

Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 21 (2021), jan.-abr. 2021.

Dossiê Ernst Bloch





Revista Dialectus
Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 10, n. 21 (jan.-abr.), 2021.
Arte da Capa: Ernst Bloch no 15º Congresso de Escritores Alemães em Berlim (1956).

Universidade Federal do Ceará

Reitor

José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

Vice-reitor

José Glauco Lobo Filho

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

José Herbert Soares de Lira

Diretor do Instituto de Cultura e Arte

Marco Túlio Ferreira da Costa

Coordenador do PPG - Filosofia

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl

Vice-coordenador do PPG - Filosofia

Konrad Christoph Utz

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

EDITORES-CHEFES

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

EDITORES GERENTES

Amsterdan Duarte, Universidade Federal do Ceará, UFC

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

EDITORES DE LAYOUT

Albertino Servulo, Universidade Federal do Ceará, UFC

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

EDITORES DE SEÇÃO

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins Oliveira, Universidade Federal do Ceara, UFC

COMITÊ EDITORIAL

Dr. Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Dr. Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA, Brasil

Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
UFRN

Ms. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Ms. Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Oswaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ
Rosálvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

Endereço postal

Revista Dialectus
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici
Fortaleza - Ceará
CEP: 60455-320

Contato Principal

Eduardo Ferreira Chagas
Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Ceará - UFC
E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Contato para Suporte Técnico

Telefone: 85 33669224
E-mail: revistadialectus@yahoo.com.br

SUMÁRIO

EDITORIAL	8
DOSSIÊ ERNST BLOCH	
1. ERNST BLOCH HOJE <i>Alysson Leandro Mascaro</i>	11
2. BLOCH NA AMÉRICA LATINA AS RAÍZES ÉTICAS DA FILOSOFIA DA ESPERANÇA <i>Anna Maria Lorenzoni</i>	24
3. NO RASTRO DO “SUBTERRÂNEO CELESTE”. OITO TESES SOBRE A TRANSFORMAÇÃO DA RELIGIÃO, DE ERNST BLOCH <i>Beat Dietschy</i>	37
4. RELIGIÃO DO ÊXODO. SOBRE O ATEÍSMO NO CRISTIANISMO DE ERNST BLOCH <i>Beat Dietschy</i>	53
5. ERNST BLOCH: CRÍTICA SALVADORA DA RELIGIÃO <i>Francesca Vidal</i>	69
6. ERNST BLOCH E A CONVERSÃO UTÓPICA <i>Gianfranco Ferraro</i>	84
7. LA DECADENCIA Y EL AMANECER: UN ANÁLISIS BLOCHIANO DE LA ESPERANZA EN DER TOD IN VENEDIG <i>María Belforte</i>	97
8. A RECUSA DO MARXISMO VULGAR OU A CRÍTICA DO “PROGRESSO”: QUE AS COISAS CONTINUEM ASSIM, EIS A CATÁSTROFE <i>Marta Maria Aragão Maciel</i>	116
9. MARXISMO E RELIGIÃO OU O ATEÍSMO NO CRISTIANISMO: A ANÁLISE DE ERNST BLOCH <i>Marta Maria Aragão Maciel, Antonio Rufino Vieira</i>	136
10. MARXISMO E ESPERANÇA: ERNST BLOCH, PENSADOR REVOLUCIONÁRIO <i>Michael Löwy</i>	155
11. RASTROS DE INOMINADOS. ARTE NARRATIVA E FANTASIA OBJETIVA EM VESTÍGIOS, DE ERNST BLOCH <i>Miguel Vedda</i>	162
12. DIGNIDADE E UTOPIA NO PENSAMENTO DE ERNST BLOCH <i>Paulo Hahn</i>	176
13. HOMO ABSCONDITUS: O CONTEÚDO UTÓPICO-SUBVERSIVO DAS	

RELIGIÕES SEGUNDO L. FEUERBACH E E. BLOCH <i>Rosalvo Schütz</i>	189
14. IMANÊNCIA E LATÊNCIA DOS PEQUENOS SONHOS DIURNOS, SEGUNDO ERNST BLOCH <i>Rosalvo Schütz</i>	208
15. A ÁRVORE DA VIDA COMO METÁFORA DO GÓTICO EM ERNST BLOCH <i>Ubiratane de Moraes Rodrigues</i>	226
16. ALÉM DA METAFORIZAÇÃO UMA VISÃO BLOCHIANA SOBRE CAOS E FRACTALIDADE <i>Rainer E. Zimmermann, Xiaomeng Zhang</i>	245
17. A UTOPIA CONCRETA DO HOMEM CORDIAL <i>Suzana Albornoz</i>	258
18. BLOCH – PROCURA POR NÓS MESMOS NO UTÓPICO. O CAMINHO DO ESPÍRITO DA UTOPIA AO CONJUNTO DA OBRA <i>Wolfdietrich Schmied-Kowarzik</i>	271
FLUXO CONTÍNUO	
19. A MÚSICA COMO LINGUAGEM DOS OBJETOS E DOS AFETOS: UMA PERSPECTIVA A PARTIR DE WALTER BENJAMIN <i>Ana Judite de Oliveira Medeiros, Eduardo Lopes</i>	296
20. LUDWIG FEUERBACH – CONFERE APLICÁ-LO O RÓTULO DE ATEU INVETERADO? <i>Arlei de Espíndola</i>	318
21. “O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ DA HERANÇA MARXIANO-HEGELIANA <i>Antonio Marcondes dos Santos Pereira, Bruno Alysson Soares Rodrigues, Eduardo Ferreira Chagas</i>	340
22. FILOSOFIA E COVID-19: FEUERBACH E EDGAR ALLAN POE COMO ANTÍPODAS DE UM MUNDO AVESSE À MORTE <i>Antônio Adriano de Meneses Bittencourt, Eduardo Ferreira Chagas</i>	370
RESENHA	
23. <i>NORMATIVIDADE E HISTORICIDADE DA LIBERDADE NA FILOSOFIA DE HEGEL</i> (JOHN KARLEY DE SOUSA AQUINO) <i>Amsterdan Duarte</i>	382
TRADUÇÃO	
24. A CONTRADIÇÃO FUNDAMENTAL ENTRE A LÓGICA-VALOR DO CAPITAL [ASSIM COMO DA RIQUEZA ADVINDA DO TRABALHO HUMANO] E A TERRA (WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK) <i>Rosalvo Schütz</i>	390

