na imaginação, no sonho e na esperança, tanto quanto na história e em seu movimento. Desta forma nega tanto os relativismos absolutos quanto os fatalismos. Entrever as possibilidades em curso já é, a nosso ver, um poderoso recurso teórico e prático.

Se de um lado a análise sobre o possível (corrente fria) tem o “horizonte como limitador”, nas análises sobre o sendo-em-possibilidade (corrente quente), o horizonte é aquele “ainda não esgotado e ainda não realizado”. Ligam-se assim medidas para “esfriar” o entusiasmo ilusório e outras para “aquecer” e iluminar a realidade para além do tempo presente.

Com base no amplo repertório de inovações teóricas blochianas, nos lançamos a pensar em que medida

suas teses nos auxiliam para a compreensão de um experimento real, mais especificamente, da economia solidária.

A prática desta outra economia suscita dúvidas, desconfiças e também expectativas, sobretudo quanto ao seu papel na construção de uma sociedade melhor. Neste aspecto, é imperativo o exame sobre as condições objetivas e subjetivas, conforme orientado por Bloch, para diferenciar o que é ilusão e o que de fato **pode** ser concretizado. Ou seja, reconhecer as utopias abstratas e concretas que podem conformar o imaginário sobre a economia solidária.

Como prevenimos anteriormente, neste texto consta somente a análise do fator subjetivo, considerando para isso a percepção dos trabalhadores e trabalhadoras a respeito da sua vivência e dos seus desejos para a economia solidária, captados através de entrevistas semiestruturadas, num procedimento detalhado na próxima sessão.

Reiteramos que nossa investigação não é sobre o futuro da economia solidária, mas sobre seu sentido enquanto projeto (utópico?) de um futuro melhor. Um futuro que já pode ser vislumbrado por entre as pequenas aberturas do presente, mas que requer uma investigação acerca de suas potencialidades e possibilidades.

3- Economia solidária: prática ou projeto?

Fundamentada em valores e princípios anticapitalistas, a economia solidária remonta às experiências do cooperativismo do século XIX, caracterizadas pelas reações à Revolução Industrial e capitaneadas por autores e ideias do que se convencionou chamar de “socialismo utópico”.

No Brasil, ressurgiu na década de 1980 e ganhou visibilidade nos anos 1990 durante o período de

agravamento da crise econômica e social, época em que se conviveu com altas taxas de desemprego, aumento da precarização do trabalho e piora nas condições de vida da população, sobretudo dos mais pobres.

Em sua versão atual, a economia solidária reúne trabalhadores que trabalham coletivamente em empreendimentos econômicos solidários como cooperativas, associações, clubes de troca, empresas recuperadas (oriundas de fábricas falidas), feiras e grupos informais, mantendo e atualizando os princípios e valores do cooperativismo. Estes empreendimentos atuam na produção de bens, prestação de serviços, comercialização, trocas, finanças solidárias, incluindo também a formação de cadeias produtivas que estão construindo na prática uma “outra economia”.

Assumindo uma racionalidade antagônica a do sistema capitalista, a economia solidária gera diferentes graus de expectativas, mobilizando distintos níveis de esperança. A citação abaixo revela as aspirações do professor Paul Singer, uma das principais referências sobre economia solidária:

A economia solidária é ou poderá ser *mais do que mera resposta* à incapacidade do capitalismo de integrar em sua economia todos os membros da sociedade desejosos e necessitados de trabalhar. Ela poderá ser o que em seus primórdios foi concebida para ser: *uma alternativa superior ao capitalismo*. Superior não em termos econômicos estritos, ou seja, que as empresas solidárias regularmente superariam suas congêneres capitalistas, oferecendo aos mercados produtos ou serviços melhores em termos de preço e/ou qualidade. A economia solidária foi concebida para ser uma alternativa superior por proporcionar às pessoas que a adotam, enquanto produtoras, poupadoras, consumidoras etc., uma vida melhor. (SINGER, 2002, p.114).

Como destacado militante e teórico, Singer revela suas utopias, apostando no potencial utópico da economia solidária e adotando a postura de um “otimista militante”. Poderíamos analisar sua obra ou a de outros autores sobre o tema, avaliando como a utopia está colocada para eles. No entanto, e mais uma vez, a necessidade de fazermos escolhas se impôs, e a opção recaiu em ouvir os trabalhadores e trabalhadoras que vivenciam as experiências práticas de economia solidária.

Antes desta apreciação, é preciso ressaltarmos alguns aspectos sobre a economia solidária: O primeiro faz referência ao fato dela se configurar como um movimento social e também política pública. Ao mesmo tempo em que ressurgiu como iniciativa dos trabalhadores, também vem se constituindo como política de governos estaduais e municipais, além de contar com uma estrutura no governo federal desde 2003, com a criação de uma Secretaria Nacional de Economia Solidária vinculada ao Ministério do Trabalho e Emprego. Neste mesmo ano foi criado o Fórum Brasileiro de Economia Solidária que busca facilitar a articulação entre o movimento social e a esfera pública.

O segundo aspecto diz respeito a dupla dimensão da economia solidária, que se coloca como prática e também como projeto. Como prática, tem sido uma alternativa de geração de trabalho e renda que inclui mais de 1.500.000 de trabalhadores distribuídos em cerca de 20.000 empreendimentos econômicos solidários.

Estas práticas mostram que não estamos falando de algo impossível: trata-se de experiências concretas e que estão em processo: já deixou de ser um mero desejo, mas tem muitos desafios pela frente. Um dos lemas da economia solidária mostra esta condição: “A economia solidária não é um sonho distante. Ela já está acontecendo, hoje, aqui mesmo, agora.”

Assim, nos vemos diante da outra dimensão da economia solidária, ou seja, como projeto de sociedade. Mesmo que impulsionada pelas questões de sobrevivência diante da exclusão imposta pelo capitalismo neoliberal, ela não se resume a este fim. E ao se apresentar como um projeto de outra sociedade, uma sociedade melhor, uma sociedade anticapitalista, identificamos a economia solidária como uma utopia.

Com base nestes registros, buscamos analisar em que medida a economia solidária tem se constituído em um espaço de construção ou de exercício de uma utopia social na visão dos trabalhadores que dela participam. Ao escolher dar voz aos trabalhadores, visamos enfatizar a importância da condição subjetiva conforme preconizado por Bloch.

Primeiramente julgamos necessário repensar sobre os motivos do reaparecimento da economia solidária e concluímos que ela é a parte tornada visível de um processo latente, fruto do movimento da história e de seus sujeitos. Não ocorreu abruptamente, mas foi resultado da maturação de vivências e desejos que, manifestadas no presente, tem vínculos com um passado de acúmulos de lutas e anseios, bem como na esperança de um futuro melhor. Portanto, a economia solidária é a concretização de um processo latente que se manteve assim desde o declínio da experiência cooperativista do socialismo utópico, para irromper novamente, após tanto tempo incubado, nas últimas décadas do século XX no Brasil. Nada garante, por seu turno, que este é seu desfecho.

Sendo assim, a economia solidária, tal qual a conhecemos hoje, já pode ser compreendida como uma utopia concreta, em razão de que foi gestada ao longo de um processo que só se tornou visível quando encontrou as condições propícias. Esta visibilidade, no entanto, não encerra suas virtualidades: a economia solidária ainda não é tudo aquilo que ela pode ser. Sua existência não é a

finalização de um processo: o futuro continua em aberto, e nele refletem as projeções autorizadas pela economia solidária como ela ainda não é.

Com isto, redimensionamos o papel do desemprego como desencadeador da economia solidária. Ao rejeitarmos a hipótese de que a economia solidária é uma decorrência natural da crise de emprego que assolou o Brasil, podemos defini-la com um fator acelerador de um processo latente. Nesta linha de argumentação identificamos as crises, ao contrário do que se poderia supor, como momentos de expansão das energias utópicas, propício para a elaboração e realização de projetos utópicos.

Para concluir, resumimos os principais resultados encontrados nas entrevistas com 22(vinte e dois) trabalhadores de empreendimentos de economia solidária realizadas em dois importantes eventos no ano de 2010, onde se reuniram representantes de diferentes empreendimentos e regiões do país.

O primeiro ocorreu no Rio Grande do Sul, em atividades de economia solidária programadas para a comemoração dos 10 anos do Fórum Social Mundial. O Fórum Social Mundial é um espaço privilegiado de discussões sobre o tema, abrigando decisões que culminaram com grandes avanços na área. Neste ano o Fórum Social Mundial foi descentralizado, com atividades em diversas regiões do mundo e em diferentes datas. Também o Rio Grande do Sul aderiu ao formato da descentralização, expandindo as ações para outras cidades além da capital. Assim, nossa pesquisa foi realizada no “I Fórum Social de Economia Solidária” e na “I Feira Mundial de Economia Solidária”, realizados respectivamente entre 22 a 24 de janeiro, na cidade de Santa Maria, e, em Canoas, entre 25 e 29 de janeiro de 2010.

O segundo evento foi a realização da “II Conferência Nacional de Economia Solidária”, em Brasília

nos dias 16 a 18 de junho de 2010. Dele participaram delegados de todos os estados, eleitos pelas conferências municipais, regionais e estaduais.

Antes das respostas, relembramos e advertimos: para o escopo deste artigo, omitimos a análise das condições objetivas, ou seja, de uma visão conjuntural da sociedade a fim de interpretarmos a dinâmica da economia solidária bem como uma análise sobre seus avanços, limites e possibilidades, buscando não somente os resultados já alcançados, mas também aqueles que de forma latente anunciam uma tendência, ou seja, que guardam em si um potencial utópico.

Não há homogeneidade nas respostas, e percebemos uma relação entre a visão crítica sobre a realidade e os projetos sobre a economia solidária. Por um lado há a percepção de que a economia solidária destina-se a substituir o capitalismo, mesmo sem previsão de tempo para que se cumpra tal expectativa. Observa-se que não há associação entre economia solidária e socialismo, ao menos pelos trabalhadores ouvidos. Fale-se, portanto, em fim do capitalismo, mas não se fala em socialismo: é a economia solidária que ocuparia este lugar. Neste aspecto há um desencontro entre parte da literatura, que enaltece o lugar da economia solidária no campo socialista, e a percepção dos trabalhadores, que sequer o mencionam.

Por outro lado, parte dos trabalhadores não fez referência ao sistema capitalista, e dentre eles podemos observar dois grupos. Um pequeno número se restringe a pensar o futuro da economia solidária como uma reprodução ampliada do presente, requerendo apenas melhorias no que já existe. A maior parte, no entanto, acalenta o sonho de viver em uma sociedade justa, livre e fraterna.

É importante destacar que a imagem de um mundo melhor – com ou sem um embate com o capitalismo – converge para que esta convocação possa ser feita a partir

do projeto da economia solidária. Grande parte, aliás, advoga que este outro mundo já está em construção através da economia solidária.

Para a maioria dos trabalhadores entrevistados, a utopia: a) está presente, mas não como único ou mais importante fator mobilizador e nem sempre se apresenta de forma claramente identificável, no que sugerimos maior atenção e desenvolvimento desta condição; b) é fortalecida durante a vivência, ou seja, nem sempre é visível e elaborada no início, mas tende a ser construída durante a experiência; c) não está relacionada diretamente com o socialismo.

Os desníveis das projeções utópicas indicam que, ao lado dos pioneiros utópicos, aqueles primeiros a projetar a economia solidária, há o caso em que a participação nas experiências concretas ajudou na fermentação dos sonhos coletivos. Como numa espécie de contaminação, como disse uma das trabalhadoras entrevistadas, se espera por uma epidemia desencadeada pelos sonhadores.

Enfim: pensar a utopia como elemento constitutivo e decisivo da economia solidária é compreendê-la como um conjunto de práticas orientadas por princípios e valores que miram transformações com diferentes alcances e intensidades, mas que convergem quanto a esperança em concretizá-las.

Considerações finais: É a economia solidária uma utopia concreta?

A falta de vinculação entre economia solidária e utopia nos inquieta: há uma espécie de consenso que coloca esta última como pertencente ao mundo do imaginário, enquanto a primeira pertenceria ao mundo real, mundos estes incompatíveis e intocáveis. Mundos estes que parecem predestinados a não se encontrarem, como se fossem

conformados por naturezas tão distintas que qualquer aproximação os fizessem perder sua identidade. Mas, se “pensar é transpor”, o desafio não deve nos desanimar...

A acareação entre a prática e o projeto da economia solidária é frequentemente desaconselhada. Especialmente porque a primeira é fruto de um processo lento, que convive com os contratempos e debilidades próprios de uma experiência social na contramão da lógica dominante, enquanto a segunda é derivada de um discurso geralmente exortativo.

Diante disso, há um cuidado em evitar frustrações advindas da comparação, que podem sugerir, aos olhos mais apressados, uma baixa eficiência dos resultados práticos e, assim, desencorajar a participação e minar o projeto, as esperanças, a utopia.

Entretanto, se bem delimitadas as duas dimensões, é possível tirar proveito desta simbiose. Se compreendida como um “ainda não”, a dimensão de projeto pode, ao contrário de provocar desestímulo, ser um farol a lembrar constantemente o lugar a que se quer chegar. É a espera sem resignação, como nos ensinou Bloch.

Manter um vínculo entre prática e projeto da economia solidária estimularia: a) a valorização da dimensão de projeto, ampliando as discussões, democratizando o debate, cotejando-o com as informações trazidas pela prática; b) a transposição desta energia propositiva em energia capaz de incidir positivamente, mesmo que a passos curtos, o ritmo e a direção das atividades práticas, sem deixar a premência do presente obscurecer o horizonte de futuro; c) a promoção de um encontro de utopias, em que intelectuais e trabalhadores contribuam para construir um projeto em que não haja cisão entre aqueles que sonham e aqueles que fazem.

Dessa imbricação espera-se que projeto e prática saiam vitalizados e enriquecidos. Um projeto, para poder ser passível de concretude, deve antes se colocar no plano

da imaginação e da subjetividade, portanto. O mecanismo em que a antecipação precede a ação é inexorável, independentemente dos resultados advindos. A imaginação por acaso não será também uma forma de ação? Uma espécie de agir subjetivo, um passo importante, insuficiente por certo, que mobiliza e prepara para a ação concreta.

O compromisso com as transformações sociais é forjado através dos sonhos, para depois ganhar a forma de luta prática em prol de um projeto comum. Mas este sonho pode ser gestado apenas como imaginação, ou seja, apenas como desejo de algo que ainda não existe, mas também pode ser gestado a partir de brechas existentes na realidade. Brechas que anunciam o que foi imaginado por outrem e que podem inspirar outros sonhadores.

A economia solidária não esgota as energias e os projetos utópicos de sua época, mas é um exemplo emblemático de que elas – energia e projeto – provocam transformações reais. Se tornadas conscientes, se estimuladas, podem revelar um potencial ainda maior na construção de uma sociedade melhor.

Cabe, enfim, uma última questão: é a economia solidária uma utopia concreta? Como identificamos dois projetos utópicos – um pela substituição do capitalismo e outro por uma sociedade livre, igual e solidária – poderíamos proceder a duas avaliações a fim de responder à pergunta. Entretanto, julgamos que ambos convergem para o mesmo objetivo, portanto, conformam um mesmo projeto.

A utopia da economia solidária é uma sociedade moral e eticamente superior ao capitalismo, onde as relações humanas e com a natureza são orientadas por outra racionalidade que já começou a ser construída, mas que, para vigorar plenamente, deve ser acompanhada por uma série de fatores.

Este anunciado, síntese do que assimilamos junto

aos trabalhadores, revela a intenção para a mudança, ou seja, a condição subjetiva se faz presente. Apesar de importante, ela não é suficiente, como aprendemos com Bloch.

Mas para não nos furtarmos a responder, mesmo que de forma inconclusa e temporária, à questão posta acima, citamos um episódio ocorrido em um evento sobre economia solidária, promovido pela Incubadora de Empreendimentos Solidários da Universidade Estadual de Ponta Grossa (IESol/UEPG). Naquela ocasião arriscamos uma apresentação sobre as ideias de Bloch, ainda insegura sobre a pertinência em relacionar dois posicionamentos que separadamente já são controversos. Durante a intervenção dos participantes ouvimos de seu Eugênio, e é este mesmo seu nome, a declaração que me fizeram assumir o tema. Disse ele: “Quando eu falava em economia solidária me diziam que isto era utopia. Agora posso dizer: é utopia sim, mas é concreta”.

Oxalá seu Eugênio e nós estejamos certos.

Referências

ALBORNOZ, S. **O enigma da esperança**: Ernst Bloch e as margens da história do espírito. Petrópolis: Vozes, 1998.

BICCA, L. **Marxismo e liberdade**. São Paulo: Loyola, 1987.

BLOCH, E. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. v.1

_____. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006. v.2

_____. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ:

Contraponto, 2005/ 2006 . v.3

MORUS, T. **A Utopia ou o Tratado da melhor forma de Governo.** Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: LP&M, 1997.

RIOT-SARCEY, M. ; BOUCHET, T. ; PICON, A. **Dicionário das Utopias.** Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

SINGER, P. **Introdução à economia solidária.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.

VICEN, F. G. Ernst Bloch y el Derecho Natural. In: CAFFARENA, J.G. (Coord.). **En favor de Bloch.** Madrid: Taurus, 1979.

ZUDEICK, P. **Ernst Bloch:** vida y obra. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim. Generalitat Valenciana, 1992.

ACERCA DOS SONHOS EM ERNST BLOCH E WALTER BENJAMIN

*Manuela Sampaio de Mattos**

*“Manchmal fühlt sie: Das Leben ist gross,
Wilder, wie Ströme, die schäumen,
Wilder, wie Sturm in den Bäumen.
Und leise lässt sie die Stunden los
Und schenkt ihre Seele den Träumen.*

*Dann erwacht sie. Da steht ein Stern
Still überm leisen Gelände,
Und ihr Haus hat ganz weisse Wände –
Da weiss sie: Das Leben ist fremd und fern –
Und faltet die alternden Hände.”*

Rainer Maria Rilke

Ernst Bloch e Walter Benjamin transitaram por terrenos improváveis na construção de suas obras, talvez por terras demasiado aventureiras para o filosofar tradicional. Entretanto, é justamente esta ousadia que torna imperiosa a leitura de seus escritos na contemporaneidade, já que são espécies de arremessos teóricos lançados ao futuro, passíveis de serem recebidos em *agoras*. Na acepção de Michel Löwy¹, Bloch e Benjamin fizeram parte do grupo de “intelectuais judeus heterodoxos” da Europa central [*Mittleuropa*] na primeira metade do século XX, grupo que

* Psicanalista e doutoranda em Filosofia PUCRS, bolsista CAPES. manuelasmattos@gmail.com

¹ LÖWY, Michael. *Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. Trad. Marcio Honório de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 2. Neste grupo Löwy também inclui Martin Buber, Gustav Landauer, Franz Rosenzweig, Manès Sperber e, de maneira mais episódica, Georg Lukács.

tinha como características particulares e comunicantes – apesar das evidentes divergências – a escrita em alemão, a sensibilidade utópico-romântica e a influência do messianismo judaico. Os caminhos não convencionais para a filosofia percorridos por Benjamin e Bloch, cada um a sua maneira, foram aqueles que permitiram a união, por exemplo, do messianismo judaico com o marxismo, assim como as notórias aproximações com o romantismo, com o expressionismo, com o surrealismo, com a arquitetura e com a Psicanálise. Além de pertencerem a este distinto círculo, Bloch e Benjamin travaram estreita – e tensa – relação de amizade e de interlocução intelectual, sendo possível notar pontos de conexão em seus pensamentos, os quais pouco coincidem nos argumentos, mas muito se conectam no que diz respeito à escolha das temáticas abordadas e ao vínculo com matrizes teóricas. O tema do sonho ganhará especial evidência nesta escrita, de modo a permitir que se evidencie a importância que tiveram as experiências limiares para ambos os autores, como é o caso das experiências que tiveram juntos consumindo haxixe, e das quais também participaram os médicos Ernst Joël e Fritz Fränkel.

Bloch e sua teoria dos sonhos

Em “Princípio Esperança”, Bloch apresenta a temática do sonho como central para a sua filosofia prática. Segundo Suzana Albornoz, Bloch estava em busca de uma ética que se baseasse no conteúdo dos sonhos humanos, e para identificar o fundamento desta ética há que se ter em conta os pressupostos antropológicos importantes para Bloch, pois a partir deles se inicia, no circuito espiral de seu sistema aberto regido pelo princípio esperança, a interpretação dos sonhos. Nesse sentido, Albornoz explica um tanto deste movimento, que parte da noção

antropológica de que o ser humano é um ser de pulsões: “situados em corpos individuais, o nosso impulso primeiro é a fome. Se o ser é ainda-não-ser, o ainda-não-ser dos homens se mostra em nossos desejos, expressão de condições, de possibilidades objetivo-reais ainda não realizadas²”. Entretanto, o que é da ordem da pulsão humana se manifesta de modos que não se reduzem a uma simples demonstração da necessidade instintual passível de ser completamente satisfeita por um objeto qualquer do mundo, e por isso está “para além da fome de alimento do corpo. Na sexualidade, por exemplo. No desejo do encontro amoroso. Como na arte, na busca do prazer estético, que leva a realizar por fragmentos o ser possível verdadeiro ainda não existente dos homens³”. Portanto, no pensamento de Bloch, “é este ainda-não-ser, que hoje ainda não é mas pode ser no futuro, que se manifesta pela imaginação humana, na consciência antecipadora, nos sonhos da humanidade⁴”.

Bloch inicia seu “Princípio Esperança” desenvolvendo o que pode ser entendida como uma teoria dos sonhos, situando o que chama de uma tendência humana para o sonho, e desde logo assinala a necessidade de compreender a diferença existente entre sonhos noturnos e sonhos diurnos. Começando pelo sonho noturno, sustenta que este se trata justamente daquilo que Freud teorizou no sentido de que o sonho é realização de desejo para o sonhador noturno – “sonho provém do noturno, o sonhador pressupõe que dorme. Os sentidos exteriores ficam nulos, os músculos relaxam, o cérebro descansa. O obscurecimento é tão importante que o

² ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 12

³ Ibidem, p. 12

⁴ Ibidem, p. 12

adormecido frequentemente só sonha para não acordar⁵” e, ainda, “para não ser elevado acima do limiar da consciência por estímulos externos ou internos. [...] Se não sonhasse, o adormecido despertaria com o ruído que o estimula. Portanto, o sonho protege o sono⁶”, de modo a integrar os estímulos corporais e aqueles externos ao corpo ao seu conteúdo. Além disso, o sonho é também realização de desejos, pois os mais diversos desejos e fantasias inconscientes podem ser satisfeitos de maneira alucinatória, e isso devido a características próprias capazes de transformar ideais desejantes em alucinações. Segundo Bloch, tais características dizem respeito ao fato de o eu adulto estar enfraquecido durante o sonho noturno e, com isso, a censura estar também suspensa, além de neste estado também estarem operando os restos de conteúdo inconsciente deflagrados por associações durante a vigília e, por último, de o mundo exterior estar bloqueado, facilitando o retorno do eu ao eu da infância, ao mudo impulsivo e sem censura do em grande parte reprimido tempo de criança. Em razão de tudo isso favorecer satisfações alucinatórias por intermédio do sono, nenhum sonho noturno está desembaralhado, ele requer sempre uma decifração através da interpretação, com o intuito de se chegar perto do texto original. Nas palavras de Bloch, “Freud formula a esse respeito um paradoxo concludente: o sonhador não sabe o que sabe. Para Freud, o conteúdo manifesto do sonho como tal é apenas fantasia ou baile de máscaras, e a interpretação torna-se a quarta-feira de cinzas⁷”, e é justamente pelo fato de o sonho noturno ser esta espécie de reparação rica em imagens que acaba por se

⁵ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança I*. Trad. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. p. 80.

⁶ Ibidem, p. 80.

⁷ Ibidem, p. 83.

deter autorreferencialmente em si mesma que Bloch vislumbra o sonho diurno de forma diversa.

No que diz respeito aos sonhos diurnos, Bloch desde logo diferencia-se de Freud e pontua como ponto decisivo o fato de estes não serem prelúdios para os sonhos noturnos – eles não estão condicionados apenas por conteúdos passados, por determinações que culminam em um retorno ao reprimido, mas sim estão orientados para o futuro. Os sonhos diurnos adentram em uma área distinta, são desenhados por livre escolha e abrangem tanto sonhos despertos banais até o tipo engajado e responsável por causas específicas. Eles são proporcionadores de ideias que requerem elaboração, o que é diferente da necessidade de interpretação relativa aos sonhos noturnos. Possuem como característica o livre curso e o ego preservado, o que significa assumir que tais sonhos estão sob o poder do sonhador, apesar de este também estar em estado relaxado do mesmo modo como fica o sonhador noturno. A diferença é que este relaxamento do sonhador acordado pode impulsionar “uma sensação de exaltação, ainda que questionável, pois então o eu torna-se um ideal desejanter para si mesmo, libertado da censura. Assim, ele aproveita o sinal verde do relaxamento, que parece ter nascido para todos os ideias desejanter⁸”. Enquanto no sonho noturno o eu permanece em estado de submersão, no sonho diurno o eu atinge uma elevação acompanhando o que Bloch denomina como revoada. Neste momento, o autor desdobra uma comparação entre os dois gêneros de sonho com drogas capazes de induzir tais estados artificialmente, enfatizando que inclusive elas também se diferenciam de acordo com as categorias dos sonhos, estando o ópio para o sonho noturno e o haxixe para o sonho diurno.

Bloch incorpora à teoria dos sonhos diurnos a experiência que teve com o uso de haxixe na companhia de

⁸ BLOCH, E. *O Princípio Esperança I*, p. 90.

Benjamin, de Ernst Joël e Fritz Fränkel, associando o transe do haxixe com os sonhos diurnos e enfatizando a característica de o eu permanecer preservado, cheio de vida e anseios, com seu aspecto individual e intelecto não atingidos, de modo a não se desconectar inteiramente do mundo exterior, como acontece com o uso do ópio e nos sonhos noturnos. No transe do haxixe o mundo exterior até influencia a experiência de modo decisivo: “um mundo exterior que adentra a fantasia e parece corresponder ao nível do parnasso ou do país das maravilhas, com jardins, castelos, estradas de beleza ventusa, esse mundo se mostra até bastante apropriado para animar o sonho do haxixe⁹”. Assim, as imagens do haxixe aderem ao mundo exterior e “são descritos como de uma leveza fascinante, um certo espírito silfídico não lhes falta, o asfalto da rua se transforma em seda azul estendida, qualquer passante pode ser transformado em Dante e Petrarca extemporaneamente entretidos em conversa¹⁰”. É possível afirmar, com Alborno, que a experiência com o haxixe entra na obra de Bloch por ser um caso exemplar onde a experiência humana “exerce especialmente a pulsão de ser outro, de ser mais; lá onde se exerce esta busca do ainda-não-ser dos homens, deste ideal que é o possível ainda-não-acontecido, mas que já germina no cotidiano e em toda a experiência vivida¹¹”. Walter Benjamin, em “Haxixe em Marselha”, dá um testemunho a respeito desse lançar-se ao ainda-não-acontecido que se anuncia no transe deflagrado pela droga:

Mas a música se dissipou quando voltei pela Cannebière e finalmente entrei por uma transversal para tomar um sorvete num café do Cours

⁹ Ibidem, p. 90.

¹⁰ Ibidem, p. 91.

¹¹ ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*, p. 19.

Belsunce. Este não ficava longe daquele outro café, o primeiro da noite, no qual a felicidade súbita e amorosa que me presenteava a contemplação de algumas franjas sacudidas pelo vento convenceram-me de que o haxixe começara a agir. E, quando evoco esse estado, quero crer que o haxixe sabe persuadir a natureza a conceder-nos, de modo menos egoísta, aquela dissipação da própria existência que conhecem os apaixonados. Quando amamos, nossa existência escorre pelos dedos da natureza como moedas de ouro que ela não consegue reter, e que deixa passar para poder empunhar um novo rebento; aqui também, sem qualquer esperança ou expectativa, com as mãos abertas, ela nos atira de encontro à existência¹².

A busca pela exterioridade de sua interioridade é também característica dos sonhos diurnos, os quais também se diferenciam pelo seu grau de maturidade. Bloch atribui como terceiro caráter do sonho diurno o desejo de melhoria do mundo. Utiliza novamente o exemplo da diferença dos transe de ópio e haxixe para sustentar que o mesmo se revela nas psicoses: “o caráter opíáceo do sonho noturno se mostra de modo correspondente na *esquizofrenia*, como sendo uma regressão, e o caráter canábico, na *paranóia*, como sendo uma ilusão projetiva¹³”. Este caráter projetivo da paranóia é o que importa neste âmbito e está do lado do sonho desperto, pois é aquilo que elucida a tendência de algo exceder-se para fora, sem distanciar-se do mundo externo e capaz de comunicar-se com o que está além de si mesmo, diferente do que ocorre na regressão característica da esquizofrenia – “a paranóia produz o mesmo nos atos de progressão utópica, especialmente na

¹² BENJAMIN, Walter. *Haxixe*. Trad. Flávio de Menezes e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984. p. 36.

¹³ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança I*, p. 94.

tendência do sonho desperto para a melhoria do mundo. Essa é a razão de haver tantos desses doidos entre os projetistas e pelo menos alguns entre os grandes utopistas¹⁴”. Não obstante o grau de adoecimento da paranóia, nela está presente a importância do sonho diurno para a melhoria do mundo. O reconhecimento humano de interesse revolucionário no sentido de que o mundo está ruim e que ele poderia ser melhor necessita do sonho desperto de melhoria do mundo, pois é nele que as utopias estão ambientadas, já que “ele o fixa na sua teoria e sua práxis de modo totalmente a-heurístico, totalmente apropriado ao tema¹⁵”. Daí decorre a quarta característica dos sonhos diurnos, que diz respeito ao fato de estes não saberem se abster e de, a partir disso, irem até o fim: almejam um ponto de chegada e não se satisfazem com a mera digressão de melhoria do mundo – querem chegar ao lugar da realização. Nas palavras de Bloch, “composições significativas da fantasia do sonho diurno não produzem bolhas de sabão: elas abrem janelas e, por trás destas, o mundo do sonho diurno é no mínimo uma possibilidade a que se pode dar forma¹⁶”; o sonho diurno é, portanto, antecipador do futuro, já que projeta “as suas imagens em coisas futuras, de forma alguma a esmo, mas passível de ser direcionado, por mais intempestiva que seja a imaginação, podendo ser intermediado pelo objetivamente possível¹⁷”.

O tema dos sonhos ganha especial relevo no início de “Princípio esperança” porque em seu pensamento “os sonhos não são o supérfluo da experiência humana. A imaginação não elabora apenas o impossível. Nos sonhos dos homens se manifesta o ainda-não-havido que pode

¹⁴ Ibidem, p. 94.

¹⁵ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança I*, p. 97.

¹⁶ Ibidem, p. 100.

¹⁷ Ibidem, p. 100.

tornar-se real. E esta é a razão da esperança¹⁸”, e isso importa sobremaneira porque, assim, é possível distinguir o que surge no pensamento apenas como ideologia conservadora e da ordem de um utopismo abstrato, distante de condições objetivas e subjetivas de realização, daquilo que diz respeito ao novo inerente à utopia concreta, que relaciona-se às condições objetivas do homem, aos seus desejos e possibilidade de realização.

Walter Benjamin e os sonhos

Para Walter Benjamin a temática dos sonhos também ganhou centralidade em um determinado momento de sua obra, e isto fica bastante evidente quando o autor se aproximou do Surrealismo, da Psicanálise e dos experimentos com o haxixe, de modo a enfim ter passado a trazer a questão para o plano conceitual a partir dos manuscritos referentes a sua obra que postumamente veio a ser chamada de trabalho das *Passagens*. Nas cartas trocadas por Benjamin com seus interlocutores, as primeiras menções sobre o projeto das *Passagens* indicam que este seria um projeto de continuação de “Rua de mão única” (*Einbahnstrasse*), e a intenção inicial era buscar um tipo específico de concreção nas formas aforísticas deste livro¹⁹. É a partir de elementos mundanos que Benjamin propõe, tanto em *Rua de mão única* quando nas *Passagens*, uma ponte entre experiência cotidiana e questões acadêmicas tradicionais²⁰. Desse modo, já no conjunto dos 405

¹⁸ ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*, p. 15.

¹⁹ TIEDEMANN, Rolf. Introdução à edição alemã (1982). In: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007. p. 16.

²⁰ BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Chapecó/SC: Editora Universitária Argos, 2002. p. 25.

primeiros fragmentos intitulado por Benjamin como “Passagens parisienses”, os quais vieram a compor o primeiro esboço do que seria o projeto das *Passagens*, a paisagem de uma passagem aparece como um lugar peculiar, onde imagens de sonhos se revelam, pois as coisas aparentemente mais contraditórias estão reunidas de modo a sugerir que entre elas há uma afinidade indefinida e um parentesco primevo. Nas passagens, “mundo orgânico e inorgânico, necessidade vulgar e luxo atrevido aliam-se da maneira mais contraditória, as mercadorias ficam expostas e se sucedem tão inescrupulosamente como imagens dos sonhos mais confusos. Paisagem primeva do consumo [A°, 5]²¹”.

A convicção de que “toda a arquitetura coletiva do século XIX constitui a moradia do coletivo que sonha <H°, 1>²²” muito provavelmente direcionou as escolhas certas de Benjamin para construir o enredo altamente perceptivo do trabalho das *Passagens*. Assim como ocorre nos sonhos, quando tudo se desenrola diante de nossos olhos fechados, quando tudo vem de encontro a nós, as diferentes fisionomias das passagens parisienses apresentam-se nesse projeto, e, para compreendê-las profundamente, “nós as imergimos na camada onírica mais profunda, falamos delas como se tivessem vindo de encontro a nós²³”, de modo semelhante a como as coisas vêm de encontro ao colecionador – aquele que vê “as suas coisas como dissolvidas num fluxo perpétuo, como o real no sonho <F° 34>²⁴”.

As passagens parisienses, esse mundo em miniatura,

²¹ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007. p. 903.

²² Ibidem, p. 923.

²³ Ibidem, p. 919.

²⁴ Ibidem, p. 919.

são, ao mesmo tempo, moradas de sonho e templo do capital mercantil; nelas se revelam imagens de desejo do sonho coletivo. A maior parte dessas construções surgiu no período de quinze anos após o ano de 1822. Benjamin aponta duas condições para o aparecimento desse tipo específico de arquitetura: a primeira diz respeito ao contexto favorável ao comércio têxtil, em que os *magasins de nouveautés*, primeiros grandes estocadores de mercadorias e precursores das lojas de departamentos, começaram a aparecer; e a segunda remonta aos primórdios das construções em ferro, pois o Império privilegiou esta técnica para renovar a arquitetura no espírito da Grécia antiga. Que esse tenha sido o espírito da arquitetura das passagens não é uma coincidência, pois o filosofar de Benjamin, conforme alude Theodor Adorno, tem o olhar de Medusa, e, “se nessa filosofia o conceito de mito ocupa o lugar central como oposto ao ato de reconciliação (ao menos em sua fase mais antiga, reconhecidamente teológica), então para o seu próprio pensamento tudo se torna mítico, sobretudo o efêmero²⁵”.

No *Exposé de 1939*, Benjamin afirma que a pesquisa do trabalho das *Passagens* procura mostrar como as formas de vida nova e as novas criações de base econômica e técnica entram no universo de uma fantasmagoria, em decorrência de uma determinada concepção de história, que se chamou “A História da Civilização” – enraizada em uma representação coisificada da civilização. As referidas criações manifestam-se enquanto fantasmagorias tanto nas passagens quanto nas exposições universais, na experiência do *flâneur*, no *intérieur* e na haussmanização. Inspirado pelo último texto de Auguste Blanqui, “*L'éternité par les Astres: Hypothèse Astronomique*”, no qual a humanidade aparece

²⁵ ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin. In: *Prismas*. Crítica cultural e sociedade. São Paulo: Editora Ática, 1998. p. 228.

como condenada, Benjamin ressalta que a especulação cósmica contida nesses escritos “comporta o ensinamento segundo o qual a humanidade será tomada por uma angústia mítica enquanto a fantasmagoria aí ocupar um lugar²⁶”.

Como lembra Susan Buck-Morss²⁷, o ponto nodal da estima de Benjamin pelas passagens, ou arcadas, como também são conhecidas, diz respeito justamente ao fato de no século XIX elas terem sido a morada dos primeiros mundos de sonho de consumo e de, no século XX, terem aparecido como cemitérios mercadológicos e com isso terem encetado a recusa de um passado já descartado. Elas são centrais para Benjamin porque constituíam réplicas materiais precisas de uma chamada consciência interna (ou inconsciente do sonho coletivo), pois ali poderiam ser encontrados os “erros” da consciência burguesa – fetichismo da mercadoria, coisificação, o mundo como interioridade – e os seus sonhos utópicos – moda, prostituição, jogo. As galerias, outro sinônimo para as passagens, tinham se tornado um ícone das metrópoles modernas e, por esse motivo, foram imitadas em todo o mundo. E elas certamente podiam ser encontradas em cada uma das cidades que foram pontos cardeais da bússola intelectual de Benjamin: Berlim, Paris, Moscou e Nápoles²⁸.

O extenso trabalho das passagens obedece a uma dupla orientação: a que vai do passado até o presente, e com isso apresenta as passagens e demais imagens, e a que vai do presente até o passado, com o intuito de “fazer explodir no presente a completude revolucionária desses

²⁶ BENJAMIN, W. *Passagens*, p. 53-54.

²⁷ BUCK-MORSS, S. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*, p. 66-67.

²⁸ BUCK-MORSS, S. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*, p. 66-67.

‘precursores’”, sem perder de vista que esta orientação “entende também a observação eligíaca, enlevada, do passado recente como sua explosão revolucionária <O°, 56> ²⁹”. Explicando o trabalho para Bloch, Benjamin o comparou ao “método da fissão nuclear que libera as forças gigantescas que mantêm unidos os átomos – deve liberar as forças gigantescas da história que são acalentadas no ‘era uma vez’ da narrativa histórica clássica <O°, 71> ³⁰”. Nesse sentido, de acordo com Theodor Adorno, sobre o filosofar não tradicional de Benjamin se poderia efetivamente falar da presença de uma “energia de desintegração atômica intelectual. Diante da sua insistência dissolvía-se o indissolúvel; [...] O *rebus* [a visada da coisa] torna-se o modelo de sua filosofia ³¹”, e o seu esforço desesperado na via “de escapar à prisão do conformismo cultural obedecia a constelações do histórico que não são redutíveis a meros exemplos permutáveis das idéias, mas que, no entanto, em sua peculiaridade, constituem as idéias como sendo elas mesmas históricas ³²”.

A força que trabalha nas passagens – monumentos de um não-mais-ser – é a dialética: “a dialética as revolve, as revoluciona, revira para baixo o que está por cima, faz delas o que nunca foram [D°, 4] ³³”. A imagem que nos resta delas revela uma tensão entre opostos: ela carrega o momento em que as passagens eram castelos de fadas, enquanto nelas ardiam as lâmpadas a gás e a óleo, assim como o momento em que o brilho interior de suas estruturas se apagou com o acender das luzes elétricas e restou oculto em seus nomes. Buck-Morss menciona que Benjamin inclusive tinha

²⁹ BENJAMIN, W. *Passagens*, p. 945.

³⁰ Ibidem, p. 946-947.

³¹ ADORNO, T. W. Caracterização de Walter Benjamin. p. 224.

³² Ibidem, p. 226.

³³ BENJAMIN, W. Op cit. p. 909.

a intenção, no estágio precoce do projeto, de intitular o trabalho das *Passagens* como “Uma cena de conto de fadas dialética”: Benjamin queria contar a história da Bela Adormecida novamente. Desse modo, “o *Passagen-Werk* se torna um recontar marxiano da história da Bela Adormecida, a qual se preocupava com o ‘despertar’[...] do sonho coletivo da fantasmagoria mercadológica³⁴”.

Existe, para Benjamin, um saber ainda não consciente do passado, que poderá ser conhecido na estrutura do despertar, ao passo que a experiência dialética do despertar é totalmente singular: trata-se de uma “experiência compulsória, drástica, que desmente toda ‘progressividade’ do devir e comprova toda aparente ‘evolução’ como reviravolta dialética eminente e cuidadosamente composta [K 1, 3]”. Assim, evidencia-se em seu pensamento o método dialético novo de escrever a história, o qual “apresenta-se como a arte de experienciar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere o sonho que chamamos de o ocorrido. Elaborar o ocorrido na recordação do sonho! – Quer dizer: recordação e despertar estão intimamente relacionados [K 1, 3]³⁵”. No fragmento seguinte ao recém-citado, Benjamin afirma que a realidade moderna tornou-se um mundo de sonho:

O século XIX, um espaço de tempo [*Zeitraum*] (um sonho de tempo [*Zeit-traum*]) no qual a consciência individual se mantém cada vez mais na reflexão, enquanto a consciência coletiva mergulha em um sonho cada vez mais profundo. Ora, assim como aquele que dorme – e que nisto se assemelha a um louco – dá início à viagem macrocósmica através de seu corpo, e assim como os ruídos e sensações de

³⁴ BUCK-MORSS, S. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*, p. 60 e 325.

³⁵ BENJAMIN, W. *Passagens*, p. 434.

suas próprias entranhas, como a pressão arterial, os movimentos peristálticos, os batimentos cardíacos e as sensações musculares – que no homem sadio e desperto se confundem no murmúrio geral do corpo saudável – produzem, graças à inaudita acuidade de sua sensibilidade interna, imagens delirantes ou oníricas que traduzem e explicam tais sensações, assim também ocorre com o coletivo que sonha e que, nas passagens, mergulha em seu próprio interior. É a ele que devemos seguir, para interpretar o século XIX, na moda e no reclame, na arquitetura e na política, como a consequência de suas visões oníricas [K 1, 4]³⁶.

Nesse sentido, o surrealismo certamente exerceu grande influência e fascínio sobre Benjamin, o que é facilmente verificável tanto no seu texto de 1929, “O surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia”, como no trabalho das *Passagens* e nas cartas trocadas com os seus interlocutores. No texto dedicado ao surrealismo, Benjamin ressalta que os autores desse movimento compreenderam melhor do que ninguém a relação entre os objetos antiquados e a revolução. Para esses “videntes e intérpretes”, as energias revolucionárias transparecem “nas primeiras construções de ferro, nas primeiras fábricas, nas primeiras fotografias, nos objetos que começam a extinguir-se, nos pianos de cauda, nas roupas de mais de cinco anos, nos locais mundanos, quando a moda começa a abandoná-los³⁷”. Tiedemann considera que no trabalho das *Passagens* Benjamin glorificou o surrealismo, de modo a igualmente se empenhar em lidar com esta camada de materiais tocada

³⁶ Ibidem, p. 434.

³⁷ BENJAMIN, Walter. O surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7 ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas; v. 1). p. 25.

pelos surrealistas, essa substância depositária do passado recente: assim como o *flâneur* Aragon em seu trajeto restava atraído “por uma *vague de rêves* a regiões desconhecidas e nunca antes vistas do real, também Benjamin queria mergulhar em áreas até então ignoradas e desprezadas da história e resgatar aquilo que jamais alguém vira antes dele³⁸”.

Benjamin explica, em outra parte da anteriormente citada carta a Scholem, de 1929, que o trabalho do surrealismo é um para-vento para o trabalho das *Passagens*³⁹. Isso quer dizer que, mais do que uma técnica estética, Benjamin considerava que a visão surrealista era uma posição filosófica, de modo semelhante ao que considerava a respeito dos alegoristas do *Trauerspiel*⁴⁰. De acordo com Tiedemann, se, de um lado a concepção do concreto representa um dos pólos da armadura teórica de Benjamin, de outro, a teoria surrealista do sonho representou o polo oposto: ele queria seguir um procedimento de apresentação da história semelhante aos preceitos dos primeiros surrealistas, pois pretendia “tratar o mundo das coisas do século XIX como se fosse um mundo de coisas sonhadas⁴¹”. A realidade empírica em geral restara enfraquecida com os alcances do surrealismo, pois seus autores tratavam a organização teleológica da realidade “como mero conteúdo onírico, cuja linguagem só pode ser decifrada indiretamente: ao dirigir a óptica do sonho ao mundo de vigília, as idéias ocultas, latentes que dormitavam

³⁸ TIEDEMANN, R. *Introdução à edição alemã* (1982), p. 17.