EDITORIAL

Com satisfação apresentamos o presente Dossiê Ernst Bloch! Contamos com a valiosa participação de autores e autoras de diversos países (Alemanha, Argentina, Áustria, Brasil, China, França, Itália/Portugal e Suíça). Dentre eles representantes tanto da Sociedade Internacional Ernst Bloch, quanto da Associação Ernst Bloch, referências internacionais de pesquisa e divulgação do pensamento do autor. Além dos 09 textos escritos originalmente em português, 02 em espanhol, foram traduzidos para a língua portuguesa 06 artigos da língua alemã, um da língua inglesa e um da francesa.

Ressalta-se que talvez estejamos em um dos momentos de maior atualidade e pertinência no que diz respeito à filosofia de Ernst Bloch, como pensador da esperança! A utopia e a esperança têm sido vilipendiadas nas mais diversas formas! Suas expressões muitas vezes instrumentalizadas para fins reacionários. A diversidade de textos de autores e autoras brasileiras indica que também aqui em nosso país tem crescido o interesse pelo seu pensamento. A identificação e apropriação crítica dos autênticos conteúdos utópicos, transformando-os em impulsos para as esperanças e as lutas emancipatórias talvez seja um dos desafios mais revolucionários do presente!

Seguindo pelos mesmos trilhos anteriormente traçados por Ricardo Timm de Souza e Ubiratane de Moraes Rodrigues, organizadores dos volumes *Ernst Bloch: atualidade das utopias concretas* (2016) e *Ernst Bloch: utopia concreta e suas interfaces* (2016), publicados pela Editora Fi, de Porto Alegre, o Dossiê Ernst Bloch dá continuidade à popularização da obra do filósofo da esperança contribuindo para a ampliação da rede que une pesquisadores e pesquisadoras em torno de um interesse comum e cuja relevância tem se refletido no número cada vez maior de dissertações e teses defendidas a respeito do autor alemão nos programas de pós-graduação em filosofia do Brasil.

Com essa publicação queremos, além de contribuir para divulgar o pensamento e as pesquisas que, crescentemente, vêm sendo desenvolvidas, tanto no Brasil quanto no exterior, também indicar a produtividade e atualidade do pensamento de Ernst Bloch. A especificidade de sua concepção materialista tem se revelado capaz de descortinar novas formas de compreensão de nossa realidade social e ambiental, mas também de contribuir para ampliar e fortalecer as possibilidades de práxis. Com uma hermenêutica da esperança Bloch nos instiga a investigar detetivescamente as potências subversivas contidas em todas as formas e expressões humanas enquanto excedentes

culturais. A visualização de uma técnica da aliança com a natureza, a possibilidade de transcender sem transcendência ou mesmo a distinção entre utopias abstratas e concretas ou a fundamentação do otimismo militante, são temas que já indicam para uma vigorosa atualidade de seu pensamento. Partindo de uma concepção dinâmica de matéria, o horizonte para o qual ruma seu pensamento é aberto, um lugar onde possamos superar a alienação e a exploração e nos sentirmos em casa conosco mesmos, em meio aos outros seres humanos e com a natureza (*Heimat*). O imperativo categórico que perpassa todo seu pensamento é a máxima marxiana de “subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”.

Os artigos aqui publicados são atravessados pela pluralidade temática reconhecidamente típica da obra blochiana, mas cada um deles também carrega consigo as particularidades e especificidades das formações teóricas e vivências dos autores e autoras. São ao menos três gerações de estudiosos que, ao utilizar Bloch como uma ferramenta para discutir questões filosóficas pertinentes para atualidade, trazem à tona os potenciais teóricos e práticos que uma filosofia voltada para o futuro evidencia. Mas não só para o futuro somos convidados a voltar nossos olhares. As contribuições aqui apresentadas nos levam a refletir, junto a Bloch, sobre quanto do passado ainda permanece como herança cultural em nossos sonhos diurnos e quanto dos rastros que devemos seguir permanecem inominados ou subterrâneos. Daí a pertinência de identificar aliados utópicos nas expressões estéticas da literatura, da arquitetura, da música, mas também nas ciências, em sistemas físicos complexos e dinâmicos, em organizações sociais baseadas na solidariedade, em tecnologias aliadas à natureza. Mesmo um dos artigos traduzidos de W. Schmied-Kowarzik, que evidencia a incompatibilidade entre a lógica da vida e a da crematística, garimpa conteúdos de esperança nos pensamentos de Aristóteles, Platão, Hegel e Marx, de modo que, embora não seja diretamente sobre Bloch, evidencia que também no passado há algo do futuro que pode ser herdado para a nossa época.