³⁹ BENJAMIN, Walter. [Carta] 15 mar. 1929. Berlin [para] Scholem, -. In: *Gesammelte Schriften*. v.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 1090-1091. Tradução livre.

⁴⁰ BUCK-MORSS, S. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*, p. 285.

⁴¹ TIEDEMANN, R. *Introdução à edição alemã* (1982), p. 17.

em seu seio, deveriam ser resgatadas⁴²”. Contudo, no primeiro esboço do trabalho das *Passagens*, Benjamin traça enfaticamente a delimitação da tendência do trabalho em relação a Aragon: “enquanto Aragon persiste no domínio do sonho, deve ser encontrada aqui a constelação do despertar. Enquanto em Aragon permanece um elemento impressionista – a ‘mitologia’ [...] trata-se aqui da dissolução da ‘mitologia’ no espaço da história⁴³”.

O advento do capitalismo é determinante para este estado onírico destacado por Benjamin, pois “foi um fenômeno natural com o qual um novo sono repleto de sonhos se abateu sobre a Europa e, com ele, uma reativação das forças míticas [K 1a, 8]⁴⁴”. Adorno entende que no filosofar contra a filosofia de Benjamin há dois polos, mito e reconciliação, e que o lema de sua filosofia seria a reconciliação do mito, apesar de esse tema não se enunciar claramente, “pois se mantém oculto e repassa a carga de sua legitimação à mística judaica”. Entre os polos mito e reconciliação esvai-se o sujeito, pois Benjamin se volta contra o conceito mesmo de “subjetivo”, de modo que “o ser humano transforma-se grandemente em palco de ocorrências objetivas. Por isso, a filosofia de Benjamin não suscita menos horror do que promessas de felicidade” e, seguindo o raciocínio de Adorno, “assim como no âmbito do mito impera a multiplicidade e plurivocidade ao invés de subjetividade, assim também a univocidade da reconciliação – pensada segundo o modelo do ‘nome’ – é o reverso da autonomia humana”, pois, doravante, “o reconciliar do homem com a criação é condicionado pela dissolução de toda a essência humana posta por si mesma⁴⁵”. É desse

⁴² Ibidem, p. 17.

⁴³ BENJAMIN, W. *Passagens*, p. 925.

⁴⁴ Ibidem, p. 925.

⁴⁵ ADORNO, T. W. Caracterização de Walter Benjamin, p. 229-231.

modo que o coletivo sonha nas moradas de sonho do século XIX; e o coletivo que sonha ignora a história, pois “para ele, os acontecimentos se desenrolam segundo um curso sempre idêntico e sempre novo. Com efeito, a sensação do mais novo, do mais moderno, é tanto a forma onírica do acontecimento quanto o eterno retorno do sempre igual <M°, 14>⁴⁶”. As imagens de sonho produzidas no culto ao capitalismo circunscrevem uma repetição incessante, de modo que “no contexto da lógica ‘onirocapitalista’ à qual Benjamin se reporta, a ‘novidade’ é, portanto, a forma ‘fantasmagórica’ assumida pelo ‘sempre-igual’ ao ingressar no circuito ‘infernai’ da produção e consumo de mercadorias⁴⁷”.

Há um momento teleológico no sonho coletivo: a espera pelo despertar e pela interpretação. Este momento, nos diz Benjamin, deve ser procurado. “Sentimos tédio quando não sabemos o que estamos esperando. E o fato de sabermos ou imaginar que o sabemos é quase sempre nada mais do que a expressão de nossa superficialidade ou distração. O tédio é o limiar para grandes feitos [D 2, 7]⁴⁸”. De acordo com Timm de Souza, o tédio, “apanágio exclusivo de estômagos satisfeitos”, indica uma falha de memória: “o ser humano *esquece-se* de que sobreviveu, que acabou de sobreviver e triunfar no ápice de mais um momento, de forma irrepitível, esquece-se que acabou de vincar as horas com sua presença *exatamente no tempo em que outros soçobraram*⁴⁹”. Por isso o tédio é, também, “índice da

⁴⁶ BENJAMIN, W. Op cit., p. 936. Cf. [S 2, 1 e K 2, 5].

⁴⁷ BRETAS, Alécia. *A constelação do sonho em Walter Benjamin*. São Paulo: Humanitas, 2008. p. 145.

⁴⁸ BRETAS, Alécia. *A constelação do sonho em Walter Benjamin*, p. 145.

⁴⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002. p. 49.

participação no sono coletivo [D 3, 7]⁵⁰”.

Aquele que sonha está enrolado em um “tecido cinzento e quente”, e sob ele o sonhador parece “cinzento e entediado”. Ao despertar, ele quer relatar o que sonhou e, na maior parte das vezes, o que ele comunica é esse tédio. “Pois quem conseguiria em um só gesto virar o forro do tempo do avesso?”⁵¹ O relatar do sonho, para Benjamin, é nada mais do que isso. Ele se dá em um local de passagem, neste espaço que é um limiar e não uma fronteira, em que imagens podem ser lidas e interpretadas. Willi Bolle registra que “adaptando o modelo freudiano da interpretação dos sonhos para a compreensão da História, Benjamin equipara a ‘configuração histórica’ da experiência de uma geração a uma ‘configuração onírica’ <F°, 7>⁵²”. Acrescenta, ainda, como uma espécie de síntese dos argumentos de Benjamin neste sentido, que tal configuração “se torna legível na topografia e na arquitetura, especialmente nas passagens, onde ‘as mercadorias ficam expostas [...] como imagens dos sonhos mais confusos’ <A, 5>⁵³”. Assim, “‘O coletivo que sonha [...] aprofunda-se nas passagens como se fossem as entranhas do próprio corpo. Devemos segui-lo para interpretar o século XIX como sua visão onírica’ <G°, 14>⁵⁴”. Portanto, “o historiador materialista, que representa a história como um ‘despertar do século XIX’ [N 4, 3], é o

⁵⁰ BENJAMIN, W. *Passagens*, p. 148.

⁵¹ ADORNO, Theodor W. *Correspondência, 1928-1940. Theodor Adorno Walter Benjamin*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012. p. 169.

⁵² BOLLE, Willi. Posfácio. Um painel com milhares de lâmpadas. *Metrópole & Megacidade*. In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007. p. 1159.

⁵³ Ibidem, p. 1159.

⁵⁴ Ibidem, p. 1159.

intérprete desses sonhos coletivos [cf. N 4, 1]⁵⁵”.

Na mesma época em que compunha os materiais da obra das *Passagens*, Benjamin escreveu a Scholem anunciando que estava planejando quatro livros que bem caracterizavam o campo de ruínas e catástrofes a que se julgava envolto e, devido às incertezas quanto ao futuro, não tinha uma previsão de finalização destes livros. Dentre eles está, como é óbvio, o trabalho das *Passagens* (que até então o chamava de *Passagens Parisienses*), além de um livro muito interessante sobre o haxixe, de outro sobre seus ensaios sobre literatura e, ainda, outro que viria a conter cartas⁵⁶. Especificamente quanto ao livro sobre o haxixe, apenas dois textos foram publicados em vida: a história novelada “Myslowitz-Braunschweig-Marselha” publicada na revista Uhu e, depois, uma versão bastante semelhante do mesmo texto, mas sob o título “Haxixe em Marselha”, na *Frankfurter Zeitung*. Postumamente, em 1972, foi publicada uma coletânea com os relatórios preparatórios para o livro, contendo também os textos publicados em vida, sob o título “*Über Haschisch. Novellistisches, Berichte, Materialien*”. Diferentemente de Bloch, Benjamin não chegou a incorporar com clareza as experiências que teve com o haxixe em sua obra, pois inclusive inicialmente pediu segredo a Scholem quando contou que estava planejando um livro a este respeito. No entanto, não é exorbitante supor que tais experiências inundaram seu pensamento e influenciaram sua criação teórica a respeito dos sonhos e demais temas com os quais se ocupou até o final de sua vida. Na apresentação da tradução brasileira da coletânea de textos sobre o haxixe, Olgária Matos afirma que neste livro

⁵⁵ BOLLE, Willi. Posfácio. Um painel com milhares de lâmpadas. *Metrópole & Megacidade*, p. 1159.

⁵⁶ BENJAMIN, Walter. [Carta] 26 jul. 1932. Nice [para] Scholem, -. In: BENJAMIN, W.; SCHOLEM, G. *Correspondência 1933-1940*. São Paulo: Perspectiva, 1993. p. 27.

o leitor pode encontrar chaves para entender Benjamin e seu pensamento singular, sendo também possível depreender, dentre outras coisas, “os limites de uma Razão triunfalista que marginaliza as ‘verdades do coração’, a um só tempo intransmissíveis e ancestrais. Verdades sensitivas, as quais, tal como por ocasião da ingestão do haxixe, se dão na ‘fulgurância do instante’⁵⁷.”

Como experiência limiar, a exemplo do instante do despertar que é um momento crepuscular entre sono e vigília, o transe do haxixe é tido por Benjamin como uma via para a iluminação profana. Conforme sustenta Gary Shapiro⁵⁸, ao invés de conceber as experiências com o haxixe como forma de escapismo da linguagem e da cultura, Benjamin as pensou como formas de iluminação profana, que ao mesmo tempo correspondem e ampliam uma crítica material da sociedade ao induzirem o sujeito a cuidar do que até então é negligenciado pela consciência, mas que também constitui o mundo ao redor, e a articular esta iluminação de alguma forma (pela escrita, no caso de Benjamin. Nesse sentido, nas palavras de Benjamin sobre o transe e o que dele é possível constar em uma escrita que tenta dar conta desta experiência:

O que se escreve no dia seguinte é mais do que um cômputo de impressões; o transe vai se depurando durante a noite, vai roçando aos poucos o cotidiano com suas belas fímbrias prismáticas, e acaba formando uma espécie de figura que deixa muitas lembranças. Melhor dizendo: ele se

⁵⁷ MATOS, Olgária Chain Féres. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Haxixe*. Trad. Flávio de Menezes e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

⁵⁸ SHAPIRO, Gary. *Ariadne's Thread. Walter Benjamin's Hashish Passages*. Disponível em <<http://scholarship.richmond.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1071&context=philosophy-faculty-publications>>. Acesso em 31 Jul. 2016.

encarquilha até assumir o formato de uma flor⁵⁹.

Adensar o pensamento com experiências que suspendem o império da consciência e interpretar os sonhos no momento do despertar são exercícios limiares próprios para aquele que quer escovar a história a contrapelo. Experiências limiares a estes moldes impulsionaram Benjamin a adentrar em uma camada teórica que ficou sem desfecho, mas que certamente suscita curiosidade a respeito de possíveis continuidades. Nesse sentido, ainda é tempo de um pensamento na via da interpretação dos sonhos, pois, como diz Jacques Derrida, “pensar é o que já sabemos não ter ainda começado a fazer⁶⁰”. Adorno, ao final de seu texto em homenagem a Benjamin, escreve sobre seu amigo: “no paradoxo da possibilidade do impossível, nele se encontraram, pela última vez, mística e iluminismo. Ele liberou-se do sonho sem traí-lo, nem se tornando cúmplice daquilo em que os filósofos sempre estiveram de acordo: que o sonho não deve ser⁶¹”.

Baseando-se nesta mesma citação acima, o autodenominado sonâmbulo Derrida, em seu discurso de agradecimento ao prêmio Theodor W. Adorno (prêmio recebido no ano de 2001), intitulado “Fichus. Discurso de Frankfurt⁶²”, título dado em homenagem a um sonho de Benjamin, afirma que não se deixar impressionar pela “unanimidade permanente dos filósofos” é por onde deve

⁵⁹ BENJAMIN, W. *Haxixe*, p. 33.

⁶⁰ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2008. p. 118.

⁶¹ ADORNO, T. W. Caracterização de Walter Benjamin, p. 237.

⁶²DERRIDA, Jacques. *Fichus. Discurso de Frankfurt*. Disponível em <<http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/jodidos.htm>>. Acesso em 29 jul. 2016.

começar aquele que quer pensar um pouco. Tal gesto trata de um liberar-se do sonho sem traí-lo, diz Derrida⁶³, nos mesmos termos que afirmou Adorno. Disso é possível entender e depreender – com Derrida interpretando Benjamin – que o gesto também trata de “despertarse, cultivar la vigília y la vigilância, pero al mismo tiempo permaneciendo atento al sentido, fiel a las enseñanzas y a la lucidez del sueño, cuidadosos de lo que el sueño dé que pensar, sobre todo cuando nos da que pensar la possibilidade de lo imposible⁶⁴”, pois “la posibilidad de lo imposible no puede sino ser soñada⁶⁵”. Um pensamento outro, com mais afinidade com esse sonho, uma filosofia que “habria que seguir velando el sueño aun despertandose⁶⁶”. O legado da filosofia de Benjamin certamente anda por tais vias. E é possível afirmar de modo certo que a filosofia de Bloch também.

Referências

ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin. In: *Prismas*. Crítica cultural e sociedade. São Paulo: Editora Ática, 1998.

_____. *Correspondência, 1928-1940. Theodor Adorno Walter Benjamin*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ALBORNOS, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

BENJAMIN, Walter. [Carta] 26 jul. 1932. Nice [para] Scholem, -. In: BENJAMIN, W.; SCHOLEM, G. *Correspondência 1933-*

⁶³ DERRIDA, Jacques. *Fichus. Discurso de Frankfurt*.

⁶⁴ DERRIDA, Jacques. *Fichus. Discurso de Frankfurt*.

⁶⁵ DERRIDA, Jacques. *Fichus. Discurso de Frankfurt*.

⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *Fichus. Discurso de Frankfurt*.

1940. São Paulo: Perspectiva, 1993.

_____. *Haxixe*. Trad. Flávio de Menezes e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

_____. O surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7 ed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas; v. 1).

_____. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

BOLLE, Willi. Posfácio. Um painel com milhares de lâmpadas. Metrópole & Megacidade. In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança I*. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BRETAS, Aléxia. *A constelação do sonho em Walter Benjamin*. São Paulo: Humanitas, 2008.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. Trad. Ana Luíza de Andrade; revisão técnica de David Lopes da Silva. Belo Horizonte: Editora UFMG; Chapecó/SC: Editora Universitária Argos, 2002.

DERRIDA, Jacques. *Fichus*. Discurso de Frankfurt. Disponível em
<<http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/jodi dos.htm>>. Acesso em 29 jul. 2016.

LÖWY, Michael. *Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. Trad. Marcio Honorio de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MATOS, Olgária Chain Féres. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Haxixe*. Trad. Flávio de Menezes e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

SHAPIRO, Gary. Ariadne's Thread. Walter Benjamin's Hashish Passages. Disponível em <<http://scholarship.richmond.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1071&context=philosophy-faculty-publications>>. Acesso em 31 Jul. 2016.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda além do medo*: filosofia e antropologia do preconceito. Porto Alegre: Dacasa, 2002.

TIEDEMANN, Rolf. Introdução à edição alemã (1982). In: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

LIBERDADE E UTOPIA - DO POSSÍVEL DIÁLOGO ENTRE SARTRE E ERNST BLOCH

*Marcus Mattos**

Assim, para pessoas medianas, os desejos burgueses, ao menos os da vida privada, acabam fazendo com que elas queiram cortar também o seu pedaço do bolo, sem transformar a padaria, como diz Brecht em sua Ópera dos Três vinténs.¹

Da Introdução: algumas linhas sobre Ernst Bloch e Sartre

Noch nicht. Ainda não. É o futuro. Futuro do presente. A filosofia está no *front*, no *novum*². Falou-se demais do passado, é hora de deixar que os mortos enterrem seus mortos³. É momento de falar-se do ainda-não. É no ineditismo do ainda-não que reside o ser humano. Pois o ser humano é o que ainda não é. Se fosse preciso conotar-se uma substância, seria esta: Utopia. Em cada bombear de sangue, em cada respiração há um grito de esperança, mesmo que despercebido. Porque eu sou o que ainda não sou, ali, na frente, porvir. Eu sou meus sonhos. É uma aversão ao inexorável *nevermore*⁴. Deve-se

* Historiador, Mestrando em Filosofia pela PUCRS.

¹ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, v. 1, 2005. p. 41

² Cf. *Ibidem*. p. 22.

³ Lucas 9:60 e Mateus 8:22.

⁴ Cf. POE, Edgar Allan. *The raven*. New York: Harper & Brothers, 1884.

olhar para frente, pois só há afrente. A utopia se dá no tempo⁵ e o tempo do homem é a utopia. Aqui não há jogo de palavras, é apenas uma constatação lógica. É preciso perceber que *eu sou, nós somos, e isto basta. Agora temos que começar*⁶.

O pessimista sabe disso, pois mesmo ele, presume o pior no porvir. Mesmo na agonia desesperada sabe-se que a realidade ainda não acabou. O que há é a *fome*. Sabe-se disto, usa-se isto como motor consumidor. O mercado conta com a fome do porvir humano, o desejo de vida é sequestrado pelo desejo de consumo. E, por isto, ironicamente vende-se a utopia como ridículo. O ridículo Dom Quixote que é velho demais para sonhar. Porém ao mesmo tempo conta-se com o constante sonhar como motor da indústria do consumo. Pois que caia um *raio do céu sem nuvens*⁷ e que fiquem estarelecidos com esta autoafirmação: *Noch nicht*. Ainda não. Eu sou o que ainda não sou, inserido nas *utopias concretas*⁸, são minhas as utopias que carrego. É preciso deixar para trás o *hálito de morte*⁹ que pode ser sentido em toda a parte e tomar-se para si o que é seu. É hora de *deixarmos de lado os artesãos do medo, é o momento para um sentimento mais condizente conosco. Pois o que*

⁵ Cf BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, v. 1, 2005. p.71. “Todas as definições da pulsão fundamental só vingam no solo do seu tempo e estão restritas a ele. Por este motivo, não podem ser absolutizadas, e menos ainda é possível afastá-las do respectivo ser econômico dos homens.”

⁶ BLOCH, Ernst. *The spirit of utopia*. California: Stanford University Press, 2000. p.1

⁷ MARX, Karl. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011. p.31.

⁸ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, v. 1, 2005. p. 27.

⁹ Cf. ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 1997. p. 43-44.

*interessa é aprender a esperar*¹⁰. É hora de transpor. *Pensar significa transpor*¹¹. E mesmo que sobre isto tenham-se repousado olhos levianos demais¹², é hora de lembrá-los: *Eu sou o que ainda não sou*.

A negação nos remeteu à liberdade, esta, à má-fé, e a má-fé do ser da consciência como sua condição de possibilidade¹³. Nascemos gratuitamente, sem roteiro premeditado ontologicamente. Por isto a existência se impõe antes da essência. Mesmo o passado presentificado se faz no aqui, no agora. O que há é o *projeto* que esbarra na *situação* constantemente. Por isto a má-fé. A má-fé é a negação do *nada*. É a tentativa de outorgar a responsabilidade de si no outro. E aqui não há culpabilização individualista de viés unilateral, este que agrada os dominantes. É, pelo contrário, a salvação do ser na estrutura. Há a estrutura, há a situação. Porém há o ser, há a deliberação no mundo dos *possíveis*. A implicação da má-fé é tentar garantir o fim da liberdade, quando a *condição* humana é a própria liberdade, é uma tentativa de negar a própria condição. Um canalha, *un salaud*. O inexorável ineditismo da existência aliado aos circuitos estruturais de dominação pressiona a *condição do ser*. Dada a gratuidade da existência, a liberdade é o que nos resta. E é por medo que se denega a própria condição de existência. É enclausurante, asfíxiante, porém, ainda assim, permanece nossa condição de existência. Outorga-la, concede-la ao sagrado é um movimento de má-fé. Mesmo que Deus

¹⁰ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, v. 1, 2005. p. 13.

¹¹ *Ibidem*. p. 14,16.

¹² *Ibidem*. p. 16.

¹³ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada - Ensaio de ontologia fenomenológica*. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 121.

exista, nada pode salvar o homem dele mesmo¹⁴. *Sou eu, sou eu que me extraio do nada a que me aspiro*¹⁵. A liberdade é a minha condição. Portanto, existo e sou livre. Sou livre *porque* existo. E se existo, existo em situação, pois não há *para-si* sem *para-outro*. Em suma, a consciência é um ser concreto e *sui generis*, não uma relação abstrata e injustificável de identidade; é ipseidade e não sede de um Ego opaco e inútil¹⁶. É anterior à projeção de mesmidade identitária. *Afinal, um homem nunca é um indivíduo*¹⁷. Ora, se assim o é, se somos *singulares universais*, o que nos impede de deliberar livremente ante a situação, se não nós mesmos, se não a má-fé?

Liberdade em Sartre

O relacionamento entre Sartre e liberdade (*liberté*) é nevrálgico. O que Sartre almeja é mostrar que o existente, existe livremente, é a liberdade. É sua *condição*. Em Sartre, liberdade não é uma faculdade da alma apta a ser encarada e descrita isoladamente¹⁸. Aqui a liberdade terá uma definição diferente de Descartes que, seguindo os estoicos, deu um nome a essa possibilidade que a realidade humana tem de segregar um nada que a isole¹⁹. Em Sartre não

¹⁴ SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 44.

¹⁵ SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 128.

¹⁶ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* - Ensaio de ontologia fenomenológica. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 310.

¹⁷ SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família*, volume 1. 1ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2013. p. 7.

¹⁸ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada* - Ensaio de ontologia fenomenológica. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 68.

¹⁹ *Ibidem*. p. 67.

vamos nos contentar com esta alternativa, pois não há diferença entre o ser do homem e seu "ser-livre":

Ainda não é possível abordar o problema da liberdade em toda a amplitude. Com efeito, os passos até aqui dados mostram bem claro que a liberdade não é uma faculdade da alma apta a ser encarada e descrita isoladamente. Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. Assim, condição exigida para nadificação do nada, a liberdade não é uma propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da "realidade humana". O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu "ser-livre"²⁰.

É como se a liberdade fosse um *escapar-se de si*. A consciência é um escapar-se de si, que é tão caro à filosofia contemporânea, em especial na transcendência heideggeriana²¹. Outrossim, a liberdade é como uma intraestrutura da consciência²². Esta afirmação presume se ter em mente o grau de nadificação imprescindível para uma compreensão clara e distinta da definição de liberdade em Sartre. Pois liberdade é o ser humano colocando seu

²⁰ *Ibidem*. p. 68.

²¹ *Ibidem*. p. 68.

²² *Ibidem*. p. 68.

passado fora de circuito e segregando seu próprio nada²³. Tomamos consciência desta liberdade referida por Sartre quando sentimos angústia, porque é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão²⁴. Não que aqui esgotemos e consolidemos a existência da liberdade, ou tentemos usa-la como prova irrefutável da liberdade, mas sim de uma consciência específica de liberdade²⁵.

Então o que é este *nada* que garante a existência da angústia da liberdade? Sobre isto, Sartre responde:

A liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do nada que se insinua entre os motivos e o ato. Não é porque sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade. E se se indagar que nada é esse que fundamenta a liberdade, responderemos que não se pode descrevê-lo, posto que ele não é, mas ao menos podemos captar seu sentido, na medida em que é tendo sido pelo ser humano em suas relações consigo mesmo²⁶.

²³ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada - Ensaio de ontologia fenomenológica*. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 72.

²⁴ *Ibidem*, p. 72.

²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 77: “Responderemos, em primeiro lugar, que a angústia não surgiu como prova da liberdade humana, a qual nos aparece como condição necessária à interrogação. Queríamos apenas mostrar que existe uma consciência específica de liberdade e esta consciência é angústia. Buscamos estabelecer a angústia, em sua estrutura essencial, como consciência de liberdade.

²⁶ *Ibidem*. p. 78.

Daí a angústia, pois a liberdade é o fundamento sem fundamento dos valores²⁷. Há um *nada* no caso *do ser* do ser humano que lhe sequestra a natureza da animalidade, que lhe impossibilita de agir determinadamente, sem alternativa divergente. Agir de forma determinada alegando-se impossibilidade deliberativa é a maior prova de má-fé do ser. Pois, mesmo este não alega impossibilidade deliberativa em feitos de glória. Logo, a liberdade para um *salaud* tende a emergir em feitos positivos, no sentido mais abrangente do termo, e submergir quando o ineditismo da existência faz-se desfavorável ao ser. Porém, não há esta alternativa. A liberdade é a *condição* humana inserida em uma *situação* no mundo. O ser humano é livre *no* mundo. Assim, de forma técnica: o para-si é *para-si-para-outro*²⁸.

Utopia em Ernst Bloch

Se para Sartre a liberdade é condição da existência humana, analogamente, para Bloch é a utopia. Não como condição ante um Nada ontológico, mas como característica de algo que se assemelhe à natureza do ser. O ser é desejante. Há um impulso no corpo. Ou melhor, é como se não fosse o corpo que tem o impulso, é o impulso que tem o corpo e o define.²⁹ Há um estado de urgência no caso do homem que lhe caracteriza:

Não se pode sentir que se está vivo. O próprio “quê” que nos estatui como vivos não assoma. Ele repousa bem fundo, lá onde começamos a ser

²⁷ *Ibidem*, p. 83.

²⁸ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada - Ensaio de ontologia fenomenológica*. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 104, 147.

²⁹ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, v. 1, 2005. p. 52.

corporais. Tem-se em mente essa agitação por dentro de nós quando se diz que o ser humano não vive para viver, mas “porque” vive. Ninguém escolheu para si esse estado de urgência: ele está conosco desde que existimos e pelo fato de existirmos. No nosso ser imediato, tudo se dá de modo vazio e por isto ávido, almeiante e por isto inquieto. Mas nada disso se sente. Primeiro é preciso que isso saia de si mesmo. Então é percebido como uma urgência muito vaga e indefinida. Nenhum vivente se livra do quê dessa urgência, por mais que esse quê tenha lhe cansado. Essa sede se manifesta constantemente e não se identifica.³⁰

E isto não significa uma renegação a liberdade, pelo contrário, há de haver o espaço da liberdade junto ao determinado da matéria³¹. Fato que lhe remete à “esquerda aristotélica”³². Mas mesmo neste caso, a utopia se sobressalta como urgência. Urgência ante um *front* e um *novum*³³. As raízes desta inferência serão ancoradas em Marx, pois lhe cabe a tarefa de arrancar o pensamento da contemplação, a fim de tornar visível, do futuro não advindo, no passado, e de recolher no seio deste último uma herança disponível para o porvir³⁴. De certa forma,

³⁰ *Ibidem*, p. 49.

³¹ ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998. p. 28.

³² ALBORNOZ, Suzana. *Ética e utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. 2ª ed. Porto Alegre: Movimento;

Santa Cruz do Sul, RS: Ed. Da Unisc, 2006. p. 24.

³³ Cf. ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998. p. 24:

“O front se encontra lá onde este algo de novo germina. O novum é isto que surge desta germinação.”

³⁴ NOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. São

não se deve negar o passado, porém deve-se viver aqui e agora, no porvir. A vida não é vivida no passado, mesmo que este sirva de herança para o porvir. E isto por si só já garante a liberdade do ser humano, pois é a Schelling (que) Bloch criticaria o não ter dado bastante atenção ao papel objetivo, concreto e eficaz do homem neste processo, ou seja, de não ter discernido a dimensão social da dialética da natureza. Em outras palavras: de não ter visto o trabalho da liberdade sobre as determinações³⁵.

Há uma latência, uma urgência. Isto significa dizer que o que é real é a utopia. A realidade utópica pode ser indicada como o ser da possibilidade, o possível como latência nem sempre se apresenta objetivamente e exige o sujeito para ser reconhecido e efetivamente realizado. Logo, o ainda-não-existente-, subjetivo ou objetivo, mostra maior realidade que o dado ôntico, factual, pois se distingue do que é dado³⁶. Logo, é fácil de perceber a profundidade da utopia em Bloch, mesmo que este tenha recebido críticas de vários pensadores, do *relojoeiro*³⁷ Adorno por uma “certa irresponsabilidade na improvisação filosófica”³⁸, ou do próprio Max Weber, do qual compareceu à mesa de encontros³⁹, e este aferia julgar imprecisa e muito pouco

Paulo: Perspectiva, 2011. p. 704.

³⁵ ALBORNOZ, Suzana. *Ética e utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. 2ª ed. Porto Alegre: Movimento;

Santa Cruz do Sul, RS: Ed. Da Unisc, 2006. p. 25.

³⁶ *Ibidem*, p. 44-45.

³⁷ Cf. NOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 694. “Horkheimer era o empreendedor, Bloch o profeta e o contador político; Adorno era um sólido relojoeiro.”

³⁸ *Ibidem*, p. 693.

³⁹ *Ibidem*, p. 689.

estruturada⁴⁰ a obra *The Spirit of Utopia*. O que é preciso perceber é que este eterno exilado, que havia de sofrer uma após outra as perseguições do século, quisera conservar na pior das épocas o melhor dos sonhos do homem⁴¹.

Conclusão: do porvir da liberdade e da utopia

O que foi feito daquele *uni-vos*⁴² escrito em 1848? Há de entregar-se o poder deliberativo ao determinismo, de forma tal, que não fora considerada nem ante a colossal dificuldade de superação do capital por Marx? Há de vender-se a utopia como ridícula e jogar o jogo do capital para comemorar a melhor divisão das migalhas? Há de vender-se o que há de mais nevrálgico, verdadeiro e condizente com a condição humana por espelhos? A história ainda não acabou⁴³. O inexorável ineditismo do porvir persiste. Ainda não acabou. E por ora o medo é o afeto dominante e isto agrada os dominantes. É hora de uma grande retomada de *um sentimento mais condizente conosco*. Qual é a motivação para abdicar da condição humana e adentrar o mundo da má-fé? Tentar-se-á livremente, deliberadamente deixar de deliberar e de agir ante a situação? O que há para temer ante a gratuidade e a finitude da existência? Estou convencido que hoje, como sempre e mais do que nunca, é preciso unir-se. A disputa de poder segue operando. Os que noticiavam o “mar de lama” de Vargas, que consideravam desastroso o décimo terceiro,

⁴⁰ *Ibidem*, p. 692.

⁴¹ *Ibidem*, p. 690.

⁴² Cf. MARX, K., ENGELS, F. O manifesto do partido comunista. São Paulo: Ed. Escala. Tradução: Antonio Carlos Braga, 2007. p. 91: “Proletários de todo os países, uni-vos!”.

⁴³ Referência à obra de FUKUYAMA, Francis: O fim da história e o último homem. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

são os mesmos. As ferramentas são as mesmas. Ante a situação desfavorável o engajamento e a luta não são condição garantidora de sucesso, porém são, antes de mais nada, necessárias. Só há o porvir. O ineditismo do front e a germinação do *novum* ainda imperam. Em Bloch falar de utopia é falar do ser humano. Em Sartre falar da liberdade é falar do ser humano. A aproximação e concretude de ambos se dá no tempo vivido. No presente. Estes paralelos que não se tocam rumam e apontam para o mesmo porto. Há de rumar-se pois já se está embarcado. É preciso enfrentar a tormenta que se apresenta e acima de tudo é preciso aportar. Uma utopia vendida e alheia à realidade não nos cabe, tão pouco uma liberdade que oprime a alteridade. É preciso que haja contrafogos⁴⁴ à invasão que se apresenta.

Desejo que os escritores, os artistas, os filósofos e os cientistas possam se fazer ouvir diretamente em todos os domínios da vida pública em que são competentes (...) Seria bom que os “criadores” pudessem exercer sua função de serviço público e, às vezes, de salvação pública.⁴⁵

Referências

ALBORNÓZ, Suzana. *O enigma da esperança*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

_____. *Ética e utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. 2ª ed. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul, RS: Ed. Da Unisc, 2006.

⁴⁴ Referência à obra de BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 18.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ, v. 1, 2005.

_____. *The spirit of utopia*. California: Stanford University Press, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

MARX, Karl. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K., ENGELS, F. *O manifesto do partido comunista*. São Paulo: Ed. Escala. Tradução: Antonio Carlos Braga, 2007.

POE, Edgar Allan. *The raven*. New York: Harper & Brothers, 1884.

ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *O idiota da família, volume 1*. 1ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2013

_____. *O ser e o nada - Ensaio de ontologia fenomenológica*. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

ERNST BLOCH, LEITOR DE SIGMUND FREUD

Marta Maria Aragão Maciel¹

1. Da relação entre a psicanálise e um pensamento filosófico com intuito de crítica social: algumas observações acerca da questão

O projeto utópico blochiano possui a peculiaridade de ter por primazia teórica, como talvez nenhuma outra iniciativa filosófica no século XX, o restabelecimento da relevância das forças imaginativas no âmbito da emancipação do proletariado. Alvo de muitos mau entendidos, tal tese não significa que a transformação social situa-se no âmbito da imaginação, mas que certamente não se pode reportar tais forças como desprovidas de valor. Assim, esclarece Catherine Piron-Audard que, no projeto do autor alemão, está a tentativa de “reabilitar, no sentido do marxismo, uma antropologia da imaginação constituinte e da esperança militante”².

No interior do pensamento maduro de Bloch em *O Princípio esperança* (*Das Prinzip Hoffnung*), tal reflexão vem inserida em um diálogo aberto com o pensamento de Sigmund Freud. Se, como um diálogo, a iniciativa de Bloch parte da afirmação do inquestionável valor da psicanálise

¹ Graduada em Filosofia na Universidade Estadual do Ceará e mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Atualmente desenvolve pesquisa de doutorado com base no pensamento político-filosófico de Ernst Bloch no Programa de Doutorado Integrado UFPB-UFPE-UFRN, trabalho esse orientado pelo professor Antonio Rufino Vieira. Email: maciel_mart@yahoo.com.br.

² PIRON-AUDARD, Catherine. *Anthropologie marxiste et psychanalyse selon Ernst Bloch*. In: RAULET, Gérard (org.). *Utopie-marxisme selon Ernst Bloch: un système de l'inconstructible*. Payot: Paris, 1976, p. 109.

freudiana, alguns entenderiam como problemática tal influência em um autor que se inscreve na tradição do marxismo no século XX.

É digno de nota o fato histórico de que na primeira fase da Revolução Russa a psicanálise passou a ser vista com certa simpatia. Posteriormente, contudo, durante o processo de stalinização e de burocratização crescente do Estado soviético, a psicanálise foi banida, uma vez considerada como pura ideologia burguesa e reacionária, sendo substituída pela reflexologia de Pavlov. Conforme Rouanet, a burocracia, interessada em uma visão de mundo que mantivesse a ordem e o seu poder, “exorciza a psicanálise – ideologia burguesa – que não se enquadra, como a reflexologia, no universo estático das ciências naturais”³.

Nada de novo apresenta, entretanto, a discussão acerca de elementos convergentes no interior de duas tradições de pensamento tão diversas. As décadas de 1920 e 1930, em autores como Wilhelm Reich, Eric Fromm, entre outros, conhecem a tentativa de estabelecer o relacionamento, ao menos aparentemente “antinatural, de Freud e Marx”⁴. Também a Teoria Crítica, mesmo em seu período marcado por uma aberta adesão ao marxismo, é diretamente influenciada pela psicanálise em sua crítica à cultura. Isto para não falarmos do famoso projeto benjaminiano das *Passagens*, em cujo intuito de construir uma historiografia materialista do século XIX - tomando a Paris, “capital do luxo e da moda” como objeto de estudo -, se apropria da categoria freudiana do sonho e do modelo pulsional para explicitar o ambíguo efeito fantasmagórico

³ ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*, p. 16. Conferir ainda JAY, Martin. A integração da psicanálise. In: *A Imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais* (1923-1950). Trad de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 133.

⁴ JAY, Martin. *A imaginação dialética*, p. 133.

(por conta do fetichismo da mercadoria) e utópico presente nas obras da cultura. De todo modo, convém ressaltar que no trabalho de todos esses autores há em comum, ao mesmo passo da recusa ao objetivismo do marxismo vulgar, “a valorização do fator subjetivo na história”⁵.

No interior do pensamento maduro de Bloch, essa tentativa de associar marxismo e psicanálise tem por intuito precisamente a consideração do elemento subjetivo do desejo e das paixões humanas que, se a dialética hegeliana não deixou de considerar, em muito foi esquecido por parte dos marxistas. Conforme Laennec Hurbon,

Escritores como Korsch, Gramsci e Lukacs de *História e consciência de classe* se concentraram em minar o terreno do positivismo, restaurando o caminho da subjetividade nos movimentos revolucionários e de seu caráter “partidário” por trás do trabalho científico de Marx. A reflexão de Bloch se orienta nesta mesma perspectiva. Com ainda mais audácia, ela tenta (...) restaurar a categoria da utopia que alguns acreditam definitivamente repudiada pelo marxismo⁶.

Nessa perspectiva, precisamente o significado e o conceito de utopia no pensamento blochiano se inscreve na tentativa do autor em construir uma fenomenologia das utopias, na qual se situa uma teoria das pulsões humanas, cuja discussão parte precisamente do debate já empreendido por Freud.

Assim, se Freud representa uma referência teórica de primeiro plano no pensamento utópico de Bloch, parecemos nos encontrar ante um paradoxo: se Bloch busca resgatar o cerne crítico-revolucionário da utopia,

⁵ ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*, p. 13.

⁶ HURBON, Laennec. *Ernst Bloch: Utopie et esperance*, p. 52.

como se valer de um pensador por muitos estudiosos compreendido como um “profeta da desesperança”⁷? De fato, se a utopia, em seus mais variados matizes, parece ainda afirmar o encontro possível entre história e felicidade, esta convergência parece ser a mais radical oposição a que conclui o pensamento maduro freudiano: “o preço do progresso cultural é a perda da felicidade”⁸.

2. Sigmund Freud: História e felicidade, um caminho de desencontro?

Tal tese está exposta, sobretudo, em *O Mal-estar na civilização*, um dos últimos grandes trabalhos de Freud. Esta como nenhuma outra obra do autor nos conduz a concepções que trazem implicações diretas no que concerne ao terreno da história e da sociedade. Escrita às vésperas da grande crise de 1929, apresenta um forte conteúdo pessimista quanto aos rumos da civilização. Desse modo, na visão freudiana, tal como esboçada no texto acima citado, parece ter um destino antitético a relação entre felicidade e desenvolvimento (progresso) cultural⁹.

⁷ JAY, Martin. *A imaginação dialética*, p. 155.

⁸ FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na civilização*, p. 106.

⁹ Apesar do pessimismo latente, não é possível desvincular a reflexão do autor judeu Freud do contexto catastrófico, sobretudo das décadas de 1920 e 1930 (*O Mal-estar na civilização* é escrita em 1929 e publicada em 1930). Assim, sua discussão não deixa de ter certa profundidade na crítica ao progresso (tal como se realizará em inúmeros outros autores do círculo cultural alemão do século XX, como Adorno, Benjamin e Bloch). Como esclarece Giacomo Marramao, “Freud de modo algum é insensível aos temas históricos determinados pela crítica do progresso: pelo contrário, está consciente de que é justamente a atualização de uma possibilidade antes remota – a da autodestruição da humanidade – que coloca os homens diante do substrato primordial do qual se origina, por destacamento, a Kultur”. Cf. MARRAMAO, Giacomo.

Na obra de Sigmund Freud, fundador e pensador de maior prestígio da psicanálise, aparece como elemento central da exposição a análise do reprimido e “pecaminoso” sexo, visto como elemento determinante da vida dos homens. É por meio da discussão acerca do impulso sexual que o autor de *A Interpretação dos sonhos* explica o surgimento das neuroses e doenças mentais em geral. Com efeito, Freud eleva a “libido” como a mais importante pulsão humana. Assim, os atos humanos, o simples ato de sugar do lactante, estariam associados ao instinto sexual. Segundo Bloch, no pensamento de Freud,

A libido rege a vida (...). A fome estaria subordinada ao instinto sexual, a satisfação torna-se relaxamento sexual. A relação com o próprio corpo e depois com objetos exteriores a ele, especialmente com pessoas a sua volta, apresenta-se, desse modo, em toda parte como antes de mais nada sexual¹⁰.

Nessa perspectiva, ao se questionar acerca do problema da felicidade no pensamento de Freud, tal questão se encaminha na direção da teoria das pulsões, no interior da qual a pulsão sexual comparece como a mais importante a atuar na vida humana. Para Freud, se é possível falarmos em uma finalidade na vida dos homens, esta coincide com a realização do programa do princípio do prazer: “é simplesmente o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida (...). Aquilo a que chamamos “felicidade”, no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas”¹¹. Em outros termos, o que chamamos de felicidade corresponde à satisfação do instinto, da pulsão

Poder e secularização: as categorias do tempo, p. 315.

¹⁰ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 54.

¹¹ FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na civilização*, p. 30.

sexual. Como pode ser deduzido daí, no pensamento de Freud o problema acerca da felicidade deve ser abordado do ponto de vista do indivíduo isolado. Com efeito, não há espaço para um ideal coletivo de felicidade: “a felicidade é algo inteiramente subjetivo”¹². Assim, se o protótipo da felicidade para Freud se vincula ao princípio do prazer, se conclui ser tal finalidade irrealizável.

A impossibilidade aí constatada está fundada na antítese entre a satisfação do instinto (indivíduo) e a cultura (*Kultur*). Esta vem identificada com o processo “progressivo” (ideia essa questionada por Freud) de dominação das forças da natureza, de desenvolvimento das ciências naturais e do avanço na indústria, ou seja, daqueles fatores que nos separam das demais espécies animais. Com efeito, “esta submissão das forças naturais, concretização de um anseio milenar, não elevou o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes”¹³.

Assim, em linha direta ao avanço do domínio sobre a natureza, se deveu um retrocesso na satisfação dos instintos. Para Freud, “é impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia instintual”¹⁴. Aqui se estabelece a oposição sexualidade-civilização. O indivíduo se torna neurótico por não suportar as privações que a sociedade impõe aos instintos. Para a sociedade, o único destino do impulso sexual que é compatível com a mesma é a que se encaminha para a sublimação, ou seja, para a realização de atividades psíquicas mais elevadas conforme o seu juízo (ciência, arte, filosofia). A questão que permanece ainda aberta é: por que razões o progresso cultural implicou, no entender de Freud, em um retrocesso

¹² Ibidem, p. 47.

¹³ Ibidem, pp. 45-46.

¹⁴ Ibidem, p. 60.

na satisfação instintual, na oposição civilização-sexualidade?

A resposta que o autor desenvolve para explicar o profundo 'mal-estar na cultura' que se traduz pela oposição entre a satisfação do indivíduo (felicidade) e a civilização o apresenta como pertencente à tradição hobbesiana do *homo homini lupus*. Conforme explicita Freud em *O Mal-estar na civilização*,

O ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado (...). Para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus* [O homem é o lobo do homem]; quem, depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem coragem de discutir essa frase?¹⁵

A libido (pulsões sexuais) não permaneceu a única pulsão na obra do autor alemão. O Freud tardio, tal como expresso em *O Mal-estar na civilização* e em *O Ego e o id*, acrescentou em sua teoria das pulsões o instinto de morte como uma tendência para o prazer negativo, como uma pulsão de destruição e de agressão, apresentando-a como um “indestrutível traço da natureza humana”¹⁶. Ao tratar das pulsões Sigmund Freud está partindo de um fundamento biologistas universal, pertencendo tais pulsões à própria natureza humana. Assim, podemos vislumbrar que Freud conclui na própria absolutização do mal na natureza

¹⁵ Ibidem, pp. 76-77.

¹⁶ Ibidem, p. 80.

humana¹⁷.