As concepções de multiverso cultural e trans-simultaneidade dos tempos que emergem com o auxílio da filosofia blochiana instigam profícuas reflexões sobre a dinâmica da história, e, neste Dossiê, a história herética, sobretudo aquela manifestada nas religiões, é um ponto de convergência de diversos artigos. “Onde há esperança, há religião”, e, se a obscuridade do instante vivido leva a refletir sobre o modo como vivenciamos o utópico a partir de uma perspectiva subjetiva, a passagem fundamental

para Bloch do “eu sou, nós somos” inevitavelmente nos transporta para os potenciais revolucionários do transcender sem transcendência implicados no marxismo criativo proposto pelo filósofo. Esse talvez seja um dos aspectos no qual mais reside a atualidade do pensamento de Ernst Bloch, especialmente ao tomarmos em consideração o relacionamento particular que marxismo e cristianismo historicamente têm e tiveram na América Latina e no Brasil. Bloch certamente nos fornece elementos valiosos para avançarmos no *front* da práxis emancipatória, rumo a um mundo onde possamos estar em casa entre os humanos e na natureza!

Agradecemos a todos e todas que gentilmente contribuíram e disponibilizaram seus textos! Agradecimentos também para a *Revista Dialectus*, que nos desafiou a efetivar e oportunizou a divulgação do presente Dossiê!

Anna Maria Lorenzoni

Paulo Hahn

Rosalvo Schütz

ERNST BLOCH HOJE

Alysson Leandro Mascaro¹

Resumo:

A filosofia de Ernst Bloch foi peculiar no tempo em que se desenvolveu. Muito por conta disso, é viva e capaz de enfrentar os problemas do presente. Este texto propõe ler a atualidade blochiana em cinco frentes: a) filosofia – Bloch não esteve enredado nas modas teóricas do século XX; b) marxismo – foi revolucionário, rigoroso e exigente com as lutas socialistas; c) política e direito – aponta para o fim do Estado e da forma jurídica; d) estética – sua posição de vanguarda se mantém; e) utopia – é combatido pelo realismo capitalista presente, que argumenta pela impossibilidade das alternativas, e também pelas postulações “éticas” que opõem a responsabilidade à utopia, mantendo os padrões da exploração capitalista, mas exatamente aí está a importância central da filosofia da esperança socialista ao presente.

Palavras-chave: Ernst Bloch. Utopia. Filosofia. Marxismo. Socialismo.

ERNST BLOCH TODAY

Abstract:

During the time that it was developed, Ernst Bloch's philosophy was singular. That is because it is alive and able to face the present problems. This text proposes to demonstrate in five perspectives how actual Blochian thinking still is: a) philosophy – Bloch was not involved in the 20th century theoretical fashions; b) Marxism – it was revolutionary, rigorous and punctilious with socialist struggles; c) politics and law – foresees the end of the State and the legal form; d) aesthetics – its position of vanguard remains; e) utopia – is opposed by the present capitalist realism, which argues for the impossibility of alternatives, and also by the “ethical” postulations that oppose responsibility to utopia, maintaining the standards of capitalist exploitation, but is in this exactly place that there is the core of the philosophy of socialist hope to the present.

Keywords: Ernst Bloch. Utopia. Philosophy. Marxism. Socialism.

A obra de Ernst Bloch caminha com frescor e não envelhece quando de sua chegada ao século XXI. Se é um típico filósofo do século XX, mais especificamente do conjunto das preocupações de sua primeira metade, Bloch é atual por um processo peculiar de afirmação filosófica: de um lado, pelos seus temas e preocupações, constituiu-se de modo deslocado, recuado e diluído o suficiente para não se deixar contaminar com o específico e comezinho de seu tempo imediato; de outro lado, sempre foi radical nas apostas e nos posicionamentos do tempo, que paradoxalmente nem o tempo podia

¹ Professor da Universidade de São Paulo (Faculdade de Direito do Largo São Francisco – USP). Advogado. Doutor e Livre-Docente em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela USP. Autor, dentre outros livros, de “Utopia e direito: Ernst Bloch e a ontologia jurídica da utopia” (Ed. Quartier Latin) e “Filosofia do direito” (Ed. GEN-Atlas). E-mail: alysson@mascaro.adv.br.

entregar ou confirmar. Seu marxismo é também algo aristotélico, da melhor escatologia medieval, da bandeira tricolor revolucionária burguesa. Seu leninismo revolucionário é mais rigoroso e exigente eticamente que o dos leninistas e da prática soviética. A caminhada da filosofia de Ernst Bloch, assim, parece sempre politicamente anacrônica e, no mesmo diapasão, mais compromissada com o futuro almejado das lutas. É verdade que muitas vezes Bloch está engajado nas lutas do dia e fotografa o seu tempo como ninguém o fizera – sua obra sobre Weimar e o nazismo, *Erbschaft dieser Zeit*, é exemplar dessa visão. Mas, de modo concomitante a ter nas mãos as fotos do que todos também veem à frente, Bloch porta e manuseia as pinturas e desenhos do passado e, em especial, os projetos arquitetônicos do futuro, pelo qual se permite sempre apontar para o que se deve empreender de destruição/construção para o socialismo. Nunca é apenas o presente por ele próprio, dado que retorna sempre ao passado e se perspectiva ao futuro.

Tal movimento tanto de deslocamento com ares anacrônicos quanto de um lançamento radical ao futuro se confirma em todas as questões centrais do pensamento de Ernst Bloch, a destacar: *a)* sua própria filosofia; *b)* o marxismo; *c)* a política e o direito; *d)* a estética; *e)* a utopia. Filosoficamente, Bloch parece ser portador de um antigo humanismo, de feição caritativa ou quase espontânea, que a filosofia alemã, em outros paradigmas, também viu florescer em Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin ou Hans-Georg Gadamer, uma filosofia menos universitária ou analítica e mais calcada à realidade vivida; de outro lado, não está necessariamente preso aos modismos e balizas do século XX: não sofre o peso das âncoras oficiais do pensamento institucionalmente estabelecido, da filosofia analítica à virada linguística, nem tampouco do adesismo ao existencialismo e a outras vagas que depois sucumbiram, perecendo filosoficamente. Para as questões do marxismo, Bloch é menos ortodoxo que outros pensadores como György Lukács e, em comparação a este, também menos engajado nos termos do stalinismo; ao mesmo tempo, é mais apaixonadamente leninista, revolucionário das massas, ligado à classe trabalhadora. No que tange à política e ao direito, é contrário ao enrijecimento estatal e ao mundo normatizado e juridicizado; o poder popular e a justiça contra o direito são seus corolários. Esteticamente, não acompanhou as aventuras e desventuras do realismo socialista; seu expressionismo abraçou, com choque e incômodo, a vanguarda. Filósofo da utopia e da esperança, foi menos prático que os que viviam a luta do dia-a-dia; entretanto, quando chega o refluxo das revoluções e o antimarxismo, não se cansou nem se tornou conservador como os que viram na utopia o perigo e então, de modo contrário,

passaram a advogar o “princípio responsabilidade”. Tampouco naturalizou o capitalismo a ponto de considerar sua condição histórica insuperável. Bloch persevera apontando à esperança do futuro socialista.

A filosofia de Bloch hoje

O modo de consecução filosófica de Ernst Bloch – o estilo de pensamento, como alguns diriam atualmente – não é típico do século XX. Quando já a filosofia se profissionalizara e se tornara universitária, girando em torno de suas próprias referências e se tornando analítica, quase sempre limitada à leitura estrutural dos textos, Bloch, embora realizando monumentos de filosofia conceitual e sistemática, como *Subjekt – Objekt, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* ou *Experimentum Mundi: Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, construía em especial uma filosofia aberta, sensibilizada pelos fragmentos e demandas da vida vivida, sem medo de proceder a totalizações, conclusões ou extrações de implicações práticas, políticas, éticas, mesmo morais. Não se pode dizer que esse posicionamento houvera sido frequente no passado e só no século XX se tornou anacrônico. Se se tomam pensamentos paradigmáticos como os de Hegel e Marx no século XIX, ou o de Kant no século XVIII, ver-se-á que uma filosofia mais caleidoscópica ou ensaística tem sido sempre exceção. No começo do século XIX, um Lamennais foi um filósofo mais de entusiasmo que de conceito; em um horizonte totalmente contrário, no final do mesmo século, Nietzsche é um modelo de filosofia de contraponto ao texto de talhe escorreito ou à dissertação autolimitada. No século XX, Benjamin, amigo de Bloch, é ainda mais um exemplo de afazer filosófico peculiar, que deixará marcas patentes, dentre outros, nos *Spuren* blochianos.

Também Bloch partilha de uma visão sobre a realidade que busca não colocar sobre ela a grade ou a planilha dos conceitos antes do vivido. Neste sentido, procede a uma valorização do efetivo, o que não quer dizer sagrá-lo ou apoiá-lo, mas, sim, fazer começar por ele a tarefa da crítica – apoiar-se no efetivo contra ele próprio. Com isso, Bloch não opera nos trâmites costumeiros da sociologia, estabelecendo categorias, proposições e deduções genéricas como as que poderiam considerar a classe trabalhadora, por desprovida dos meios de produção, revolucionária de pronto. Nem tampouco, em

sentido contrário, poderia constatar que, sendo as massas alemãs fascistas, então não brotasse ali contradições que pudessem ser exploradas para a resistência e mesmo a revolução. A vida vivida pulsa mais dinâmica e mais contraditória que os conceitos gerais ou os rótulos que se tentam colocar sobre ela. Tal respeito à miséria, à fragilidade e à quotidianidade dos seres humanos, às suas relações sociais, seus valores, orientações, bloqueios e impulsos, faz de Bloch um pensador peculiar no século XX. Gadamer, na sua perspectiva hermenêutica, chamada de caritativa por observar com olhos respeitosos a sabedoria, as contradições e o modo de fazer do jurista, do teólogo, do leitor ou do médico, neste sentido se emparelha com Bloch ao não sobrepor, por antecipação, os guias filosóficos e conceituais àquela que é a existência em sua fluidez de preconceitos e dificuldades.

A fraqueza de Bloch – bem como a de Nietzsche ou de Benjamin – em face da filosofia mais conceitual, mais autorreferente, é também a causa de muito de seu frescor constante. Ao menos um grande eixo se estabeleceu na filosofia oficial, universitária, do século XX, engessando os padrões de pensamento teórico: a filosofia de feição analítica, que tem na linguagem seu esteio principal. Tipicamente anglo-saxã e estadunidense, com um poder de coerção quase automático nos centros intelectuais que emulam o capital e suas bases de financiamento, essa filosofia de confirmação das formas e padrões do capitalismo, se tem um chão de sucesso, tem um teto de estrangimento de possibilidades que a faz fenecer por não avançar contra as contradições do seu próprio tempo. Em face desse ambiente dominante, Bloch é sempre um golpe contra tais amarras filosóficas do *mainstream*.