Mas, afinal, quais os mecanismos de que a civilização se apropria para afastar os riscos de tais impulsos destrutivos? Segundo Freud, o mecanismo fundamental passa pela interiorização da própria civilização no indivíduo, isto é, pelo superego e sua ética que defende ser preciso 'amar ao próximo como a si mesmo'. Para manter-se, a sociedade impõe a renúncia pulsional, estabelecendo uma tensão inconsciente entre o ego (interesses do indivíduo) e o superego (ideal da civilização) que se traduz como sentimento inconsciente de culpa: “Daí as restrições à vida sexual e também o mandamento ideal de amar o próximo como a si mesmo, que verdadeiramente se justifica pelo fato de nada ser mais contrário à natureza humana original”¹⁸. Se o desenvolvimento cultural se deveu a um processo a serviço de Eros (instintos libidinais) – juntando indivíduos, famílias e nações –, em oposição ao programa da cultura se encontra, pois, o instinto de agressão (instinto de morte) dos indivíduos. Tal é então o sentido da evolução cultural em termos freudianos: “ela nos

¹⁷ Convém ressaltar que o presente tópico está centrando as perspectivas no que concerne ao pensamento de Freud sobretudo na obra *O Mal-estar na civilização*, uma das últimas obras do autor. Em nenhum momento se perde de vista aqui a complexidade e grandiosidade desse pensamento, tão debatido na cultura alemã na primeira metade do século XX. De todo modo, na linha desse debate vale ressaltar o que um pensador influenciado pela psicanálise como Horkheimer vai explicitar, nos primeiros anos do exílio americano, provavelmente sob o impacto da obra freudiana em questão. Como escreve Martin Jay, “a obra anterior de Freud, afirmou Horkheimer, era mais dialética, e a posterior, mais biológica e positivista; sua crença numa pulsão destrutiva era como a atribuição medieval do mal a um demônio mítico. Ao perder de vista o componente histórico da opressão, Freud havia absolutizado o *status quo* e se resignado à necessidade de uma elite permanente para manter sob controle as massas destrutivas” (JAY, Martin. *A Imaginação dialética*, p. 149).

¹⁸ FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na civilização*, p. 78.

apresenta a luta entre Eros e a morte, instinto de vida e instinto de destruição”¹⁹.

Em *O Mal-estar na cultura*, Freud não se esquece de dirigir certa crítica ao 'comunismo', crendo como insustentável o ideário ilusório que associa àquele: qual seja, o fato do homem ser bom mas, corrompido pela existência da propriedade privada, deve ser esta abolida para a “redenção do mal”. Para Freud, com efeito, a propriedade privada nada mais é que um dos principais instrumentos de que se vale o instinto de agressão, e sua supressão nada mudaria no que concerne à existência desses impulsos destrutivos: na hipótese da supressão da propriedade privada, nada é modificado, porém, “no que toca às diferenças de poder e de influência que a agressividade usa ou abusa para os seus propósitos, e tampouco na sua natureza. Ela não foi criada pela propriedade, reinou quase sem limites no tempo pré-histórico, quando aquela ainda era escassa”²⁰. De todo modo, ao que parece, a não possibilidade da civilização tornar os homens felizes repousa, para Freud, na própria natureza humana.

Na sociedade violenta em que vivemos, presenciamos diariamente (além de todas as mazelas inerentes ao que um modo de produção mercantil pode produzir) um sintomático problema no âmbito do indivíduo em determinados modelos de comportamento, se traduzindo no que poderíamos chamar 'violência gratuita', tal como se apresenta, por exemplo, nos grupos de skin reeds ou, citaria eu, em um caso perturbador ocorrido há alguns dias: um desconhecido destrói a vida de um passante que com ele cruzou na mesma rua, gratuitamente (digo, sem nenhum tipo de razão que “justificasse” sua ação), em plena luz do dia de uma grande capital do país.

¹⁹ Ibidem, p. 90.

²⁰ Ibidem, p. 80.

Será que tais experiências seriam expressão desse instinto de agressão de que fala Freud? Em seu íntimo, provavelmente a obra de Freud está permeada por esse impasse da violência corporal que, não surgindo no capitalismo, “na era dos campos de concentração”²¹ aparece como uma ameaça constante, resultando, de fato, na impossibilidade da harmonia, da conciliação entre o indivíduo e a sociedade. Entretanto, e esse é o grande limite do freudismo, as pulsões de que fala Freud tem um caráter absolutamente a-histórico, atemporal. Freud parte de uma natureza humana para falar de suas pulsões, caindo em um biologismo que, em seu interior, culminaria em uma visão inevitavelmente fatalista e pessimista quanto aos rumos da civilização, e justamente quando a sociedade capitalista estava prestes a produzir o maior de seus horrores na experiência de Auschwitz.

Em outros termos, não seria um erro deduzir que o pensamento de Freud, corretamente traduzido por seu principal biógrafo como “um empreendimento utópico”²² no sentido da grandiosidade e radicalidade de suas questões, conclui em uma postura antiutópica quanto aos rumos da civilização, havendo, pois, uma cisão no que concerne à relação história e felicidade. Assim, conforme esclarece Pierre Furter, Bloch se opõe à psicanálise em sua “visão pessimista e trágica do mundo”²³. Entretanto, é preciso destacar o erro presente na linha interpretativa de Furter quando afirma que o escritor de *O Princípio esperança* “não se apoia (...) sobre os achados da psicanálise, de que desconfia bastante”²⁴.

Em face das inúmeras fontes que influenciam o

²¹ JAY, Martin. *A Imaginação dialética*, p. 153.

²² GAY, Peter. *Freud: Uma vida para o nosso tempo*, p. 95.

²³ FURTER, Pierre. *A Dialética da esperança*, p. 83.

²⁴ Ibidem.

pensamento de Bloch, além de Marx, se encontra certamente a influência de Freud. Aliás, Freud é não somente uma influência como parte constitutiva – apenas na aparência uma tese paradoxal –, presente no próprio interior do pensamento utópico maduro de Bloch. Se em *O Espírito da utopia* Bloch anuncia ser preciso uma interpretação *du rêve éveillé*, em *O Princípio esperança* já foi amplamente amadurecido o acordo de Bloch com o que considera a grande descoberta da psicanálise freudiana, tal como conclui Freud em *A Interpretação dos sonhos*, sua mais conhecida obra: “Os sonhos não são bolhas de sabão”. Nesse aspecto, é verdade que a obra madura de Bloch aparece contra Freud, mas também a favor dele.

3. *Os sonhos não são bolhas de sabão: a fantasia utópica da esperança ou sobre os sonhos antecipatórios do futuro*

Apesar de muitos milhares de anos de esforço, a compreensão científica dos sonhos progrediu muito pouco – fato tão genericamente aceito na literatura que parece desnecessário citar exemplos para confirmá-lo.

Sigmund Freud. *A Interpretação dos sonhos*²⁵.

O empreendimento filosófico de Bloch em *O Princípio esperança*, de caráter político-revolucionário, é antes utópico à medida que permanece sob a pergunta acerca do verdadeiro modo de ser do homem. Não sendo tal pergunta determinada *a priori* – pois uma pergunta pelo homem como ser histórico, ou seja, inserido no interior de relações sociais específicas –, é evidente no interior da obra a necessidade da questão antropológica (da pergunta pelo homem) vir associada a problemas mais gerais de caráter

²⁵ FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos sonhos*, p. 39.

ontológicos.

Na segunda parte de *O Princípio esperança*, intitulada *A consciência antecipadora* – em cujo desenvolvimento estão traçados os elementos teóricos basilares que sustentam a obra –, Bloch intencionalmente parte de uma linha argumentativa que vai do antropológico ao ontológico. Quando, no autor alemão, antropologia e ontologia se encontram em uma articulação íntima, se parece insistir na relação dialética hegeliano-marxista entre sujeito e objeto. Deve-se, com efeito, “indagar pela mediação em níveis diversos e concretos, entre duas gradações diferentes do Ser em seu efeito recíproco”²⁶.

Retomando a relevância filosófica do corpo e da sensibilidade – importância que Bloch saúda no pensamento de Baumgarten e, acima de tudo, em Feuerbach, cujo pensamento o influencia –, em um nível mais imediato, para o autor essa mediação do homem (de sua consciência) com o mundo se dá por meio de sua própria corporeidade. Nas primeiras linhas da fundamentação teórica de *O Princípio esperança*, o autor inicia da seguinte maneira:

Quem nos impulsiona? Nós nos movemos, somos ardentes e incisivos. O que vive é estimulado – e em primeiro lugar por si mesmo. (...) O próprio “quê” que nos estatui como vivos não assoma. Ele repousa bem fundo, lá onde começamos a ser corporais. (...) Ninguém escolheu para si esse estado de urgência: ele está conosco desde que existimos e pelo fato de existirmos. No nosso ser imediato, tudo se dá de modo vazio e por isto ávido, almeiante e por isto inquieto²⁷.

²⁶ BICCA, Luís. *Marxismo e liberdade*, p. 68.

²⁷ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 49.

A reflexão antropológica de Bloch tem como fundamento central a constatação do caráter carente do homem como ser sensível, marcado pela falta de algo, necessidades essas que o projetam no mundo. O homem é movido, pois, por necessidades em busca de satisfação ou, em outros termos, por pulsões (necessidade e pulsão invocam, mesmo na psicanálise, a carência de algo nos seres humanos). É aqui que se inscreve o debate fulcral de Bloch acerca das diferentes pulsões que movem o homem, em cuja discussão o debate com Freud é inestimável. Ao realizar seus apontamentos teóricos acerca da doutrina das pulsões, a qual é fundamental na concepção utópica de Bloch, “a psicanálise freudiana foi o mais importante ponto de referência”²⁸.

A grandeza da teoria freudiana para o trabalho de Bloch situa-se na recusa de Freud do que boa parte da tradição legou quanto à interpretação dos sonhos, apresentando-os como frívolos e, no geral, irrelevantes do ponto de vista da ciência. Em sua *Interpretação dos sonhos*, tal como se depreende com base na epígrafe acima, é com essa tradição que Freud rompe. A referência maior que Bloch toma de Freud é a certeza, anunciada pelo pai da psicanálise em sua principal obra, de que *os sonhos não são bolhas de sabão*²⁹. Na análise blochiana da relação entre política e cultura, em cuja hibridação se encontra a novidade da análise dos fenômenos utópicos, se parte precisamente da teoria freudiana dos sonhos e daquele elemento que tanto Freud como Bloch consideram a principal conclusão da teoria dos sonhos: “os sonhos são realizações de desejos”³⁰.

²⁸ BICCA, Luís. *Marxismo e liberdade*, p. 72.

²⁹ Uma referência ao ditado alemão que diz *Träume sind Schäume* (‘sonhos são só bolhas de espuma’), lembrado e contestado por Freud em seu *A Interpretação dos sonhos*.

³⁰ FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos sonhos*, p. 363.

Aqui se apresenta a importância do debate realizado por Bloch acerca da teoria das pulsões, em cuja discussão aparece o grande limite que Bloch aponta no interior do pensamento do pai da psicanálise. Em tal questão, é crucial a categoria antropológica, bem como ontológica, do *não*: a representação da falta e da carência no homem, aquele elemento que o leva à ação, que o impulsiona. O autor apresenta os desejos, as pulsões humanas, como a representação do ser do homem como um ser de necessidades, como um ser carente, que precisamente nessa carência se percebe incompleto. É preciso destacar que o termo pulsão tem o mesmo sentido que necessidade. De acordo com Bloch, como o termo necessidade não se trata de uma

Palavra que evoca (...) da mesma forma a atividade direcionada para um alvo, sejam mantidos a palavra e o conceito pulsão entendidos de modo não embotado. Ele sempre busca preencher, mediante algo exterior, um vazio, algo de que carece o almejar e ansiar, algo que falta³¹.

Daí ser o corpo a base, o suporte por meio do qual atuam e existem as pulsões, os instintos humanos. O homem não somente preserva grande parte das pulsões animais, bem como gera outras. Desse modo, assim como Freud, Bloch percebe a existência de inúmeras pulsões que atuam sobre o corpo afetivo. Contudo, restaria ainda uma questão: existe uma única pulsão fundamental? Conforme Bloch, “algo o corpo tem de almejar em primeiro lugar e de forma especial. Qual é então a mola propulsora principal de nossas atuais reflexões e buscas?”³². Em tal questão inscreve-se a problemática relativa à Freud.

³¹ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 50.

³² Ibidem, p. 54.

Conforme já tratado anteriormente, as pulsões libidinais não permaneceram as únicas pulsões na obra do pai da psicanálise. Tal como expresso em *O Mal Estar da Civilização* (1929), Freud acrescentou a pulsão de morte como uma tendência para o prazer negativo, como uma pulsão de destruição e de agressão. Porém, escreve Bloch, “também o instinto de morte é libidinal, o que é indicado pela constante associação entre crueldade e prazer sexual”³³. O objetivo do pai da psicanálise era o de explicar as neuroses e doenças mentais em geral. Assim, se apenas existisse o id, como reservatório dos instintos sexuais a agirem sobre o homem, não surgiriam conflitos. Mas ao lado dos instintos sexuais do id atua, entretanto, outra força: o ego. Segundo Bloch,

A pulsão do ego recalca o que, nas pulsões sexuais e em seus conteúdos, não se coaduna com a sua linha (...). É essa tensão que provoca, quando leva à contradição, o conflito patogênico, que é assim um conflito entre as pulsões do ego e as pulsões sexuais³⁴.

Outra força é ainda acrescentada por Freud: o superego ou o ideal do ego, pois somente o ego não seria suficiente para a censura e a sublimação dos impulsos libidinais. O superego é, conforme explicita Bloch ao citar Freud,

O defensor do mundo interior’, a ‘origem da consciência e do sentimento de culpa’ (sendo este constituído pelas tensões entre as exigências da consciência e as realizações do ego). (...) Representando o pai e a mãe, o superego observa,

³³ Ibidem, p. 44.

³⁴ Ibidem, p. 55.

ameaça e conduz o ego, assim como anteriormente o pai e a mãe faziam com a criança³⁵.

Em outros termos, o superego é a sede da consciência moral e, portanto, do sentimento de culpa, fatores que, segundo Freud, foram se constituindo gradualmente ao longo do “progresso” da civilização.

Nesse sentido, eis a conclusão da psicanálise freudiana: o ego recatado reprime a sexualidade, e esta, não podendo apresentar-se livremente na vida, é submetida a uma censura moralizante pelo ego. Este obriga os impulsos libidinais a se dissimularem ou mesmo a se sublimarem. No processo de recalque, os desejos não realizados não desaparecem, mas submergem no inconsciente, tornando possível que o desejo não realizado ocasione tensões e complexos neuróticos, sem, contudo, que aquele que sofre conheça as causas do seu sofrimento.

Em *O Ego e o Id* (1923), Freud escreve: “A divisão do psíquico em o que é consciente e o que é inconsciente constitui a premissa fundamental da psicanálise”³⁶. Daí ser a função central da psicanálise, por meio do processo de análise, tornar consciente aquilo que é o inconsciente causador dos sofrimentos: tal é a saída para a cura. Como escreve Bloch, para Freud só a psicanálise poderia auxiliá-lo [ao doente] a obter esse conhecimento. É nesse sentido que tem relevância a análise do sonho para Freud, pois, nestes em especial, manifestam-se os conteúdos sexuais reprimidos. Nos sonhos, conforme já explicitado, há a realização inconsciente de desejos reprimidos.

Esta é, em sentido geral, a “extraordinária superestrutura de pulsões”³⁷ de Freud. Para este, de

³⁵ Ibidem, p. 46.

³⁶ FREUD, Sigmund. *O Ego e o Id*, p. 25.

³⁷ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 57.

qualquer forma, o instinto sexual (não sendo o único) é a pulsão fundamental. Para Bloch, no que concerne à “doutrina das pulsões propriamente ditas, as quais aqui temos em questão (...), surge um ídolo”³⁸. No caso de Freud, a libido. Daí ocorrer a absolutização desse ídolo.

Para o autor de *O Espírito da Utopia*, o maior limite da psicanálise dá-se precisamente por não considerar as pulsões como uma variação socioeconômica. Qualquer abordagem sobre as pulsões fundamentais no homem deve levar em consideração, com efeito, a variação de condições materiais como classe e época. Conclui o autor, pois, que todas as pulsões fundamentais que os autores psicanalíticos enfatizaram não são fundamentais, ao contrário,

São muito parciais. Elas não se destacam de modo tão evidente como, por exemplo, a fome, que psicanaliticamente foi deixada de fora em toda parte. Elas não são instância última do mesmo nível que a mais simples pulsão de se manter vivo. Esta é a pulsão de autopreservação. Só ela é tão fundamental – a despeito de toda mudança que possa ocorrer – a ponto de colocar em movimento as outras pulsões³⁹.

Ernst Bloch utiliza o termo *fome* no sentido mais geral de autopreservação, ou seja, como necessidade: esta é, precisamente, a necessidade última e mais antiga da existência humana. Na fome se tornam evidentes os desejos, a privação e a vontade de satisfazer o impulso, que nem mesmo pode ser recalcado. A omissão, por parte da psicanálise, da pulsão mais fundamental a agir sobre o ser humano é apenas expressão de seu conteúdo burguês, sendo uma ciência que “trata e sempre tratou apenas de

³⁸ Ibidem, p. 67.

³⁹ Ibidem.

sofredores privilegiados”⁴⁰. Conforme Bloch,

Mesmo quando a burguesia de Viena perdeu seus privilégios, uma inscrição continuava pendurada na parede do consultório psicanalítico: questões econômicas e sociais não poderão ser tratadas neste lugar (...). O aguilhão da fome, portanto, é cuspidado da psicanálise da mesma maneira que o linguajar dissimulado dos salões cospe a libido (...). A fome e a preocupação restringem a libido na classe inferior: ali há sofrimentos menos nobres (...). Os conflitos neuróticos do proletariado infelizmente não consistem de algo tão bem situado como a ‘fixação da libido em determinadas zonas erógenas’ de Freud (...). A angústia diante da perda do emprego dificilmente será um complexo de castração⁴¹.

Insistindo na crítica às teorias psicanalíticas⁴² e em suas pulsões fundamentais – bem como na ênfase no instinto de autopreservação –, em *O Princípio esperança* o

⁴⁰ Ibidem, p. 68.

⁴¹ Ibidem, pp. 68-69.

⁴² A mola propulsora fundamental de Freud foi eliminada por outros pensadores. Bloch realiza uma abordagem a respeito de outros teóricos da psicanálise, em especial C. G. Jung, “esse psicanalista que espumava fascismo”, e Alfred Adler, alunos de Freud que, se confrontando com o mestre, eliminam a libido como mola propulsora fundamental nas ações humanas, inserindo outras pulsões como impulso humano fundamental: em Adler, a pulsão de potência; em Jung, a pulsão de êxtase. Como escreve Bloch, Freud os acusa de “terem eliminado o problema da sexualidade que pesa sobre todos. De qualquer modo, no sistema de outras molas propulsoras, ele pareceu eliminável”. Entretanto, é relevante frisar que, para Bloch, em relação a Freud esses pensadores representam “pólos opostos na ‘psicologia profunda’”. Entretanto, “por outro lado, o mestre Freud está no mesmo lado dos discípulos pervertidos: um e outros concebem o inconsciente como algo passado na evolução histórica”. Cf. BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, pp. 60-67.

autor recusa uma concepção “erótica” da história que possa substituir a concepção econômica. Conforme Bloch, “nenhuma explicação do mundo a partir da libido e suas desfigurações em lugar de uma explicação a partir da economia e suas superestruturas”⁴³. Desse modo, o interesse econômico, ou em outros termos, a luta dos homens na busca de satisfazer suas necessidades mais imediatas, buscando se autopreservar, não sendo a única, é a mais fundamental pulsão a agir sobre os homens.

Para o autor, “a auto-preservação que nele se manifesta é a mais sólida dentre as várias pulsões fundamentais e, não obstante todas as modificações temporais e de classe a que ela também está sujeita, com certeza é a mais fundamental”⁴⁴, é a única que pode ser nomeada de tal forma. Em tal abordagem, Bloch rechaça toda e qualquer concepção que busque uma pulsão “original”, pois baseada em uma pretensa natureza humana. O que há é o homem histórico. Nesse sentido, sequer a fome pode ser considerada tomando como base uma estrutura natural da pulsão, sendo o próprio mundo dos estímulos e da percepção a ela associados historicamente variado⁴⁵.

Mais uma vez é relevante considerar a questão apresentada por Bloch sobre o “*não*” na origem. O “*não*” (*Nicht*) não significa um “nada” (*Nichts*), mas, ao contrário, significa o vazio, a carência de algo e, ao mesmo tempo, fuga dessa carência. Conforme o autor, “o não é de fato o

⁴³ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 69.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Quanto ao caráter histórico em que a pulsão da fome comparece, é relevante a seguinte passagem de Marx em sua *Introdução à crítica da economia política*: “Fome é fome, mas a fome que é saciada por carne cozida, comida com garfo e faca, é uma outra fome que aquela da carne crua, comida com unhas e dentes, devorada com as mãos”. (Cf. MARX, Karl *apud* BICCA, Luis. *Marxismo e liberdade*, p. 73).

vazio, mas, ao mesmo tempo, o impulso para escapar dele”⁴⁶. Assim, o “não”, ao expressar a necessidade no ser humano é, pois, um *ainda-não*, indicando a abertura existente em direção à satisfação, à supressão da falta. “Com o não é retratada, portanto, a impulsão nos seres vivos: como impulso [*Trieb*], necessidade [*Bedürfnis*], almejar [*Streben*] e, em primeira linha, como fome”⁴⁷. Com o não o homem se percebe carente, como ainda-não-sendo o que ele pode ser. Conforme escreve Suzana Albornoz, o ainda-não é um motor que nos impulsiona para diante: “a consciência dessa falta de seu ser completo é, para nós, sujeitos objetivos humanos, o que nos leva, move, dirige e impele a mudar, a entrar na posse de nosso ser verdadeiro, do que nos falta”⁴⁸.

Desse modo, o “ainda-não-sendo” do homem constitui o fundamento antropológico da esperança. De acordo com o autor, este é o mais importante afeto no homem. O anseio da espera no homem representa o perceber-se com a carência de algo: como um ser incompleto, não contente com seu estado de ser presente. Se a fome é o *não*, a carência, é, pois, na fome que se enraíza a esperança de superar uma ausência no presente, voltando-se para o futuro. Se os afetos estão ligados ao temporal à medida que almejam o futuro como negação do presente – este como sinônimo de carência –, mais fundamentalmente a esperança visa “o futuro do ainda-não, do que objetivamente ainda não existiu desse modo”⁴⁹.

Uma vez que todos os impulsos e todos os afetos (no caso, especificamente a esperança) têm um caráter

⁴⁶ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 301.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ SUZANA, Albornoz. *Ética e utopia: Ensaio sobre Ernst Bloch*. 2ª edição. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul: Ed. Unisc, 2006, p. 58.

⁴⁹ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 77.

intencional, pois visam a um fim, qual seja, o objeto que saciará um desejo, Bloch ressalta a função central que exercem os desejos sobre a imaginação humana. Para o autor, tal influência se apresenta concretamente nas produções do trabalho humano. Conforme Bloch, “no trabalho humano (...) está ativa a consciência como consciência que ultrapassa imaginariamente o que está ao alcance da mão”⁵⁰. Bloch descobriu o fundamento de tal questão no próprio Karl Marx (1818 - 1883), em sua obra *O Capital* (1867), em um paradigmático fragmento, segundo ele não tão levado em consideração:

Presumimos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao ser humano. Uma aranha executa operações similares às do tecelão, e, através da construção de seus favos de cera, uma abelha faz corar de vergonha certos arquitetos humanos. Porém, o que de antemão distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça antes de construí-lo em cera; no final do processo de trabalho tem-se um resultado que já existia na imaginação do trabalhador no início do mesmo, ou seja, já existia de modo ideal. Ele não efetua apenas uma transformação na forma do real; ele simultaneamente torna real no âmbito do natural o seu propósito, que ele conhece, que determina como lei o seu modo de agir, e ao qual ele tem de submeter à sua vontade⁵¹.

Ao considerar o termo fome no sentido mais geral de auto-preservação, Bloch o associa precisamente ao mais importante afeto expectante no homem: a esperança. A esperança é ativa e almeja saciar concretamente seu desejo.

⁵⁰ Ibidem, p. 78.

⁵¹ MARX, Karl *apud* BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 78.

Desse modo,

E exatamente nesse ponto, se forma aquilo que aviva o aspecto desejante nos afetos expectantes, que sempre se originam da fome, desejante esse que (...) se estende até o alvo de uma vida melhor: formam-se sonhos diurnos. Eles sempre procedem de uma carência e querem se desfazer dela⁵².

Para Bloch, em suas produções culturais – e culturais em sentido amplo, ou seja, tanto espirituais como materiais –, os homens, em sua livre imaginação, dão visibilidade aos seus desejos, àquilo que almejam. Essas produções são *imagens do desejo*, apresentando um olhar para a frente. Tais imagens do desejo são sonhos diurnos, expressão dos “afetos expectantes que se originam da fome”⁵³ e tem como alvo uma vida melhor.

Nessa perspectiva, pensar-se-á, qual a real relação entre Bloch e Freud? O elo de tal relação vem expresso, sobretudo, quando Bloch sustenta: “Desde Freud, estabeleceu-se (e isso permanecerá como seu patrimônio) que o sonho não é mera proteção do sono ou um mundo de alucinação, mas vai além – tanto de acordo com o seu motor quanto com o seu conteúdo –, também é realização de desejos”⁵⁴. Em *Sobre os Sonhos* (1900), escrito logo após a publicação de *A Interpretação dos Sonhos*, Freud considera ser precisamente esta “a principal descoberta” ocasionada “pela análise dos sonhos”⁵⁵.

Em *O Princípio Esperança* – valendo-se de certa apropriação de Marx e tomando como descoberta fundamental a conclusão de Freud de que os sonhos não

⁵² BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 79.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem, p. 80.

⁵⁵ FREUD, Sigmund. *Sobre os Sonhos*, p. 601.

são bolhas de sabão –, Bloch conclui que não somente os sonhos noturnos, mas também e, em particular, os sonhos diurnos, representam a realização de desejos. Bloch considera: “Até agora, surpreendentemente, a fantasia diurna praticamente não foi destacada em termos psicológicos como (...) um tipo próprio de realização de desejos”⁵⁶.

Na abordagem blochiana há a constatação de que os seres humanos nunca se livram dos desejos, e o dia representa o momento em que a privação e, portanto, também o desejar, mais está presente. De maneira alguma os seres humanos sonham apenas à noite. Para o autor marxista da utopia, no sonhar “se esboça no ar uma imagem maior, ponderada a partir do desejo”⁵⁷. Aliás, Bloch apresenta a fantasia do sonho desperto como bem diferente da fantasia noturna⁵⁸.

Aqui se apresenta como crucial uma primeira característica marcante do sonho desperto: seu caráter não opressivo. Ao contrário do sonho noturno, esse sonho está em nosso poder. Assim, o eu fantasia e imagina em uma viagem que pode suspender quando bem entende. Como escreve Bloch, “a casa do sonho desperto só é mobiliada

⁵⁶ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 88.

⁵⁷ Ibidem, p. 9.

⁵⁸ É nesse sentido que Bloch entra em confronto com Freud, para quem o sonho diurno é um mero prelúdio do sonho noturno. Cita Bloch o pai da psicanálise: “sabemos que esses sonhos diurnos são cerne e modelos dos sonhos noturnos. No fundo o sonho noturno nada mais é que um sonho diurno que se tornou aproveitável pela liberdade noturna dos movimentos impulsivos, um sonho diurno desfigurado pela forma noturna da atividade psíquica (*Vorlesungen*, 1935, p. 417.)”. Bloch, contrariamente a Freud, diz que “seria (...) absurdo subsumir sob o sonho noturno ou subordinar a ele os sonhos diurnos, sendo estes as prolepses da imaginação que desde tempos antigos de fato são chamadas também de sonhos, mas também de antecipações”. (Cf. BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, pp. 88-89.).

com representações auto-escolhidas, ao passo que quem dorme nunca sabe o que o espera além do limiar do subconsciente”⁵⁹. De fato, se o ego do sonho noturno se encontra adormecido, durante o dia ele não está tão debilitado, ou seja, o eu fantasia e imagina de certa forma ‘conscientemente’, ou seja, por vontade própria⁶⁰.

Desse modo, podemos então concluir que no sonho desperto, ao contrário do que ocorre com o sonhador noturno, em sua atividade o eu pode se reportar para além de si mesmo, ou seja, a outros indivíduos, em uma perspectiva mais ampla, que está para além do eu individual⁶¹. Para Bloch, tais imagens elaboradas pelo sonho diurno são imagens esboçadas imaginariamente de um mundo melhor desejado pelos homens, e esses sonhos, em seu íntimo, almejam exteriorizar sua interioridade. Conforme Bloch, “o portador dos sonhos diurnos está

⁵⁹ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 90.

⁶⁰ No interior da diferenciação entre sonho noturno e sonho diurno é relevante, a nível de esclarecimento, a diferença entre o transe do haxixe e o do ópio, como drogas que provocam artificialmente os dois gêneros de sonho. Com o uso do ópio o cérebro é adormecido, sua fantasia é obscura, o mundo exterior é bloqueado. Ao contrário, no transe do haxixe “o ego é pouco alterado: o seu natural aspecto individual e o seu intelecto não são atingidos (...). O mundo exterior nunca é completamente bloqueado, como no sono ou até no sono do ópio”. Desse modo, enquanto o ópio é associado ao sonho noturno, o haxixe o é ao sonho acordado. (Cf. BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, pp. 90-91.).

⁶¹ Tal diferença entre sonho diurno e sonho noturno é de extrema importância para Bloch. Assim, se o sonho diurno pode se estender, em seu significado, também a outras pessoas, o sonho noturno diz inteiramente respeito ao indivíduo que sonha. A respeito desse caráter do sonho noturno, diz o próprio Freud: “É minha experiência, e uma experiência para a qual não encontrei nenhuma exceção, que todo sonho versa sobre o próprio sonhador. Os sonhos são inteiramente egoístas”. (Freud, Sigmund. *A Interpretação dos sonhos*, p. 348.).

pleno da vontade consciente para uma vida melhor”⁶². Essas imagens seriam, portanto, os modelos daquilo que os homens gostariam de ser e de como gostariam de viver. Se os sonhos noturnos e sua fantasia, como escreve Freud, “mostram-nos o desejo já realizado, [apresentando essa] realização como real e presente”⁶³, essa é, talvez, a mais radical diferença entre o sonho noturno e o sonho diurno: este não aceita se saciar ficticiamente, sendo, pois, capaz de ir até o fim com seu desejo.

Se os sonhos diurnos não remetem a conteúdos reprimidos, mas, ao contrário, expressam um conteúdo prospectivo, restaria então a seguinte indagação: do ponto de vista psicológico, qual a camada de consciência à qual os conteúdos do sonho diurno estão vinculados? Como é sabido, a classe de consciência relativa ao sonho noturno foi denominada por Freud como *inconsciente*. Situado fora do âmbito da consciência, o inconsciente foi denominado como tal há mais de duzentos anos, já antes de Freud. Este, porém, realiza uma tomada radical na utilização do termo sendo, aliás, um conceito central para a psicanálise. Nessa orientação, escreve Freud: “Obtemos (...) o nosso conceito de inconsciente a partir da teoria da repressão. O reprimido é, para nós, o protótipo do inconsciente”⁶⁴. Desse modo, o inconsciente representa aquilo que é pré-consciente, ou seja, o pré-consciente é todo conteúdo capaz de tornar-se novamente consciente⁶⁵. Daí o inconsciente e o pré-consciente são, para Freud, o meramente reprimido ou

⁶² BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 92.

⁶³ FREUD, Sigmund. *Sobre os Sonhos*, p. 582.

⁶⁴ FREUD, Sigmund. *O Ego e o Id*, p. 27.

⁶⁵ É relevante considerar a diferenciação dada por Freud ao inconsciente: este se dividiria em inconsciente latente e inconsciente dinâmico. Apenas o primeiro concerne, no geral, à camada do inconsciente passível de vir novamente à consciência. (Cf. FREUD. Sigmund. *O Ego e o Id*, pp. 26-27).

esquecido.

Poderíamos ainda indagar: no interior da reflexão realizada por Bloch, em que camada do psíquico se inscrevem, então, os conteúdos produzidos pela fantasia diurna como a literatura, as grandes obras de arte, a arquitetura e os romances utópicos se, obviamente, não se tratam de conteúdos reprimidos, mas antes prospectivos. Diz Bloch: “o sonho noturno pode até se referir ao não-mais-consciente, regredindo em direção a ele. Mas o sonho diurno é aplicado a algo que, caso não seja novo em si mesmo, no seu conteúdo objetivo, pelo menos o é para o sonhador”⁶⁶.

Ernst Bloch, no que poderíamos denominar *psicologia da consciência antecipadora*, se distancia da psicanálise ao abordar o campo psíquico consciente como incluindo limiares mais “escuros” em seu próprio interior. Nesse contexto, “também antes e até sem que algo psíquico seja esquecido, muita coisa nele não é consciente”⁶⁷. Ora, no próprio campo do consciente existem elementos não conscientes ou apenas levemente conscientes que não dizem respeito a conteúdos esquecidos e reprimidos.

Bloch critica como estreita a concepção que reduz o pré-consciente, ou seja, o passível de se tornar consciente, como o meramente esquecido que deve, pois, ser lembrado⁶⁸. O autor, ampliando o significado do pré-consciente, acrescenta nele *o ainda-não-consciente*, ou seja, a classe ou camada da consciência à qual pertencem os sonhos acordados, a fantasia diurna. Bloch argumenta:

Ainda não existe uma psicologia do inconsciente do outro lado, do alvorecer para a frente. Esse

⁶⁶ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 117.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Cf. BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 116.

inconsciente passou despercebido, embora represente o espaço propriamente dito da disposição para o novo e da produção do novo. O ainda-não-consciente é de fato tão pré-consciente como o inconsciente da repressão e do esquecimento⁶⁹.

O ainda-não-consciente é, portanto, um conteúdo da consciência que ainda não se manifestou claramente nela. Sendo a camada ligada ao sonho diurno – como uma fantasia utópica por meio da qual os homens expressam o conteúdo dos seus desejos –, esse ainda-não-consciente se apresentou e se apresenta, sobretudo na juventude, como aquela que sente e quer superar todos os obstáculos, almejando novos ares. Ademais, se apresentou em todas as épocas de mudanças como épocas revolucionárias⁷⁰. Daí a seguinte questão: o que representa esse ainda-não-consciente?

O autor responde “que o ainda-não-consciente em seu conjunto é a representação psíquica do que ainda não

⁶⁹ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 117.

⁷⁰ Para Bloch, até o presente a época mais plena de um ainda-não-consciente, de mudança de época, foram os séculos XV e XVI no período do Renascimento, como uma época que pelo menos iniciou mudanças e renovação da vida, da ciência, da arte, em uma “primavera” histórica liderada por uma burguesia progressista. Escreve Bloch: “No ar dessas primaveras históricas vibram planos em busca de execução, ideias em incubação. Jamais os atos prospectivos foram mais numerosos e mais comuns do que então, jamais o antecipatório nelas foi mais pleno de conteúdo, jamais a sintonia com o que vem chegando foi mais irresistível. Todas as épocas de mudança estão assim repletas, até sobrecarregadas com o ainda-não-consciente. E é uma classe em ascensão que o leva consigo”. Para Bloch, uma obra da literatura como o *Fausto*, de Goethe, revive a renascença, em que o homem se sente como uma tarefa ainda não cumprida, onde marcadamente se há um olhar voltado pra aurora, para o futuro. (Cf. BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, pp.119-120).

veio a ser num determinado tempo e seu mundo, no *front* desse mundo”⁷¹. Na concepção de Bloch, o sonho noturno pode até remeter ao não-mais-consciente. Mas os sonhos 'de olhos abertos' e o seu ainda-não-consciente concernem a conteúdos ainda não vividos no âmbito da vida humana: são “imagens de desejo” de uma esperança que, superando imaginariamente o presente, almeja a saciação de suas carências e, desse modo, seus conteúdos tem um caráter prospectivo negador de sua realidade atual.

A psicologia burguesa, contudo, nunca chegou a perceber o novo como classe de consciência⁷². Nem os sonhos desejantes que surgiram na modernidade, como as utopias sociais e técnicas, serviram de base para a criação de uma psicologia do sonho diurno. Nem mesmo os romances utópicos elaborados, como escreve Bloch, “por Morus, Campanella, e de Bacon até Fichte, deram ensejo a uma psicologia dos sonhos diurnos ou a uma teoria epistemológica do seu lugar real e possível no mundo”⁷³. Nesse sentido, se o ainda-não-consciente diz respeito à fabulação de um *novum* no âmbito dos desejos e da vontade, de forma alguma ele será encontrado no terreno do subconsciente da repressão.

⁷¹ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 127.

⁷² Quem mais teria condições de haver se aproximado de tal empresa teria sido justamente Freud. Tendo já considerado o problema relativo ao sonho diurno e suas produções imaginárias, chegou a escrever um artigo intitulado *A Criação literária e o sonho acordado*, ocupando-se da interessante questão relativa à produção artística. Como escreve Catherine Piron-Audart, “dans ce même article, Freud semble prendre en considération l'importance de l'anticipation dans le rêve qui suppose, en effet, un futur où le désir se réalisera. Mais il ne peut le comprendre que par assimilation au passé: [Escreve Freud] ‘Le désir sait exploiter une occasion offerte par le présent afin d’esquisser une image de l’avenir sur le modèle du passé’”. Cf. PIRON-AUDARD, Catherine. *Anthropologie marxiste et psychanalyse selon Ernst Bloch*, p. 114.

⁷³ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, pp. 138-139.

O âmbito do esquecido é, ao contrário, o último lugar onde o *novum*, esse conteúdo humano que se volta *para a frente*, pode ser encontrado. É por meio dessa camada da consciência que se torna possível compreender a obra dos grandes gênios: como conteúdos do *novum* estranhos à realidade presente⁷⁴. Desse modo, para Bloch, é somente por representarem fenômenos do *novum*, por terem como horizonte o futuro, que grandes obras de arte como a *Iliada* e uma ópera como *A flauta mágica*, tem ainda algo a dizer no presente, tendo uma espécie de “juventude eterna”.

É nesse sentido que uma diferença drástica separa o inconsciente do sonho diurno do inconsciente noturno: o não-mais-consciente resiste contra a *rememoração* e, mesmo quando o seu conteúdo é recordado, trata-se sempre de um conteúdo antigo, que não traz nada de novo e devendo, de fato, ser superado. Representando a novidade no âmbito do psíquico, o ainda-não-consciente, ao contrário, “deve se tornar consciente”⁷⁵. Esse conteúdo do sonho diurno não busca simplesmente interpretação, porém, mais exatamente,

⁷⁴ Em *O Princípio esperança*, há certa concepção de gênio, a qual se liga a concepção estética de Ernst Bloch. Diz o autor: “Em termos psicológicos, genialidade é a manifestação de um grau especialmente elevado do ainda-não-consciente e da capacidade de consciência – em última instância, portanto, é a força de explicitação desse ainda-não-consciente no sujeito, no mundo (...). Genialidade, enquanto a consciência mais avançada e mestra dessa consciência, é também, exatamente por isso, sensibilidade extrema para pontos de mutação da época e suas transformações materiais”. Esse ainda-não-consciente, na arte como na ciência, sendo a representação psíquica do que ainda não veio a ser, é também a possibilidade de “dar forma ao que ainda-não-veio a ser”. É assim então que Bloch concorda com Carlyle: “O que o pioneiro do espírito faz é apenas dizer o que todas as pessoas não estavam tão longe de dizer e ansiavam por dar-lhe expressão. Ao expressar sua ideia, as ideias de todos despertam subitamente como que de um doloroso sono enfeitiçado e lhe respondem com aprovação”. (Cf.: BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, pp. 124-127).

⁷⁵ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 144.

realização. Desse modo, uma dúvida persiste: que barreira impossibilitou o surgimento de uma “psicologia do novo” ou, ao menos, do conhecimento do ainda-não-consciente, uma classe da consciência associada ao próprio produzir humano?

O pré-consciente freudiano resumir-se-ia a uma possibilidade de consciência que é sempre rememoração, pois diz respeito a conteúdos já vividos. Em sua maturidade, conforme anuncia Bloch, Freud tangenciou a existência de um pré-consciente que não se enquadraria como conteúdo esquecido ou reprimido. No entanto, como o próprio pai da psicanálise afirmou, “quando nos vemos assim forçados a estatuir um terceiro inconsciente não reprimido, temos de admitir que o caráter do inconsciente perde em importância para nós”⁷⁶. Desse modo, conclui Bloch que,

[Para Freud] perde em importância porque este terceiro inconsciente (Freud surpreendentemente indica como fenômeno deste terceiro inconsciente até a produção intelectual significativa) não se enquadra no esquema da repressão. Com isso tangenciou-se o pré-consciente que não cabe de forma alguma na concepção de Freud⁷⁷.

Bloch enfatiza em *O Princípio esperança* que duas coisas diferentes são um conhecimento novo e o conhecimento de algo realmente novo, com conteúdo novo. Uma questão central no interior da reflexão é porque, mesmo depois da descoberta do inconsciente e do pré-consciente, o ainda-não-consciente por tanto tempo passou despercebido. Em *O Princípio Esperança*, Bloch sustenta: “há

⁷⁶ Ibidem, p. 116.

⁷⁷ FREUD, Sigmund *apud* BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, pp. 116-117. Ver também FREUD, Sigmund. *O Ego e o Id*, p. 30.

na história uma barreira socioeconômica diante da visão que não pode ser transposta nem mesmo pelo espírito mais ousado”⁷⁸.

Esta barreira teria sido, precisamente, a ideia de uma realidade fixa e imutável, ocasionada pela ausência de um conceito de trabalho como produtor do mundo material e de suas transformações (concepção com a qual rompe Hegel e Marx, como podemos ver de modo mais aprofundado em outros textos dessa coletânea). Por isso, se “nem todas as noções e obras são possíveis em todos os tempos”⁷⁹, o que dirá sua concretização. Conforme aborda Bloch, a burguesia, em sua fase já reacionária, sempre tratou a realidade como um dado, algo acabado e imutável. A psicanálise, oriunda na viragem do século XIX para o século XX, lutou

Contra as mentiras convencionais da humanidade civilizada. Apesar disso, a psicanálise nasceu numa classe já naquele tempo envelhecida, numa sociedade sem futuro. Assim, Freud atribuiu uma dimensão à libido de uma classe de parasitas e não tomou conhecimento de nenhuma outra pulsão [*Antrieb*], ou até impulsão [*Auftrieb*], nenhum outro sonho além daqueles que o senhor, batizado agora de Eros, concede aos seus enquanto dormem⁸⁰.

Desse modo, nem em sua época de ascensão e, menos ainda, em sua época de declínio, a burguesia percebeu o novo como classe de consciência. Aliás, mais do que nunca precisa ela separar o não-mais-consciente do ainda-não-consciente. É desse modo que Jung – de acordo com Bloch exemplo teórico máximo da insistência

⁷⁸ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 129.

⁷⁹ Ibidem, p. 130.

⁸⁰ Ibidem, p. 137.

burguesa em um olhar retrospectivo – expressa tal questão dizendo que “a psicanálise trabalha voltada para trás, tal qual a historiografia”⁸¹. Com tal insistência no passado, a psicologia burguesa se transforma em guilhotina do *novum*⁸².

Para Bloch, o campo do ainda-não-consciente, apesar de representar uma produção cultural constantemente revisitada ao longo da história, ainda não teria sido descoberto. Este campo, como camada da consciência que se volta para o que *ainda-não-veio-a-ser*, expressa o homem como um ser de desejos, como carente, como uma tarefa ainda não cumprida. Para o autor de *O Princípio esperança*, “a nossa época é a primeira a possuir os pressupostos socioeconômicos para uma teoria do ainda-não-consciente e do que está relacionado a ele no que ainda-não-veio-a-ser no mundo”⁸³. Se a burguesia (classe à qual pertenceu Freud) não pôde descobrir o ainda-não-consciente em virtude de seu “permanente fascínio pela vida e pelo pensamento estáticos”⁸⁴ – não tendo, pois, abandonado completamente o mundo imóvel e fechado do feudalismo, sendo atitude impossibilitadora do conceito do novo –, é no marxismo que Bloch identifica uma atitude inicial de uma psicologia do novo⁸⁵.

Tal possibilidade se deu por meio de um conceito de saber que se reporta não àquilo que passou, mas ao que é ascendente, ao que é tendência⁸⁶ – no que é possibilidade

⁸¹ Ibidem.

⁸² Cf. BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 138.

⁸³ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 141.

⁸⁴ Ibidem, p. 146.

⁸⁵ O próprio pensamento de Bloch, que toma como primazia um tratamento teórico que interprete a relevância política da imaginação utópica, busca fazê-lo por meio da herança do pensamento de Marx.