Ao mesmo tempo, naqueles que não são os eixos oficiais do pensamento filosófico analítico e linguístico de língua inglesa, os eixos europeus continentais portanto, sucederam-se vagas filosóficas dominantes que, se não são limitadas como as do eixo dominante, são marcadamente presas aos tempos históricos nos quais ganharam projeção. Os existencialismos – desde a filosofia existencial de Heidegger até as visões francesas de Sartre ou Camus – impactaram grandemente setores do próprio marxismo, como partes do pensamento de Marcuse ou o caso de Lukács em sua última fase. Embora se possam estabelecer alguns pontos de diálogo, Bloch não embarca diretamente em uma perspectiva existencial ou existencialista. Seu anacronismo possibilitou que, também, não fosse tragado com o esgotamento dessa vaga. Leituras estruturalistas ou pós-estruturalistas – das quais Bloch é insuspeito de proximidade –, contrastando com aquelas

existencialistas, conseguem absorver o pensamento de Bloch com mais facilidade do que o fazem com Lukács e Marcuse. Algo da vitalidade de Bloch no presente vem, justamente, de sua filosofia que, girando em seus próprios temas e inquietações, atravessa modas ou coerções filosóficas oficiais como sendo quase que uma exótica, curiosa ou pitoresca contraposição ou composição.

O marxismo de Bloch hoje

Ernst Bloch se aproxima do marxismo após a primeira etapa de sua formação intelectual ter sido realizada com um doutorado sobre Heinrich Rickert e, também, partilhando de convivências e ambientes como os de Georg Simmel, Max Weber e Gustav Radbruch. Quando da Revolução Russa, Bloch, já na segunda edição de seu *Geist der Utopie*, em 1923, passa a dialogar diretamente com o marxismo. Toda sua trajetória, a partir daí, é marxista, seja no campo filosófico seja na vida pessoal. Após a Segunda Guerra Mundial, tendo se exilado nos EUA, escolhe voltar para a República Democrática Alemã, a Alemanha Oriental, num movimento incomum entre outros intelectuais de esquerda alemães exilados ao tempo do nazismo.

O marxismo de Bloch sempre se assentou em bases peculiares, dados inclusive os temas que o moviam. A escatologia, a religião, a utopia, não eram, no século XX, questões centrais do pensamento ou da luta política marxista. Por isso, historicamente, a desconfiança do campo soviético ou oficial dos partidos comunistas com as posições blochianas. Seu engajamento à causa comunista não se fazia acompanhar do mesmo modo à causa de alguns dos governos reputados comunistas. Quando se o compara à sua contraface marxista mais imediata, Lukács, percebem-se dois movimentos divergentes. No campo filosófico, a temática blochiana – única e constante – é persistentemente tangencial à do marxismo “ortodoxo”, enquanto a lukacsiana – em suas variadas e distintas fases – busca sempre ser oficial: consciência de classe, classe trabalhadora como sujeito revolucionário, centralidade ontológica do trabalho. No campo político, ambos foram próximos do mundo soviético e em algum momento com ele contrastaram, mas Lukács é mais stalinista – vide sua posição de apoio ao realismo socialista – e também mais diretamente político, como em sua posição no governo húngaro de Imre Nagy, enquanto Bloch é mais profético, menos agente prático. Sempre

foi leninista, e isso não representou considerar todo o stalinismo como sequência imediata e necessária do leninismo. Sua posição leninista, entusiasmada, é revolucionária porque se funda numa disposição constante a superar o capitalismo, num processo que se pode iniciar sempre, podendo se incrementar do mesmo modo.

Ocorre que Bloch, menos alinhado aos governos socialistas oficiais do século XX, é mais marxista pelos objetivos do marxismo. Sua fixação teórica em torno da utopia o faz o maior especialista em projetar o que se almejava a uma sociedade socialista. Com isso, também menos se ocupava dos percalços do caminho – e das escolhas ora fracassadas, ora infelizes – do mundo soviético. Seu engajamento prático menor é também seu engajamento teórico e de horizontes maior. Sua própria contraposição a Lukács no que diz respeito ao realismo socialista é demonstração de que era mais rigoroso com os horizontes comunistas que os comunistas no poder soviético. Se a luta socialista era de vanguarda, Bloch nunca renunciou a ela. Ao tempo, estava em diapasão menos engajado na faina quotidiana que os vitoriosos. Mas, quando da derrocada de tais antigos vitoriosos, o pensamento de Bloch permaneceu conseqüente e vigoroso.

A política e o direito de Bloch hoje

Mergulhado no ambiente alemão da República de Weimar e do fracasso do SPD, Bloch percebe na ascensão do nazismo um apelo às massas trabalhadoras que as esquerdas e o marxismo não alcançavam. Em *Erbschaft dieser Zeit*, busca compreender as conexões culturais, religiosas, espirituais, entre os nazistas e as classes pobres. Às lutas socialistas, não bastava ser portadoras da verdade e da ciência: era preciso falar a linguagem do povo, tocar sentimentos, alcançar as múltiplas temporalidades que se sobrepunham em cada tempo histórico. Lutar pelo futuro era alcançar os passados que ainda reinavam e davam sentido às subjetividades. De algum modo – e ao seu modo –, Bloch antecipa os grandes problemas da ideologia e da subjetividade, que serão tratados com maior preocupação pelas reflexões contemporâneas do marxismo.

Em *Naturrecht und menschliche Würde*, escrito nos anos de Segunda Guerra Mundial e exílio nos EUA, Bloch avança pela compreensão da política em quadrantes muito próximos daqueles da tradição da filosofia marxista. Tal qual Engels, considera o Estado ligado à apropriação privada. Tal qual Lênin, também propugna que o Estado

fenecerá no socialismo. Sua posição política é das genéricas fórmulas marxistas – Estado como comitê gestor da burguesia. No entanto, jamais resvala pela valorização do Estado burguês se democrático, como foi o caso em boa parte dos pensamentos socialdemocratas que tiveram originalmente bases marxistas, na segunda metade do século XX (vide o eurocomunismo ou a democracia como valor universal no Brasil). Bloch insiste no caráter transitório do fenômeno estatal, a ser vencido inexoravelmente pelas lutas socialistas. Com isso, quando surgirem as novas leituras marxistas sobre o Estado, mais rigorosas, científicas e consequentes, como aquelas do debate acerca da derivação do Estado, as proposições de Bloch, ainda que genéricas, não lhe são opostas, permitindo uma reapropriação. A utopia sobre o Estado é a extinção do Estado.

O mesmo padrão pode ser visto na leitura jurídica de Bloch, ainda em *Naturrecht und menschliche Würde*. Sua capacidade de vislumbrar uma crítica estrutural ao direito é ímpar ao seu tempo. É notável que seja Bloch o primeiro a redescobrir Pachukanis, pouco tempo após seu ocaso sob Stálin. Associando o fenômeno jurídico não a uma normatividade genérica, mas à forma mercantil, Pachukanis será o parâmetro de Bloch para considerar o horizonte socialista não como utopia de um novo direito, e sim como utopia da extinção do direito. Em seu lugar, Bloch aponta ao justo, à dignidade humana. O inventário que realizou da história do direito natural revela, em vários momentos, a luta dos de baixo como sentido do justo. O futuro não será a administração social mediante bom direito, será a tomada do poder pelos próprios explorados. A leitura jurídica blochiana, ainda que dissolvida em águas de múltiplas fontes do justo e do digno, é radical na posição de que a forma do direito deverá ser extinta no socialismo.

Se o decurso do século XX foi todo mobilizado e sinalizado pela revolução socialista, as suas últimas décadas e o início do século XXI são marcados pelo impedimento da revolução. O capitalismo autorreputado triunfante, de feição neoliberal, reposiciona os termos da filosofia política. Habermas, que vinha de tradição marxista, rejeita os padrões revolucionários em favor do louvor da democracia liberal, do direito e de pretensos consensos. Bloch viveu antes do neoliberalismo, nos tempos do apogeu revolucionário. Morreu como entusiasta da transformação radical, desconhecendo as viradas linguísticas, a consagração da direita e o encurtamento dos horizontes políticos dos anos posteriores. Seu pensamento tem atravessado as décadas neoliberais a contrapelo, sem louvar Estado e direito como alternativas sociais. A apropriação

blochiana, após sua morte, tem sido sempre pela esquerda. De modo patente e imaculado, não há qualquer proveito de Bloch ao neoliberalismo.

A estética de Bloch hoje

A estética permeou toda a reflexão de Bloch. Participou ativamente dos debates artísticos e das referências eruditas de seu tempo, em ambientes disputados diretamente pelo marxismo. Já no início de sua obra, em *Geist der Utopie*, tratava abundantemente de música, como a de Wagner. Mas na Alemanha dos tempos de Weimar, era o expressionismo que marcava a contundência crítica na arte. Bloch partilhava de tal ambiente, tendo sido amigo de boa parte de seus expoentes. Karola Bloch, a segunda de suas esposas, arquiteta, formou-se no ambiente da *Neue Sachlichkeit*, nova objetividade, embebido de expressionismo.

Peculiarmente, se a revolução russa liberou, nos primeiros anos da União Soviética, grandes energias estéticas de vanguarda, logo em seguida enrijeceu-se e converteu a arte aos propósitos de consolidação do poder estatal soviético. Inicia-se, então, um longo trajeto de afirmação do chamado realismo socialista. Calcado em uma estética de ortodoxia na representação artística, de mais fácil entendimento e aceitação pelas massas, o realismo socialista buscou se ligar diretamente às bases já consolidadas pela fruição estética da classe trabalhadora. Como resultado, movimentos artísticos de vanguarda foram combatidos e mesmo, em pouco tempo, sufocados.

Os horizontes do realismo socialista identificaram as posições oficiais, pró-soviéticas, mais stalinistas que propriamente leninistas, dado a especial atenção de Stálin ao tema. No grande arco de artistas e filósofos que, pelos meados do século XX, produziram ou defenderam o realismo socialista, destacou-se Lukács. Louvando em literatura manifestações que ainda pudessem espelhar a realidade, com formas e narrativas classicistas, de feições canônicas, como as de Thomas Mann, Lukács vai se separando das posições blochianas, que estavam embebidas das experiências alemãs de vanguarda e às quais Lukács acusaria de decadentismo. O contraste marca o relativo atraso das posições estéticas de Lukács e a insistência blochiana no novo.