⁸⁶ Sobre tal questão, conferir o artigo intitulado *A Tematização do futuro no pensamento de Ernst Bloch ou a crítica às filosofias do passado*, presente no primeiro volume dessa coletânea.

latente, no que tem abertura para o novo no âmbito da própria realidade. No sonho diurno, no olhar *para a frente*, o sonho deve se tornar claro: “Só quando a razão toma a palavra, a esperança, na qual não há falsidade, recomeça a florescer”⁸⁷. Desse modo, como já dito, o ainda-não-consciente deve se tornar consciente.

Com base no conceito de *função utópica*, pode-se identificar uma diferenciação radical entre a representação da fantasia do sonho diurno daquilo que é mera fantasia quimérica. Enquanto nesta se apresentam meramente conteúdos da recordação ou, de qualquer modo, conteúdos que não trazem, em seu seio, um material novo, na fantasia da função utópica se representa uma *antecipação* psíquica de um possível-real⁸⁸.

Ernst Bloch se reporta à *função utópica* como “uma função transcendente sem transcendência”⁸⁹. Em tal frase se expressa a afirmação da imaginação, da fantasia, como uma consciência antecipadora que intencionalmente transcende o presente. Nas imagens do sonho acordado se apresentaria, pois, uma espécie de alternativa à realidade, julgada ruim. Restaria ainda a pergunta pelo real significado do antecipatório que Bloch indica como estando presente no caráter ainda-não-consciente do sonho diurno. Provavelmente o termo *antecipatório* foi tomado de empréstimo às análises realizadas por Freud e certa “sinonímia” para com o significado tomado em tradições mais antigas⁹⁰, ou seja, do sonho como *antecipação* do futuro.

⁸⁷ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, pp. 143-144.

⁸⁸ Cf. BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 144.

⁸⁹ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 146.

⁹⁰ Tradições mais antigas, sobretudo na Antiguidade, acreditavam que os sonhos eram introduzidos por forças divinas ou demoníacas e que teriam, portanto, a capacidade de predizer o futuro: esta correspondia à concepção popular, que de certa forma persiste ainda na “crença de que, apesar de tudo, os sonhos possuem um sentido, que se relaciona

O que significaria, de fato, a posição de Bloch ante os sonhos (aqueles diurnos, é claro) como antecipação do futuro? O homem, como um ser incompleto e inconcluso, fabulando desejos expressos em sonhos diurnos, nada mais faz do que efervescer seu próprio interior e o interior de sua consciência. Entretanto, na fantasia da função utópica se representa uma *antecipação* psíquica de um possível-real, de possibilidades existentes no real mesmo. Conforme Bloch,

Nada circularia interiormente se o exterior fosse totalmente estanque. Do lado de fora, porém, a vida é tão inconclusa como no eu que opera nesse lado de fora. Nenhum objeto poderia ser elaborado conforme o desejo se o mundo estivesse encerrado, repleto de fatos fixos ou até consumado⁹¹.

Em outros termos, trata-se de uma fantasia que tem como pano de fundo uma espera que não é vazia, pois

com a predição do futuro e pode ser descoberto por algum processo de interpretação de um conteúdo frequentemente confuso e enigmático” (FREUD, Sigmund. *Sobre os Sonhos*, p. 572.). Em *Sobre os Sonhos*, a respeito da opinião popular, pouco afetada pelo juízo científico, diz Freud: “Um dia descobri, para meu grande assombro, que a visão dos sonhos que mais se aproximava da verdade não era a médica, mas a popular, por mais que ainda estivesse semienvolta na superstição” (Ibidem.). Com tal afirmação Freud se opunha - com base em suas descobertas psicanalíticas que por meio da interpretação dos sonhos pôde encontrar soluções para a cura de fobias, obsessões e delírios -, à concepção que foi predominante, por várias décadas, entre os médicos e cientistas em geral. Tal concepção se baseia na ideia de que os sonhos proviriam, por exemplo, de estímulos somáticos, sem um conteúdo psíquico independente ou até entre os filósofos, para os quais, segundo Freud, o psíquico é o meramente consciente, não concebendo algo psíquico que seja inconsciente. (Cf. FREUD, Sigmund. *Sobre os Sonhos*, pp. 656-657; *O Ego e o Id*, pp. 25-26).

⁹¹ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 194.

ancorada em um ainda-não-ser, em uma abertura para o outro, para o novo, presente na própria realidade. Desse modo, os “elementos antecipatórios são um componente da própria realidade”⁹², enquanto esta se apresenta como abertura e inconclusão. A exposição do sonho como antecipação do futuro significaria a exposição não daquilo que vai ocorrer no futuro, mas daquilo que imaginariamente o sonhador gostaria de como o futuro possa ser.

Desenha-se, pois, a seguinte inquirição: qual a novidade do problema da utopia tal como exposto na obra *O Princípio Esperança*? Diria respeito, tal como em Morus, à formulação de um modelo abstrato de um Estado ideal? A resposta a essa questão, conforme pode ser compreendida com base na exposição já realizada, é dada resumidamente por Münster:

Para Bloch a utopia não constitui um *topos* idealizado ou projetado, como era para Platão e para os filósofos do Renascimento (Thomas Morus, Campanella, Bacon); utopia é, em primeiro lugar, um topos da atividade humana orientada para um futuro, um topos da consciência antecipadora e a força ativa dos sonhos diurnos⁹³.

Podemos finalmente nos questionar o que é, onde está ou em que consiste *O Espírito da utopia*? Com base no exposto, torna-se compreensível a utilização do termo utopia concernente à força ativa dos sonhos diurnos: um *topos* da atividade humana orientada para o futuro. Como bem esclarece Remo Bodei em sua introdução à edição italiana de *O Princípio Esperança*,

O objeto da utopia é, portanto, no início,

⁹² Ibidem, p. 196.

⁹³ MÜNSTER, Arno. *Ernst Bloch: Filosofia da práxis e utopia concreta*, p. 25.

uma ausência, um “sólido nada” que revela na vida dos homens o fato de que “qualquer coisa permaneceu oca” e que “antes se formou um espaço oco”. Mas, próprio a um similar vácuo, a esperança procura encontrar um preenchimento⁹⁴.

Utopia não seria, pois, um *topos* idealizado que remeteria a modelos abstratos de um Estado ideal. O conceito de utopia corresponderia precisamente às *imagens de desejos*, aos sonhos antecipatórios da imaginação desperta, objetivados nas construções da superestrutura: na filosofia, na ciência, na arquitetura, nas utopias sociais, na tradição bíblica judaico-cristã, na arte. Em sua obra, Bloch realiza uma verdadeira fenomenologia das experiências utópicas ao longo da história. Os desejos esboçados nas imagens utópicas, fortes em sua capacidade imaginativa, enviam a conteúdos *para a frente*, para o futuro. Como já exposto, esses sonhos diurnos são ricos em sua antecipação, ou seja, eles expressam possibilidades na própria realidade ainda-aberta. Como escreve o autor, “as imagens do desejo para diante têm como conteúdo o possível (...) de uma vida melhor em termos gerais, (...) uma busca da existência humana perfeita, de relações sociais mais perfeitas”⁹⁵, quem sabe do encontro possível entre história humana e felicidade.

4. Categorias de um tempo que decorre: entre regressão e utopia ou uma memória do futuro

O dom de despertar no passado as centelhas da

⁹⁴ BODEI, Remo. Introduzione di Remo Bodei, p. XVIII. IN: *Il Principio Speranza*. Trad. it. Enrico d’angelis e Tomaso Cavallo. Milano: Garzanti, 2005.

⁹⁵ BLOCH, Ernst. *O Principio Esperança*, vol. I, p. 235.

esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.

Walter Benjamin,
Teses sobre o conceito de história

Da interpretação blochiana dos sonhos diurnos apreendemos uma recusa do presente histórico com base na relevância do valor utópico e dos conteúdos da esperança contidos em certas obras da cultura. No contexto de *O Princípio esperança*, um ponto fulcral se apresenta como desenvolvimento daquele elemento que, em *O Espírito da utopia*, vem denominado por *herança intacta*: tal expressão indica a certeza política da necessidade de atualizar certa herança cultural utópica presente ao longo da história.

Na principal obra de Bloch, marcada pela busca dos rastros do sonho de futuro (pois utópicos), fazendo uma *história do ponto de vista dos vencidos* – para usarmos uma expressão de Walter Benjamin –, o sentido dessa atualização se vincula inevitavelmente ao que poderíamos traduzir como uma necessidade de salvar do esquecimento aquelas experiências que, no passado, sonharam um mundo livre da opressão, como “um alerta para nos impedir de esquecer o melhor em absoluto”⁹⁶. Conforme escreve Bodei,

A esperança não deseja um retorno às origens: a sua “fome de ser” busca alimento no futuro. Antecipando-o, essa põe em tensão também os outros tempos; ressuscita as coisas e os homens sepultados na cripta de um passado morto e se sacode da dissipação de um presente pontual e de todo opaco. A esperança, todavia, não se exaure

⁹⁶ BODEI, Remo. *Livro da memória e da esperança*, p. 22.

nesta projeção em direção ao futuro⁹⁷.

Assim, na presente exposição talvez seja precisamente o problema da memória o elemento unificador capaz de encontrar o cruzamento da relação entre o passado, o presente e o futuro. De Maquiavel a autores como Benjamin e Adorno, o problema da memória histórica surge como um tema veterano na tradição. Primo Levi, sobrevivente de uma das maiores barbáries que a história conheceu, tornou-se *testemunha*, buscando trazer à memória o ocorrido nos campos de concentração nazistas (inclusive como alerta ao presente) contra a falsificação do passado, afinal, “o vencedor é dono também da verdade, pode manipulá-la como lhe convier”⁹⁸.

Não somente em nosso século os regimes totalitários realizaram uma aterradora falsificação do passado: “os primeiros cristãos construíram, sistematicamente, as igrejas em cima das ruínas dos templos pagãos e os missionários espanhóis erguiam seus edifícios religiosos exatamente em cima das pirâmides astecas”⁹⁹. Em seu célebre livro *1984*, por meio de sua narrativa, George Orwell expõe a constante manipulação do passado levada a cabo pelo Ministério da Verdade (efetuando uma reconstrução cotidiana do passado). Com seus atos, este ocasiona uma memória 'curta' nos indivíduos que, esquecendo a “verdade”, são incapazes de questionar a realidade, caindo em um conformismo que aceita como verdade toda a manipulação em nome do poder: “o passado fora anulado, o ato da anulação fora esquecido, a mentira se tornara verdade”¹⁰⁰.

⁹⁷ BODEI, Remo. In: BLOCH, Ernst. *Il Principio Speranza*, p. XIX.

⁹⁸ LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*, p. 11.

⁹⁹ BODEI, Remo. *Livro da memória e da esperança*, p. 50.

¹⁰⁰ ORWELL, George. *1984*, p. 94.

É na mais pessimista das épocas, sobretudo depois da barbárie de Auschwitz, ali onde o presente aparece como morada inóspita, que Bloch insiste em rastrear os passos – no próprio seio das obras do passado – dos elementos com conteúdos prospectivos: como que se tratando “de uma consciência histórica moldada pelo exílio, pela dispersão e pelas perseguições; de um tempo ordenado desde sempre pela reatualização do passado e pela antecipação do futuro”¹⁰¹. É na novidade destas obras do passado que se apresentam os conteúdos dos sonhos da esperança utópica que se voltam aos horizontes do futuro. É somente em nome de uma história na perspectiva dos vencidos – em um contexto histórico decisivo, pois marcado pelo pessimismo generalizado – que se coloca na pauta do dia não somente a recusa de legar tais obras ao esquecimento, mas também o imperativo categórico de sua atualização para o presente.

O problema da memória histórica na obra de Bloch se destaca na compreensão de que é preciso trazer a lume a interpretação dos fenômenos utópicos a medida que seus conteúdos não concernem a pura elucubração fantasiosa, vazia de sentido ou mesmo puramente prospectiva. Aliás, é fundamental não confundir a utilização do conceito de memória (e, pois, de rememoração) na direção do freudismo: com efeito, em Freud a rememoração diz respeito não a conteúdos novos, prospectivos, mas reprimidos.

Ora, afirmar a necessidade de trazer à memória (coletiva) os conteúdos dos sonhos da fantasia diurna (na pintura, na música, nas utopias sociais, na literatura) somente podem se reportar aos conteúdos antecipatórios existentes em tais projeções, ou seja, aqueles conteúdos que nessas obras da cultura (do passado) dizem algo ao

¹⁰¹ BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*, p. 14.

presente: esse 'segredo' nelas contido diz respeito ao voltar-se (sonhar) ao futuro, ao sonho de uma sociedade humanizada, de uma vida conciliada ainda inexistente na história, presente ou pregressa.

Nesse aspecto, é relevante o que, em seus 80 anos, diz o velho Bloch em entrevista a Vamireh Chacon em 1968, recusando “com veemência, contra as ‘ucronias’, em geral disfarçadas de utopia, reacionários casticismos fantasiados de progressismos, enquanto falsas atualizações do passado, porque a ele querem voltar, em vez de trazê-lo e transformá-lo nos tempos atuais”¹⁰².

O problema da memória diz respeito a conteúdos que, na luta por emancipação, precisam ser “rememorados” e atualizados. Diferentemente da psicanálise, o rememorado aqui concerne não a conteúdos já vividos que, reprimidos, se situam no âmbito do inconsciente. Trata-se do ainda-não-consciente como classe de consciência do novo: *rememorar* (termo que por si só se afasta do sentido real do sonho diurno) tomamos aqui por uma transposição para significar, pois, a atualização daqueles elementos do passado que sonharam um futuro como recusa do tempo que se fez presente.

Se o ainda-não-consciente diz respeito à fabulação de um *novum* no âmbito dos desejos e da vontade nas obras da cultura, trazer à memória no sentido do já vivido (porém, esquecido) significaria, com efeito, a perda do significado real, ou seja, do valor utópico (prospectivo) de tais fenômenos. O âmbito do esquecido é, com efeito, o último lugar onde o *novum*, esse conteúdo humano *para a frente*, para o futuro, pode ser encontrado. Falamos, pois, em “rememoração” com aspas, pois conteúdos de um *novum*.

Nesta *herança intacta* que o presente deve tomar em sua atualidade, lembramos aqui a *Utopia* de Morus, texto

¹⁰² CHACON, Vamireh. *Jornadas entre heréticos*, p. 161.

que agora em 2016 está completando 500 anos de existência e, contudo, se mostra mais que nunca atual. O intuito de um projeto político-filosófico como o de Bloch é o de reavivar a voz de Thomas Morus, o “mais nobre precursor do comunismo”¹⁰³, que a burguesia quis silenciar ao tentar legá-lo à tradição apenas como um mártir da Igreja. Bloch enfatiza a riqueza da *Utopia* do autor inglês como um documento que deve ser guardado na memória e reflexão do socialismo¹⁰⁴. Em outros termos, mesmo se tratando de um texto escrito no século XVI, deve ser lembrado, aliás, tem uma atualidade necessária, daí sua juventude 500 anos após sua publicação.

Nessa interpretação-atualização dos sonhos diurnos (utópicos), vemos desenhar-se a articulação íntima entre os modos do tempo passado, presente e futuro, apesar de se ter claro que é no presente que essa articulação pode se dar com toda a sua força, pois é somente na prática política que essa atualização do passado pode se dar. O autor de *O Espírito da utopia* se opõe radicalmente a toda e qualquer divisão rígida entre passado, presente e futuro: “O futuro que ainda não veio a ser torna-se visível no passado; o passado vingado, herdado, mediado e plenificado torna-se visível no futuro”¹⁰⁵.

Assim, nessa interpretação se vislumbra nos rastros utópicos possíveis molas, elementos propulsores que podem contribuir e alimentar grandes mudanças, evitando igualmente o risco de tal tradição, que sonhou um mundo livre da opressão, “aparecer como um mundo desaparecido”¹⁰⁶.

¹⁰³ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. II, p. 72.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 74.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ LOWI, Michael. *Redenção e utopia: O judaísmo libertário na Europa Central*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Se o sonho diurno indica possibilidades de abertura no espaço processual, tal possibilidade baseia-se na concepção de que aquilo que ainda-não-é pode vir-a-ser, aquilo que já se realizou trás em sua matéria coisas possíveis. O *não* não é um nada, mas um ainda-não, e o homem, como elemento ainda-aberto, é coberto por sonhos, por planos. O texto de Bloch é permeado pela pergunta: será que haverá um dia convergência entre sonho e realidade?

Em outros termos, trata-se de uma fantasia que tem como pano de fundo uma espera que não é vazia, pois ancorada em um ainda-não-ser, em uma abertura para um outro, para o novo, presente na própria realidade: daí ser paradoxal apenas na aparência o subtítulo que nomeia o presente tópico: *memória do futuro*. Assim, nos sonhos de futuro que Bloch insiste em apontar sua atualidade no presente histórico, seus “elementos antecipatórios são um componente da própria realidade”¹⁰⁷. Apontar o sonho como antecipação do futuro significa a exposição não daquilo que vai ocorrer no futuro, mas daquilo que imaginariamente o sonhador gostaria de como o futuro pudesse ser.

A fantasia diurna anseia, com efeito, por um lugar e o procura, mesmo que ainda desconhecido na história humana, lugar esse que coincide precisamente com “*um término para a privação*: durante um tempo incredivelmente longo isso de forma alguma soou normal, mas foi conto de fadas; apenas como sonho acordado é que entrou no campo de visão”¹⁰⁸. Conforme escreve Hurlbut, “enquanto o conteúdo do sonho noturno é escondido, dissimulado, o conteúdo da fantasia diurna é abertura, invenção,

¹⁰⁷ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*, vol. I, p. 196.

¹⁰⁸ BLOCH, Ernst. *O Princípio esperança*, vol. II, p. 32

antecipação”¹⁰⁹. É, portanto, criação do que objetivamente pode ser construído conforme o desejo. Ademais, o que esse conteúdo do desejo do sonho diurno espera, mais que tudo, é a convergência entre sonho e vida. É, pois, a concretização do conteúdo do desejo, sua realização. De todo modo, se existe possibilidades em um espaço ainda-aberto e indefinido na história, persiste a recusa ao pessimismo, na convicção de que – conforme Bloch escreve em *O Espírito da utopia* – “a crença da vontade humana à procura da felicidade não está completamente corrompida”¹¹⁰.

BIBLIOGRAFIA

BLOCH, Ernst. *Il Principio Speranza* (Introduzione di Remo Bodei). Trad. it. Enrico d’angelis e Tomaso Cavallo. Milano: Garzanti, 2005.

_____. *L’esprit de l’utopie*, [1918-1023]. Trad. fr. de Anne Marie Lang e Catherine Tiron-Audard. Paris: Gallimard, 1977.

_____. *O Princípio Esperança* [1954-1959]. Vol. I. Trad. br. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005.

_____. *O Princípio Esperança* [1954-1959]. Vol. II. Trad. br. Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006.

BODEI, Remo. *Livro da memória e da esperança*. Trad. de Letizia Zini Antunes, Bauru - São Paulo: Edusc, 2004.

BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*.

¹⁰⁹ HURBON, Laennec. *Ernst Bloch: Utopie et Espérance*, p. 34.

¹¹⁰ BLOCH, Ernst. *L’Esprit de L’Utopie*, p. 289.

Trad. de J. Guinsburg, Fany Kon, Vera Lúcia Felício. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 14.

CHACON, Vamireh. *Jornadas entre heréticos*, p. 161. In: *A Crise do Pensamento Moderno*. Tempo brasileiro: Rio de Janeiro, 1968.

FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos sonhos*. Vol. I. Trad. br. de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, Sigmund. *O Ego e o Id*. Trad. br. de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na civilização*. Trad. de Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *Sobre os Sonhos*. 2º ed. Trad. br. de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

GAY, Peter. *Freud: Uma vida para o nosso tempo*. Trad. Denise Bottmann; consultoria editorial Luiz Meyer. – 2º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

JAY, Martin. *A Imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. 1º Ed. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Trad. de Luiz Sérgio Enriques. São Paulo: Paz e terra, 2004.

LOWI, Michael. *Redenção e utopia: O judaísmo libertário na Europa Central*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. Trad. de Guilherme Alberto Gomes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995, p. 315.

MÜNSTER, Arno. *Ernst Bloch: Filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: UNESP, 1993.

ORWELL, George. 1984. Trad. de Alexandre Hubner, Heloisa Jahn; posfácios Erich Fromm, Ben Pimlott, Thomas Pynchon. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PIRON-AUDARD, Catherine. *Anthropologie marxiste et psychanalyse selon Ernst Bloch*. In: RAULET, Gérard (org.). *Utopie-marxisme selon Ernst Bloch: un système de l'inconstructible*. Payot: Paris, 1976.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. 2º ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

SUZANA, Albornoz. *Ética e utopia: Ensaio sobre Ernst Bloch*. 2º edição. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul: Ed. Unisc, 2006.

AS NOTAS SOLTAS DA UTOPIA: MÚSICA E ESPERANÇA NA FILOSOFIA DE ERNST BLOCH

Olga Nancy P. Cortés¹

*“Esperança”, cousa de penas,
Que nos vem pousar na alma
Canta canção sem palavras
E não pára, nem se acalma.²*

No contexto contemporâneo, a obra filosófica do alemão Ernst Bloch pode ser considerada como um caminho relevante no resgate da nossa capacidade transformadora da realidade. Compreendida como a expressão de um pensamento político devido à sua vinculação ao marxismo e ao seu empenho em ofertar uma releitura do mesmo, tal vinculação lhe permite trazer à tona a crise dos fundamentos ontológicos da sociedade ocidental. Assim, pode-se colocar que os conceitos elaborados pelo filósofo assumem o desafio de resgatar das brechas surgidas nas contradições sociais os fios soltos da utopia abandonada, da imaginação esquecida, da esperança negligenciada. Com tal ensejo, o construto teórico blochiano busca apresentar uma nova concepção filosófica para enfrentar e tentar superar a barbárie que caracterizou a primeira metade do século XX. Conhecido como o

¹ Psicóloga clínica, psicoterapeuta psicanalítica, doutoranda em filosofia do PPG em Filosofia da PUCRS. E-mail para contato: olganan.voy@terra.com.br.

² DICKINSON, E. (314) “Esperança”, cousa de penas. In: **Emily Dickinson: Uma centena de poemas. Notas e comentários.** Tradução de Aila de Oliveira Gomes. T.A. Queiroz/USP, 1984. p.54-55.

pensador que mais se dedicou ao estudo do conceito de utopia, sua obra é acima de tudo um tributo ao agir humano, à necessidade de *re-agir* perante a escuridão que envolve o momento vivido. Contra a morte filosófica, espiritual e psíquica - resultado da paralisação do homem perante sua realidade - Bloch propõe a escuta do pulsar interno que conduz a busca infinita da ação em prol de uma vida melhor nesta vida. Podemos dizer que nos deparamos com uma filosofia voltada para o momento atual, para os desafios diários escondidos nas atividades cotidianas que permeiam o ser humano ao longo de sua existência.

A esperança surge, assim, como o ponto culminante de seu enciclopédico construto teórico. À diferença do entendimento abstrato da esperança, a proposta blochiana considera-a como um ato cognitivo, elevando-a a categoria do pensamento e da ação. Concebida como *docta spes*, a esperança blochiana é uma esperança compreendida, o que significa passar pelo processo do pensar, do refletir e do criticar o meio no qual o homem se encontra inserido. Caso não seja assim contemplada, a esperança torna-se ineficaz e falsa, talvez mera ilusão. Como *docta spes*, a esperança pode ser considerada como uma espécie de energia mobilizadora, cujo entusiasmo ativo é capaz de conduzir a transformação do *status quo* da realidade. A sua filosofia, portanto, apresenta-se como uma proposta de desalienação das nossas capacidades criativas e reflexivas de maneira que possam ser nossas aliadas em prol de uma intervenção na realidade individual e social à qual pertencemos. Dotado de um estilo peculiar, sua escrita movimenta-se em uma espécie de espiral, nos colocando em contato com um pensamento hermético e erudito. Características que, por vezes, tornam-se obstáculos a serem superados. Contudo, essas não apagam o brilho latente contido no árduo e complexo empenho do filósofo em abordar os diversos campos da cultura humana – ciência, religião, filosofia,

literatura, dança, obras de arte, música – com vistas a extrair dos mesmos não somente o caráter utópico que os compõem, mas principalmente demonstrar a potencialidade transformadora que os mantêm.

A filosofia blochiana despertou e desperta muito interesse, sobretudo, pela sua análise e releitura da teoria marxista em que este é o fio condutor de seu pensamento. No entanto, a música como parte integrante de seu construto filosófico ainda é uma possibilidade de estudo e pesquisa em aberto. Em relação a esse propósito, Matassi³ ressalta a importância de considerar a música não mais como um argumento secundário na obra do filósofo, mas como fazendo parte do *corpus* central de seu pensamento. Se considerarmos que as reflexões a respeito da música já se encontram presentes na obra *Espírito da Utopia* (1923), no qual lhe é dedicado um extenso capítulo, seguidos de artigos, comentários em entrevistas, na discussão com a obra hegeliana e, por fim, na obra basilar *O princípio esperança* (1959) tal colocação merece atenção. No entanto, convém sublinhar que o objetivo do presente artigo limita-se a apresentar a música como utopia e esperança de maneira introdutória. É a razão pela qual consideramos esta proposta um esboço preliminar.

Na apresentação da filosofia blochiana, Alborno⁴ salienta a relevância de compreendê-la como uma filosofia do novo e do original, assim como considera igualmente

³MATASSI, E. *Bloch e la musica. Utopia a misura d'uomo*. Disponível em: <http://www.progettoernstbloch.com>. Acesso em 18 julho 2016.

⁴ALBORNOZ, S. *O Enigma da Esperança. Ernst Bloch e as margens da história do espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999. p. 11.

relevante assimilá-la como sendo a revelação ambiciosa de um sistema filosófico aberto. Tais indicativos de um pensamento processual - no qual o inconcluso é a marca régia de sua obra – possui como cerne teórico, segundo a autora, a proposta de um sujeito não predicado, um sujeito em permanente construção em busca de sua própria superação e melhorias do mundo. Disto decorre compreender que o sujeito blochiano possui o caráter ontológico do ainda-não-ser. Isto é, sua ontologia é uma ontologia que parte do não para o ainda-não, cujo movimento para o futuro fornece ao sujeito blochiano a característica de um ser sempre como a possibilidade de ser no futuro: um ser processual, em movimento. No entanto, compreende-se melhor tal ontologia se compreendermos que o ser que ainda será é um ser que se ergue a partir da falta. Significa assimilar que o fundamento da ontologia blochiana encontra-se na noção de incompletude do homem e na noção de inconclusividade do mundo. Nas palavras do filósofo, “[...] Nenhum objeto poderia ser reelaborado conforme o desejo se o mundo estivesse encerrado, repleto de fatos fixos ou até consumados”.⁵

Na incompletude, o desejo e a imaginação surgem como a força propulsora da esperança, esta que busca no futuro sua realização. Considerando o ser blochiano como o ser que ainda não aconteceu, vista sob tal perspectiva ontológica, sua inserção no mundo permite ao ser sonhar acordado o sonho de uma vida melhor. A capacidade onírica blochiana – contraponto à teoria psicanalítica freudiana – contudo, confere ao sonho diurno uma condição de possibilidades extraídas das brechas, dos vazios, do não da realidade, a partir da qual se elabora o ainda não consciente. O ainda não consciente deve ser

⁵BLOCH, E. **O Princípio Esperança**. vol. 1. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. p.194.

entendido como vinculado ao ainda não realizado, àquilo que está disponível para ser concretizado no obscuro do momento vivido, em sua imediatez. Ergue-se, assim, a proposta de uma utopia concreta, pano de fundo de uma consciência antecipatória, intencionalmente dirigida para o que está por vir. Conforme Bloch, “o que o sujeito aqui fareja não é o bafio do porão, mas o ar da manhã.”⁶ Ar da manhã vislumbrada no horizonte de uma realidade, na qual encontra-se inserida o germe dos conteúdos apreendidos pela urgência de uma consciência ávida por sua realização.

É relevante, no entanto, compreender que tal realização possui raiz no mundo. Inserida no contexto histórico, do qual é sua mediação, a consciência antecipatória encontra-se inscrita na tensão entre sua intenção individual limitada pelos obstáculos da imediatez da obscuridade do momento vivido e o componente utópico presente no mundo.⁷ Alicerçado no materialismo dialético, a filosofia blochiana “acentua a possibilidade de intervenção e de mudança”, a qual aparece como germe do possível, do ainda-não-realizado, contido no real, e o germe da possibilidade, contido na realidade.⁸ Ao referir-se a tal tema, Bloch coloca-se da seguinte maneira: “Assim como na alma amanhece um ainda-não-consciente que nunca antes tinha sido consciente, assim também amanhece no mundo um ainda-não-ser [...]”⁹. Nas fissuras e brechas da

⁶BLOCH, E. **O Princípio Esperança**. vol. 1. Tradução de Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. p. 117.

⁷BLOCH, E. **El principio esperanza**. Tomo II. Madrid: Ediciones Aguilar, 1977. p.189-194.

⁸ALBORNOZ, S. **O Enigma da Esperança. Ernst Bloch e as margens da história do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 27-28.

⁹Tradução nossa. No original: “*Así como en el alma alborea un todavía-no-consciente que no ha sido nunca consciente, así también alborea en el mundo lo todavía no-llegado-a-ser [...]*” In: BLOCH, E. **El principio esperanza**. Tomo II. Madrid: Ediciones Aguilar, 1977. p.193.

relação dialética estabelecida entre o homem e o mundo surgem as várias possibilidades da escuta e da apreensão do novo: a apreensão do ainda não visto do ainda não ser.

A ontologia fundamentadora do pensamento de Bloch, embora enquanto ontologia, permanece materialista: passa o “não” a dar-se logo como pulsão, carência, aspiração, fome, que são ainda-não-ter ou não-ter que indica um ainda-não ser concreto, com raiz na matéria em que o mundo e o homem estão dialeticamente envolvidos, mergulhados, em processo e em ação.¹⁰

Ressaltando a relevância da teoria marxista no que concerne à desnaturalização de uma realidade social erguida à luz de uma sociedade classista, permitindo a aquisição de uma consciência histórica, o pensador salienta a possibilidade que encontrou em tal contexto de ampliar a dimensão concreta da utopia. Ao considerar que no cerne do pensamento blochiano a experiência humana somente se compreende a partir do desejo por uma existência melhor - o que se encontra no fundamento de toda atividade humana -, dessa forma, o desejo que preenche a falta e impulsiona o sonho do homem não se restringe ao social. Na esteira desse entendimento, as atividades culturais humanas, portanto, podem ser consideradas expressões objetivas de realidades ainda não realizadas, paisagens de desejos que ali encontram a possibilidade de realização. Pode-se depreender que no pensamento blochiano a cultura expressa a dimensão utópica que tem permitido a civilização andar para frente, por meio de suas atividades, na busca constante por um mundo melhor.

¹⁰ALBORNOZ, S. **Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch**. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul: Ed. da Unisc, 2006. p. 60.

Devido a seu sentido, a intenção utópica não está limitada a um simples refúgio do sonho nem tampouco aos problemas relacionados a uma melhor constituição social. Seu campo é antes de tudo muito mais amplo socialmente, pois tem como objeto todos os mundos objetivos do trabalho humano e se estende – como temos que lembrar e como será mostrado a seguir – tanto à técnica e à arquitetura como à pintura, à literatura, à música, à moral e à religião. Existem visões desiderativas tanto técnicas como sociais, visões que não são menos audaciosas do que essas últimas, mas enquanto retrocesso das barreiras naturais, de constituição de um mundo para nós, se encontram sempre entrelaçadas com elas. E toda obra de arte, toda filosofia central, possuiu e possui sempre uma janela utópica perante a qual se estende uma paisagem a ser constituída.¹¹

Entre as diversas atividades contempladas pelo filósofo com análises ricas e complexas à luz da função utópica da consciência antecipatória, encontra-se a arte. Janelas utópicas, as obras de arte participam no construto teórico blochiano como uma expressão da consciência antecipatória tanto do artista como de todos os homens.

¹¹ Tradução nossa. No original: “*Por su sentido la intención utópica no está limitada al simple enclave interior del sueño ni tampoco a los problemas de la mejor constitución social. Su campo es, más bien, muy amplio socialmente, tiene como objeto todos los mundos objetivos del trabajo humano, y se extiende— como hay que recordar y como mostrará lo que sigue—tanto a la técnica y arquitectura como a la pintura, la literatura, la música, como a la moral y a la religión. Hay visiones desiderativas tanto técnicas como sociales, visiones que no son menos audaces que estas últimas, sino que, en tanto que retrocesión de las barreras naturales, de constitución de un mundo para nosotros, se encuentran siempre entrelazadas con ellas. Y toda obra de arte, toda filosofía central, ha poseído y posee siempre una ventana utópica ante la que se extiende un paisaje a constituir.*” In: BLOCH, E. ***El principio esperanza***. Tomo II. Madrid: Ediciones Aguilar, 1977. p.193.

Mais do que isso, para o autor, todas as formas de arte e, mesmo alguns pequenos detalhes insignificantes da vida cotidiana, podem revelar aspectos escondidos do real que possam anunciar um novo futuro. Alborno¹² refere-se às obras de arte como sendo a manifestação dessa consciência que busca no mundo os fragmentos de uma realidade ainda não vista, ainda não realizada. É relevante colocar que a dimensão estética da obra blochiana refere-se aos excedentes do obscuro da realidade fática do qual surgem os desejos e a imaginação produtores de sonhos diurnos – motores propulsores da utopia e da esperança. É o caráter vinculado à realidade e à sua transformação que torna interessante, portanto, a arte enquanto evocação do futuro.

Alcançamos, com isso, o objeto de estudo do presente artigo: a música. Entre todas as expressões artísticas, a música para o filósofo constitui-se “[...] na arte da intensidade mais forte do *humanum* utópico no mundo, levada a cantar e a soar.”¹³ Ao considerar a música como sendo a arte essencial para a manifestação da utopia, seu caráter transformador encontra-se não na materialidade do espaço, mas na fluidez do tempo. Farol que ilumina a obscuridade da imediatez do mundo, o som, a melodia e o canto invadem todas as expressões humanas de tal maneira que o homem raramente consegue passar impune. Em outras palavras, podemos deixar de ver, podemos deixar de pensar e de agir, mas dificilmente podemos deixar de ouvir os sons que vem do mundo.

Algo falta, e essa falta a expressa, pelo menos, claramente o som. O som tem em si algo obscuro e sedento, flutua, não se encontra fixo em um lugar

¹² ALBORNOZ, S. **Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch**. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul: Ed. da Unisc, 2006.p. 32-34.

¹³ BLOCH, E. **O princípio esperança**. vol. I. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2005. p. 26.

como as cores. O flutuar e o deslizar-se podem também ser prejudiciais, de tal maneira que o anseio enquanto tonal se propaga, perde contextura.¹⁴

O caráter utópico da arte musical é compreendido por meio da noção do pré-aparecer, noção que caracteriza as obras de arte em geral, encontrando na música sua máxima expressão. O pré-aparecer encontra-se inserido na ontologia do ainda-não, na capacidade de sonhar acordado possibilitando a imaginação voar ao som do canto do mundo e de si mesmo, captando o ainda não consciente da realidade. Visto dessa maneira, o pré-aparecer assemelha-se a um laboratório, “[...] em que processos, figuras e caracteres são levados até sua finalização típica e característica, até o abismo ou a bem aventurança do fim.”¹⁵ No caso da música, seu caráter consolador, sua qualidade flutuante, sua possibilidade de despertar os sonhos acordados dos homens deve-se à possibilidade de finalizar abrindo-se para um novo começo anunciando o futuro que ainda não se realizou. Mais do que isso, a capacidade da música de ir ao encontro do interior do homem permite a esse mesmo homem ouvir-se a si mesmo e, ao mesmo tempo, voltar-se para o mundo exterior. Tal movimento para o exterior alicerça-se na escuta dos sons contidos nos instantes obscuros da imediatez do vivido, no qual o encontro do eu com o nós lança o homem para o futuro embalado pelo irrealizável presente na música.¹⁶ A música

¹⁴Tradução nossa. No original: “*Algo falta, y esta falta la expresa, por lo menos, claramente el sonido. El sonido tiene en sí algo oscuro y sediento, flota, no se encuentra fijo en un sitio como los colores. El flotar y el deslizarse pueden también ser dañosos, de tal suerte que el anheló en tanto que tonal se difumina, pierde contextura.*” In: BLOCH, E. ***El principio esperanza***. vol. III. Madrid: Editorial Trotta, 2007. p.156.

¹⁵BLOCH, E. ***O princípio esperança***. vol. I. Tradução de Nélío Schneider. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2005. p. 25,

¹⁶ BLOCH, E. ***L'Esprit de l'utopie***. Paris: Gallimard, 1977. p. 188-

como a linguagem que embala os sonhos diurnos da esperança.

A perspectiva paradoxal da música consiste em que seus objetos se tornam cada vez melhores e, por consequência, cada vez mais próximos, quanto mais se aproximam ao horizonte no qual a música se encontra e no qual se conforma a esperança.¹⁷

Münster ressalta pontualmente as diferenças e pontos de união que ligam a obra *Espírito da utopia* (1923) e *O Princípio Esperança* (1959) no que diz respeito ao tema em questão. Segundo o autor, a filosofia da música apresentada na primeira obra é uma espécie de metafísica da subjetividade expressiva, na qual o filósofo buscou interpretar especialmente as estruturas expressivas da música, considerando-as como sendo a expressão da vontade subjetiva. Tal expressão se encontra no cerne do que poderia ser considerada uma teoria da gênese das grandes obras musicais.¹⁸ Em outras palavras, Bloch busca salientar a vontade subjetiva do compositor como elencando a criação musical ao captar *l'air du temps*, característica das grandes obras musicais. Além disso, salienta a intenção do filósofo em esboçar a evolução histórica das diversas formas de objetivação da

192.

¹⁷ Tradução nossa. No original: “*La perspectiva paradójica de la música consiste en que sus objetos se hacen cada vez mayores y, en consecuencia, cada vez más próximos, cuanto más se acercan al horizonte en el que la música se encuentra y en el que conforma la esperanza.*” In: BLOCH, E. ***El principio esperanza***. Tomo II. Madrid: Ediciones Aguilar, 1977. p. 415.

¹⁸ Tradução nossa. No original: «[...] extériorisation d'une volonté utopique subjective au centre même d'une théorie de la genèse des grandes œuvres musicales». In: MÜNSTER, A. *La pré-apparaître utopique dans la philosophie blochienne de la musique*. In: _____. ***Espérance, Rêve, Utopie dans la pensée d'Ernst Bloch***. Paris : L'harmattan, 2005. p. 133.

subjetividade utópica criadora presente nas obras musicais. O fio condutor, em tal obra, é o reencontro consigo mesmo iluminado pelo som, a melodia e a dança: “Como nós nos escutamos no começo? Cantando sem fim e dançando.”¹⁹ Ao retomar os principais conceitos e temas da primeira obra, Bloch evidencia mais a relação do som ao eu (*Moi*) e ao nós (*Nous*) na segunda obra, lançando as bases de uma virada em direção a uma espécie de sociologia da música. Ao conservar o caráter utópico da música, o que Bloch contempla é uma abertura para as dimensões sociológicas presentes na criação das obras musicais. Portanto, pode-se dizer que nos deparamos com a relação dialética entre homem e mundo, entre o eu do indivíduo e o nós da sociedade.

Essa virada se manifesta precisamente onde Bloch evoca, no subtítulo “A expressão humana, indissociável da música”, as tendências sociais que são refletidas e expressas em materiais sonoros (por exemplo, a composição de Berlioz), muito mais do que a força expressiva puramente romântica.²⁰

Contudo, o filósofo mantém o caráter utópico da obra musical, considerando-a como sendo a arte capaz de conduzir o espírito humano para além do seu tempo. Tal

¹⁹ Tradução nossa. No original: «*Comment nous entendons-nous au début? Em chantonnant sans fin et en dansant.*» In: BLOCH, E. ***L'Esprit de l'utopie***. Paris: Gallimard, 1977. p.52.

²⁰ Tradução nossa. No original: «*Ce tournant se manifeste précisément là où Bloch évoque, dans ce sous-chapitre intitulé «L'expression humaine, indissociable de la musique», les tendances sociales qui sont elle-mêmes reflétées et exprimés des matériaux sonores (par exemple de la composition de Berlioz), bien plus aussi que la force expressive purement romantique.*» In: MÜNSTER, A. *La pré-apparition utopique dans la philosophie blochienne de la musique*. In: _____. ***Espérance, Rêve, Utopie dans la pensée d'Ernst Bloch***. Paris: L'harmattan, 2005. p. 141.

caráter extratemporal presente nas grandes obras musicais²¹ deve-se pela capacidade da música extrair do excedente utópico das brechas do mundo a possibilidade do reencontro consigo mesmo e com o mundo em outro lugar no futuro: “[...] Em um espaço de intensidade somente assim aberto para a música, se reproduz a configuração utópico-fervescente *in fonte hominum et rerum*.”²² No espaço da vida, é o som que conduz o ritmo de nossos passos, conduz nossas ações sem mesmo percebermos. Nesse espaço de intensidade que é nosso cotidiano, o som busca seu silêncio, a escuridão a partir do qual a música se ergue respeitosamente, mas penetrantemente silenciosa, fornecendo a luz ao obscuro momento imediato. Como diz Bloch, “Silenciosamente, na noite, se extraem tesouros; a música não perturba esse silêncio, sabe da cripta, como luz na cripta.”²³ Com isso, o filósofo encontra na linguagem musical a única linguagem capaz de entre pausas, silêncios, ritmos, sons e melodias expressar o conteúdo verdadeiramente humano, aquele que une todos os homens: a busca por uma vida melhor, na qual possamos superar a dor, o sofrimento e a morte, algo que na maioria das vezes, compreende-se como sinônimo de felicidade.

²¹ Ernst Bloch foi um grande estudioso e conhecedor das obras da música clássica. Na obra “*Espírito da Utopia* (1923)” estabeleceu um diálogo com as obras de L. Beethoven, J.S. Bach, A.W. Mozart e R. Wagner, mantendo estes mesmos músicos, acrescentando no *O Princípio Esperança* (1959) G. Mahler e H. Berlioz.

²² Tradução nossa. No original: “[...] *En un espacio de intensidad sólo así de abierto a la música, se reproduce la configuración utópico-efervescente in fonte hominum et rerum.*” In: BLOCH, E. ***El principio esperanza***. Tomo II. Madrid: Ediciones Aguilar, 1977. p.188.

²³ Tradução nossa. No original: “*Silenciosamente, en la noche, se extraen tesoros; la música no perturba este silencio, sabe de la cripta, como luz en la cripta.*” In: BLOCH, E. ***El principio esperanza***. Tomo II. Madrid: Ediciones Aguilar, 1977. p. 197.

A música encontra-se assim na fronteira da humanidade, mas naquela fronteira na qual a humanidade começa a se constituir com uma nova linguagem e com uma aura de apelação por uma intensidade exata, por um mundo-nosso alcançado. E, precisamente, a ordem em sua expressão musical significa uma casa, mesmo um cristal, mas feitos de liberdade futura, uma estrela, como uma nova terra.²⁴

O homem enquanto ser incompleto e o mundo como inconcluso permite a penetração da música no subsolo de tal relação, rompendo com a tendência à passividade ao provocar com sua tessitura sonora os gritos por tempos melhores. Encontramos com isso a dimensão utópica, expressão de um humano por vir, o ainda não do ainda não ser, fundamento de toda esperança.

A obra filosófica blochiana é rica, densa e desafiadora. No entanto, contém em si a beleza de um pensamento aberto, poético e entusiasta. Nos tempos sombrios em que vivemos, nos quais os sons são imagens velozes que nos capturam, resgatar a música em sua dimensão utópica, ou melhor, resgatar os sons do silêncio torna-se um imperativo ético e político. Não podemos esquecer que a esperança, motor das ações humanas, busca

²⁴ Tradução nossa. No original: “*La música se encuentra así en la frontera de la humanidad, pero en aquella frontera en la que la humanidad comienza a constituirse con un lenguaje nuevo y el **aura de la apelación por una intensidad exacta, por un mundo-nosotros alcanzado.** Y precisamente el orden en su expresión musical significa una casa, incluso un cristal, pero hechos de libertad futura, una estrella, pero como nueva tierra.*” In: BLOCH, E. ***El principio esperanza***. Tomo II. Madrid: Ediciones Aguilar, 1977. p.203.

acima de tudo uma sociedade mais equilibrada. Na esteira dessa busca, a rica análise proposta pelo filósofo a respeito da música ao longo de sua obra alerta para um elemento raramente contemplado nas reflexões filosóficas: a escuta. Escutar a si, ao outro e ao seu entorno põe em xeque a primazia da visão ao nos colocar em contato com os sons duros da realidade.

Se por um lado podemos fechar os olhos e criar um mundo fantasticamente protetor, tal mundo protetor é facilmente rompido com os gritos advindos das dores do mundo. Esses sons que nos invadem sem pedir licença retirando-nos do nosso mundo encantado povoado de imagens ilusórias e de falsas esperanças, nos trazem para a realidade tal como ela é. Por outro lado, a escuta não é algo dado, já que precisa de uma educação voltada para a alteridade de maneira que possa se extrair dela sua mais nobre função. Tal função supera o simples gozo individual, retira-nos da constante tendência à contemplação narcisista e ao diletantismo egocêntrico na medida em que busca no esforço de um ser voltado para o outro a possibilidade da realização.

Referências

ALBORNÓZ, Suzana. **O Enigma da Esperança. Ernst Bloch e as margens da história do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1999. 94p.

_____. **Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch**. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul: Ed. da Unisc, 2006. 180p.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. vol. 1. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005. 433p.

_____. ***El principio esperanza***. Tomo II. Madrid: Ediciones

Aguilar, 1977. 515p.

_____. *El principio esperanza*. vol. III. Madrid: Editorial Trotta, 2007. 541p.

_____. *L'Esprit de l'utopie*. Paris: Gallimard, 1977. 344p.

DICKINSON, Emily. (314) “Esperança”, cousa de penas. In: **Emily Dickinson: Uma centena de poemas. Notas e comentários**. Tradução de Aila de Oliveira Gomes. T.A. Queiroz/USP, 1984. p.54-55.

MATASSI, Elio. *Bloch e la musica. Utopia a misura d'uomo*. Disponível em: <http://www.progettoernstbloch.com>. Acesso em 18 julho 2016.

MÜNSTER, A. *La pré-apparaître utopique dans la philosophie blochienne de la musique*. In: _____. *Espérance, Rêve, Utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*. Paris: L'Harmattan, 2005. p.129-166.

UTOPIA E REDENÇÃO: FRANZ ROSENZWEIG E ERNST BLOCH

Oneide Perius¹

Die Zeit fault...

Ernst Bloch²

Poucos talvez ainda necessitem de explicações mais detalhadas sobre o que significa *crise*. Esta se tornou uma palavra corrente, cotidiana e de uso comum. Tanto o mal-estar individual que se evidencia na contemporaneidade como o vazio de instituições e da sociedade em geral, cada vez mais alérgicas ao saudável uso do entendimento humano, tornam a crise uma realidade vivenciada faticamente antes de ser um conceito refletido. Para além do sentido técnico mais preciso que possa ter, a palavra crise se multiplica na fala e na escrita de modo abundante. Desde os mais elementares problemas de ordem econômica que são colocados na “conta da crise”, como tantos outros problemas que se impõem neste conturbado início de século. As guerras, os conflitos ético-religiosos, o problema dos refugiados, ideias e políticas xenófobas, a violência descontrolada das grandes metrópoles, a discriminação, parecem não deixar dúvidas de que realmente vivemos uma profunda crise.

A crise, assim, constitui-se lentamente como uma espécie de instância metafísica, último recurso com o qual ainda se consegue explicar o adoecimento das relações

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor de Filosofia na UFT (Universidade Federal do Tocantins).

² BLOCH, Ernst. *Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

humanas. Ressalte-se este termo *relações humanas*. A crise nunca é vista, via de regra, como um problema de interiores. Os interiores estão, aparentemente, saudáveis. O problema é a ameaça de contaminação destes interiores. Assim, os povos depois de construir e afirmar sua “identidade pura” passam a colocar na conta dos “outros” qualquer problema que venham a ter. O ideal parece ser construir muros contra a invasão dos “outros”. Até mesmo os indivíduos, cada vez mais idiotizados em seu narcisismo, veem o idílio de seu auto-enamoramento destruído pela irrupção da realidade do “outro”.

Tudo isso é posto simplesmente na conta da crise. Uma crise civilizatória. No entanto, para não endossar a crença numa doença metafísica que infecta as sociedades humanas e os indivíduos através dos tempos, precisamos com urgência rastrear o que constitui esta suposta crise. Talvez a expressão mais correta, porém, não seja rastrear, mas sim, reconstruir um rastreamento que um conjunto de pensadores fez ao longo do século XX e que, para a maioria continua fatalmente desconhecido ou mesmo propositalmente ignorado. Walter Benjamin, em certa ocasião, usou a expressão *Feuermelder*³, aquele que faz soar o alarme de incêndio. Esta expressão parece muito apropriada neste contexto para designar este conjunto de pensadores.

A tarefa – se não quisermos nos contentar com essa metafísica da crise como instância sobrenatural que advém de tempos em tempos como se fosse apenas resultado do acaso ou um acidente de percurso que pode ser rapidamente resolvido pela razão e pelo bom senso – é, antes de qualquer coisa, reconstruir a tradição daqueles que nos alertaram do iminente incêndio. Esta tradição, ainda

³ BENJAMIN, Walter. Einbahnstraße. In: *Gesammelte Schriften*. Band IV.1. (Herausgegeben von Tillman Rexroth). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. p.122.

que seja muitas vezes ignorada, já é muito vasta. Há uma extensa lista de pensadores que se ocupam em demonstrar que a crise não é conjuntural, mas sim estrutural. O que se pretende aqui não é dar conta dessa imensa tradição e nem sequer de todos os seus aspectos. Pretende-se, isso sim, revisitar os argumentos e o alcance da crítica de dois filósofos que estão no centro desta tradição à qual nos referimos acima. Ernst Bloch e Franz Rosenzweig.

Pretende-se, portanto, evocar um possível ponto de encontro entre Franz Rosenzweig e Ernst Bloch. Respeitadas as peculiaridades de suas obras e mesmo a enorme distância entre elas no que se refere ao conteúdo e ao estilo, um gesto fundamental as fecunda: o gesto de uma recusa em aceitar as soluções conjunturais que a época apresentava à crise civilizatória que as catástrofes do século XX tornariam explícita. Não são, de nenhum modo, reformistas do espírito. Não se deixam convencer com a promessa de efetividade de soluções pontuais para um problema que não cansam de mostrar como estrutural. *São filósofos radicais, expõem as raízes.*

A ampla tradição que fecunda estas obras, para além das especificidades de cada um dos referidos autores, é a tradição messiânica do judaísmo. Como bem mostrou Michael Löwy, ainda que haja no interior desta tradição judaica tendências de caráter conservador, o messianismo judaico é essencialmente um elemento revolucionário.⁴ Gershom Scholem faz o seguinte comentário que solidifica esta leitura: “O messianismo judeu é, em sua origem e em sua natureza – nunca é demais insistir nisso –, uma teoria da catástrofe. Esta teoria insiste no elemento revolucionário, cataclísmico, na transição do presente

⁴ LÖWY, Michael. *Romantismo e Messianismo. Ensaio sobre Lukács e Benjamin*. (Trad: Myriam Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista). São Paulo: Perspectiva, 1990. p.134 ss.

histórico ao futuro messiânico.”⁵ Assim, os conceitos de *utopia* e *redenção*, tais como são desenvolvidos por Ernst Bloch e Franz Rosenzweig, trazem para a reflexão uma potência criativa que faz implodir o presente petrificado. São faíscas que irrompem na realidade. Além disso, ao se posicionar ao lado de um grande grupo de pensadores que fazem uma genealogia da crise civilizatória no ocidente, estes autores não param por aí. A partir deste diagnóstico põem-se a revolver a história em busca das promessas, dos sonhos não cumpridos, das tradições inconformistas e dos movimentos libertários. Deste caldeirão de elementos é que poderão surgir conceitos filosóficos com força suficiente para quebrar a ordem instituída.

É importante destacar o fato de que ambos pensadores são absolutamente contemporâneos. Ernst Bloch nasce em 1885 em Ludwigshafen, uma pequena cidade do Estado Federal da Renânia-Palatinado. Não muito distante dali, na cidade de Kassel, nascia Franz Rosenzweig, no ano de 1886. O momento histórico que marca o início de suas atividades filosóficas é, portanto, o período que antecede a primeira grande guerra. E não parece ser apenas obra do acaso o fato de as primeiras grandes obras dos dois pensadores terem sido publicadas imediatamente após o fim do conflito. Assim, de Ernst Bloch surgiram *Geist der Utopie* (Espírito da Utopia) em edições de 1918 e 1923 e também *Thomas Münzer als Theolog der Revolution* (Thomas Münzer: teólogo da revolução) em 1921. Franz Rosenzweig, por sua vez, tornou público em 1920 seu estudo *Hegel und der Staat* (Hegel e o Estado) e em 1921 sua *opus magnum* *Der Stern der Erlösung* (A Estrela da Redenção).

É significativo, também, observar como cada um

⁵ Apud: LÖWY, Michael. *Romantismo e Messianismo. Ensaio sobre Lukács e Benjamin*. (Trad: Myriam Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista). São Paulo: Perspectiva, 1990. p.134

destes pensadores reagiu aos eventos históricos traumáticos que marcaram o início de século XX. No caso de Bloch, dedica-se a elucidar o espírito da utopia contra a mentalidade pequeno-burguesa. Além disso, busca reconstruir a força simbólica e atualidade de um teólogo revolucionário praticamente esquecido. No caso de Franz Rosenzweig, escreve uma tese sobre *Hegel e o Estado* que expõe o íntimo parentesco da filosofia política hegeliana com uma ontologia da guerra. A primeira grande guerra mostra-se, assim, como o resultado linear desta maneira de entender a política e não algo acidental ou sua suspensão.⁶ Dessa forma, passa a dedicar-se a uma profunda reflexão sobre a modernidade desde um lugar não completamente integrado e também, dessa maneira, não completamente cooptado por esta modernidade: a tradição judaica. Como resultado desse processo surge sua grande obra *A Estrela da Redenção*.

Evidencia-se, assim, um esforço para romper com a linearidade do discurso moderno progressista. Tanto a *utopia* blochiana alimentada pelos sonhos diurnos

⁶ Rosenzweig escreve, no prefácio de 1920 ao seu livro *Hegel e o Estado*, escrito ainda antes da guerra: “Hoje eu não teria empreendido a sua escrita. Eu não sei de onde se pode tirar, hoje, a coragem para escrever a história alemã. À época em que o livro foi concebido, havia esperança de que a sufocante estreiteza interna e externa do Estado de Bismarck se abria no sentido de um Império capaz de respirar livres ares mundiais. Este livro deveria, na medida em que um livro é capaz disso, preparar, dentro de suas possibilidades, para tal. A dura e limitada idéia de Hegel sobre o Estado, que mais e mais se tornou dominante ao longo do século que se despede, engendrou o ato histórico de 18 de janeiro de 1871 ‘como um raio desde as nuvens’. Essa idéia deveria, em seu devir através da vida de seu pensador, desagregar-se sob os olhos do leitor, para permitir a percepção de um futuro alemão mais vasto tanto interna quanto externamente. Algo diferente aconteceu. Um campo de ruínas indica o lugar onde outrora havia o Império.” ROSENZWEIG, FRANZ. *Hegel e o Estado*. (Trad: Ricardo Timm de Souza). São Paulo: Perspectiva, 2008.p.57.

inconformistas como a *redenção* pensada por Rosenzweig são irrupções na linearidade do tempo. Nada mais contrário ao espírito da utopia de Bloch do que a metafísica do progresso como um desenvolvimento contínuo e linear. Também a redenção é um evento que rompe com a lógica de um tempo linear. Define bastante bem a postura teórica destes dois pensadores, em sua obsessão por não capitular ante a mentalidade belicista, progressista e reacionária de sua época, a frase de Walter Benjamin em suas *Teses sobre o conceito de História*: “Cada segundo é a porta estreita por onde pode entrar o messias.”⁷

Ernst Bloch

Walter Benjamin, ao ler o livro *Herança deste Tempo* de Ernst Bloch no início de 1935, escreve uma carta a Alfred Cohn com o seguinte comentário:

A obra [...] surge tão deslocada como um grão-senhor que tendo acabado de inspecionar uma região devastada por um tremor de terra, não tivesse, para começar, nada mais urgente a fazer do que pedir a seus homens para desenrolar os tapetes persas que trouxera — aqui e ali já um pouco gastos — para expor seus vasos de ouro e prata.⁸

Esse comentário de Walter Benjamin, ainda que se refira ao livro num tom de polêmica e mesmo uma espécie de reprovação, apesar da proximidade de estilo e mesmo de

⁷ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: *Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. (Trad: Sérgio Paulo Rouanet). São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p.232.

⁸ Walter Benjamin. Apud: Bouretz, Pierre. *Testemunhas do Futuro: Filosofia e Messianismo*. (Trad: J. Guinsburg, Fany Kon, Vera Lúcia Felício). São Paulo: Perspectiva: 2011. p.697,698

conteúdo filosófico dos dois pensadores, não é um caso isolado. A impressão de *deslocamento* dessa obra é tão manifesta quanto o sentimento pessoal de Bloch de não estar em casa em nenhum lugar. No entanto, ainda que sua obra seja marcada por esta impressão de deslocamento, não se furta em nenhum momento de falar do concreto e de se posicionar diante dos eventos históricos e dos acontecimentos políticos de seu tempo. Assim, a dialética entre o distanciamento e a proximidade é levada ao paroxismo. É esta aguda consciência dialética que permite pensar fórmulas tão improváveis como, por exemplo, utopia concreta.

Estar deslocado, porém, não significa necessariamente algo negativo. Como se pode aprender muito bem desde as obras de Kafka, integrar-se completamente em uma realidade reificada é um gesto ainda muito mais perigoso. O próprio movimento de recuperar tradições milenares e personagens históricos praticamente esquecidos para pensar a *utopia* – termo que mesmo na tradição marxista adquiriu uma conotação negativa desde a contraposição entre socialismo utópico e socialismo científico – já impõe ao autor uma necessidade de deslocar-se das vias comuns que trilhava a filosofia da época. A descrição que Max Weber fez do jovem Bloch é, neste sentido, sintomática: “Este homem está possuído por seu Deus...”⁹

Em um livro de sua juventude, publicado pela primeira vez em 1921, Ernst Bloch nos mostra este movimento de deslocar-se de maneira magistral. Em *Thomas Münzer: teólogo da revolução*, o filósofo resgata da distância um teólogo revolucionário do século XVI como modelo de utopia concreta e de mobilização da potência

⁹ Apud: BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do Futuro: filosofia e messianismo*. (Trad: J. Ginsburg, Fany Kon, Vera Lúcia Felício). São Paulo: Perspectiva, 2011. p.692.

inconformista de um movimento religioso.¹⁰ Apesar de materialista, Bloch desconfia de um materialismo dogmático e da atitude de desconsiderar a substância concreta da consciência religiosa. Ou seja, assim como há forças religiosas evocadas para justificar a opressão há, ao longo da história, uma coleção de fecundos movimentos de contestação da ordem existente, nascidos a partir de uma consciência religiosa revolucionária. O espírito profético de denúncia das injustiças e de não-resignação, isto é, o espírito veterotestamentário do êxodo e da libertação ao lado do espírito das primeiras comunidades cristãs, lugar não-hierárquico de partilha e vida comunitária, fez com que o filósofo alemão não pudesse simplesmente desconsiderar o potencial explosivo e não-conformista da consciência religiosa. Desse modo, se levarmos em conta o que se torna central para Bloch na sua consideração da consciência religiosa, percebemos imediatamente que ele separa nela aquela teologia pensada como apologia do *status quo* e uma teologia que traz a tona os elementos que movem o ser humano em uma busca de vida plena, para além do mundo de injustiça e opressão existente.

Assim, o judeu Ernst Bloch não falará tanto da lei como centro do judaísmo. Ao invés disso, o profetismo e o messianismo, ou seja, os movimentos concretos de êxodo e a consciência messiânica e revolucionária dos profetas serão o esteio fundamental de sua consideração do judaísmo. Em sua abordagem do cristianismo, por sua vez, também não se buscará nenhuma aproximação com a teologia oficial de uma igreja hierárquica e solidária com a opressão. O resgate da figura histórica de Thomas Münzer, um teólogo protestante situado no tênue limite entre a teologia e o que a época considerava heresia, o atesta perfeitamente. Com

¹⁰ BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer, teólogo da revolução*. (Trad. Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

Münzer é possível localizar e acompanhar uma história subterrânea dos movimentos revolucionários. É este espírito inconformista e revolucionário que Bloch pretende tornar fecundo no século XX, lugar onde a mentalidade conformista e pequeno-burguesa parece sobressair.

A típica mentalidade pequeno-burguesa da época alimentava um profundo desprezo e ojeriza pelo utópico. Uma mentalidade resignada e apologética condenava qualquer resquício de utopia como fuga da realidade. Neste contexto é que Ernst Bloch trará para o debate ideias que à época parecem absolutamente deslocadas e que serão o combustível para uma filosofia do futuro. Não, porém, uma filosofia da imaginação abstrata. O olhar para o futuro, neste contexto, é sempre um olhar concreto. O ainda-não inscrito nas dobras do presente aponta para uma realização futura. A utopia, desse modo, é uma potência explosiva que pode romper com o tempo estático e paralisado de presente. Esta paralisia do tempo – que não é outra coisa que a negação do tempo – faz com o próprio tempo apodreça. *Die Zeit faul...*

O espírito da utopia é, dessa forma, um antídoto contra a paralisia do tempo e contra a consequente naturalização da ordem estabelecida. Neste sentido, torna-se extremamente importante lançar um cuidadoso olhar para sua grande obra concebida no exílio durante a segunda grande guerra. O *Princípio Esperança* (Das Prinzip Hoffnung), sem dúvida, já figura entre as mais importantes obras do século XX. Uma constelação de conceitos é aí apresentada de forma absolutamente original: utopia, sonho diurno, consciência antecipatória, esperança. Suzana Albornoz escreve:

Sendo a esperança uma antecipação do futuro; sendo também um afeto, mas que revela a existência de possibilidades em aberto na base material do ser do mundo, da natureza e do homem

e, de certo modo, expressa a percepção de tais possibilidades objetivo-reais, as tendências e latências inscritas no presente; sendo tudo isso, a esperança é uma espécie de conhecimento, o conhecimento do que ainda-não-é; um conhecimento aberto para o devir futuro; uma presciência com base no ainda não realizado mas possível, que aparece justamente assim, sob forma de expectativa madura e consciente: como esperança.¹¹

A esperança, tomada por Ernst Bloch como princípio constitutivo do humano, não é simplesmente um signo de otimismo ou uma escolha possível entre outras escolhas. Não se trata de um conceito edificante. A esperança é o que move o humano no sentido mais profundo deste termo. Poderíamos aproximar o termo *esperança* de Ernst Bloch de conceitos-chave como o *conatus* de Spinoza ou o *élan vital* de Henri Bergson. Não há como viver sem esperança. Ela é anterior à consciência que dela temos. No entanto, exatamente pelo fato de a esperança ser um princípio afirmativo da vida, ela se torna uma potência criadora e desagregadora. A ligação entre o princípio esperança e o espírito da utopia passa a se tornar então visível, isto é, a esperança aponta para além de uma ordem social onde a vida é oprimida e destruída. A esperança exige futuro, exige o novo. Toda tentativa de enclausurar a esperança numa imagem petrificada do presente é uma forma de abortá-la. Impor aos seres humanos uma existência alienada como única alternativa é fazê-los ignorar a potência vital que os habita. Sabe-se que a vida, ali onde ela é mais esmagada, adquire uma potência de resistir absolutamente única. Mesmo no instante em que a

¹¹ ALBORNOZ, Suzana. *Ética e Utopia: Ensaio sobre Ernst Bloch*. 2.ed. Porto Alegre: Movimento, 2006. p.75.

consciência parece não ver ponto de fuga, o próprio corpo resiste muito além do que qualquer conceito de resistência poderia explicar. Nesta potência da vida lançada para frente, para uma imagem de futuro, ancora-se o conceito de esperança. Assim, a esperança evidencia uma ontologia do ainda-não, do tempo inscrito no ser. Tudo isso para romper com as ontologias que em justificam o existente a partir de uma teoria do ser.

Franz Rosenzweig

Diante da possibilidade de seguir carreira acadêmica, Franz Rosenzweig responde em carta ao seu mestre Friedrich Meinecke, datada de 30 de Agosto de 1920: “Para mim, não é qualquer questão que é digna de ser questionada. (...) Eu questiono apenas onde eu sou questionado. Por *pessoas* sou questionado, não por sábios, não ‘pela Ciência’.”¹² De acordo com sua percepção, certo espírito idealista continua perpassando e alimentando a ciência e mesmo a filosofia. Isto se mostra na obsessão pelas respostas claras, por um *sistema* onde as diferentes faces da realidade encontrem sua explicação e inteligibilidade. O mundo real, o mundo da experiência concreta, no entanto, é muito mais do que isso. O mundo é constituído de pessoas concretas de carne e osso. Estas pessoas, quando se veem diante de um problema, não param de viver até o momento em que tudo esteja plenamente resolvido e esclarecido. A vida segue. A resposta, se vier, virá *com o tempo*. A *espera*, antípoda exata da arrogância da ciência moderna que submete e domina a realidade, é apresentada como modo concreto de viver e

¹² ROSENZWEIG, Franz. Briefe und Tagebücher. In: *Gesammelte Schriften. Band I, Band II* (Herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper) The Hague: Martinus Nijhoff, 1979. p.681.

experimentar o tempo. Esperar (*hoffen*) não é aqui o signo de uma valorização de uma atitude passiva, antes disso quer expressar que o indivíduo não controla totalmente a realidade desde sua perspectiva. O princípio esperança é, pois, também considerado por Rosenzweig. Este é o princípio de quem não quer encerrar o tempo dentro de um círculo mágico. Assim, espera-se que algo diferente virá. E nisto se confia. “A esperança (*Hoffnung*) é sempre infantil” dirá Rosenzweig.¹³ A criança está aberta ao novo, em sua inocência confia no que acontece. Diferente é o adulto que experimentou demasiadas vezes a “dura” realidade a ponto de desesperar e, por fim, se resignar.

O entendimento humano saudável tem plena consciência dessa realidade que se impõe. Isto nos mostra, no entanto, como a filosofia ou a ciência se afastam da realidade quando ignoram o *tempo*. Constroem castelos ficcionais a partir de recortes da realidade que são, posteriormente, apresentados como imagem do real, pretendendo-se inclusive mais reais que a própria realidade. A paralisia da filosofia precisa ser “curada” desde a realidade concreta que se impõe. A grande crítica de Rosenzweig ao idealismo e à filosofia dos sistemas deve-se exatamente a isso. São formas de abortar a realidade. Ao reduzi-la a esquemas mentais não resta espaço para novo. O novo, aquilo que ainda não está posto, rompe com a linearidade do tempo. No limite, é a experiência do milagre. Rosenzweig escreve: “sobre toda união redentora está escrito um ainda-não.”¹⁴ A realidade habitada pelo tempo é o lugar do ainda-não. Porém, este ainda-não que aparece na terminologia da *Estrela* de Rosenzweig não pode ser

¹³ ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt) Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.p.316.

¹⁴ “ein Nochnicht über aller erlösenden Vereinigung geschrieben steht” ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt) Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. p.261.

compreendido como um futuro distante e sempre adiado. Ele vem acompanhado do conceito da antecipação (*Vorwegnahme*): “Para o futuro é decisivo poder e ter que ser antecipado.”¹⁵

A *Estrela da Redenção*, desse modo, parte de um movimento cuidadoso de imersão na realidade. A filosofia precisa recuperar a condição de falar sobre a realidade concreta, pois é esta realidade que irrompe no momento histórico em que Rosenzweig escreve. É preciso encontrar o sentido profundo da crise civilizatória¹⁶ que se torna evidente em acontecimentos que se precipitam de forma frenética desde a primeira grande guerra. Tal sentido, porém, não pode ser buscado nos modelos tradicionais de pensamento. Estes são tradicionais exatamente por verem no caminho percorrido uma sequência de acertos. O caráter impactante e devastador do real que se impõe, assim, oferece a Rosenzweig uma pista: partir da experiência na sua condição mais elementar, a experiência fática do ser humano imerso no real.

Para falar de experiência, no entanto, é preciso destacar a crítica a um conceito estreito de experiência tal como, cada vez mais, foi sendo moldado na modernidade. Nesta perspectiva a experiência serve sempre como último recurso de justificação de modelos epistêmicos. Experiência, nesse sentido, revela-se um conceito não apenas estreito, mas também profundamente estático. A realidade ou, em outras palavras, os diferentes aspectos da realidade são objetos de um experimento. Já se parte, neste

¹⁵ “Es ist eben für die Zukunft entscheidend, daß sie vorweggenommen werden kann und muß.” ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt) Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. p.261

¹⁶ Há uma leitura muito acurada sobre este tema em SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

caso, de uma realidade constituída e de um sujeito constituído e se apresenta a experiência como um encontro accidental ou contingente entre ambos. O novo pensamento de Rosenzweig pretende eliminar estes resquícios idealistas do pensamento filosófico moderno e empreender um esforço hermenêutico no sentido de compreender a facticidade que se impõe ao pensamento. A experiência não pode ser objeto da filosofia. Ao invés disso, a filosofia nasce desde a imersão na experiência. Porém, o que é esta facticidade?

A facticidade, na perspectiva de Rosenzweig, é a multiplicidade irreduzível da realidade que se impõe. Deus *e* o Mundo *e* o Homem. O que importa aqui é a palavrinha “e” (*das Wörtchen Und*).¹⁷ A realidade composta por diferentes elementos que não podem, de maneira alguma, ser reduzidos uns aos outros: este é o ponto de partida da experiência. Por mais que a história do pensamento seja uma tentativa de reduzir a multiplicidade que sempre pareceu caótica à unidade, esta realidade múltipla se impõe. O primeiro dos três livros que compõem *Der Stern der Erlösung* (A Estrela da Redenção) é inteiramente dedicado a explicitar como estes três elementos em sua multiplicidade constituem o caráter irreduzível da realidade. Reiner Wiehl, numa tentativa de clarear o sentido da relação entre os conceitos de experiência e facticidade, elabora a seguinte formulação:

Deus, Mundo e Homem são dados na experiência como “facticidades”, como dados originários da experiência antes de toda objetividade, antes de qualquer consciência da mesma. Precisamente

¹⁷ ROSENZWEIG, Franz. Briefe und Tagebücher. In: *Gesammelte Schriften. Band I, Band II* (Herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper) The Hague: Martinus Nijhoff, 1979. p.1072.

como pré-dados, pré-objetivos e pré-conscientes, tecem a experiência com maior força que qualquer objetividade e consciência imagináveis.¹⁸

O ponto de partida do pensamento experiencial é, dessa maneira, a aceitação de que a realidade não é uma criação do sujeito. E não será resolvida pelo sujeito. A experiência, tal como a entende Rosenzweig, não servirá para que se possa uma vez mais elaborar uma teoria sobre o que é o Homem, o que é Deus ou o que é o Mundo. Se Kant já mostrava o problema das disciplinas metafísicas que tratavam destes objetos, Rosenzweig leva a consciência deste problema ao paroxismo:

A experiência, por mais que se queira aprofundar, sempre descobre no homem somente algo humano, no mundo somente algo mundano, em Deus somente algo divino. E somente em Deus algo divino, somente no mundo algo mundano, somente no homem algo humano. *Finis philosophiae?* Se fosse assim, pior para a filosofia. Mas não creio que suceda algo tão grave. Pode ser que a filosofia experiencial comece precisamente neste ponto.¹⁹

Desse modo, o homem concreto está irremediavelmente imerso numa realidade múltipla. No entanto, sobre Deus, sobre o Mundo e sobre o Homem sabe-se *nada*. Porém, não é um *nada* geral e vazio. É um *nada* específico em cada caso. Também não é um *nada* que paralisa a realidade, mas como *nada* concreto é o trampolim para algo. Esta dimensão positiva começa se mostrar

¹⁸ WIEHL, Reiner. La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig. In: *El nuevo pensamiento*. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989. p.105.

¹⁹ ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989. p.51.

quando estes elementos saem de sua clausura no mundo do “Elemental” e começam a se relacionar. A relação é, propriamente, o começo da realidade. Antes da relação há *nada*. Pode-se dizer, inclusive, que todo pensamento de Rosenzweig é um “pensamento relacional”. A categoria da experiência (*Erfahrung*), como foi ressaltado, é o seu *locus* fundamental. A experiência do ser humano em sua relação com o mundo, com Deus e consigo mesmo, é o ponto de partida, enquanto evidência absoluta.

Estes elementos adquirem realidade na relação que encontra lugar na história concreta. Pode-se utilizar aqui um conceito muito caro a Hermann Cohen: correlação. Não é uma simples e acidental relação, mas sim, uma relação fundamental, constitutiva e fundante da realidade. Portanto, uma correlação. Este é o motivo de o primeiro livro da *Estrela* ser intitulado *Die Elemente oder die Immerwährende Vorwelt* (Os Elementos ou o perpétuo pré-mundo). Os elementos não são propriamente a realidade, mas sim, instâncias últimas que compõem a realidade e das quais não se pode abstrair. Isto é o pré-mundo (*Vorwelt*). O Mundo (*Welt*) é o lugar, porém, onde estes elementos se correlacionam e se desdobram em sua realidade, isto é, saem de seu “nada”. Assim, as correlações entre estes diferentes elementos trazem à realidade sua dinâmica e diversidade. O segundo livro da *Estrela*, desse modo, tem como título *Die Bahn oder der Allzeiterneuerte Welt* (O caminho ou o mundo sempre renovado). Neste livro a multiplicidade constitutiva da realidade é apresentada, portanto, como um conjunto de correlações: Deus e o Mundo: Criação; Deus e o Homem: Revelação; Homem e o Mundo: Redenção. O tempo é aí um conceito absolutamente central. O terceiro e último livro da *Estrela*, por sua vez, é intitulado *Die Gestalt oder die Enigge Überwelt* (A figura ou o eterno além-do-mundo). Este livro apresenta as correlações em sua plenitude.

A *Estrela*, portanto, apresenta diferentes formas de compreender a realidade, desde a compreensão estática do mito onde os diferentes elementos da realidade vivem em sua autosuficiência não comunicante, passando pelas concepções filosóficas e religiosas onde estes elementos se comunicam de formas diversas, até chegar à apresentação da realidade desde a perspectiva do *Reino* e da humanidade redimida onde as correlações entre os elementos são plenamente fecundas. Esta vida plena, redimida, não está no final do percurso da história. Ela lampeja em cada ato concreto de amor, de afirmação da vida.

Considerações Finais

A filosofia de Jônia até Iena, de Tales até Hegel,²⁰ ao buscar a essência, constitui-se em uma serva do *que é*. A filosofia, repensada por estes autores aqui considerados, quer romper justamente com o *que é*. Quando, nas filosofias tradicionais dos sistemas, o presente é tomado como índice de realização do passado ou uma possibilidade de projeção do futuro, o que temos diante de nós é uma tentativa desesperada de “domesticar” o tempo. Em outras palavras, anular o tempo. Anular, ao menos, sua alteridade, sua potência desagregadora. É, por um lado, a tentativa de estender o presente até os confins do passado, afirmando uma secreta cumplicidade e identidade entre eles. O

²⁰ Há um interessante paralelo aqui entre os dois autores. No início de sua obra principal *A Estrela da Redenção*, o filósofo de Kassel utiliza a célebre expressão “de Jônia até Iena”. (2002, p.13). Ou seja, de Tales (o filósofo pré-socrático dos começos da filosofia) até Hegel (o grande ápice da modernidade). Também Ernst Bloch compreende a história da filosofia de modo parecido. Lê-se em seu *O princípio Esperança*: “desde a água do singelo Tales até a idéia do em-si e para-si do absoluto Hegel. Em última análise foi sempre a tampa da anámnese platônica sobre o eros dialeticamente aberto que manteve a filosofia precedente afastada da seriedade do front e do novum.” (2005, p.28)

passado estaria resolvido no presente. Este já não poderia mais ser visto como potência sempre atuante, como fratura, como trauma que não se pode inscrever nas soluções do presente. Também em relação ao futuro, por outro lado, ocorre algo semelhante. A ciência em seu afã positivista de “prever para prover” pretende entender o futuro como uma possibilidade inscrita no presente. O que se afirma, implicitamente, neste caso, é o fato de o futuro ser pensado exatamente dentro do registro de uma lógica do presente. O que de fato opera, assim, na visão científica é uma antecipação racional do que poderá ocorrer. Também neste caso, faz-se evidente o mal-estar de nossa cultura em aceitar a radicalidade do tempo. O *novum*, o ainda-não, o instante único, o sonho diurno, a esperança e a consciência antecipatória são, assim, antídotos para um tempo paralisado.

O pensamento filosófico que quer dizer *o que é*, é um pensamento morto, um pensamento se resigna à morte. As angústias específicas de cada ser humano não entram nos cálculos gerais do *ser*. A obsessão em conhecer o todo é exatamente um sintoma de um pensamento que quer fugir da morte, do medo da morte. O resultado será uma completa resignação à morte enquanto experiência concreta de cada ser humano singular. No sistema nada morre. No entanto, tanto a utopia concreta de Ernst Bloch como a redenção na perspectiva de Rosenzweig são caminhos que pretendem romper com a lógica da morte e afirmar a vida. Afirmar a vida em toda sua potência. Romper as barreiras que não deixam a vida ser plena. Franz Rosenzweig começa a *Estrela* com a expressão “Vom Tode” (da morte) e fecha o livro com “Ins Leben” (para a vida). *Da morte para a vida* é o caminho que percorre a Estrela. Os obstáculos para este caminho, por mais concretos e potentes que sejam (um deles é um pensamento resignado e apologético), podem ser rompidos pela força de imagem de um mundo

verdadeiro e redimido que lampeja em cada instante da realidade. Ernst Bloch se refere a sua obra *O Princípio Esperança* nos seguintes termos: “são reunidas *as imagens da esperança contra a morte*, contra este mais duro contragolpe na utopia. A morte é um fato que não pode ser esquecido e que desperta a esperança.”²¹ O instante da vida plena e verdejante que rompe com o deserto da morte. Este instante que experimentamos no amor, na amizade sincera, na cumplicidade de um olhar, se ilumina subitamente pela imagem do mundo verdadeiro, da utopia ou da redenção.

Referências

ALBORNOZ, Suzana. *Ética e Utopia: Ensaio sobre Ernst Bloch*. 2.ed. Porto Alegre: Movimento, 2006.

BENJAMIN, Walter. Einbahnstraße. In: *Gesammelte Schriften*. Band IV.1 (Herausgegeben von Tillman Rexroth). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

_____. Sobre o conceito de História. In: *Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre literatura e história da cultura* (Trad. Sérgio Paulo Rouanet). São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p.222-232

BLOCH, Ernst. *Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

_____. *O Princípio Esperança*. V1. (Trad. Nélío Schneider). EDUERJ: Contraponto. Rio de Janeiro. 2005.

²¹ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. V1. (Trad. Nélío Schneider). EDUERJ: Contraponto. Rio de Janeiro. 2005. p.26

_____. *Thomas Münzer, teólogo da revolução*. (Trad. Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do Futuro: filosofia e messianismo*. (Trad: J. Ginsburg, Fany Kon, Vera Lúcia Felício). São Paulo: Perspectiva, 2011.

LÖWY, Michael. *Romantismo e Messianismo. Ensaio sobre Lukács e Benjamin*. (Trad: Myriam Veras Baptista e Magdalena Pizante Baptista). São Paulo: Perspectiva, 1990.

MOSÈS, Stéphane. *System und offenbarung: die philosophie Franz Rosenzweigs*. München: Wilhelm Fink, 1985.

_____. *El Ángel de la Historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (Trad. Alicia Martorell). Madrid: Cátedra, 1997.

ROSENZWEIG, Franz. Briefe und Tagebücher. In: *Gesammelte Schriften. Band I, Band II* (Herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper) The Hague: Martinus Nijhoff, 1979.

_____. *Der Stern der Erlösung*. (Herausgegeben von Albert Raffelt) Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.

_____. *El nuevo pensamiento*. (Trad. Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989.

_____. *Hegel e o Estado*. (Trad. Ricardo Timm de Souza). São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *La Estrella de la Redención*. (Trad. Miguel García-Baró). Salamanca: Ed. Sígueme, 1997.

_____. *Understanding the Sick and the Healthy: A View of World, Man, and God*. (Trans. Nahum Glatzer; Intro.

Hillary Putnam). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Franz Rosenzweig: Existentielles Denken und gelebte Bewährung*. Freiburg/München: Alber, 1991.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *Razões Plurais: Itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

WIEHL, Reiner. La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig. In: *El nuevo pensamiento*. (Trad: Isidoro Reguera). Madrid: Visor, 1989. p.81-119.

ERNST BLOCH: LO POSIBLE Y LO REAL EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ONTOLÓGICA DE LA EMANCIPACIÓN

*Oscar Pérez Portales**

*Vamos a andar,
en verso y vida tintos,
levantando el recinto
del pan y la verdad.*

(...)

*Vamos a andar,
para llegar...
a la vida.*

Silvio Rodriguez

Introducción

El realismo es hoy la indiscutida filosofía hegemónica que rige el proceso de reproducción de la vida humana, con un proceso inaudito de globalización¹. Esta hegemonía del realismo sustenta la trascendentalización de la economía, o mejor, del mercado, junto al descredito de todo espacio subjetivo público o socializado. Se rompen así los límites

* Mestrando en Filosofía pelo PG-Filosofia/PUCRS.

¹ Al decir de Gramsci: “La filosofía de una época no es la filosofía de uno u otro filósofo, de uno otro grupo de intelectuales, de uno u otro sector de las masas populares: es una combinación de todos estos elementos que culmina en una determinada dirección y en este culminar se convierte en norma de acción colectiva, es decir, en “historia” concreta y compleja (integral)”. GRAMSCI, Antonio. Introducción a la filosofía de la praxis. Selec. Trad. J. solé Tura. Barcelona: Ediciones Península, 2008. p 21.

axiológicos y prácticos de instituciones como democracia, libertad, derechos humanos. Se impone una ley primordial en la que el fetiche de lo real reifica la condición humana y deposita su materialidad como sucedáneo de la libertad de las relaciones del mercado. Ante esta realidad la pretensión de una alternativa es considerada como “utopía”, en el sentido de una ensoñación, locura, falta de objetividad. El realismo mercantil actual aunque omnipotente guarda la legitimidad de no ser responsable de sus consecuencias, las contradicciones que ante él surgen son el resultado de los límites a su libertad. Por ello ante las crisis del empleo, mayor flexibilidad de la explotación de la fuerza de trabajo; ante la crisis ambiental, la posibilidad de gestionar mercantilmente la contaminación, ante la emigración la salvaguarda privada de los recursos nacionales. Ante las sucesivas crisis económicas se impone una lógica de aproximación asintótica, donde el equilibrio devendrá en un tiempo futuro infinito, recalcado².

La emergencia de procesos de desintegración social, violencia, emigración descontrolada, desempleo, aumento de las tasa de suicidio, movimientos de protesta y demanda, así como la deslegitimidad de los sistemas políticos, denuncian la crisis material de este sistema civilizatorio³. En nuestro contexto se evidencia, por otra parte, que la emergencia alternativas sociales y políticas a la crisis del neoliberalismo (como expresión biopolítica de la hegemonía realista) tiene en la reproducción del realismo la base más sólida de limitación sistémica de la emergencia de propuestas contrarias. La práctica política continental de los dos últimos decenios demuestra la imposibilidad de

² HINKELAMMERT, Franz J. El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido. Editorial Caminos. La Habana, 2006.

³ WALLERSTEIN, Immanuel. Capitalismo Histórico e civilização capitalista. 1ra.ed. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001. 138 p.

materializar propuestas subjetivas alternativas, frente a la auto-domesticación de la política y lo político en nombre de la posibilidad fáctica y el realismo⁴.

Es en ese punto donde se evidencia que esta “pasión por lo real” juega un papel de regulador de discursos y prácticas de imposibilidad que sustituyen la potencialidad humana⁵. El pensamiento filosófico aportó inúmeros resultados justificativos a este proceso de reducción del contenido material finito de lo humano, en lo que destaca la utilización del paradigma lingüístico y comunicativo⁶. Todavía que diversos en estos discursos guiados por la “voluntad de verdad”, se observa la matriz romántica en el juicio de las tiempos actuales como realización y consecuencia de los proyectos del siglo XIX⁷. En ello se justifica como única salida al proceso de crisis actual una vuelta al pasado, ya sea por la aceptación del presente como única posibilidad real⁸ o por la nostalgia de los órdenes

⁴ PÉREZ, Oscar. El proyecto izquierdista latinoamericano: del desarrollismo democrático a la transformación democrático liberadora. En: *El Pensamiento Crítico en Nuestra América y los desafíos del siglo XXI*. Guerrero: Ediciones y Gráficos Eón.

⁵ BADIOU, Alain. O século. Do original: *Le siècle*. Aparecida: Idéias & Letras, 2007. 53 p.

⁶ Lugar cimero de esta construcción representan las obras en apariencia distantes de François Lyotard: “La condición pós-moderna” y “La ética de la acción comunicativa” de K Otto Appel y J. Habermas.

⁷ Tendencia conservadora clara del antiquísimo “Romanticismo Frio”. LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. Actualidad del Romanticismo. Política y Cultura, Distrito Federal, México, núm. 4, primavera, 1995. 12 p.

⁸ Nihilismo que deriva de la positación de las experiencias sociales del siglo XX como ejercicio pleno de los ideales y pensamientos críticos de la modernidad. Fundamentación que sostiene obras como: “La diferencia”. LYOTARD, François. La diferencia. Trad. Alberto L. Bixio. Del original: *Le Différend*. 1ra edición, Paris 1984. Barcelona: Editorial Gedisa, 1988.

normativos de la modernidad⁹. En ambas directrices, dominantes por reproducidas socialmente, es intrínseca una retórica anti utópica. Por una parte se sustenta la validez del proyecto ontológico moderno, sin observar la carga de represión de lo humano de su racionalidad y por otro se niega la modernidad como punto inicial para la más sincerada aplicación de su esencia alienante y reificadora, sin los lastres utópicos universales de la igualdad, libertad y fraternidad.

Ante las dos caras de ese Jano resurrecto es indispensable una teoría del sujeto que implique un principio material concreto de definición de la antropología contextual del mismo como vía de salida del nihilismo del presente consagrado propio del discurso posmoderno. Así mismo una fundamentación subjetiva desde la alteridad que permita la deconstrucción de la teología del individuo, base del proceso de irracionalización que provoca hoy la destrucción de lo humano y su habidad. Punto axial de fundamentación de un marco de posibilidad que derive lo real de la praxis humana para impedir su reificación discursiva como sujeto sin cuerpo y que delimite su esencia social. Punto de partida para el retorno de lo real reprimido por la racionalidad de los discursos y prácticas ontológicas de la hegemonía realista. Objetivo indispensable de una reconstitución de lo público y político como espacio de lo posible y de la utopía como condición de abertura emancipadora de lo humano ante el sistema impuesto. A ese objetivo resulta indispensable la reconstrucción de un

⁹ Nostalgia típica del formalismo normativo propio de la filosofía de J. Habermas. HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus, 1993. Este formalismo es además dominante en la llamada “Modernidad Real” filosofía dominante y con éxito publicitario. LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. Actualidad del Romanticismo. Política y Cultura, Distrito Federal, México, núm. 4, primavera, 1995. 12 p.

sustrato mito racional que encuentra en la idea del ser como “todavía no” del teórico Ernst Bloch, en su obra “El Principio esperanza”, una síntesis crítica al tiempo que positiva. Desde el concepto de “espera” posiciona una visión acontecimental y contingente de sujeto que permite al valoración crítica del formalismo filosófico actual. Estos aportes se sitúan dentro de una urdimbre práxica de herencia marxista sostiene el *logos* desde un *pathos* dialectico material con base en la existencia irreductible de un sujeto vivo con cuerpo. El presente trabajo pretende la valoración de la propuesta ontológica del “todavía no ser” como respuesta a la lógica formalista del discurso ontológico del realismo dominante y sustento de una propuesta ontológica emancipadora.