Também sua matriz expressionista fez com que Bloch se firmasse em princípios de vanguarda que não fossem meramente subjetivistas ou idealistas. O cansaço

da estética contemporânea ou sua condição meramente performática, para a valorização mercantil, não eram escopos de sua petição estética. Se novas vanguardas surgiram após os anos iniciais da formulação do pensamento artístico de Bloch, elas foram menos radicais que as de seu tempo, de tal sorte que não se tratou jamais de tomar sua posição por conservadora ou arcaica: ele se manteve radical na orientação política que modulava, deformava, majorava e perspectivava a realidade para dela fazer o clamor social. Sua estética expressionista, moderna, da nova objetividade, mesmo tendo sido típica do início do século XX, vive.

A utopia de Bloch hoje

A utopia é o mais importante estandarte do pensamento de Ernst Bloch, o seu tema recorrente, a preocupação que atravessa todos os demais âmbitos de sua filosofia. Distinguindo-se das tantas visões sobre a utopia que existiram nos séculos anteriores – místicas, religiosas, idealistas ou voluntaristas, num longo arco que passa pelos medievais até chegar ao socialismo utópico do século XIX – Bloch levanta o horizonte da utopia concreta, de que *Das Prinzip Hoffnung* é sua obra monumental. O possível concreto, sustentado tanto na objetividade quanto na ação subjetiva, erige o *Noch-Nicht-Sein*.

As utopias de perfil idealista e metafísico se desenvolveram em variadas épocas nas quais a revolução não se apresentava como paradigma. Mas, ao final do século XIX, a partir das lutas socialistas, a utopia se torna concreta, científica e possível. Logo em seguida, viu-se, em meio aos horrores de uma guerra mundial, o florescimento da União Soviética. Por isso, já no século XX, Bloch desenvolve toda sua filosofia da esperança em termos revolucionários, o que faz com que, em face do seu próprio tempo, o pensamento blochiano sobre a utopia apresente-se tanto como acoplamento quanto como projeção. No que diz respeito ao acoplamento, as revoluções socialistas permitiam vislumbrar concretamente a utopia e, neste sentido, Bloch opera em sintonia com o tempo revolucionário. De outro lado, no que tange à projeção, a insistência na utopia em tempos nos quais os primeiros Estados pós-lutas revolucionárias já surgiam demonstra que Bloch opera em relativo contraponto com o próprio tempo, apontando para as projeções utópicas necessárias que a União Soviética não lograva e que ainda deviam se cumprir. Com isso, nem se pode considerar a filosofia da utopia blochiana totalmente divergente das lutas

concretas de seu tempo, nem tampouco totalmente contida nos termos da experiência revolucionária dada. Sua posição, relativamente deslocada e persistentemente radical nos propósitos, aqui se confirma. Em tempos de esperança revolucionária, a utopia de Bloch é tanto sincrônica quanto crítica.

Após os tempos da revolução soviética, muitas lutas que se insurgiam pelo decorrer do século XX no mundo encontraram em Bloch as referências de sua esperança. Dos religiosos da teologia da libertação – que beberam diretamente de *Atheismus im Christentum* e *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* – até chegar aos estudantes e à juventude do maio de 1968, passando por uma miríade de movimentos progressistas, o pensamento de Bloch foi paradigma para várias batalhas por um novo amanhã. Ocorre que, ao final do século XX, advêm os tempos conservadores. Quando da morte de Bloch, ao final da década de 1970, já o neoliberalismo se avistava. Em seguida, deu-se a derrocada do mundo soviético. A utopia e a esperança passaram a ser consideradas fracassadas, combatidas e abominadas. Nesse grande âmbito presente de hostilidade à esperança, proponho a existência de duas categorias de oposição à utopia de Bloch: por impossibilidade ou por ética.

A filosofia da utopia de Bloch se encontra, nas décadas finais do século XX e nas primeiras do século XXI, com o refluxo das lutas. A declaração de Francis Fukuyama sobre o fim da história – bradando a vitória do capitalismo e do liberalismo – é simbólica dos tempos que não vislumbram a utopia e a mudança. Começa a pairar, então, no quadro da filosofia e da ideologia, constituindo as subjetividades presentes, a ideia de que não se consegue escapar dos termos do capitalismo. Com isso, dá-se uma crescente naturalização daquele que é um modo de produção histórico e bastante recente na humanidade. Proposições ideológicas liberais e neoliberais dominam o cenário intelectual: concorrência, competitividade, progresso pela indução dos mais fortes e capazes, meritocracia, mão invisível do mercado, *lex mercatoria*, individualismo, autoajuda. Tamanha é a naturalização do capitalismo que vários novos marxistas, alguns diretamente inspirados em Bloch, como Fredric Jameson, mas também Slavoj Žižek, apontam para a frase recorrente que diz ser mais fácil pensar o fim do mundo que o fim do capitalismo. Efetivamente, no imaginário social hodierno – em filmes, obras de arte, argumentos de debates políticos, de meios de comunicação ou de conversações intersubjetivas, materiais que foram de muito gosto também para a análise de Bloch –, não se delinea a hipótese de que o capitalismo seja superado. Esperam-se hecatombes

nucleares, astronômicas, viróticas, sanitárias, mas não o socialismo. Já no início do século XXI, Mark Fisher, na mesma inspiração, demonstra que a fase atual do capitalismo achata qualquer possibilidade utópica: o horizonte ideológico dos tempos correntes é de realismo capitalista, em sua plena crueza, sem o vislumbrar de alternativas.