Espera y Todavía no ser: bases de una crítica a lo real.

La obra de Bloch desde sus propios inicios nos propone un enfrentamiento al laberinto ontológico moderno, volviendo a la búsqueda de los principios más raigales de la condición humana. En ello “El principio esperanza” nos conmina a una reconstrucción de la dimensión temporal de la concepción del Ser. Entendiendo a este no como la base esencial de la materialidad humana sino, por el contrario, la consecuencia de su acción práxica. “¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Para dónde vamos? ¿Qué esperamos? ¿Qué nos espera?”¹⁰ Desde estas preguntas el hombre y el sujeto aparecen como un proceso de condensación del tiempo, desde el cual el Ser es disperso en la diversidad de procesos, espacios y tiempos en los que lo humano se expresa. Lo humano no está nunca, no es una entidad cerrada de sentido y relaciones, es siempre un

¹⁰ BLOCH, Ernst. O princípio esperança, v. I., Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. 13 p.

proceso que, en movimiento hacia el futuro, se relaciona con los que fueron sus espacios, relaciones y tiempos, por ello siempre está *siendo*. El sujeto adquiere así una dimensión de acontecimiento, *pathos*, que niega la primacía del *logos* o de la *anamnesis*, en tanto su proceso de conocimiento depende de la comprensión de su praxis constitutiva.

Este es un elemento capital de la propuesta de Bloch pues abre la dialectización de la propia filosofía. Da cuenta de que el discurso filosófico para ser racional debe reconocer su vocación a fijar como absoluto transcendente, un objeto diferente al de las ciencias empíricas, que tiene voluntad y por tanto cuya realidad se mueve. Este movimiento debe ser visado por la filosofía como praxis, para ello la construcción lógica desde la cual la filosofía intenta la comprensión del hombre debe intentar la expresión de la praxis, no de una esencia instrumental racional. En ello, continuando el enfoque hegeliano en la crítica de aquel a la lógica formal, para Bloch esa expresión de la objetividad solo puede resultar de una lógica que exprese la temporalidad y tensión de un *étant* marcado por la *espera*, por lo tanto, que “*todavía no es*”¹¹.

Lo todavía no-consciente en el hombre pertenece, por eso, siempre a lo todavía-no-llegado a ser, todavía-no-producido, todavía-no-manifestado en el mundo. Lo todavía-no consciente se comunica y se incluye recíprocamente con lo todavía-no-llegado a ser, especialmente con lo que está surgiendo en la

¹¹ Sentido en el cual Levinas afirmará: “Si la trascendencia tiene algún sentido, no puede significar otra cosa, por lo que respecta al acontecimiento del ser-al *esse*, a la esencia- que el hecho de pasar a lo otro que el Ser”. LEVINAS, Emmanuel: De otro modo que ser o más allá de la esencia. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca, Ediciones Sígueme. 2003.45 p.

historia y en el mundo¹².

Esta dimensión del sujeto como acontecimiento continúa la crítica de Marx a la inmanencia moderna. El humanismo moderno se deriva de la conversión antropológica creada por el renacimiento que sitúa al hombre como deidad inmanente. Mas el Prometeo de Marx señala la necesidad de resituar la tesis antropológica de esta construcción para evitar la reificación idolátrica del hombre, subordinado y dominado por su propia construcción antropocéntrica¹³. La necesidad de construir el concepto de hombre desde un sujeto finito con cuerpo, no general que impida la universalización abstracta de la idea de individuo, base de la alienación humana en el trabajo. Y que se expresa en la ciencia a partir de la conformación de pares categoriales abstractos, fetiches de relaciones humanas concretas como valor, salario, ganancia.

Precisamente Bloch asegura:

Que se vive es algo que no puede sentirse. El algo que nos hace vivir no se nos hace presente; se halla en las profundidades, allí donde comenzamos a ser corpóreos. Este ímpetu es el que tiene presente el dicho de que el hombre no vive para vivir, sino «porque» vive¹⁴.

Sitúa así la base referencial de esa propuesta comprensiva en la vida como determinante de todo proceso de construcción ontológica. Al asumir la

¹² BLOCH, Ernst. O princípio esperança, v. I., Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. 23 p.

¹³ MARX, Karl. Manuscritos econômicos filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2004. 86 p.

¹⁴ BLOCH, Ernst. O princípio esperança, v I. Trad. Nélío Scheider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.49 p.

materialidad social de la vida como referencia, el proceso de constitución del Ser es una consecuencia de las relaciones entabladas por el ser humano en el proceso de reproducción de su vida. Continuando la praxis marxiana identifica entonces que el conjunto de relaciones que marcan la posibilidad de la vida como proceso de constitución del sujeto son la alteridad material que el proceso de interpretación ontológica debe asumir como base para el entendimiento de lo *real* o lo *posible*. Humanismo radical marxiano que subordina el logos filosófico a la condición de posibilidad de toda racionalidad: la existencia del ser humano¹⁵. Perspectiva en la cual lo *real* y *posible* filosófico estarán en relación a la exposición de los procesos en los que lo humano asume la posibilidad irreductible de su vida.

El realismo humanista de Bloch critica el “humanismo en general” y continúa la perspectiva contextual que asume el carácter contradictorio y antagónico de este proceso¹⁶. En esta dinámica la realización de lo posible y la constitución de lo real están determinados por las relaciones de alienación, reificación mercantil capitalista basado en la figura del sujeto *homo economicus* individual y su antropología inmanente. Desde ahí lo *posible* y lo *real* expresan dinámicas mediadas otras, lo factible, lo posible formal, lo probable subjetivo individual¹⁷, mas la irreductibilidad de la vida como proceso

¹⁵ Al decir de Camus: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía...Nunca vi morir a nadie por el argumento ontológico” CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe*. París: Gallimard, 1942.7 p.

¹⁶ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *La interculturalidad a prueba*. Michigan: Mainz, 2006.60 p.

¹⁷ ALBORNOZ, Suzana: *o enigma da esperança*. Petrópolis: Vozes,1998. p 12.

de satisfacción de necesidades implica que la existencia de esta y su reproducción relacional, son sus condiciones de posibilidad. De ahí que la definición de lo *real* o lo *posible* están irreductiblemente señalados por el proceso de ordenación social del poder sobre la vida como posibilidad. No estarán nunca en relación a una exterioridad indeterminada, sino en la capacidad de articulación de las relaciones sociales humanas que lo determinan, será siempre un *humanamente posible*.

La idea de la *espera y el todavía no ser* implica además que el *sujeto* no es una entidad intencional determinada por un rasgo o conjunto de condiciones a priori. Sino que el continuo proceso de realización es la propia *conditio humana*, en ese sentido la condición de la existencia y lucha de clases como proceso son datos irreductibles, mas no sustancial. Deviene de un proceso dinámico de desarrollo de los procesos humanos de reproducción de la vida, por lo que no puede interpretarse como sujeto consciente determinado, naturalizado, por una realidad económica anterior a su capacidad de articulación social relacional¹⁸.

Como señala ya en el prefacio Bloch:

El verdadero traspasar conoce y activa la tendencia inserta en la historia, de curso dialéctico. En sentido sumario, el hombre que aspira a algo vive hacia el futuro; el pasado solo viene después, y el auténtico presente casi todavía no existe en absoluto¹⁹.

Incluso los discursos ontológicos realista o

¹⁸ DUSSEL, Enrique. Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y la exclusión. Obras selectas XX. 1ra Ed. Buenos Aires: Docencia, 2013.530 p.

¹⁹ BLOCH, Ernst. O princípio esperança, v. I., Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.14 p.

“románticos resignados”²⁰, pretenden una función progresiva, para detener cualquier actitud subjetiva de fuga o transformación²¹. Este posicionamiento humanista radical implica la redefinición de la objetividad como resultado de la praxis social e histórica humana. Ello contesta la idea de lo objetivo como *res extensa* objetual propia de la limitación de lo real a singularidad productiva a ser consumida y conquistada.

Bloch asume entonces la idea de una objetividad que tiene en su base la actividad práxica de la espera del *étant*. Ello implica concebir la realidad objetiva como resultado de una práctica en la que el *étant* reproduce su vida como ser humano. Si el *Ser* solo puede ser aquello que *todavía no es*, por tanto es en cuanto *espera* por ser, esa determinación resuelta en base de constitución de todo *sujeto histórico*. Desde esa perspectiva la noción de *objetividad* se humaniza en el sentido en que Marx tenía determinado las categorías iusnaturalista de la economía política inglesa al develar el fenómeno fetichista y en su base la intencionalidad de los intereses de clases. Concepción desde la cual no puede ya fundamentarse una ontología trascendente. Esta base conceptual implica que el sujeto es crítica a las relaciones establecidas, un proceso de emancipación amplio de tensión de las relaciones existentes. Por ende no un grupo

²⁰ Tendencia en la que se inscribe el realismo de Weber al designar el capitalismo como “jaula de acero”. LOWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romantismo e Política*. Tradutora. Eloisa de Araújo Oliveira. RJ: Paz e Terra, 1993.54 p.

²¹ Como enuncia Foucault: “...yo supongo que en toda sociedad la producción de discursos está a la vez controlada, seleccionada, organizada y distribuida por un cierto número de procedimientos cuya función es evitar los poderes y peligros, para domesticar el acontecimiento aleatorio, para esquivar la pesada, la formidable materialidad”. FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 decembre 1970. Paris: Gallimard, 1971.11 p.

social a ser satisfecho, sino un referente de superación de las relaciones en las que se ordena el proceso de reproducción de la vida. De ello se deriva que la objetividad que su acción supone es el proceso determinante de la relación entre los espacios políticos y económicos y por ende de lo real y lo posible. La visión del sujeto en Bloch continúa la visión marxista de superación del trascendentalismo iusnatural moderno que subordina la participación política a un sistema institucional y normativo y la integración productiva a la centralidad mercantil de la alienante propiedad privada, con lo que los espacios de lo real y lo posible se abren como posibilidad derivada del proceso de construcción socializadora del sujeto. La dinámica de espera no solo representa la reivindicación de la esperanza sino una alteridad y posibilidad frente a la jaula de acero de la modernidad racional en su versión capitalista.

Es en este sentido que la argumentación de Bloch sitúa las bases para la crítica a la idolatría moderna, que define una dimensión trascendente inmanente que reprime la materialidad contingente de lo humano²². El *todavía no ser* de la *espera* define una crítica profunda al *cogito ergo sum*, que plantea una normatividad racional como causalidad objetiva. Elemento este que ha sido central en la tradición mítica y filosófica milenar de imposición de lo dado como *deber ser*, entidad trascendental que regula la posibilidad fáctica de la acción humana. Ese sustrato ontológico racional pretende la solución de la escisión central de la

²² Como señala Adorno: “Esa ratio tiembla ante lo que perdura amenazadoramente por debajo de su ámbito de dominio y crece proporcionalmente con su mismo poder. Este miedo marcó en sus comienzos la forma de conducta que en conjunto es constitutiva para el pensamiento burgués neutralizar a toda prisa cualquier paso que conduzca a la emancipación reafirmando la necesidad del orden”. Adorno, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Editorial Taurus, 1984, p. 29.

cultura occidental de sustituir la cosmogonía cristiana feudal, por una teología de lo inmanente, donde el *individuo* es regulado en una dinámica infinita asintótica por una entidad trascendental orientada al equilibrio: el mercado^{23 24}. El individualismo es resultado de la transformación del trascendentalismo al inmanentismo en la Reforma y el Renacimiento, de este se deriva la idea de inmanencia individual, como proceso interior que se articula con la exterioridad como extensión. La eliminación del marco cosmogónico de la divinidad, que deja la individualidad como origen y destino, causa y efecto de si misma. La contradicción reside en que por el contrario como señala hay un impulso natural a satisfacer necesidades, mas este no es inmanente, es exteriorisante, compele a la volición y el intercambio con otro, lo cual deja sin base biológica, o espiritual una idea inmanente de individuo. Analizando sus orígenes refiere:

La razón de ello se encuentra en que la mentalidad mítico-arcaica lo mismo que la urbana racionalista es una mentalidad idealista-considerativa, la cual, por ello mismo, presupone pasivamente como objeto de la consideración un mundo llegado a ser, concluso, incluido en él un supramundo imaginado, en el que solo refleja lo efectivamente dado²⁵.

²³ Proceso que no es posible sin la construcción antropológica del *individuo* (proceso de creación sangriento y violento que Marx describe en el capítulo xxiv del Capital) propio del cristianismo, como entidad integral de realización del mal y el bien como relación de un ente singular frente a una trascendentalidad. GRAMSCI, Antonio. Introducción a la filosofía de la praxis. Selec. Trad. J. solé Tura. Barcelona: Ediciones Península, 2008. p 25.

²⁴ POLANYI, Karl. The great transformation: the political and economic origins of our time. Boston: Beacon Press, 2001.

²⁵ BLOCH, Ernst. O princípio esperança, v. I., Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. 25 p.

Por ello evidencia que los intentos objetualizantes en nombre de la racionalidad y la objetividad, son expresiones filosóficas de procesos de dominación y violencia sobre sujetos humanos vivos²⁶. Que poseen un elemento central en la noción de objetividad como exterioridad, como mundo dado a ser reflejado por el sujeto individual²⁷. La crítica de Bloch desde la *espera* a ese realismo objetualista, implica la contestación de los límites de la teoría de la *acción racional* de Weber, en los que el realismo racionalista tiene una consumación central²⁸. En esta la derivación del carácter real de un proceso, de la subordinación de su examen a juicios de tipo medio fin, implica la delimitación y cercenamiento, de la posibilidad y con ello de la contingencia humana. Al mismo tiempo el referente blochiano ubica el “materialismo marxista” en los trillos de una dialéctica no cosificada, en la que no es posible la conciliación con un modelo trascendente de sujeto, guiado por una misión histórica asignada de forma per formativa por la constitución grupal del proceso de la vida. Se erige

²⁶ No es casual que el Estado Natural moderno sostenga una formalización de la libertad individual que convive con la esclavitud.

²⁷ Como afirma Gramsci: “El sentido común afirma la objetividad de lo real porque la realidad, el mundo, ha sido creado por dios independientemente del hombre, antes del hombre; es , por consiguiente, la expresión de la concepción mitológica del mundo; por otro lado, al describir esta objetividad, el sentido común cae en los errores más groseros; en parte, se ha quedado en la fase de la astronomía ptolemaica, no sabe establecer los nexos reales de causa y efecto, etc., es decir, afirma como objetiva una cierta subjetividad anacrónica porque ni siquiera concibe que pueda existir una concepción subjetiva del mundo ni sabe lo que esto puede significar”. GRAMSCI, Antonio. Introducción a la filosofía de la praxis. Selec. Trad. J solé Tura. Barcelona: Ediciones Península, 2008. 46 p.

²⁸ HINKELAMMERT, Franz J. El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio. San José, DEI, 2003.

así también en referente crítico de los racionalismos economicistas que dentro de la tradición marxista y socialista reprodujeron los elementos más conservadores de la ideología moderna²⁹.

No cabe duda de que este acento teórico será base indispensable a las dominantes ontológicas actuales. La asunción, por ejemplo, de la ética de la responsabilidad estará en el centro de la justificación de los discurso ontológicos posmodernos. Con ella la *realidad* es substituida por lo *real instrumental*, proceso de inversión racional que sustenta hoy procesos irracionales que ponen en riesgo la existencia humana y terrena. Así mismo no es coincidencia la pertenencia del economicismo marxista del siglo XX a los postulados mercado-céntricos neoliberales, en ambos el sujeto es un singular sucedáneo de una entidad, objetiva, por exterior a su acción. Constructo del que es summum el posmodernismo y su crítica a la modernidad como promesa incumplida ante la que asume como solución el no prometer, no aspirar a más que a el nihilismo del presente. Desde el realismo crítico humanista de Bloch esta *voluntas* disimulada, en el rigor del análisis científico, es la negación de las contradicciones de la realidad social y su substitución por un esquema racional formal. Es claro entonces que en su centro se asume al ser humano, el sujeto vivo, como individuo singularidad sacrificable, eliminable. Como afirma:

El interés burgués quisiera incluso incluir en su propio fracaso todo interés que se le oponga; para

²⁹ Estos reprodujeron el realismo objetual moderno desde una visión de exterioridad de la objetividad y la subjetividad así como el trascendentalismo mesiánico en el concepto de lucha de clases y la valoración del fin del capitalismo y la emergencia de una sociedad alternativa. Ver: ROSENTAL, M; IUDIN, P. Diccionario filosófico. Trad. Luis Marques Silva. Lisboa: editorial Estampa, 1972.

hacer desfallecer la nueva vida, trata de convertir en principio su propia agonía aparentemente ontológica. El callejón sin salida en que se encuentra el ser burgués, es ampliado a la situación humana en absoluto, incluso al mismo ser³⁰.

Desde esta perspectiva los desarrollos de la *agonística lingüística*³¹ y la *ética de la acción comunicativa*³², al situar el lenguaje y el discurso como determinación contractual neutral, esconden y niegan la violencia constituyente de ambos. Violencia que la idea del regreso a la modernidad o su asunción como “Modernidad Realmente Existente”, única alternativa humana civilizatoria, esconde tras los eufemismos de la libertad en el consumo y el valor del estado de derecho moderno. En esta dinámica el realismo que propugnan es ideología de sometimiento y limitación de lo humano, coaptación de la praxis humana y negación de lo *posible*. La supuesta crítica a los meta-relatos del siglo anterior, así como la propuesta utópica de rescatar la modernidad como proyecto, asumen la realidad devenida del quiebre utópico del siglo XX como realidad o totalidad insuperable³³. Es así que la utilización del paradigma lingüístico y comunicativo, al partir del *realismo instrumental*, sustenta la sacrificabilidad de lo humano, pues parte de un

³⁰ BLOCH, Ernst. O princípio esperança, v. I., Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.15 p.

³¹ LYOTARD, Jean François. La condición postmoderna. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.11 p.

³² Habermas, Jürgen: El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus, 1993. 352 p.

³³ Fundamentación propia de teóricos de izquierda arrepentidos tras el fracaso de las “revoluciones” del 68 europeo, que asumen ahora la llamada “modernidad realmente existente”. LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. Actualidad del Romanticismo. Política y Cultura, Distrito Federal, México, núm. 4, primavera, 1995. 10 p.

estructura de individuo vacío de su contingencialidad humana, siendo entonces, como el *cogito* cartesiano para la conquista y sometimiento europeo del otro, racionalidad esencial a la hegemonía actual del capital³⁴. No es casual la crítica al principio *esperanza* de Bloch por parte del pensamiento posmoderno, como siendo un peligro a la racionalidad del concepto de lucha de clases, demostración de la desaparición de aquel como fenómeno social³⁵. Este discurso se sostiene además en la idea de la desaparición del sujeto como instrumental para reducir el carácter material e irreductible de la vida humana³⁶. Al decir de Bloch:

En aquellos que no encuentran salida a la decadencia, se manifiesta entonces el miedo a la esperanza y contra la esperanza. Es el momento en que el miedo se da como la máscara subjetivista y el nihilismo como la máscara objetivista del fenómeno de la crisis: del fenómeno soportado, pero no entendido; del fenómeno lamentado, pero no transformado.³⁷

³⁴ BADIOU, Alain. O século. Do original: Le siècle. Aparecida: Idéias & Letras, 2007. 157 p.

³⁵ "...la lucha de clases, se difumino hasta tal punto de perder toda radicalidad, encontrándose finalmente expuesto al peligro de perder su estabilidad teórica y reducirse a una utopía, a una esperanza...o incluso a una categoría social afectada in extremis por las funciones ya bastante improbables de sujeto crítico, como el tercer mundo o la juventud estudiantil". LYOTARD, Jean François. La condición postmoderna. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.14 p.

³⁶ Como coloca Alain Badiou: "Si se piensa que el mundo puede y debe cambiar completamente, que no hay naturaleza de las cosas para respetar ni sujetos pré-formados para sostener, se esta admitiendo que el individuo pueda ser sacrificable." BADIOU, Alain. O século. Do original: Le siècle. Aparecida: Idéias & Letras, 2007. 154 p.

³⁷ BLOCH, Ernst. O princípio esperança, v. I., Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, p. 14.

Desde la lógica *agonística* y *consensual* per-formativa se sustenta la limitación de la política como arte de lo posible. Ello no es solo un discurso filosófico sino que, en nuestro contexto, se extiende como hegemonía al ser reproducido en las prácticas políticas alternativas. Estas asumen el mundo económico como límite insuperable, de ahí que la política debe mantenerse en el círculo de una mediación consensual. Asumen así que la transformación que implicaría la imposición de la acción creadora humana es imposible, ello no solo en el discurso y práctica de las elites políticas sino, en las actitudes que delinean las opciones del electorado. La fetichización de lo real a partir del realismo economista niega las opciones y totaliza un conjunto de relaciones como la totalidad de lo económico. Ello limita el accionar político al juego institucional del orden existente, asumiendo que la acción participativa de los movimientos sociales y la sociedad civil en general, no alterarían ese orden. Como no se sueña con lo posible (en el sentido más epistémico y riguroso del termino) no puede transformarse las relaciones sociales que articulan lo real. Al cabo de décadas de supuestas transformaciones emerge el *sujeto reprimido* como síntoma de la insatisfacción con las prácticas alternativa.

No es posible comprender este proceso sin estudiar la compleja ingeniería social aplicada a partir de la década del 70 para ampliar las responsabilidades del individuo, reducir los espacios de socialización y distribución pública; así como el impacto de la caída del modelo de socialismo europeo. Ello junto con la precarización del trabajo y la desaparición de su carácter material integrador, articula la base de una vida de incerteza. La vida aparece entonces regulada por lo factible como limitación de la posibilidad de establecer vínculos integradores a través del consumo determinado por la capacidad augural del crédito como

dependencia social³⁸. Ante los límites de estabilidad de la cotidianidad, los ideales de democracia, libertad o dignidad humana, aparecen como simples trasnochamientos del pasado que deben ser reducidos a la posibilidad del flujo financiero del mercado. En ese plexo relacional se entiende que la construcción publica o social de un sujeto, identidad, proyecto común es imposible. Resulta entonces que *la espera* y el *todavía no del ser*, no se constituyen solo en elementos epistémicos sino prácticos indispensable para la ampliación de lo posible y lo real humanamente, pauta inicial de una transformación política alternativa. Ello no solo como ensoñación sino como utopía realista sin la cual corre peligro hoy la humanidad misma.

La emergencia del sujeto como superación de lo real.

La definición epistémica y realización en la praxis de lo real y lo posible asumen aquí entonces la objetividad de las relaciones humanas como elemento determinante del *ser* que *todavía no es*: étant. Si se asume el interés de un enfoque realista de lo humano y la realidad social que delinea, es indispensable entonces superar la antropología que sostiene la construcción moderna realista que hemos analizado. El realismo trascendente moderno se sostiene en una construcción abstracta de hombre y sujeto articulada en la entidad antropológica del *individuo*. Por ello Bloch asume el interés de construir una antropología contextual, abierta para dar cabida a la determinación de la espera y la potencialidad humana, mas desde un paradigma de juicio de hecho que continua el énfasis teórico weberiano. Sera en ese interés que retomara el enfoque práctico marxista de contestar el fetichismo mercantil que extendido a la ciencia

³⁸ SADER, Emir. A hegemonía neoliberal na América Latina. En_____; GENTILI, Pablo (Org.). Pós Neoliberalismo. As políticas e o estado democrático. 10ª.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010. 37 p.

critica la eliminación de la concreción de lo humano del discurso epistémico. Al asumir la vida como determinación material irreductible de todo discurso ontológico y práctica humana posible, busca la conformación de un patrón límite en la elaboración del *posible formal*, elemento en el que él como Marx continúan la lógica hegeliana. Mas en la filosofía de la praxis la determinación de la naturaleza humana estará marcada por el conjunto de relaciones sociales que establecen los hombre en el proceso de ordenación de la vida como condición de posibilidad. Desde ahí parte el análisis de un prometeísmo naturalista que ve al sujeto como encarnación temporal de un ser humano con cuerpo. Desde esta perspectiva analiza el paradigma psicoanalítico como instrumental de fundamentación de una objetividad humana. Perspectiva en la que contesta dos enfoques naturalista al uso, la visión del ser humano natural como glorificación de un estado de naturaleza pasado armónico y la idea de un hombre natural instintivamente voltado a la depredación animal. No es menor este análisis pues en la actualidad el realismo retro moderno y posmoderno tienen fuente en estos dos referentes románticos, críticos del capitalismo, uno en el sentido de realidad a ser superada otro pro las promesas liberales que lo desdoblan y lo limitan. Analiza Bloch:

El hecho de que la ciencia de los impulsos fundamentales refleja, más que ninguna otra, el impulso propio de la época explica el que se nos muestre tan distinta según los tiempos. El «hombre natural» de Rousseau era arcádico y racional; el «hombre natural» de Nietzsche, en cambio, dionisiaco y ajeno a la razón; es decir, el uno satisfacía los deseos de la Ilustración, el otro los deseos del imperialismo y, a la vez, el «anhelo

anticapitalista» que alienta entre los burgueses.³⁹

La vida como proceso natural es entonces el dato de validez de la verdad, anterior y posterior a la verdad como racionalización de una parte de lo real. Bloch como realista crítico, se base en el establecimiento de un paradigma de juicio de hecho, tal como la lógica de la acción racional de Weber indica como pauta de responsabilidad en la ciencia. No obstante, en el pensamiento de Bloch la racionalidad juega un papel en el proceso de constitución de lo humano. En Weber esta llega a ser lo constituyente y el sujeto su ente. En Bloch la racionalidad es un instrumento de libertad en cuanto base para la transposición de la propia racionalidad, en Weber esta puede ser la propia libertad. Por ello el juicio de hecho que establece es un juicio de que atiende un juicio de valor absoluto: todos los juicios de hecho medio fin deben inscribirse dentro a la posibilidad de la vida como fin en sí misma. La vida es entonces un determino per formativo anterior a cualquier discurso o consenso, ella determina un elemento central, la necesidad como base del impulso. Desde ella el hombre no tiene necesidades, pues esta se satisfacen y desaparecen, sino que esta necesitado, esa es su conditio natural⁴⁰. Analiza aquí entonces como el impulso natural de la satisfacción marca el estado de *espera* del ser humano. Mas:

³⁹ BLOCH, Ernst. O princípio esperança, v. I., Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.63 p.

⁴⁰ “El hombre consciente es el animal más difícil de satisfacer. En la satisfacción de sus necesidades es el animal de los rodeos. Si le falta lo necesario para la vida, siente su carencia como ningún otro ser, y ante él surgen las visiones del hambre. Si tiene lo necesario, la satisfacción va acompañada de nuevas apetencias que, aunque de otra manera, le atormentan tanto como la carencia absoluta anterior”. BLOCH, Ernst. O princípio esperança, v. I., Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.53p.

El impulso ha de tener a alguien detrás de sí. ¿Quién es, empero, el incitado que busca? ¿Quién se mueve en el movimiento vivo, quién impulsa en el animal, quién desea en el hombre? Aquí no se explica todo por referencia al yo, ya que hay impulsos que se «apoderan» de nosotros. Ello no significa, sin embargo, de otro lado, que no hay un ser individual, concluso en sí, que sea soporte de los impulsos, que los perciba y que anule con su satisfacción sensaciones de desagrado. Solo que este ser es, por de pronto, el cuerpo individual vivo; los impulsos no flotan en el vacío, sino que los tiene este cuerpo individual movido por excitaciones y lleno de incitaciones ⁴¹.

Es decir no es posible la trascendentalización del impulso como objeto natural con voluntad, es el soporte material de la acción humana. Mas en la crítica a los diversos desarrollos primeros del psicoanálisis Bloch, critica y enuncia déficits que reproducían en este la ideología del individuo. Desde ella señala que el impulso a las satisfacción está determinado por las relaciones en las que se da la factibilidad y posibilidad de su satisfacción. Para ello no puede menos que analizar el deseo como un síntoma de insatisfacción resultado del ordenamiento social de la vida humana. El instinto tiene así un contenido histórico que hace que la pulsión natural que determina al sujeto como sujeto vivo puede ser transformada al transformarse las relaciones en las que se desarrollan las relaciones esenciales humanas. En este sentido la valoración del impulso desde la alteridad por Bloch supera la visión de objetividad como cuerpo y pensamiento como subjetividad propia de la reproducción del modelo cartesiano del cuerpo como *res extensa*. En ese sentido la objetividad de la vida

⁴¹ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*, v. I., Trad. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.51p.

en su carácter natural es el resultado de un proceso de creación humana, por ello sueño y cuerpo están unidos en el modelo ontológico blochiano⁴². En cuanto al análisis psicoanalítico enuncia:

Muy poco, demasiado poco se ha hablado hasta ahora del hambre. Y ello a pesar de que en seguida se ve que este aguijón posee un carácter muy originario o primario. Porque una persona sin alimento perece, mientras que sin el placer amoroso puede sobrevivir largo tiempo⁴³.

De este análisis emerge una visión de sujeto finito y material a ser satisfecho que no se detiene ante la crisis de lo real sino que esta conminado a su superación. No está a la espera del ser, el mercado, el plan, la política o el estado; en el proceso de su reproducción, supera continuamente las contradicciones de lo real. Es ahí donde la esperanza es el flujo continuo de su desarrollo. La categoría *sueño* le permite extrapolar el análisis del fetichismo marxista para señalar que la condición de aspiración y superación frente a lo real es una *conditio humana* irreductible. La capacidad de dominación de determinados grupos sociales está inscrita también en la capacidad de generar sueños diurnos, idolatrías del futuro que regulan lo posible. Bloch percibe

⁴² Continuando esa preocupación de superar el modelo mordendo de separación entre cuerpo y pensamiento propio de la escolástica Foucault valora el modelo Griego del cuidado de si: “A idéia do bios como um material para uma peça de arte estética é algo que me fascina. Também a idéia de que a ética pode ser uma estrutura de existência muito forte, sem nenhuma relação com o jurídico per se ... En: Dreyfus e Rabinow: Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero. RJ: editorial Forense Universitária.1995.p.260.

⁴³ BLOCH, Ernst. O princípio esperança, v. I., Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.68 p.

que todos los modelos racionales realista intentan la definición y determinación del futuro.

Por eso también, las últimas miserias de la filosofía occidental ya no pueden presentar su filosofía de la miseria sin la prenda de una superación, de una trasposición. Ello solo quiere decir que el hombre está determinado esencialmente desde el futuro, aunque, sin embargo, con la significación cínica e interesada que hipostasía la propia situación de clase, que presenta el futuro como el letrado de la sala de fiestas como una carencia de futuro, y la nada como el destino del hombre⁴⁴.

Por ello el elemento central de definición de una antropología de lo posible capaz de superar lo real está en la definición de la finitud contingente humana como resultado de una *alteridad*⁴⁵. Para Bloch el impulso y el instinto, no están en referencia a la satisfacción de un sujeto individual. Por el contrario son expresión de las relaciones de espera de todos los seres humanos como condición universal compartida. Mas esta condición universal no es la libertad o igualdad moderna, sino la necesidad de satisfacer el cuerpo de ahí que tiene una alteridad concreta, la necesidad de satisfacción del otro que me determina⁴⁶.

⁴⁴ BLOCH, Ernst. O princípio esperança, v. I., Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.15 p.

⁴⁵ Al decir de Gramsci: “Es decir, se debe concebir el hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en las cuales, aunque la individualidad tenga la máxima importancia, no es lo único elemento a considerar. La humanidad que se refleja en cada individualidad se compone de diversos elementos: a) el individuo, b) los demás hombres. C) la naturaleza.” GRAMSCI, Antonio. Introducción a la filosofía de la praxis. Selec. Trad. J. solé Tura. Barcelona: Ediciones Península, 2008. 26 p.

⁴⁶ Es el sentido en que reflexiona Levinas: No es necesario pensar al hombre en función del ser y del no ser, entendidos como referencias

Desde esta visión se supera el oxímoron moderno del individuo que como ente singular finito pretende la satisfacción infinita de los deseos. La gran diferencia del desencantamiento de Bloch y su realismo es que al situarse en el nivel de la alteridad, deja sin sustrato racional cualquier realismo que niegue la existencia del otro. De ahí aparece como relativo el discurso realista que niega objetividad y racionalidad a todo discurso de demanda que relativice la lógica formal de los medios y fines. Ante esta, o se asume como irracional la negación de las necesidades del otro, límite racional de la filosofía, o se asume de forma sincera su negación, explotación, desaparición⁴⁷.

El principio esperanza reconoce la objetividad en el sujeto contingente y tensionante de lo real como instancia socializada. Ello implica un referente de análisis crítico de la asunción economicista realista del socialismo del siglo XX, en el que la trascendencia del factor económico aparece entonces como demostración de la incapacidad de generar un ámbito de socialización del poder sobre el proceso de la vida como posibilidad. Lo que añade también luces sobre su origen en la reproducción de prácticas enajenes y de dominación, que por consuetudinarias al orden civilizatorio del capital, precipitaron su absorción por aquel. Desde esta

últimas. La humanidad-tercero excluido, excluido de raíz, no lugar- y la subjetividad significan la explosión de esta alternativa, significan uno en lugar del otro (substitución), significación de la significancia del signo antes de la esencia, antes de la identidad. Levinas, Emmanuel: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca, Ediciones Sígueme. 2003. P 58.

⁴⁷ Como manifiesta Hayek: “Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas, porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato. HAYEK, Friedrich. Entrevista. El Mercurio, Santiago de Chile, 19 de abril de 1981.

lógica la comunidad discursiva no se sostiene desde la simetría de los participantes, origen o causa de los desdoblamientos que pueden conducir a la corrupción del discurso como práctica consensual⁴⁸. Sino que el consenso o la simetría del discurso como práctica, es el resultado de una violencia sobre lo real, es el resultado de la exclusión de valores, prácticas y necesidades de parte de los participantes. Vistos de esta forma el consenso establecido podría emerger como simetría, mas sería un a posteriori, de la acción activa de los sujetos participante lejos de regularla. Desde este punto de vista crítico, una teoría del discurso debería cuestionarse como establecer consensos comunicativos que permitan la inclusión satisfecha de las necesidades de todos los sujetos vivos, este no es un determinismo racional sino práxico. Su rechazo y negación práctica, sustentada en la crítica al sujeto consciente y los contenidos morales de las necesidades⁴⁹ que le son propios,

⁴⁸ Habermas cuestiona a Marx: “En Hegel y Marx la alternativa hubiese consistido en no tratar de reducir aquella intuición de la totalidad ética al horizonte de la relación que guarda consigo mismo el sujeto que conoce y actual, sino haberla explicado conforme al modelo de una formación no coactiva de una voluntad común en una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar... ya he sugerido en esos lugares que el paradigma que presenta el conocimiento de objetos había de ser sustituido por el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción.” Habermas, Jürgen: El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus, 1993. 353 p.

⁴⁹ Lyotard segura: “Las necesidades de los más desfavorecidos no deben servir en principio de regulador del sistema, pues al ser ya conocidas la manera de satisfacerlas, su satisfacción no puede mejorar sus actuaciones, sino solamente dificultar sus gastos. La única contradicción es que la no satisfacción puede desestabilizar el conjunto. Es contrario la fuerza regularse de acuerdo a la debilidad. Pero le es conforme suscitar demandas nuevas que se considera que deben dar lugar a la redefinición de las normas de la vida”. LYOTARD, Jean François. La condición postmoderna. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987. 49 p.

han sostenido los graves problemas globales ante los cuales el individuo se ve como singularidad impotente. Esta dinámica muestra hoy síntomas que escapan a la posición dominante de cualquier sujeto individual como pueden ser la inseguridad, el cambio climático, las migraciones. Ello implica el cuestionamiento de lo real desde lo posible humano como única salida al nihilismo de una crisis sin salida que no puede ser resulta desde los consensos tecnológico comunicativos.

Desde el análisis de Bloch la negación del principio esperanza como guía racional de reconocimiento de la objetividad de la praxis social humana conlleva a la incompreensión de los proceso progresivos de contradicciones, resistencia rebeliones que el *sujeto vivo* articula en el proceso de quiebre de lo real. Este proceso estuvo en la base de la remergencia en el continente de sujetos históricos nuevos que articularon prácticas de resistencia y re articularon expresiones políticas en el ámbito público. Estos *étant* que no quedaron cautivados por el consenso comunicativo ni la *agonística* lingüística y remergieron con demandas y pugnas por el poder de regular las relaciones que determinan lo *real* y lo *posible* socialmente. Mas en nuestro continente la segunda década del milenio es el momento de agotamiento de las propuestas de ordenamiento político de izquierda que le dieron cause. Las fuertes contradicciones políticas tienen como centro las insatisfacciones de una sociedad civil articulada, que exige la complementación de la elevación de la demanda de consumo interna, con la ampliación de los derechos políticos materialmente realizados, así como la transformación de las condiciones sociales, económicas y de habidad de producción de la vida . El proceso de cambio evidencia la incapacidad de articular una propuesta civilizatoria alternativa que afecte las bases del modelo subjetivo neoliberal ya descritas, desde la centralidad

distributiva gubernamental.

Este proceso regresivo evidencia la necesidad de comprensión del sujeto como un *sujeto necesitado*, movido por la *espera*, sujeto que *todavía no es*, con lo cual la capacidad de superación del realismo neoliberal que dio origen a las expresiones de izquierda aparece como consecuencia de la articulación socializada de su tendencia a la superación de lo real y búsqueda de lo posible. Desde la perspectiva blochiana entenderíamos la crisis actual como el resultado entre otros, de la reproducción del paradigma realista de asunción del mercado y el sistema institucional formal como entidades absolutas in transformables. A partir de lo cual el ámbito de lo *posible político* se redujo al marco de un patrón de distribución y satisfacción de necesidades. Resultado esto no solo de la reproducción de la hegemonía dominante, sino de la reproducción de las propias prácticas de dominación y alienación que la sostiene dentro de la cultura política de los entes políticos alternativos. Es en este escenario en el que se asiste a la remergencia del sujeto reprimido, la búsqueda de salidas individuales, protestas, desideologización, desmovilización del espacio público. Ante la tentación de catalogar los movimientos de masa, cabría señalar como Bloch, que lo posible es el resultado de una estructuración de la alteridad humana. Por ende lo imposible en la práctica política actual ha sido resultado de la incapacidad o falta de pretensión de articular procesos de empoderamiento material socializador de los sectores sociales alienados por el *sistema mercantil realmente existente*. Lo que ha tenido un elemento central en la visión de los movimientos sociales como sujeto sustantivo y no un interpretación acontecimental del sujeto que lo establezca como referente crítico de las instituciones y prácticas políticas desde las cuales crear otros sentidos de realidad capaces de alterar la hegemonía del *realismo mercado céntrico actual*.

Conclusiones

La espera y el todavía no ser de la propuesta argumentativa de Ernst Bloch en “Principio esperanza” sitúan la base de una epistemología que comprende la contingencialidad de la vida humana como sustento de todo discurso filosófico ontológico. La idea del todavía no ser implica una construcción determinante no formalizada, sobre la base del carácter de alteridad de la vida humana sobre la base de procesos de satisfacción de necesidades materiales que implican un límite al desarrollo de las dinámicas racionales.

Desde esta perspectiva la filosofía blochiana nos permite un punto material alterativo de análisis crítico del realismo filosófico actual que sustenta una domesticación de la praxis política frente al automatismo sistémico de la economía. Esta perspectiva sitúa la idea de que la condición humana es un proceso de superación de lo real a partir de lo posible. El modelo de Bloch permite evaluar las dinámicas en que esa condición humana es dominada a través de *sueños diurnos* que se sostienen en la regulación idolátrica de los procesos humanos de alteridad.

Partir de esta perspectiva crítico la espera sitúa la utopía y lo posible en una dimensión epistémica ante al cual el realismo es siempre un intento científico de reducción de la potencialidad contingente humana. Análisis desde el cual la posibilidad de una construcción ontológica alternativa deviene de la articulación desde la alteridad de prácticas humanas de superación de lo real. Este análisis no sitúa en que la posibilidad de superación de la hegemonía realista actual deviene de un profundo proceso de creación de alteridades socializadoras que amplíen el espectro de actuación subjetiva.

Referências

- ALBORNOZ, Suzana: *o enigma da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BADIOU, Alain. O século. Do original: Le siècle. Aparecida: Idéias & Letras, 2007.
- BLOCH, Ernst. O princípio esperança, v. I., Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.
- DE SOUZA, Boa Ventura. Siete cartas a las izquierdas. Disponible:
<http://www.aporrea.org/internacionales/a146439.html>.
Consultado: 13-07-2016.
- FOUCAULT, Michel. L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 decembre 1970. Paris: Gallimard, 1971.
- GRAMSCI, Antonio. Introducción a la filosofía de la praxis. Selec. Trad. J solé Tura. Barcelona: Ediciones Península, 2008.
- HABERMAS, Jürgen: El discurso filosófico de la modernidad. Madrid: Taurus, 1993.
- HAYEK, Friedrich. Entrevista. El Mercurio, Santiago de Chile, 19 de abril de 1981.
- HINKELAMMERT, Franz J. El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio. San José, DEI, 2003.
- HINKELAMMERT, Franz J. El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido. Editorial Caminos. La Habana, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel: De otro modo que ser o más allá de la esencia. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca, Ediciones Sígueme. 2003.

LOWY, Michael; SAYRE, Robert. Romanticismo e Política. Trad. Eloisa de Araújo Oliveira. RJ: Paz e terra, 1993.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. Actualidad del Romanticismo. Política y Cultura, Distrito Federal, México, núm. 4, primavera, 1995.

LYOTARD, Jean François. La condición postmoderna. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.

PÉREZ, Oscar. El proyecto izquierdista latinoamericano: del desarrollismo democrático a la transformación democrático liberadora. En: El Pensamiento Crítico en Nuestra América y los desafíos del siglo XXI. Guerrero: Ediciones y Gráficos Eón.

POLANYI, Karl. The great transformation: the political and economic origins of our time. Boston: Beacon Press, 2001.

ROSENTAL, M; IUDIN, P. Dicionario filosófico. Trad. Luis Marques Silva. Lisboa: editorial Estampa, 1972.

SADER, Emir. A hegemonia neoliberal na América Latina. En_____; GENTILI, Pablo (Org.). Pós Neoliberalismo. As políticas e o estado democrático. 10ª.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. Capitalismo Histórico e civilização capitalista. 1ra. ed. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

(DES)ESPERAR A PALAVRA: A UTOPIA DA ESCRITA, O AINDA- NÃO DA LINGUAGEM

*Renata Guadagnin**

Pensar significa transpor.
Ernst Bloch, *O Princípio Esperança* ¹.

Ich bin du, wenn ich ich bin
Paul Celan, *Elogio da Distância*².

Pequena Nota

Este ensaio pretende pensar o gesto de escrita. Para tal, partimos brevemente da questão colocada por Adorno a respeito da impossibilidade de fazer poesia após o acontecimento limite do ocidente, isto é, a Shoah. Polêmico texto, já comentado por diversos filósofos, entre eles Jacques Derrida – quem também se fará, de algum modo, presente em nossos traços de escrita –, mas, que ainda hoje volta a ressoar para não deixar esquecer o quanto não só é possível como é necessário escrever, escrever ainda, escrever para restar humano³. Seria então a escrita uma

*Doutoranda em Filosofia pelo PPG-Filosofia da PUCRS, bolsista CAPES.

¹ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança I*. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro : Ed UERJ Contraponto, 2005, p. 16.

² Poema “Lob der Ferne”. Na tradução do trecho Barrento optou pelo seguinte: “Sou tu quando sou eu”. Preferimos em tradução livre “eu sou tu, quando eu eu sou”. CELAN, “Elogio da Distância”. In *Sete Rosas Mais Tarde – Antologia Poética*. Seleção, tradução e introdução de João Barrento. Lisboa: Edições Cotovia, 1993, p. 13.

³ Essa expressão faz menção ao documentário « Paul Celan: écrit pour

utopia na respiração? Um sobreviver? Esse questionamento segue a partir do texto de Levinas, “*Paul Celan – de l’être a l’autre*”, para chegar na escrita enquanto gesto de utopia da esperança. Para isso traremos à luz alguns elementos da filosofia de Ernst Bloch, no que concerne ao olhar para o *nouvum*, ou melhor, sobre a possibilidade da escrita – da verdadeira escrita, aquela que fala a um coração – gestar este ainda-não da esperança dos sonhos diurnos, acompanhados pela poesia celaniana.

(Des)Esperar a palavra: escrever para restar humano

*Alles ist weniger, als es ist,
Alles ist mehr.*

Paul Celan⁴.

*Que faz o outro?
Traumatiza as certezas, antes de tudo.*

R. T. de Souza, *Ainda além do medo*⁵.

A criança escreve. Aquele que não sabe escrever, escreve. O animal escreve. Eu escrevo. A palavra lançada se inscreve no mundo. A *diferença* está no signo e na linguagem que cada corpo, mão ou pata utiliza para expressar seu gesto, sua inscrição. Através do corpo, das mãos, dos olhos, se expressa a linguagem que é ainda como uma respiração,

reste humain ».

⁴ Trecho de um poema de Paul Celan e que Levinas usa como epígrafe e dedicatória a Paul Ricœur no seu texto “*Paul Celan - de l’être a l’autre*” publicado no livro *Noms Propres*. Tradução livre: “tudo é menor do que é, tudo é mais”.

⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda além do medo: Filosofia e Antropologia do preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002, p. 56.

um ainda-não que inspira esperança e solta o ar. Um “*escrever como ato ético*”⁶ é traçar um movimento de abertura para uma linguagem ética *através* da literatura, da poesia, da música e da arte. A arte que não se serve do Outro, mas é um *Outro* como uma pulsão da realidade que, sendo ela uma constelação de sentidos por si, se legitima por aquilo que se tornou no mundo de sentidos. Um caminho para que se consiga chegar a um lugar ainda além do conceito do mesmo, escapando à asfixia da identidade, tal como Adorno propõe em *Teoria Estética*. O ainda-não do qual nos fala Bloch, que é gesto de escrever como uma utopia, o respirar de esperança daquele que escreve com mãos verdadeiras porque “só mãos verdadeiras escrevem poemas verdadeiros”⁷.

A hipótese de Adorno, expressa primeiramente no texto *Crítica Cultura e Sociedade*⁸, depois retomada na obra *Dialética Negativa*⁹ e em *Notas de Literatura II*, no texto sobre o *Engagement*, será nosso ponto de partida para se pensar o gesto de escrita neste pequeno ensaio: *A utopia da escrita é*

⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Escrever como ato ético*. Letras de Hoje (Online), v. 48, p. 223-226, 2013.

⁷ CELAN, Paul. “Carta a Hans Bender (1960)”, In *Arte poética: O meridiano e outros textos*. Trad. J. Barrento & V. Milheiro. Lisboa: Edições Cotovia, 1996, p. 66.

⁸ ADORNO, Theodor W. *Prismes. Critique de la culture et la société*. Paris: Payot, 1986: “escrever um poema após Auschwitz é bárbaro, e esse fato afeta inclusive o conhecimento que explica por que se tornou impossível escrever poemas”.

⁹ ADORNO, Theodor W. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 300: O sofrimento perenizante tem tanto direito à expressão quanto o martirizado tem de berrar; por isso, é bem provável que tenha sido falso afirmar que depois de Auschwitz não é mais possível escrever nenhum poema. Todavia, não é falsa a questão menos cultural de saber se ainda é possível viver depois de Auschwitz, se aquele que por acaso escapou quando deveria ter sido assassinado tem plenamente direito à vida.

ainda um gesto de respiração e esperança? Um ainda-não da linguagem? A questão que se põe não é a da possibilidade em si da escrita (no caso, a po-ética), mas a própria questão cultural, da filosofia ou ainda da literatura e da arte como resistências de uma linguagem que é vibração da realidade, possivelmente como uma tentativa de ruptura com a mudez provocada diante do *destino*, no sentido benjaminiano¹⁰, sem esperança diante das amarras totalizantes do cotidiano. Escrita como gesto revolucionário que possa permitir não reproduzir a antropofagia do mundo que mata, da dor profunda da tragédia que mutila as possibilidades de sonhos de esperança. Como um Outro não-idêntico suscitado pela obra de arte e pela linguagem. Essa que se dá enquanto uma reserva de racionalidade, a escrita que chega enquanto ela própria toda outra, significância de sua própria significação¹¹.

Eu não procuraria desculpar a frase: escrever lírica depois de Auschwitz é bárbaro; aí está negativamente confessado o impulso que anima a poesia engajada. A pergunta de alguém em “Morts sans Sépultures”: há sentido viver quando existem homens que batem até que os ossos se quebram no corpo, é ao mesmo tempo a pergunta se a arte em suma ainda pode existir, se uma regressão do intelecto no conceito de literatura engajada não é

¹⁰ Cf. p. ex., BENJAMIN, Walter. *Destino e Caráter*. Tradução de João Barrento. Covilhã: LusoSofia Press, 2011, disponível em: << http://www.lusosofia.net/textos/benjamim_walter_destino_e_caracter.pdf >>. Este texto faz parte do volume “O Anjo da História”, que saiu em 2010 pela editora Assírio & Alvim. O editor e o tradutor cederam o texto para ser disponibilizado pelo sítio eletrônico da LusoSofia (biblioteca virtual).

¹¹ Além da obra de Levinas, especialmente em *Autrement qu'être*, entre outras sobre a questão do Dito e do Dizer, cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade – dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000. E também em: SOUZA, R. T. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

sujeitada pela regressão da sociedade mesma. Mas também continua válida a aproximação contrária de Enzensberger: *a poesia precisa resistir a esse veredicto; ser, portanto, de tal modo que não tome a si pela sua existência depois de Auschwitz, o cinismo*. Sua própria situação já é paradoxal; e não apenas o modo de comportamento frente a ela. O excesso de sofrimento real não permite esquecimento; [...] *Não há quase outro lugar em que o sofrimento encontre sua própria voz, o consolo, sem que este o atraia imediatamente. [...] empresta-lhe a força assombrosa que se escoa de poesia sem esperança, para suas vítimas. [...] Mas ao ser feita imagem metafórica, apesar de toda a crueza e incompatibilidade, é como se a vergonha frente às vítimas fosse ferida. Dessas vítimas prepara-se algo, obras de arte, lançada à antropofagia do mundo que as matou*¹² [grifo nosso].

Adorno, ainda de modo muito cauteloso, cita a importância de resistência à essa sentença de impossibilidade após o horror. A frase, “há sentido viver quando existem homens que batem até que os ossos se quebram no corpo”, carrega em si o debate sobre o assassinato administrado na Shoah, de cada parte de seres humanos esquadrihados como peças. A morte, que não está, nem é, *já era*. Não é “apenas” a morte daqueles sem-identidade¹³, não como singulares, mas como *exemplares* (um espécime¹⁴) da espécie humana, arquitetada por seres

¹² ADORNO, Theodor W. “Engagement”, In *Notas de Literatura III*. Tradução Celeste Aida Galeão e Idalina Azevedo da Silva [texto extraído e traduzido do original alemão *Noten zur Literatur III, da Subkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1965*]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Ltda, 1973, p. 64.

¹³ Cf. LEVINAS, Emmanuel. “Sem identidade”, In *Humanismo do outro homem*. Tradução Pergentino S. Pivatto (coordenador), 4ª. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012 p. 89-109.

¹⁴ Novamente cito ADORNO, T. W. HORKHIMER, M. *Dialética do*

humanos, tornando-se paradoxal a elaboração da *obra de arte* quando coisa nenhuma poderia expressar o que já era e o que é ainda *inscrição* na memória. O que poderia fazer justiça a essa memória e principalmente aos mortos dessa história? É ali, no momento de convocação à obra, acontecendo, desenhando-se a investida de si mesmo e do que se inscreve na urgência da singularidade outra vez, fazendo emergir um *caminho*, fazendo *recomeçar* a pensar “*uma voz de fio silêncio*”¹⁵, que a linguagem se move e se afirma para uma escrita toda outra, radicalmente outra. Talvez outro modo de escrever a História e mesmo a Literatura, pois, a escrita é também um aviso, um inscrever, desescrever, traçar a escritura da palavra. Escrever sem-gênero, sem-conceito, escrever para restar humano, essa habilidade humana que é a escrita enquanto desenho de uma letra, essa habilidade que se expressa e se expõe através de uma linguagem, singular momento de irrupção de um sobreviver-ainda se impõe no mundo.

A reflexão de Adorno sobre lírica após Auschwitz foi, muitas vezes, colocada em oposição com a poesia celaniana e inclusive como sua impossibilidade. Todavia, talvez a ameaça à poesia não fosse impossível, mas possível de um renascer de uma *contra-linguagem*. A insurgência contra a linguagem do aniquilamento, a irrupção de uma outra linguagem de convocação de entrega à respiração e à temporalidade. Dando testemunho daquilo que lhe escapa e àquilo que lhe é convocado, utopia de que a palavra chegue em algum lugar, talvez um lugar de sobrevivência da esperança em tempos de aniquilação, o que se justifica pela

Esclarecimento. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1986, p. 22: “um átomo é desintegrado, não em substituição, mas como um espécime da matéria [...]”.

¹⁵ DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *Do anti-semitismo por vir*. In *De que amanhã: diálogo*. Tradução Antonio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 165.

poesia inclusive em nosso texto.

Não é porque a “pena se revolta” pensando em Auschwitz que a poesia se encontra hoje ameaçada, mas sim porque a câmara de gás só pode ser dirigida para a aniquilação das minorias, por conseguinte também dos poetas. “Devia-se mandá-los todos para a câmara de gás” – a expressão entrou para o uso da língua e quase não se refere mais aos judeus e sim aos *eventuais inimigos de um pensamento totalitário* que se desejaria liquidar todos os marginalizados¹⁶.

A impossibilidade de fazer poesia – que estendemos aqui sobre o gesto de escrita após a Shoah – está atrelada ao fato de que o evento traumático escapa à malha simbólica, produz seu desconhecimento e impossibilita a representação lírica e também a própria atividade crítica, daí a importância de continuar escrevendo, escrevendo para restar humano. Talvez a possibilidade da desconstrução do pensamento totalitário, um recomeçar de outro modo. Diz Derrida sobre a afirmação de Adorno:

Ela me parece impossível e inaceitável. Não apenas pode-se escrever, isto é um fato, mas talvez seja preciso escrever. Não para “integrar” a Shoah, para fazer ou ter êxito em seu “luto”, para protegê-la ou cultivar sua memória, mas para atribuir um pensamento justo ao que aconteceu lá, e que permanece sem nome e sem conceito, único como outras tragédias únicas (e para as quais, como estava sugerindo há pouco, o nome grego de tragédia corre o risco de ser ainda inadequado – é ainda grego demais e nomeia também uma arte do

¹⁶ MAYER, Hans. *Os Marginalizados*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1985, p. 414 - 415.

teatro). Chamo um pensamento justo um pensamento que se testa, a partir daí, a partir dessa singularidade sem norma e sem conceito para algo como uma justiça. Uma justiça a ser inventada. Como proteger algo que não se pode nem proteger, nem assimilar, nem interiorizar, nem classificar? Paradoxo da fidelidade ao outro: tomar consigo, guardar, recolher, o todo outro sem que esse todo outro não se dissolva e não se identifique a si no si. Depois de Auschwitz, re-começar a pensar, começar a escrever de outra maneira em vez de não mais escrever, o que seria absurdo e passível da pior traição. De todo modo, em ambos os casos, isso é impossível, o Impossível. Afetados pelo que lá aconteceu, afetados sem nem mesmo ter que decidir nos deixar afetar, testemunhamos aquilo que não podemos nem esquecer nem lembrar. Por que a literatura, a ficção, a poesia, a filosofia deveria desaparecer? Vê-se ainda menos por que esse testemunho teria força de *veredito* ou de condenação à morte: fim da história, fim da arte, fim da literatura ou da filosofia, silêncio. Uma “voz de fio silêncio”, se ouço bem, parece nos instar, ao contrário, a re-começar de uma maneira toda outra¹⁷.

Assim como no trecho acima, acreditamos que a frase de Adorno não se dá propriamente ao fato de não mais ser possível escrever, mas de que é necessário rever o que é esse gesto de escrita, qualquer relato ficcional sobre o horror é impossível e é disso que se trata, a impossibilidade de compreender o imensurável leva, e disso não temos dúvidas, a uma necessária tentativa de ver de *outro modo*, de uma verdadeira reinvenção da linguagem desde a linguagem

¹⁷ DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. “Do anti-semitismo por vir”. In *De que amanhã: diálogo*. Tradução Antonio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 165.

que agora, mais do que antes, carrega em si uma responsabilidade ética de justiça, por justiça ao acontecimento. É como pensamento crítico que a escrita se insurge, o que é necessário diante das tragédias, das catástrofes e dos tempos de crise é escrever para sobreviver ao silêncio diferido do imensurável, desse indizível, “daquilo que foge tanto das justificações da razão quanto das figurações da arte, mas que deve, porém, por elas ser lembrado e transmitido”¹⁸. Antes disso, que a escrita ou o momento de um fragmento de arte possa significar, metamorfosear o evento traumático, como um sobreviver das/nas cinzas. Próprio movimento de *poética* como uma “tortura” da linguagem do trauma por onde se esparramam palavras pelas mãos, entre-fronteiras¹⁹ margeando o pensamento e a escritura de um *(im)possível* *recomeçar* de uma “maneira toda outra”, o “impossível caminho do impossível”²⁰.

*(Des)Esperar a inscrição da palavra: uma utopia na
respiração*

*Poesia: é qualquer coisa que pode significar uma mudança
na respiração.*

Paul Celan, *O meridiano*.

Pois a letra não varia nem é dada a caprichos.

Ricardo Timm de Souza, *Metamorfose e Extinção*.

¹⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Após Auschwitz”. In *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 81.

¹⁹ Cf. JABÈS, Edmond. *Eso sigue su curso – El libro de las márgenes I*. Traducción de David Villanueva. Madrid: Arena Libros, 2004, p. 43 et seq.

²⁰ CELAN, “O meridiano”, p. 63.

Se é necessário recomeçar de um caminho impossível e o fazer de uma maneira toda outra, ao sofrimento é necessário, ainda, escrever. Escrever a memória, escrever a procura, escrever no por vir, escrever até o fundo, escrever sobre o fundo, escrever e escrever e escrever, a palavra escrita nessa língua reinventada é a busca pela realização de um “projeto” de realidade²¹ que é já realidade inscrita no tecido do real, de algo que pudesse ser ainda uma esperança. Um *ainda-não* mesmo depois de nada restar, uma forma de lidar com um fato de vida, porque sobreviver é ainda um fato de vida que nega a palavra morte, pulsão de respiração sobre o tûmulo. Este sobreviver faz a criação ser marcada pela dor, aquilo que se insurge na história, o trauma e a língua através de léxicos e linguagem. Uma linguagem que se insinua como realidade daquele que escreve, mas torna-se escritura no leitor. Uma posição-contra-posição entre o criador e a criatura. *A utopia traçada como esperança para a poética da escrita*. O texto se expõe como questionamento das tendências orgânicas que interrogam a existência do ser:

Foi, como podem ver, acontecimento, movimento, *estar sempre a caminho*, foi a tentativa de encontrar um rumo. E se pergunto qual é o seu sentido, então

²¹ CELAN, Paul. “Alocução na entrega do Prêmio Literário da cidade Livre e Hanseática de Bremen (1958)”, *Arte poética: O meridiano e outros textos*. Trad. J. Barrento & V. Milheiro. Lisboa: Edições Cotovia, 1996, p. 33: “Sim, apesar de tudo, ela, a língua, permaneceu a salvo. Mas depois teve de atravessar o seu próprio vazio de respostas, o terrível emudecimento, as mil trevas de um discurso letal. Ela fez a travessia e não gastou uma palavra com o que aconteceu, mas atravessou esses acontecimentos. Fez a travessia e pôde reemergir ‘enriquecida’ com tudo isso. *Nesses anos e nos seguintes tentei escrever poemas nesta língua: para falar, para me orientar, para saber onde me encontrava e onde isso me iria levar, para fazer o meu projecto de realidade*”.

penso que terei de dizer a mim próprio que nesta pergunta também fala a pergunta sobre o sentido dos ponteiros do relógio.

Porque o poema não é intemporal. É certo que proclama uma pretensão de infinito, procura actuar através dos tempos – através deles, mas não para além deles²².

A palavra escrita demonstra sua dimensão de temporalidade. Rosenzweig nos dirá que *o tempo é o outro*²³, encontro com o que não sou eu. É no instante anterior ou posterior ao fragmento do real ao qual se dirige que o pensamento se constitui em direção a um Eu que apesar de si se desidealiza no movimento: “Singular des-substancialização do Eu!”²⁴, movimento de responsabilidade “de-um-para-o-outro”. O encontro com o outro que ocorre no instante do texto “proclama uma pretensão de infinito”, conforme Celan, de infinitas possibilidades de sentido que um encontro singular convoca, ou como Levinas dirá em *Autrement* : “L’infinité de l’infini vit à rebours”²⁵. Colocamos a palavra no mundo sem saber, desesperando onde ela irá, e desde que ela ali está, ela tornou-se já testemunho, sua própria experiência. Ou ainda, a literatura seria um dos lugares do indecível do pensamento da desconstrução, lugar *pathos*, afeto, aquilo

²² CELAN, “Alocução na entrega do Prêmio Literário da cidade Livre e Hanseática de Bremen (1958)”, p. 34.

²³ ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989, p. 63.

²⁴ LEVINAS, Emmanuel. “Paul Celan – de l’être à l’autre” (1972). In *Noms Propres*. Barcelona: Fata Morgana, 2014, p. 65, no original: « Singulière dé-substantiation du Moi! ».

²⁵ “A infinitude do infinito vive à contrapelo”. LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Kluwer Academic, 1990, p. 26.

que afeta e se deixa afetar por todo o outro que é *totalmente outro*²⁶ ou o “eis-me aqui”²⁷. O sentido *ético* da escrita está também no gesto de responsabilidade de sua inscrição, talvez a literatura, em certa medida, para Derrida, seria o *outro* da filosofia, o “*de outro modo que ser*” levinasiano.

Ainda assombrados por Celan, acreditamos que a *escrita carrega uma loucura poética do acontecimento*. É como a expressão de um *evento, acontecimento*, tentativa de exprimir o indizível, dizer no dito para Levinas, “ligando-se ou explodindo em novas palavras, novos sinais para a realidade”²⁸. *Ouk-topos. Utopia*. Um passo em frente ao desconhecido. Ainda-não. Não-lugar. Inspirar. Respirar. Sufocar da náusea. Evadir do mundo. Sonho de esperança. Ar. O gesto de escrita, e não poderia ser melhor experienciado do que na poesia celaniana, vai a caminho:

Linguagem da proximidade para a proximidade,
mais antiga que aquela da *verdade do ser* – que
provavelmente carrega e suporta –, a primeira das

²⁶ Cf., por exemplo, Derrida, Jacques. *Paixões*. Tradução de Lóris Z. Machado. Campinas, SP : Papyrus, 1995.

²⁷ O “eis-me aqui” trazido já por Levinas em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, é retomado por Derrida em “La Literatura segregada” (em *Dar la muerte*), citamos p. 115 - 116: ¿El secreto de cierta afinidad electiva entre Dios y Abraham con el secreto de lo que llamamos la literatura, el secreto *de* la literatura y el secreto *en* literatura? (...) ¡Abraham! Él respondió: “Heme aquí”. (...) Pero esperamos un poco para ver cómo esta prueba del secreto pasa por el sacrificio de lo más querido, el mayor amor del mundo, lo único del amor mismo, lo único contra lo único, lo único para lo único. Porque el secreto del secreto del que vamos a hablar no consiste en esconder *algo, en no revelar su verdad, sino en respetar la singularidad absoluta la separación infinita* de lo que me une con o me expone a lo único, tanto al uno como al otro, *tanto al Uno como al Otro*” (referencia ao Génesis XXII) [Grifo nosso].

²⁸ BARRENTO, João. “O pêndulo”. In BACHMANN, Ingeborg. *O Tempo Aprazado*. Edição bilíngue. Seleção, tradução e introdução de João Barrento e Judite Berkemeier. Porto: Assírio & Alvim, 1993, p. 10.

linguagens, resposta precedendo a pergunta, responsabilidade pelo próximo, tornando possível, pelo seu *para o outro* toda a maravilha do dar. (...) Ao redor dessa preposição do Meridiano se construiu um texto onde Celan entrega-se a isso que ele arrecada de seu ato poético. (...) – o tecido de seus poemas. Mas as fórmulas vibrantes do *Meridiano* demandam interpretação. *O poema vai na direção do outro*. Ele espera o reunir liberto e vago. A obra solitária do poeta de esculpir a matéria preciosa das palavras é o ato de expelir um *cara a cara*. O poema *torna-se diálogo – ele é frequentemente diálogo agitado, ... encontros, percursos de uma voz na direção de um tu vigilante*²⁹ (grifo meu).

Como Levinas, pensamos que em Celan, há uma evidente tentativa de pensar a *transcendência*, dizer sem dito, aperto de mão: “o fato de falar ao outro – o poema – precede toda tematização; é nele que as qualidades se reúnem em coisas: mas o poema deixa dessa forma ao real a alteridade que a imaginação pura lhe arranca, ele *concede ao outro uma parcela de sua verdade: o tempo do outro*”³⁰. Essa

²⁹ LEVINAS, “Paul Celan – de l’être à l’autre”, p. 62 -63, no original: « Langage de la proximité pour la proximité, plus ancien que celui de la *vérité de l’être* – que probablement il porte et supporte -, le premier des langages, réponse précédant la question, responsabilité pour le prochain, rendant possible, par son *pour l’autre* toute la merveille du donner. (...) Autour de cette proposition du Méridien se bâtit un texte où Celan livre ce qu’il perçoit de son acte poétique. (...) – le tissu de ses poèmes. Mais les formules vibrantes du Méridien demandent interprétation. Le poème va vers l’autre. Il espère le rejoindre la matière précieuse des mots est l’acte de débusquer un vis-a-vis. Le poème devient dialogue, il est souvent dialogue éperdu... rencontres, chemin d’une voix vers un toi vigilant (...) ».

³⁰ LEVINAS, “Paul Celan – de l’être à l’autre”, p. 64 – 66, em especial, p. 66: « Le fait de parler à l’autre – le poème – précède toute thématisation; c’est en lui que les qualités se rassemblent en choses, mais le poème laisse ainsi au réel l’altérité que l’imagination pure lui

transcendência referida por Levinas dá sentido à evasão das amarras totalizantes da ontologia, justamente o movimento de responsabilidade em direção ao outro.

...o estranho, é o estrangeiro ou o próximo. Nada é mais estranho nem mais estrangeiro que o outro homem e é na claridade da utopia que se mostra o homem. (...) Mas a surpresa dessa aventura onde o eu se dedica ao outro no não-lugar, é o retorno. Não a partir da resposta do interpelado, mas pela circularidade deste movimento sem retorno, dessa trajetória perfeita, desse meridiano que na sua finalidade sem fim, descreve o poema como se indo em direção ao outro, eu reingressasse e me implantasse numa terra, doravante natal, desencarregada de todo peso de minha identidade³¹.

Movimento daqui em direção à utopia, a utopia como o fio de luz da esperança, não uma errância da qual não se sabe o lugar, mas um sentimento, um ato de vida, aquilo que irrompe desse des-esperar do outro, mas que é responsável pelo outro sem nenhuma pretensão para si, o encontro de olhares que provoca a inscrição do secreto despido da identidade do si. Tracejar perfeito, meridiano

arrache, il *concède a l'autre une parcelle de sa vérité ; le temps de l'autre* » [Grifo nosso].

³¹ LEVINAS, “Paul Celan – de l'être à l'autre”, p. 66-67: « ... l'étrange, c'est l'étranger ou le prochain. Rien n'est plus étrange ni plus étranger que l'autre homme et c'est dans la clarté de l'utopie que se montre l'homme. (...) Mais la surprise de cette aventure où le moi se dédie à l'autre dans le non-lieu, c'est le retour. Non pas à partir de la réponse de l'interpellé, mais de par la circularité de ce mouvement sans retour, de cette trajectoire parfaite, de ce méridien que, dans sa finalité sans fin, décrit le poème. Comme si en allant vers l'autre, je me rejoignais et m'implantais dans une terre, désormais natale, déchargé de tout me poids de mon identité ».

que na sua finalidade sem fim descreve o poema, assim como a escrita. Um não-lugar do silêncio, também o (não)espaço infinito de uma *escrita* do silêncio ou a estranheza que chega à linguagem de um Dizer entrelinhas do Dito³². Não-lugar da *relação ética* do traumatismo do encontro que sobrevém todo o sentido – do fluxo temporal que obriga os diferentes a se encontrarem, temporalidade, diacronia. Mudança de respiração. Uma utopia na respiração.

O Meridiano – *como a palavra – imaterial, mas terrestre. A partir de todo poema sem presunção... essa interrogação inicial, essa presunção sem precedente.* O inelutável: a interrupção da ordem lúdica do belo e do jogo dos conceitos e do *jogo do mundo*; Interrogação do Outro, busca/procura do Outro. Busca dedicada em poema ao outro: um canto cresce no dar, no um para o outro, *na significação mesma da significação.* Significação mais antiga que a ontologia e o pensamento do ser e que julgam saber e desejar, filosofia e libido³³ (grifo meu).

Da necessidade de recomeçar a pensar a linguagem de outro modo, insistimos então no não-lugar da escrita.

³² Neste sentido, SOUZA, Ricardo Timm de. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 11 –16.

³³ LEVINAS, “Paul Celan – de l’être à l’autre”, p. 69: « Le Méridien – à l’instar de la parole, immatériel, mais terrestre. A partir de tout poème sans présomption... cette interrogation qu’on ne peut éluder, cette présomption inouïe. L’inéludable: l’interruption de l’ordre ludique du beau et du jeu des concepts et du jeu du monde; L’interrogation de l’Autre, recherche de l’Autre. Recherche se dédiant en poème à l’autre : un chant monte dans le donner, dans l’un-pour-l’autre, dans la signifiante même de la signification. Signification plus ancienne que l’ontologie et la pensée de l’être et que supposent savoir et désir, philosophie et libido »[Grifo nosso].

De sua utopia como direcionamento, não ponto de chegada ou meta: “este entre-lugar que seria a coincidência entre a *utopia de uma nova condição humana e a própria utopia da linguagem*”³⁴. Escrever: é como um traço da inscrição da linguagem. Como a iluminação da sombra na sombra. Utopia para uma saída ainda – sempre – desconhecida, lugar que ainda não existe e exatamente por isso existe. É o lugar da linguagem, um lugar da experiência do sofrimento, dor da qual nasce uma voz humana, nasce, cresce e morre, morre porque *renasce sempre toda outra*. Essa linguagem continua e precisa continuar, e o caminho para essa escrita de uma impossível calma da linguagem é a *postura ética*, a responsabilidade “de-um-para-o-outro” que Celan cita em *O Meridiano* e Levinas em *Paul Celan – de l'être a l'autre*. Dizer ao tempo suas trevas, exprimir pelas palavras do tempo o silêncio de suas trevas, de sua resistência, respirar.

O visceral face-a-face é a provocação de uma verdadeira obra de arte *poética*, ou de uma escrita que se pretenda verdadeira, como um aperto de mãos ou o olhar que penetra. A poesia traça essa loucura pela justiça, para lembrar Derrida³⁵. É o ofício do escritor, como bem diz Canetti, traçar este caminho de utopia, de busca pela verdade, da verdade mesma, com seu abismo do tempo, a palavra é árdua e áspera. Por isso mesmo é um Outro dessa transposição da linguagem ética em palavras *inscritas* em direção à utopia, como a garrafa lançada ao mar³⁶, lançada

³⁴ BARRENTO, “O pêndulo”, p. 13.

³⁵ Cf. JACQUES, Derrida. “La literatura segregada – una filiación imposible”. In *Dar la muerte*. Traducción Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica, 2000.

³⁶ CELAN, Paul. “Alocução em Bermen”, p. 34: “O poema sendo como é uma forma de manifestação da linguagem e, por conseguinte, na sua essência dialógico, pode ser uma mensagem na garrafa, lançada ao mar na convicção - decerto nem sempre muito esperançada - de um dia ir dar a alguma praia, talvez a uma praia do coração. Também neste

em direção ao aberto do encontro que que desespera chegar.

Minhas Senhoras e meus Senhores: encontro alguma coisa que me consola um pouco por, na vossa presença, ter percorrido este *caminho do impossível*, este impossível caminho.

Encontro aquilo que une e como que conduz o poema ao encontro.

Encontro qualquer coisa – como a linguagem – de imaterial, mas terreno, planetário, de forma circular, que regressa a si mesma depois de passar por ambos os pólos e – coisa divertida! – cruzar os trópicos: encontro um *Meridiano*³⁷.

A utopia da escrita, o ainda-não da linguagem

A filosofia terá consciência do amanhã, tomará o partido do futuro, terá ciência da esperança. Do contrário, não terá mais saber.

Ernst Bloch, O Princípio Esperança I.

*Investigação topológica?
Certamente! Mas à luz do que é
objecto da pesquisa: à luz da u-topia.
E o homem? E a criatura?
À esta luz!*

Paul Celan, O Meridiano.

Quando o artista ou o escritor coloca no mundo a obra, coloca a espera de um futuro melhor, lança ao aberto

sentido os poemas estão a caminho - têm um rumo. Para onde? Em direcção a algo de aberto, de ocupável, talvez a um tu apostrofável, a uma realidade apostrofável. Penso que, para o poema, o que conta são essas realidades”.

³⁷ CELAN, “O meridiano”, p. 63.

como dissemos, porque “todo ser humano, na medida em que almeja, vive o futuro: o que passou só vem mais tarde, e o presente autêntico praticamente ainda não está aí”³⁸. Bloch nos mostra em *O Princípio Esperança I* a existência de um nexos entre a potencialidade do “ainda-não-manifesto” e a atividade criadora da “consciência antecipadora”). É dessa relação que podemos pensar hoje sobre aquilo que antecipa o futuro, a equação, ou o sistema, da superação “do que já se efetivou” através da esperança “do que ainda-não-veio-a-ser”. É desta quase-equação, se assim pudermos dizer, que se pensa a *utopia* e o papel dela no desenvolvimento e nas relações humanas. É dela que as potencialidades imanentes do ser ainda não exteriorizadas podem constituir a dinâmica que projetaria o ente para o futuro, assim, o futuro vincula-se como expectativa de libertação e de desalienação dos sujeitos, está no presente, como se fosse uma fresta do futuro, assim como o passado só vem no futuro. O mecanismo para que isso aconteça e para que o indivíduo possa “viver já” o futuro é a utopia. A falta de utopias, de “sonhos diurnos”, que levará a utopia concreta, destrói a possibilidade de viver nas ações e nos comportamentos esse fio de futuro no presente, passando ao campo das ideologias formadas pela realidade social na qual estamos inseridos, danificando o sonho de esperança.

Então, para aqueles que não conseguem achar uma saída para a decadência, o medo se antepõe e se contrapõe à esperança. O medo se apresenta como máscara subjetivista e o niilismo, como máscara objetivista do fenômeno da crise: fenômeno suportado, mas não compreendido; lamentado, mas não removido. (...) A falta de esperança é, ela mesma, absolutamente insuportável para as necessidades humanas. (...) A esperança sabedora e

³⁸ BLOCH, *O Princípio Esperança I*, p. 14.

concreta, portanto, é a que irrompe subjetivamente com mais força contra o medo, a que objetivamente leva com mais habilidades à irrupção causal dos conteúdos do medo, junto com a insatisfação manifesta que faz parte da esperança, ambas brotam do não à carência.³⁹

O homem sem esperanças é um homem alienado que vive no entremeio do capitalismo e do sistema. Ele serve a um sistema ancestral de aniquilamento do outro, da diferença, envolvido na própria violência da máquina totalizante produtora de uma hegemonia que nada tem a dizer que já não tenha sido dito, porém, seu dito ressoa como ordem posta, vagarosamente se estendendo sobre os sonhos diurnos. Ela se move silenciosa e arditamente para a manutenção do medo seguido da ameaça de violência que é já causadora de violência. Este homem, que capitulou pela falta de seus sonhos, torna-se retrato do autofabricado, estamos aí frente a mais uma reprodução – da alienação coisificante, em termos adornianos –, a das formas de culto de bens culturais: “como se os bens da cultura não se transformassem em algo de mau, precisamente em virtude do modo de cultivá-los”⁴⁰. O medo que não impulsiona a trazer o futuro para o presente, é o medo que mata a utopia e se contrapõe à esperança, é o medo do diferente, cujo o sistema contribui para sua propagação, impõe sua propagação, que dilacera a possibilidade do pensamento utópico. No entanto, aquele que se opõe ao já dado, traz consigo a esperança mais forte que o medo sentido, e é dessa força, como diz Bloch, que

³⁹ BLOCH, *O Princípio Esperança I*, p. 14 -16.

⁴⁰ ADORNO, Theodor W. “O Fetichismo na música e a regressão da audição”. In BENJAMIN, Walter [et al.]. *Textos Escolhidos – Coleção “Os Pensadores”*. Tradução de José Lino Grünnewald [et al.]. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1993, p. 169.

ocorre a irrupção, a possibilidade de um ainda-não, talvez com a imaginação anterior à representação, dali advenha o encontro com o radicalmente outro que vem através de um sonho diurno, uma arte, uma ranhura, uma escrita que provoca o estranhamento:

A partir do sonho diurno, a arte contém essa natureza utópica, não para tudo dourar levemente e sim para ter dentro de si também a privação, que com certeza não será superada apenas pela arte, mas não será esquecida por ela, sendo envolvida pela alegria como uma forma vindoura⁴¹.

O gesto de escrita (e a arte), que aqui é nosso ponto central, se direciona a um *tu*, ao mundo, ao leitor, direcionado a um tu irrepresentável, talvez não sabido, e não sabido porque desconhecido, a um tu singular em sua subjetividade. Vem como forma de respirar depois do medo, vem e está a caminho além do que sua essência manifesta pretendia, é concebido “sobre uma *latência do aspecto vindouro* – vale dizer: sobre os conteúdos de um futuro que no seu tempo ainda não haviam surgido. Em última análise, sobre os conteúdos de uma situação final ainda desconhecida”⁴². Os sonhos diurnos, colocados em forma de obras de arte esteticamente possíveis, trazem para o presente o *porvir*, contém um futuro autêntico enquanto plano utópico e por essa razão direcionam-se a esse ainda-não-consciente referente àquilo que “não veio a ser, que não foi plenificado”⁴³, sem se encantar ou se deixar ceder aos encantos temerários de um futuro belo, trazendo com este porvir a responsabilidade de não se deixar cair em sonhos de *beleza* que acabariam por encerrar o mundo de

⁴¹ BLOCH, *O Princípio Esperança* I, p. 96.

⁴² BLOCH, *O Princípio Esperança* I, p. 100.

⁴³ BLOCH, *O Princípio Esperança* I, p. 114.

forma definitiva. O porvir trazido pelos sonhos diurnos questiona o já colocado no presente, sua beleza e seu acabamento, instaura um rompimento e um estranhamento,

o mesmo cidadão é capaz de, em virtude da estranheza que atribui aos objetos, não passar por um embotamento em relação ao cotidiano e ver nos objetos ocasionalmente significados que, no cotidiano, apenas um pintor competente descobriria. Estranhamento é neste ponto o oposto exato da alienação ⁴⁴.

Poderíamos dizer que o gesto de escrita, o deslizar sobre a gestação da palavra no papel, talvez funcione também como esse estranhamento que rompe o acabamento belo das coisas e por sua força de ruptura faz irromper uma fragmentação⁴⁵. Dessa fragmentação é que surge o ainda-não, o que não fora antes observado, agora, é no estranhamento daquele instante de realidade resultante da ruptura da obra de arte, do gesto de escrita, que envia ao desconhecido, que as significações utópicas transbordam: “somente o elemento quebrado na obra de arte demasiado silenciada, (...) o elemento aberto já formado pela própria grande arte, fornece o material e a forma para uma cifra do propriamente-dito”⁴⁶. Aqui ocorre uma reviravolta, daquilo que se pressupõe da casca do que já foi *dito*. A linguagem se transforma em algo novo, em um totalmente outro, e isso acontece pela pressão utópica, nos diz Bloch, vindo aí o fragmento, a evasão para Levinas. O espaço de um fio de dia por onde surge a esperança que impulsiona o gesto, a partir da experiência vivenciada na dificuldade da escrita, onde a tessitura vai sendo decifrada por via das mãos e

⁴⁴ BLOCH, *O Princípio Esperança* I, p. 361.

⁴⁵ BLOCH, *O Princípio Esperança* I, p. 216.

⁴⁶ BLOCH, *O Princípio Esperança* I, p. 217.

depois vem um outro, totalmente outro e nos mostra um outro texto do mesmo texto, em sua própria interpretação, como que se nos apresentasse uma alteridade da escrita.

Nunca encerrado: assim, o que cai bem justamente no demasiado belo é quando o verniz racha, quando a superfície descora ou escurece, como ocorre ao anoitecer, quando a luz incide obliquamente e os montes aparecem em primeiro plano. O esfacelamento da superfície, bem como o conjunto meramente ideológico-cultural, em que as obras tinham o seu lugar, libera a profundidade, onde quer que haja alguma⁴⁷.

É precisamente pela impossibilidade de um texto perfeito, do poema absoluto, ou da escrita esvair-se em si mesma e em sua significação, que há este ainda-não da linguagem que alcança o inacabamento. É colocada ao mundo como um gesto de esperança, de esperança de ser este fragmento daquilo que resiste ou uma possibilidade de ruptura com o estabelecido, e não por sua finitude, nisso consiste a temporalidade do gesto de escrita, o passar do tempo pelas linhas que se inscrevem no papel demonstram, como na obra de arte, o potencial utópico que instaura um novo mundo de sentidos sempre de forma inacabada porque ainda está no porvir do tempo, é o futuro se apresentando nas intersecções entre os espaços do presente: o mundo de mais além. É por isso que a arte e a escrita *poética* tem por função “ultrapassar o curso dos acontecimentos”⁴⁸, estão aí como saída para o desbotamento do mundo, como alteridade, “o autor se perde de si mesmo para que a palavra possa ser, ou ela não será. Ele apenas sobrevive de seus vestígios, dos vestígios

⁴⁷ BLOCH, *O Princípio Esperança* I, p. 217.

⁴⁸ BLOCH, *O Princípio Esperança* I, p. 22.

de sua sinceridade que podem ser localizados em seus rastros”⁴⁹.

Pequenas considerações de (não) fim: escrever como ato de esperança⁵⁰

Um dia virá no qual os homens terão os olhos de um negro dourado, eles verão a beleza, estarão livres da sujeira e de qualquer peso, se erguerão nos ares, mergulharão sob as águas, esquecerão suas necessidades. Um dia virá, eles serão livres, todos os homens serão livres também da liberdade que pensaram. Será uma liberdade maior, extrema, será por toda uma vida.

Ingborg Bachmann, *Melina*.

(...) (e lembramos que toda esperança humana que mereça este nome tem por finalidade, acima de tudo, desembaraçar-se dos absurdos que se interpõem continuamente em seu caminho!).

Ricardo Timm de Souza, *Metamorfose e Extinção*⁵¹.

“Escrever é um ato ético por excelência”⁵². A escrita então como esse recomeçar, um pensar de outro modo que provoca no leitor, mas também naquele que escreve, um encontro ético e enfim, a esperança, ninguém escreve sem a esperança da palavra. Quer dizer, é o gesto po-ético da escrita, essa transmutação das palavras na tentativa de ser endereçada a alguém, o rosto do Outro em Levinas, de

⁴⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Escrever como ato ético*. Letras de Hoje (Online), v. 48, p. 223-226, 2013.

⁵⁰ Este título faz referência direta ao texto de Ricardo Timm de Souza, *Escrever como ato ético*.

⁵¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Metamorfose e extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*. Caxias do Sul: EDUCS, 2000, p. 86.

⁵² SOUZA, Ricardo Timm de. *Escrever como ato ético*, p. 223-226, 2013.

chegar a um caminho impossível, sentido sem contexto, “relação des-inter-essada”⁵³. Esse acontecimento que é a escrita, é aquilo que dá à filosofia sua dimensão ética e à poesia sua dimensão verdadeiramente humana⁵⁴.

Entendemos, diante de todos os traços aqui trazidos, primeiro com Adorno, que a poesia (a escrita) só será possível enquanto um pensamento crítico que permita recomençar tudo de outro modo em relação à linguagem, depois em Levinas, que pensando na escrita como essa utopia da respiração, um estar em direção ao aberto celaniano, a ética que se inscreve pelo gesto da escrita, e com Bloch, que a escrita, enquanto obra de arte, pode ser entendida como um fragmento do acontecimento de ruptura da casca do estatuído, muito fortemente influenciados por Derrida, para quem o acontecimento da escrita talvez possa ser compreendido como uma loucura por justiça. Exatamente aí encontra-se o potencial utópico que nos permite pensar na escrita enquanto um ato de esperança que não encontra sua finitude no ponto final, mas encontra-se com a temporalidade, o “tecer-da-intriga” na linguagem poética, na medida em que é obra de esperança, rompe com o estatuído do ser e inaugura o ainda-não no mundo.

Ali onde mais radicalmente a questão propriamente humana se expõe, sem se esgotar na descrição dos fatos históricos inscritos no tempo: a esperança – uma utopia na respiração – de o mundo do texto chegar ao mundo (do leitor quem sabe). Ele toma forma, ganha vida, tal qual a obra de arte, ganha uma outra constelação de sentidos. Estamos então diante do próprio texto em relação à sua própria textualidade, talvez pudéssemos dizer, da

⁵³ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa : Edições 70, 2007.

⁵⁴ Neste sentido, cf., BARRENTTO, “O mistério do encontro”, p. 78-79.

temporalidade do texto, não-lugar ou ainda-não, onde a escrita está cravada na intriga enigmática da ética como pensada por Levinas, *que faz justiça ao silêncio da palavra inscrita na ferida: a experiência viva do real*⁵⁵, onde todo gesto de escrita é um gesto ético de esperança.

Referências

ADORNO, Theodor W. **Prismes. Critique de la culture et la société**. Paris: Payot, 1986.

_____. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **Notas de Literatura III**. Tradução Celeste Aída Galeão e Idalina Azevedo da Silva [texto extraído e traduzido do original alemão *Noten zur Literatur III, da*

⁵⁵ Cf. por exemplo: CELAN, Paul. “Resposta a um inquérito da Librairie Flinker, Paris (1958)”. In. *Arte poética: O meridiano e outros textos*. Trad. J. Barrento & V. Milheiro. Lisboa: Edições Cotovia, 1996, p. 29-30: “A poesia alemã segue, julgo eu, caminhos diferentes dos da francesa. *Trazendo na memória o que há de mais sombrio*, tendo à sua volta o que há de mais problemático, por mais que actualize a tradição em que se insere, ela já não consegue falar a linguagem que alguns ouvidos benevolentes parecem ainda esperar dela. A sua linguagem tornou-se mais sóbria, mais factual, desconfia do ‘belo’, tenta ser verdadeira. É portanto – se me é permitido procurar a minha expressão no campo do visual, não perdendo de vista a policromia de uma pretensa actualidade – uma linguagem ‘mais cinzenta’, uma linguagem que, entre outras coisas, também quer ver a sua ‘musicalidade’ situada num lugar onde ela já não tem nada em comum com aquela ‘harmonia’ que, mais ou menos despreocupadamente, se ouviu com o que há de mais terrível, ou ecoou a seu lado. (...) Apesar de não prescindir de uma plurivalência da expressão, o objetivo dessa linguagem é o do rigor. Não transfigura, não ‘poetiza’: nomeia e postula, procura delimitar o campo do que é dado e do que é possível. É claro que o motor nunca é aqui a própria linguagem, mas *sempre e somente um eu que fala a partir do ângulo particular da sua existência*, para o qual é importante definir um perfil e uma orientação. *A realidade não é, a realidade vai ser procurada e conquistada*” [Grifo nosso].

Subkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1965]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Ltda, 1973.

_____. **Prismas.** Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Ariel, 1962.

_____. **Teoria Estética.** Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. ; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento.** Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. “O Fetichismo na música e a regressão da audição”. In BENJAMIN, Walter [et al.]. **Textos Escolhidos – Coleção “Os Pensadores”.** Tradução de José Lino Grünnewald [et al.]. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1993.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança I.** Tradução de Nélío Schneider. Rio de Janeiro : Ed UERJ Contraponto, 2005.

BARRENTO, João. “O pêndulo”. In BACHMANN, Ingeborg. **O Tempo Aprazado.** Edição bilingue. Seleção, tradução e introdução de João Barrento e Judite Berkemeier. Porto: Assírio & Alvim, 1993.

CELAN, Paul. **A morte é uma flor – poemas do espólio.** Tradução de J. Barrento. Lisboa: Edições Cotovia, 1998.

_____. **Le Méridien & Autres Proses.** Édition bilingue. Traduit de l’allemand et annoté par Jean Launay. France: Éditions Seuil, 2000, Dossier Iconographique.

_____. **Arte Poética – O meridiano e outros textos.** Tradução de J. Barrento e V. Milheiro. Lisboa: Edições Cotovia, 1996.

_____. **Sete Rosas Mais tarde – Antologia Poética.**

Seleção, tradução e introdução de João Barrento e Y. K. Caetano. Lisboa: Cotovia, 1993.

CANETTI, Elias. **A Consciência das Palavras: ensaios.** Tradução de Márcio Suzuki, Herbert Caro. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

JACQUES, Derrida. “La literatura segregada – una filiación imposible”. In **Dar la muerte.** Traducción Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica, 2000.

_____. **Paixões.** Tradução de Lóris Z. Machado. Campinas, SP : Papirus, 1995.

_____. ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã: diálogo.** Tradução Antonio Carlos dos Santos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer.** São Paulo: Editora 34, 2006.

JABÈS, Edmond. **Eso sigue su curso – El libro de las márgenes I.** Traducción de David Villanueva. Madrid: Arena Libros, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem.** Tradução Pergentino S. Pivatto (coordenador), 4ª. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

_____. « Paul Celan: de l'être à l'autre ». In **Noms Propes.** Paris: Fata Morgana, 2002.

_____. **Aturement qu'être ou au-delà de l'essence.** Paris: Kluwer Academic, 1990. (*De otro modo que ser o más allá de la esencia.* Salamanca: Sígueme, 2003).

_____. **Ética e Infinito.** Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

MAYER, Hans. **Os Marginalizados**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1985.

ROSENZWEIG, Franz. **El nuevo pensamiento**. Madrid: Visor, 1989.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ainda além do medo: Filosofia e Antropologia do preconceito**. Porto Alegre: Dacasa, 2002.

_____. **Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **Metamorfose e extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo**. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.

_____. *Escrever como ato ético*. **Letras de Hoje** (Online), v. 48, p. 223-226, 2013.

_____. **Sentido e Alteridade – dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas**, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.

O AMOR MAIS FORTE DO QUE A MORTE – LEVINAS E DUSSEL LEEM BLOCH –

*Tiago dos Santos Rodrigues**

I. Introdução

*Buscamos lo perpetuo, que no precisa del pensar para empezar a ser.*¹

Primeiramente: Fora Temer – o qual trai a esperança dos pobres. Este artigo pretende apresentar as leituras que dois grandes filósofos fizeram da filosofia de Ernst Bloch e também outros apontamentos próprios. O primeiro de nossos filósofos é Emmanuel Levinas. Levinas não possui nenhum texto que trate especificamente da esperança – o grande tema de Bloch –, ou, desde a nossa leitura, que trate *nominalmente* dela. É verdade que ele pouco utilizou o termo esperança (*espoir*) no conjunto da sua obra, principalmente se comparado com outros termos de maior afeição sua como rosto, outro, liberdade, responsabilidade; estes, de fato, constituíram temas seus. Ao que parece, Levinas também não leu ou ao menos não deu grande importância à obra de Bloch até meados de 1970. No ano de 1950 ele publicou um texto chamado *El lugar y la utopia* em que demonstra ter certa *alergia* ao termo utopia; ele chega mesmo a dizer que: “La utopia no sólo nos parece vana en sí misma, sino también peligrosa por sus consecuencias”². Porém, ao que tudo indica, a partir da

* Mestrando em filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

¹ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad.: Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, p. 60.

² LEVINAS, Emmanuel. El lugar y la utopia. In: *Difícil Libertad*. Trad.:

década de 1970 ocorreu uma mudança de posicionamento no filósofo. Em *Deus, a Morte e o Tempo*, obra que reúne aulas que ele proferiu na Sorbonne durante o ano acadêmico de 1975-76, encontramos três aulas dedicadas a Ernst Bloch, e as aulas sobre Bloch em nada são marginais, muito pelo contrário, as *leituras de Bloch* são justamente a passagem que ele faz para que se possa pensar a morte e o tempo *outramente* – de outro modo. E ainda no ano de 1976 dedicou um texto ao filósofo da utopia intitulado *Sobre a morte no pensamento de Ernst Bloch*. Nosso segundo filósofo é Enrique Dussel. Dussel dá indicações de suas leituras de Bloch já desde os seus primeiros trabalhos. Na sua *Para uma ética da libertação latino-americana*³, Bloch se faz presente em quase que todos os cinco tomos. Mas para nós o que interessará é o texto que encontramos na sua grande – em tamanho e peso filosófico – *Ética da libertação na idade da globalização e exclusão*⁴. O texto de Dussel sobre Bloch é o parágrafo 54 da obra e se intitula: O “*Princípio Esperança*” em Ernst Bloch. Tal como para Levinas, no seu *Deus, a Morte e o Tempo*, é por meio da filosofia de Bloch que Dussel na *Ética da Libertação* realiza uma passagem: do momento negativo do pensamento crítico para o seu momento positivo, da negação do dado da injustiça para a possibilidade de proposição de um futuro alternativo. Feito essas observações, passemos agora às leituras que Levinas e Dussel fazem de Bloch e às contribuições que segundo eles o filósofo da utopia nos oferece.

Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2008, p. 155 (ainda não há versão portuguesa dessa obra).

³ DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v. I-V. São Paulo: Edições Loyola, Editora UNIMEP, 1977.

⁴ DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

II. Entre Atenas e Jerusalém

Levinas encontra na obra de Bloch um modo de pensar que bem se poderia dizer inédito na história da filosofia, um pensar onde o ético e o ontológico caminham tão juntos e sobrepostos que não se consegue saber qual das escritas transporta a outra⁵. Bloch, em verdade, não tem a ética como filosofia primeira assim como Levinas a tem, mas mesmo conservando à ontologia essa primazia, leva junto com ela a ética, isto é, as relações com o outro ser humano. “A ambiguidade ético-ontológica apresenta-se de tal maneira que o cuidado do humano não é mais simples ciência humana, antes ordena toda a inteligibilidade e todo o sentido.”⁶. Uma ontologia com uma estrutura ética⁷, diz Levinas, mas poderíamos dizer, mais ao gosto deste, *inspirada* por um humanismo, um humanismo do outro homem. Se em Bloch o humano continua sendo tratado a partir do ser – tal como para os gregos –, essa correlação entre a ontologia e a ética em sua filosofia faz com que Levinas venha a se perguntar se esta filosofia continua inteiramente conforme à razão de Atenas, se Bloch já não estaria em outra tradição de pensamento, se de alguma forma não estivesse mais próximo do pensamento semita. É certo, Levinas o reconhece, que a tradição helênica e ocidental são a fonte principal de onde Bloch pensa o seu

⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Outro pensamento da morte: a partir de Bloch. In: *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012. p. 120.

⁶ LEVINAS, Emmanuel. Leitura de Bloch (continuação). In: *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012. p. 123.

⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Leitura de Bloch (continuação). In: *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012. p. 123.

pensamento. Mas oferece em uma nota⁸ – assaz grande – uma lista com oito temas blochianos que possuem grande proximidade com a tradição judaica. Reproduzimos de forma um pouco mais resumida os oito pontos elencados por Levinas:

Filosofia blochiana	Tradição judaica
Utopia	No Talmud: “o mundo que está por vir”
“mundo a vir ao qual cada um traz a sua parte”	No Talmud: “trazer sua parte ao mundo que está por vir”
O mundo como inacabado	“... a obra que Deus criou por fazer” Gn 2, 3
A ambiguidade ético-ontológica	A Torá como fundamento da ordem do cosmos
Liberdade em vista da obra	Saístes da escravidão do Egito para serem meus servidores (cf. Lv 25, 42)
O mundo como Heimat	Tema da <i>terra prometida</i>
A admiração com as simples coisas da vida: <i>tua res agitur</i>	A admiração que exprimem as bênçãos judaicas que embelezam os dias
A morte que apenas tritura o invólucro do humano	Noção bíblica da vida “saciada de dias”

Por trabalhar com noções como essas, estranhas à filosofia até então – senão até hoje ainda –, Bloch foi acusado de metafórico, ambíguo e idealista⁹. Decerto porque ao introduzir uma estrutura ética na sua filosofia, acabou por perturbar um conjunto de identificações¹⁰ da

⁸ LEVINAS, Emmanuel. Sobre a morte no pensamento de Ernst Bloch. In: *De Deus que vem à ideia*. Trad.: Pergentino Stefano Pivatto (org.). Petrópolis: Editora Vozes, 2008, (nota 06) p.. 60.

⁹ Cf. DUSSEL, Enrique. O princípio esperança em Ernst Bloch. In: *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 458.

¹⁰ Por exemplo: morte/nada, ser/mundo, morte/minha morte.

venerável tradição filosófica que somente encontravam oposição ou na religião ou no pensamento social¹¹, regiões do pensar onde as relações com o outro possuem espaço¹². A sua audácia foi em trazer para a filosofia o que não era, supunha-se que propriamente, filosofia: a contingência, os sonhos e as esperanças. Se Bloch conscientemente se acercou da tradição semita para elaborar o seu *corpus* filosófico, não sabemos, porém, sabemos com isso que a filosofia, ao modo como sempre vem sido trabalhada e entendida, não foi (e não é) capaz (ou se incapacita) de pensar o que realmente interessa aos homens e mulheres – de suas vidas¹³.

¹¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Leitura de Bloch (continuação). In: *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012, p.122.

¹² Aqui cabe um pequeno relato particular: ao conversarmos com um colega – hegeliano, diga-se de passagem – sobre ética e filosofia, ele reconheceu que a ética costumeiramente foi relegada ao âmbito religioso, de que a filosofia, bem dizer, não lhe dá maiores importâncias, daí o estranhamento quando filosofias como a de Bloch, Levinas e Dussel resolvem trazer para o campo da crítica filosófica a pluralidade que é a alteridade: as acusam de serem discurso religioso disfarçado. Mas a filosofia se propõe a falar para todos os homens e mulheres ou a falar a um só sujeito? Se ficarmos com a primeira opção, deverá que se admitir que por preconceito, isto é, por atitude antifilosófica, a filosofia ignorou a verdade que também se encontra presente na religião e no pensamento social.

¹³ Objetar-se-á e com razão que o existencialismo é essa filosofia que pensa e fala sobre a vida humana no que ela tem de mais ambíguo ao tratar de temas como a angústia, a náusea, o suicídio, o tédio, e outros. Mas o que realmente interessa aos homens e mulheres é a vida e não uma sobrevida, não uma imagem de vida. O existencialismo ainda se encontra – e, sejamos honestos, muito timidamente– no momento negativo da crítica ao simplesmente dar-se conta da realidade do fato e descrevê-lo – e aí se empaca, não vai adiante, não pensa numa evasão da situação, um para além da náusea, do tédio e da angústia. Bloch, na sua utopia e esperança nos oferece isso, pois se algo merece ter o digno nome de vida, é essa evasão.

III. Obra de esperança: pensar a morte e o tempo *outramente*

Uma das principais contribuições de Bloch, na leitura levinasiana, é o novo entendimento que se dá ao tempo, pois, comumente

Ao longo de toda a história da filosofia, o tempo é signo do não-ser, do não-valor, aos quais se opõe a eternidade. Em Heidegger, não há eternidade, mas o caráter trágico da existência finita permanece, e o tempo não tem outra significação senão o ser-para-a-morte¹⁴.

O tempo é assim uma categoria negativa e, em termos de existência, o prelúdio da impossibilidade do viver. Por isso que a tarefa do pensamento parece ter sido de tentar contornar o tempo, dar a volta nele; procura-se de alguma maneira passar por ele sem que ele passe pela gente, sem que ele nos devore como Cronos a seus filhos. E como saber é presença, é síntese para um aqui e agora, a presença do tempo abriria a não-presença do saber, traria um espaço de indeterminação, um *apeiron*. Mas essa alergia ao tempo, como podemos notar a partir da leitura levinasiana, pressuporia que o humano pudesse ser entendido em termos de eternidade, pressuporia que o homem já pudesse estar no tempo sem tempo do eterno, da presença contínua e sem diferenciação, pressuporia, por fim, um humano aqui e agora e sem amanhã – sem novidade. O ser já estaria aí manifesto. Este não é o posicionamento blochiano. Em Bloch, “sem a intervenção de qualquer voluntarismo, a

¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. Outro pensamento da morte: a partir de Bloch. In: *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 119.

verdade do ser é condicionada pelo trabalho, a ação faz parte da manifestação do ser”¹⁵. O humano é este que ainda-não-está-aí, que está por se fazer. O ser é ainda-não, diz Bloch. Pelo trabalho, pelo fazer-se é que a verdade do ser se manifesta: é *sendo* que o ser é. Assim que a inteligibilidade do ser coincide com o seu acabamento de inacabado¹⁶.

O trabalho do homem é, no entanto, condição transcendental da verdade. Produzir é ao mesmo tempo fazer e apresentar o ser na sua verdade. Este produzir é práxis. Não há puramente teórico que não seja já trabalho. Já a aparição da sensação supõe um trabalho¹⁷.

Assim que é na *práxis* que o mundo é verdadeiro e é enquanto trabalho que a verdade se manifesta. Pela relação fundamental (ainda para Bloch) entre sujeito e objeto é que há, então, manifestação e inteligibilidade do ser. Antes da economia ou da política, esta é, para Levinas, a grande contribuição da filosofia marxista à história¹⁸ e que Bloch honrou em legar. Nada é acessível e nem se mostra sem se determinar pela intervenção do trabalho corporal do

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. Outro pensamento da morte: a partir de Bloch. In: *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012.p. 120.

¹⁶ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Outro pensamento da morte: a partir de Bloch. In: *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012.p. 120.

¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. Outro pensamento da morte: a partir de Bloch. In: *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012. p. 121.

¹⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Sobre a morte no pensamento de Ernst Bloch. In: *De Deus que vem à ideia*. Trad.: Pergentino Stefano Pivatto (org.). Petrópolis: Editora Vozes, 2008. p. 61 (nota 06).

homem¹⁹. No entanto, só pode haver a possibilidade do trabalho onde há tempo para trabalhar – um ser que é “sendo” é um ser que decorre no tempo, que sem tempo não é, e que tendo tempo ainda-pode-vir-a-ser pelo trabalho. Por ver no tempo a possibilidade do trabalho, ou se poderia dizer mesmo, um tempo feito de trabalho, ou um trabalho que instaura o tempo, é que em Bloch o tempo é levado a sério e não é, como em Heidegger, projeção do ser ao seu fim, e nem como em Platão, imagem móvel da eternidade imóvel²⁰. Levar a sério o tempo, como Bloch o faz, é, de fato, entender o futuro como futuro, como por vir, e não como desdobramento de um ou outro passado²¹, não como um *Deus sive Natura* onde tudo está feito e não há espaço para sombras²². Um tal tempo assim intrincado – ao modo mesmo de uma *intriga* – com o trabalho já não é um tempo que retira a sua referência e significado da morte, mas, pelo contrário, é a morte que retira desse tempo alguma significância. “Há em tudo isso um convite a pensar a morte a partir do tempo e não mais o tempo a partir da morte”²³, como se acostumou a pensar com Heidegger. E se com Heidegger a angústia que advinha ao meu tempo

¹⁹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Sobre a morte no pensamento de Ernst Bloch. In: *De Deus que vem à ideia*. Trad.: Pergentino Stefano Pivatto (org.). Petrópolis: Editora Vozes, 2008. p. 62.

²⁰ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Outro pensamento da morte: a partir de Bloch. In: *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012. p. 121.

²¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Sobre a morte no pensamento de Ernst Bloch. In: *De Deus que vem à ideia*. Trad.: Pergentino Stefano Pivatto (org.). Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 62.

²² Cf. BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006. 2v. p. 405.

²³ LEVINAS, Emmanuel. Leitura de Bloch (fim): em direção a uma conclusão. In: *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 128.

era a chegada da morte, em Bloch a angústia para com a morte é o não término da minha obra²⁴, do meu trabalho. O que não dá, certamente, em supressão da morte, mas em retirar-lhe o caráter de fonte de todo o sentido do ser²⁵. Se em Heidegger a estrutura do ser do ser humano se formula num ser-para-a-morte da qual derivam todas as afetividades, em Bloch há um ser-para-a-obra. Bloch, deste modo e a seu modo, dá seu contributo para a resolução da velha dicotomia entre práxis *versus* teoria, início da ideologia como expuseram Marx e Engels na *Ideologia Alemã* e que encontramos em Hegel (como não poderia deixar de ser) nas suas mais variadas formas quando aqui e ali opõe trabalho e teoria, impuro e puro – aquele, imerso na sujeira proletária (como o carvoeiro) sendo imagem de uma humanidade ainda imersa numa religião dos animais, enquanto que o profissional liberal, o burguês, é a imagem da humanidade emancipada e esclarecida duma religião das flores²⁶.

Porém, em Bloch, a obra e o trabalho não são sinais de queda, mas precisamente, se ele nos permitiria dizer, de redenção – para usar um termo caro a Levinas e Rosenzweig –, ou libertação – como diz Enrique Dussel. Para Dussel, Bloch desenvolverá durante toda a vida o momento crítico positivo do projeto de libertação²⁷ – a

²⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Leitura de Bloch (continuação). In: *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 124.

²⁵ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Leitura de Bloch (fim): em direção a uma conclusão. In: *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 128.

²⁶ Cf. a coluna Hegel de: DERRIDA, Jacques. *Clamor (Glas)*. Trad.: Cristina de Peretti e Luiz Ferrero Carracedo. Madrid: Oficina de Ates y Ediciones, 2015.

²⁷ Cf. DUSSEL, Enrique. O princípio esperança em Ernst Bloch. In: *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.: Ephraim

obra blochiana é uma obra para a libertação²⁸. A obra a qual se refere Bloch, a esperança da qual ele fala, não são os sonhos de “vencer na vida” da sociedade capitalista; nestes o sonho é individual, é sonho de um indivíduo e sonho para-si, fica excluído desses sonhos o para-os-outros, é o *happy end*, utopia alienada do sistema dominador²⁹ onde o contentamento próprio é o que satisfaz e tudo o mais se esquece. Contudo, é importante que se diga que Bloch não excluirá de sua análise mesmo esses sonhos:

Os desejos refletidos, frequentemente normatizados, preenchem esta parte do livro³⁰. A todos eles é comum uma atração pelo colorido, como se isso fosse suposta e autenticamente o melhor. [...] Tais coisas criam a ilusão de uma vida melhor, como na indústria do entretenimento, ou realmente retratam uma vida que é mostrada em sua essência. Porém, quando esta pré-pintura se torna um esboço, encontramos-nos em meios às utopias propriamente ditas, a saber: as utopias planejadas ou projetadas³¹.

Nenhum sopro de esperança escapa a Bloch, mesmo que seja de uma esperança ilusória, fantasiosa ou alienada. O fato mesmo de a indústria do entretenimento ter que haver-se em normatizar as esperanças, de discipliná-

Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 457.

²⁸ Ou ainda “evasão”, ao contrário do existencialismo.

²⁹ CF. DUSSEL, Enrique. O princípio esperança em Ernst Bloch. In: *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 463.

³⁰ É a terceira parte intitulada *Transição*.

³¹ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006. 1v, p. 23.

las, atesta que ela não se trata de uma força passível tão facilmente de extinguir. Todavia a esperança blochiana é a de um sonho da coletividade humana que certamente carrega consigo os anseios de cada um e cada uma, mas que não ignora que não é possível haver cada um e cada uma se não houver também todos os outros. “O amor não deixa ninguém entrar sozinho no castelo dos sonhos ou ir sozinho para o alto-mar.”³². Se os sonhos burgueses não reservam lugar aos outros, se permanecem no amor a si³³, os sonhos revolucionários são o sonhar com todos os outros porque é de amor a todos os outros.

Mas os valores da felicidade baseada no conforto deslocam-se para as perspectivas do sonho ideal revolucionário, já porque a felicidade não decorre mais da infelicidade do outro nem se mede por ela. Isto porque a pessoa ao lado não é mais a barreira para a própria liberdade, mas o lugar em que ela se concretiza³⁴.

A utopia concreta é obra onde a liberdade do outro já não é mais perigo, mas um convite a trabalhar pela sua felicidade. Bloch percebe que enquanto a liberdade alheia for barreira para a própria liberdade, viveremos em permanente estado de guerra³⁵. O sonho burguês da

³² BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006. 1v, p. 33.

³³ Caso seja lícito falar propriamente de um amor a si próprio. Paul Ricoeur, por exemplo, sustenta que o amor a si seja uma perversão, enquanto que o que há de mim para comigo mesmo seja uma estima de si, o amor é coisa para o outro: Cf. RICŒUR, Paul. Oitavo estudo: o si e a norma moral. In: *O si-mesmo como um outro*. Trad.: Luci Moreira César. Campinas: Papiros, 1991.

³⁴ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006. 1v. pág. 42.

³⁵ É muito interessante notar que a tese de que a liberdade do outro é o

liberdade sempre se traiu porque postula uma humanidade atomizada no “cada um por si e Deus por todos” – nunca se levou a sério Alexandre Dumas com o seu “um por todos, todos por um” –, possui alergia ao outro e nenhum amor por ele. O sonho revolucionário, a utopia revolucionária, a esperança revolucionária – talvez essas expressões não passem de pleonasmos e quiçá o entendimento humano se rirá quando ler algo assim e lhe soará tão ridículo e óbvio quanto dizer: o quadrado de quatro lados –, eles têm o amor por princípio, o amor por meio e o amor por fim: nada é tão revolucionário quanto esse sentimento que todo o reacionarismo busca sempre combater e disciplinar. Isso porque o amor, que por excelência é coisa devida ao outro, é (antes de mais nada e acima de tudo) amor à materialidade do outro, à sua corporeidade³⁶. Assim que o Princípio Esperança, como nota Dussel, tem por tema inicial a vida³⁷, a vida material de

lugar onde a própria liberdade se concretiza é igualmente encontrada em Levinas e que neste recebe o nome de “liberdade investida” – veja-se para isso o capítulo C da primeira seção de *Totalidade e Infinito* que tem por título *Verdade e Justiça*.

³⁶ Por isso que se pode distinguir entre relações de amor e vontade de posse: quando se ama uma pessoa se a ama mesmo que ela não esteja com a gente, ainda que nos cause tristeza, porque se ama sobretudo o bem-estar dessa pessoa, se quer que ela seja feliz mesmo que isso signifique infelicidade própria. O “amor” que, por exemplo, domina outro, que impõe a sua vontade sobre o corpo do outro já não é digno desse nome.

³⁷ Bloch estaria talvez para Dussel (ver em: DUSSEL, Enrique. *De la fraternidad a la solidaridad: hacia una política de la liberación*. Disponível em: <http://www.enriquedussel.com>. Acesso em 01 de julho de 2016) entre aqueles que pensam (ou desde onde se pode pensar) a política como solidariedade (nível trans-ontológico) e não como fraternidade (nível ôntico), na medida em que é a vida o que constitui o campo da obra (poderíamos dizer: o campo político) e na medida em que – como já vimos – esse campo não retira a sua significação da morte, mas, ao contrário, é a morte que se entende a partir da vida (da obra, ou

todos e de cada um³⁸. Assim que mais fundamental que a pulsão sexual freudiana, Bloch encontrará na fome a pulsão primeira.

Bloch analisa a estrutura pulsional, afetiva (própria das éticas *materiais* ou de “conteúdo”), e a articula à racionalidade que se ocupa com o “futuro possível” que, *negativamente*, parte das carências materiais, mas, positivamente, parte da alternativa afirmativa, criada para superar o presente insuportável³⁹.

Só a alienação dos filósofos – e/ou o seu posicionamento ideológico de classe – é que não permitiu que fosse dada a devida atenção a esse fato aparentemente banal: a fome dos seres humanos⁴⁰. O humano é um ser faminto, é fome, é boca. O próprio desejo sexual que Freud tinha por mais fundamental se refere costumeiramente em nossas línguas como um desejo de comer, devorar – temos fome do outro; o apetite sexual é derivado e não originário. Queremos comer, porém não só comer: não só de pão vive o homem.

diríamos mais uma vez, do político). Vale salientar que Dussel inclui entre os que pensam o campo político no nível ôntico: Platão, Aristóteles, Cícero, C. Schmitt e a até mesmo Derrida. De nossa parte, incluiríamos também a Paul Ricœur (veja-se em nosso artigo: RODRIGUES, Tiago. *Outro elegante desacordo ou Ricœur ao reverso*. No prelo.).

³⁸ Cf. DUSSEL, Enrique. O princípio esperança em Ernst Bloch. In: *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 458.

³⁹ DUSSEL, Enrique. O princípio esperança em Ernst Bloch. In: *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 459.

⁴⁰ Cf. ALBORNOZ, Suzana. *Ética e utopia: ensaios sobre Ernst Bloch*. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul: Ed. da Unisc, 1985, p. 22.

Mas o operário assalariado [...] quando tem fome (pela falta de salário para adquirir o necessário para “reproduzir” sua vida no meio standard do sistema vigente, e estruturalmente) não pretende só comer (como o animal), nem estar-na-riqueza (tendo-se “salvo” individualmente, e deixando os outros operários com sua fome), mas espera “estar-na-satisfação” em um sistema futuro onde tenha participação plena com toda a comunidade dos hoje explorados e excluídos⁴¹.

Deste modo que a fome se transforma em esperança de satisfação e a esperança no apetite por um mundo onde todos se saciem. “O apetite da vítima pelo projeto de libertação é a “esperança” como pulsão trans-ontológica”⁴². A partir da fome, das carências materiais, Bloch desenvolve uma função da razão ético-crítica (sua função utópica) que trata de pensar positivamente os cenários ainda inexistentes, no entanto, possíveis, em que as carências são saciadas. A racionalidade do projeto utópico não é, por um lado, nem puramente formal, mas *possível real-objetiva* – conquanto procura fundamentação científico-objetiva – e, por outro, nem verdade ideológica (caso possa haver, de fato, algo assim que seja “verdade”) – pois possui um critério material de verdade, é uma verdade prática. Em Bloch

⁴¹ DUSSEL, Enrique. O princípio esperança em Ernst Bloch. In: *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 459.

⁴² DUSSEL, Enrique. O princípio esperança em Ernst Bloch. In: *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 460.

A vida humana é o critério de toda verdade possível, verdade *prática* primeiro – enquanto tem por alvo a reprodução e o desenvolvimento da vida de cada sujeito ético em comunidade –; verdade *teórica*, depois – enquanto abstração de uma dimensão do nível prático, sendo este último mais complexo e por isso mais real, quanto ao *prins* de sua constituição substantiva⁴³.

Bloch não considera levemente a verdade do *conatus essendi* e o interpreta como luta pela vida, vê nele um querer viver⁴⁴ e um dever ético. O conatus bem praticado e desembaraçado de seus vizinhos perigosos⁴⁵ é desejo de reproduzir a vida e de negar o que não deixa viver, por exemplo, a dor e o sofrimento. É verdade, verdade revolucionária – e não há como haver uma verdade digna desse nome que não seja revolucionária –, a que afirma a vida e nega o sofrimento. Assim que a vida humana⁴⁶ é o critério de toda a verdade possível: o que mata, o que humilha, o que explora e oprime não é verdade; pode ser fato, dado, *status quo*, *establishment*, estado da situação, e por serem só isso, e não verdade, é que podem ser eliminados e que devem ser eliminados. O homem procura a verdade porque procura a vida. Bloch é assim um “realista crítico”⁴⁷

⁴³ DUSSEL, Enrique. O princípio esperança em Ernst Bloch. In: *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 462.

⁴⁴ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Sobre a morte no pensamento de Ernst Bloch. In: *De Deus que vem à ideia*. Trad.: Pergentino Stefano Pivatto (org.). Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 64.

⁴⁵ Incluiríamos nós aqui o “amor a si” no sentido que Paul Ricoeur lhe dá no seu *O si-mesmo como um outro*.

⁴⁶ E nós estenderíamos, na emergência de nossos temos: e toda e qualquer vida.

⁴⁷ DUSSEL, Enrique. O princípio esperança em Ernst Bloch. In: *Ética*

porque, ao contrário de outros posicionamentos filosóficos hodiernamente muito em voga, não adere à “falácia humeana”⁴⁸ – “aquilo que causa dor” (juízo de fato, de “ser”) é a premissa da fundamentação do ético-deontico: deve ser suprimido (juízo normativo, de “obrigação ética”)⁴⁹.

IV. Leituras

*A razão não consegue florescer sem esperança,
a esperança não consegue falar sem a razão.*⁵⁰

1. Do saber ético

Há uma questão que Levinas não trouxe presente nos textos que nos legou sobre Bloch e que o aproxima muito dele, quicá seja o que mais lhe seja próximo. É o do estatuto da consciência e do saber. Diz Bloch:

O que levou aqueles que, por assim dizer, não tinham necessidade disso, até a bandeira vermelha? Talvez o “coração” [Gemüt] que, quando existe, se confrange diante da miséria de tantas pessoas.

da libertação na idade da globalização e da exclusão. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 462.

⁴⁸ Dussel distingue entre falácia naturalista e falácia humeana (esta segunda sendo ideológica). Cf.: DUSSEL, Enrique. O princípio esperança em Ernst Bloch. In: *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 496 (nota 338).

⁴⁹ DUSSEL, Enrique. O princípio esperança em Ernst Bloch. In: *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 463.

⁵⁰ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006. 3v, p. 453.

Talvez a consciência que, por causa dessa miséria, começa a pesar em alguns membros mais aquietados da classe dominante, ao passo que os sócios ativos do negócio desfrutam do lucro sem nenhum escrúpulo. Talvez também a sede de saber tenha contribuído para que, com a lâmina da análise científica, fosse cortado o galho sobre o qual até aquele momento estavam sentados o jovem ou a jovem de origem e futuro abastados. Todavia, dificilmente se chega a esse tipo de conhecimento sem um interesse moral anterior em adquiri-lo. Muito menos tiram-se do conhecimento adquirido, caso tenha sido obtido e perdue de modo meramente contemplativo, conclusões ativas, revolucionárias⁵¹.

Há, pois, uma espécie de conhecimento da qual somente a capacidade intelectual, cognitiva, de entendimento (no sentido estrito), e da lógica dos conceitos (a paciência do conceito) não é por si só capaz de alcançar. A consciência revolucionária é uma consciência antes de tudo moral – ética! Não se a alcança por saber que ela seja importante, não se a tem por um cálculo de custo-benefício na maximização do prazer, não se assenta a ela mediante *evidências*⁵² por mais fortes que sejam. No entanto, não basta

⁵¹ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006. 3v, p. 441.

⁵² Na tradição analítica há uma preocupação em justificar epistemologicamente crenças morais, tendo inclusive surgido uma disciplina que trata especificamente desse tema, a epistemologia moral; o trabalho sem dúvida que não é sem importância uma vez que busca racionalizar uma crença moral para que ela seja minimamente racional e razoável e se tiram muitos bons aportes de suas reflexões. Contudo, a sua limitação é tratar o conhecimento moral no mesmo nível de qualquer outro conhecimento: saber se o assassinato é moralmente censurável está, no fim das contas, em pé gnosiológico em saber se posso confiar em tal teoria geofísica; a questão é reduzida à “crença verdadeira justificada”. Ignora-se que a moralidade não é um saber

para Bloch que essa vertigem do coração à miséria de tantas pessoas se restrinja ao coração. Ele lembra que Marx numa ocasião censurou um certo Kriege “que declarou guerra à miséria partindo unicamente do coração, ou seja, no final das contas, assumindo a postura de um benfeitor de cima para baixo.”⁵³. Permaneceu no nível que chamaríamos de caridade. E conclui ele que “é requerida no mínimo uma ação conjugada do “coração”, da consciência e sobretudo do conhecimento para que a consciência socialista se distinga do modo de existência pregresso.”⁵⁴. Bloch assim distingue entre: coração, consciência e conhecimento. Coração como um direcionamento ao outro que sofre, àquele que é *humilhado, escravizado, abandonado, desprezível*. É como o desejo metafísico levinasiano, um desejo sem concupiscência, um voltar-se ao outro sem a espera de recompensas, sem satisfação e gozo – diferentemente do eros, é um coração que não busca o outro coração, um desejo que não busca ser desejado. Já a consciência blochiana trata-se da efetividade do querer, da adesão à causa dos explorados e nisso já se distingue da mera caridade; esta tem o pobre e o explorado por objetos, aquela os tem por companheiros. E o conhecimento são as medidas de justiça. Assim como para Levinas, é preciso instituições, é preciso saber o que fazer e como fazer. Sentir compaixão não é o suficiente a quem *realmente* deseja justiça. A justiça exige, não poucas vezes, lançar mão do

como um saber se vai chover a noite, não é uma verdade como é verdade que estou, aqui e agora, sentado em minha cadeira escrevendo estas linhas, e não é justificável como é justificável crer que amanhã entraremos em guerra ou não – a moralidade ultrapassa a epistemologia.

⁵³ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006. 3v, p. 442.

⁵⁴ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006. 3v, p. 442.

chicote e expulsar os vendilhões do Templo; violar a lei e trabalhar em dia proibido, ou sentar no banco do ônibus que não lhe foi reservado; a justiça exige, amiúde, a revolução – e a “consciência revolucionária é a verdadeira consciência de si!”⁵⁵. No que concerne à justiça, ou conhecimento revolucionário, em Bloch também encontramos aquilo que em Levinas se chama de *intriga do terceiro*. Quer dizer, fosse o mundo um mundo onde só houvesse eu e o outro, tudo estaria resolvido. Uma palavra e o perdão recebido e estaria selada a paz. Todavia, há um outro do outro e outros destes outros: há sociedade e socialidade. A ofensa cometida contra mim é passível de perdão – a ofensa cometida contra o outro chama pela justiça, onde o perdão já não é o suficiente⁵⁶. “Aqueles⁵⁷ que os tratam dessa maneira nunca merecem da parte deles⁵⁸ qualquer misericórdia, ao contrário; tolerá-los seria justamente agir de modo inumano em relação aos humilhados e ofendidos.”⁵⁹. A ética levinasiana às vezes é acusada por ser demasiadamente poética ou romântica porque trataria a relação com a alteridade de um modo angélico, contudo, para Levinas, assim como para Bloch, o problema da socialidade, da pluralidade de relações, e, portanto, de conflito, nunca lhe foram ausentes, basta lembrar que já na primeira página ao prefácio de *Totalidade e*

⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel. Sobre a morte no pensamento de Ernst Bloch. In: *De Deus que vem à ideia*. Trad.: Pergentino Stefano Pivatto (org.). Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 57.

⁵⁶ A sabedoria popular, a *endoxa* grega, não diz, ao modo de gracejo, que não adianta pedir perdão depois de quebrada a xícara? É preciso mais que belas palavras, e o povo *sabe* disso.

⁵⁷ Da classe dominante.

⁵⁸ Os humilhados e ofendidos e que são tratados preponderantemente como cachorros.

⁵⁹ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006. 3v, p. 443.

Infinito, Levinas evoca a realidade da guerra. É preciso pontuar que por mais humanista que sejam a filosofia blochiana e a filosofia levinasiana – e deveríamos dizer: justamente por serem humanistas –, elas não significam um tratar a tudo e a todos com complacência. A violência e a injustiça infringida requerem resposta e reparo, e a resposta pode vir a ser de modo violento (no sentido lato) na medida em que a opressão não quiser cessar e não parar. Isso porque atitudes, muitas até bem intencionadas⁶⁰ de pacificação, de compreensão, diplomáticas, nada mais fazem do que estender o tempo de sofrimento e permitir que ele se efetive até a morte do outro⁶¹. A tolerância com a violência dos violentos, como nos faz notar Bloch, é uma violência a mais com os humilhados e ofendidos, pois ela toma o sofrimento do sofredor como passível de suportabilidade, se pede ao que sofre que sustente o insustentável: a injustiça. É nessa ocasião, em que a violência se agrega à paciência dos bem-intencionados, que ela passa a ser, além de injusta, *diabólica*⁶².

⁶⁰ Das quais a sabedoria popular (e digamos, revolucionária) soube discernir e encontrar o seu lugar ao dizer que: de boas intenções, o inferno está cheio.

⁶¹ Nesse sentido, o ocidente que se alcunha cristão, que se identifica e se comove com a figura de Jesus Cristo, na realidade sempre esteve mais para Pilatos; lava as mãos porque não quer ficar de mal com ninguém, mas assim permite que a maldade dos maus se concretize.

⁶² No livro de Jó, o diabo é aquele que instaura a confusão, que tenta a Jó a ofender a Deus, isto é, em atribuir o seu sofrimento a um decreto divino (uma justificação divina para a violência) ou como consequência de seus pecados (teologia da retribuição). A paciência de Jó nada tem a ver com a resignação do sofredor, Jó não se resigna, muito pelo contrário, chama Deus para o debate e até mesmo o “xinga”; a sua paciência não é em relação ao sofrimento, mas em relação à tentação em justificar o sofrimento divinamente ou em atribuir-lhe às faltas cometidas. Jó compreendia que o sofrimento é ético, quer dizer, concerne ao mundo dos homens e mulheres: é coisa nossa, sua e da cada um.

2. Da significância moral

Levinas de modo feliz notou que a escritura blochiana é tecida no entrecruzamento da ética e da ontologia ao ponto de não se saber qual sustenta qual. Mas nos parece que Bloch não aderiria tão facilmente à tese levinasiana da ética como filosofia primeira. A ontologia tem para ele esse lugar, o que significa que é do ser que brota o sentido, ainda que seja um ser que ainda-não-é; Bloch deslocou o ser para o futuro, levou este a sério, porém permanece inteiramente fiel nesse ponto à tradição filosófica herdada dos gregos. Todavia a ética obriga. E ao imprimir o discurso ético na sua escritura, não pôde Bloch impedir que as fagulhas da significância ética fundamental deixassem de brilhar, como ocorre aqui:

A cova destrói a testemunha que se tornou curiosa e percebeu muito pouco do resultado final ou até da vitória dos eventos que se encontram em andamento. [...] Algo desse tipo parece ter sido completamente superado só onde, pela entrega da própria vida pela causa futura, é eliminada de antemão, intencional e conscientemente, a experiência feita pelo sujeito da mesma, ou seja, em primeira linha, no caso do mártir. Entretanto, o que essa pessoa extremamente moral nega para si mesma não tira dos outros o direito de lamentar por não se saber presente por ocasião da vitória, por não se saber como sujeito não interrompido da vitória.⁶³

O mártir é a testemunha do futuro que não vê esse futuro realizado – estranho entendimento esse do

⁶³ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006. 3v, p. 189.

testemunhar, testemunha-se, acredita-se, aquilo que se viu. Contudo o mártir não vê o futuro que testemunha, ele, de algum modo, o realiza no seu ato, na sua entrega. Como se o futuro já estivesse aqui, mesmo que ainda-não chegado. O martírio, o testemunhar até a própria morte, é tão ilógico e sem sentido para a lógica do ser, para o seu conatus, que exige que se pense em termos como que contraditórios: um já, mas ainda-não. O mártir, a testemunha do futuro, nega a si o que não nega aos outros, a possibilidade desse futuro, a vitória. “En griego martírión significa “prueba”, “testimonio”. De ahí que el “martir” (mártus) sea el “testigo”, el “probado”, el rehén que responsable por el Otro rinde un testimonio por la víctima del sistema ante el tribunal del mismo sistema.”⁶⁴. Nisso reside que essa pessoa seja extremamente moral (*allermoralischste Person*), que seja de uma moralidade extrema. Mas conforme aprendemos com Ricardo Timm de Souza, a moralidade é o tipo de coisa da qual o extremo da coisa é a coisa mesma. O extremo da moralidade é a própria moralidade. Não é o caso, sendo assim, que o mártir seja moral *demais*, mas que as pessoas no geral sejam morais de menos, que sejam medíocres. “A maioria das pessoas é muito covarde para o mal, muito fraca para o bem”⁶⁵. É como ser verdadeiro: contar meia verdade já é contar uma mentira inteira. Claro que ser moral não significa, necessariamente, sair de casa na “intenção” de dar a vida literalmente por aí. Ninguém sai de casa para morrer. Porém, em cada ato ético, em cada ação moral nossa não ressoa no seu fundo essa *doação* de vida? Ao sujeito, por exemplo, que encontra uma quantidade de dinheiro na rua e devolve à pessoa que é

⁶⁴ DUSSEL, Enrique. *De la fraternidade a la solidaridad: hacia una política de la liberación*. (nota 70) pág. 20. Disponível em: <http://www.enriquedussel.com>. Acesso em 01 de julho de 2016.

⁶⁵ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006. 1v, p. 37.

dona do dinheiro, não nos admiramos com a sua moralidade? Mas e se o sujeito levasse consigo o dinheiro, que falta cometeria? Achado não é roubado, não é falta. Talvez mesmo precisasse tanto do dinheiro quando o dono, mas pense que também a pessoa dona da quantia necessite dela tanto quanto ele, ainda que sendo, num caso, uma quantia pouca. Diríamos que ele é extremamente moral? Reconheceríamos que poucas pessoas fariam o que ele fez, que poucas pessoas sacrificariam a possibilidade de vida que aquele dinheiro lhes traria, poucas pessoas martirizariam essa possibilidade de vida: dariam a si o que negariam às outras. O povo não entende o caso desse sujeito como sendo de uma moralidade extrema, mas de que ele foi *simplesmente* moral, se admiram porque a mediocridade é a regra. Resultamos daí que é do extremo da moralidade, do martírio e do sacrifício (da vida e das possibilidades de vida) – e diríamos com Levinas: da substituição – que a moralidade retira a sua significância mesma. A moral é o martírio. A ética é a substituição.

V. Tua res agitur

Que recolhemos dessa filosofia com as leituras que fizemos? Que o tempo é tempo de manifestação do ser em sua verdade, que sem esse tempo mesmo não há essa manifestação nem mesmo verdade; que a vida uma vez dada se transforma em imperativo de viver; que aquém e mais fundamental do que a pulsão sexual está a pulsão de esperança: esperança de que haja pão nas mesas de todos e todas; e de que ainda que reine entre os seres humanos o medo – temor de não saber o que será de seu futuro com um mundo tão em desordem –, se produz, ou surge, na imanência do mundo que amedronta algo melhor que esse mundo e algo melhor que o ser que ele é. Que o fato da morte não tenha a última palavra, que a esperança possa

prevalecer sobre o medo só é possível caso haja algo mais forte do que o medo e a morte: que haja amor. Se for certo que até hoje não há um só documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento de barbárie⁶⁶, também é certo que não há uma só obra de revolução que, ao mesmo tempo, não seja obra de amor. Que a comiseração pela miséria do outro leve ao empenho da mudança e que esse empenho leve até a morte, morte sem honras, sem medalhas, sem heroísmos, sem hinos ou tiros de salva, que leve à morte indigna e humilhante de um esquecimento cotidiano e quem sabe eterno – morte sem esperanças, contra toda esperança –, é porque a morte do outro importa mais do que a minha. É porque o amor ao outro é mais forte do que a morte⁶⁷.

Referências

ALBORNOZ, Suzana. *Ética e utopia: ensaios sobre Ernst Bloch*. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul: Ed. da Unisc, 1985.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História, tese 7. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BLOCH, Enst. *O princípio esperança v.1-3*. Trad.: Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006.

DUSSEL, Enrique. *De la fraternidade a la solidaridad: hacia una*

⁶⁶ Cf. BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História, tese 7. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 199, p. 225.

⁶⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. Leitura de Bloch (fim): em direção a uma conclusão. In: *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012. pág. 129.

política de la liberación. Disponível em:
<http://www.enriquedussel.com>. Acesso em 01 de julho de 2016.

DUSSEL, Enrique. O princípio esperança em Ernst Bloch. In: *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. El lugar y la utopia. In: *Difícil Libertad*. Trad.: Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. Sobre a morte no pensamento de Ernst Bloch. In: *De Deus que vem à ideia*. Trad.: Pergentino Stefano Pivatto (org.). Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012.

ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad.: Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.