Mas, além do combate à utopia pelo argumento da impossibilidade de sua concretização, há também uma vertente de oposição a Bloch que não aceita os próprios termos da filosofia da utopia. Nesta contraface “progressista” do mesmo momento neoliberal, com ares similares aos de Hannah Arendt, argumenta-se que as revoluções foram sangrentas, violentas, que o comunismo tem características ditatoriais que sufocam as liberdades individuais, equipara-se socialismo a nazifascismo, de tal sorte que a utopia passa a ser considerada exatamente a projeção do que se deve evitar. Leituras como a do “princípio responsabilidade” de Hans Jonas, calcadas no respeito à ecologia e na contenção à tecnologia, acabam por ser, fundamentalmente, de combate à ação social e histórica transformadora. Ao associar socialismo às mazelas do desenvolvimentismo industrial, confundem-se fenômenos que, no século XX, foram de matriz tipicamente capitalista, ainda que também tenham se dado no solo do segundo mundo, soviético, que buscava se modernizar em termos de atualização mercantil-produtiva em face do mesmo procedido pelo primeiro mundo. Um grande bloco, que não é neoliberal pela impossibilidade de que surja um novo, ao estilo Fukuyama e economistas de mercado, mas sim neoliberal por ética – porque o novo pode surgir e ele é indesejável – vai de Michel Foucault da fase do cuidado de si até as apropriações da crítica de Heidegger à tecnologia por pensadores como Peter Sloterdijk, tendo em Hans Jonas seu expoente máximo. Se Jürgen Habermas chegou a rotular Bloch de Schelling marxista, isso se deve à enorme utopia, “irresponsável” no melhor sentido que se possa ter do termo, da fusão incremental da humanidade com a natureza. Isso envolve extrair, da sociabilidade e do natural, o melhor que guardem em potência. A responsabilidade blochiana com a natureza é tanto respeitá-la e confirmá-la quanto melhorá-la, potencializá-la. Tal como, com os seres humanos, a responsabilidade é transformá-los. Corrigir e incrementar a natureza; nascerem, viverem e morrerem melhor os seres humanos.

Assim, em tal contexto, delineiam-se as duas oposições filosóficas do tempo presente a Bloch. Para os neoliberais de mercado, a utopia é um inexistente, uma impossibilidade – para estes, Bloch está morto. Para os neoliberais “éticos”, a responsabilidade passa a ser a nêmesis da utopia – para estes, Bloch deve ser combatido.

Mas, pelos inimigos e pela perseguição, vê-se a grandeza do perseguido. O realismo capitalista e a “ética” que sustenta as bases do mundo como está são a manutenção de um modo de produção e de sociabilidade de exploração. De um lado, dizer sobre a morte da utopia ofende à história. De outro lado, a responsabilidade, como oposta à utopia, é a conservação dos termos do presente, mas ofende a qualquer orientação à dignidade considerar que o capitalismo seja ético, tanto quanto se considere o feudalismo ou escravismo tenham sido éticos no passado. O pensamento de Bloch se mantém em frescor porque a utopia concreta é exatamente contraposta a dois graves desvios: o economicista, que toma o capitalismo como uma determinação social ahistórica; o politicista, que toma a ética num plano alheio ao modo de produção e à estrutura de sociabilidade que o capitalismo constitui.

Em tempos de refluxo das lutas, Bloch persiste sendo o principal índice de que só a utopia aponta à dignidade, que ainda não se tem e é um sentido factível à luta que se deve empreender. A única responsabilidade possível em face da sociabilidade capitalista presente é a “irresponsabilidade” revolucionária. O socialismo mais uma vez está morto e mais uma vez está para ser construído pelos que mal vivem. A utopia concreta se sustenta tanto nas contradições e crises do capital quanto na luta das massas e da classe trabalhadora que um dia poderá vingar. Bloch está vivo porque enquanto houver capitalismo há exploração e dominação e, daí, há luta e história: a revolução e o socialismo são sempre a possibilidade.

Referências:

A obra completa de Ernst Bloch foi publicada pela Suhrkamp Verlag, de Frankfurt, com edições em 1977 e 1985. Seguem seus livros referenciados neste artigo com o ano de sua publicação inicial:

BLOCH, Ernst. **Atheismus im Christentum**. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

BLOCH, Ernst. **Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz**. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972.

BLOCH, Ernst. **Das Prinzip Hoffnung**. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1954-1959.

BLOCH, Ernst. **Erbschaft dieser Zeit**. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1935.

BLOCH, Ernst. **Experimentum Mundi**: Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975

BLOCH, Ernst. **Geist der Utopie**. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1918 ; 1923.

BLOCH, Ernst. **Naturrecht und menschliche Würde**. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1961.

BLOCH, Ernst. *Spuren*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1930.

BLOCH, Ernst. **Subjekt – Objekt**. Erläuterungen zu Hegel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1949.

BLOCH, Ernst. *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1921.

BLOCH NA AMÉRICA LATINA AS RAÍZES ÉTICAS DA FILOSOFIA DA ESPERANÇA*

Anna Maria Lorenzoni¹

Resumo:

No presente artigo, busca-se fazer uma breve reconstrução dos percursos históricos e teóricos que permitiram o acolhimento e a apropriação de conceitos fundamentais da filosofia blochiana no interior das inquietações sociais latino-americanas, bem como destacar as particularidades das interpretações difundidas no Brasil. Tendo como fio condutor a busca dos elementos éticos da filosofia blochiana, o percurso se inicia com uma contraposição entre as literaturas secundárias a respeito do autor disponíveis no Brasil e na Alemanha. A ambiguidade entre a manifesta importância dos pressupostos éticos da filosofia da esperança enfatizada pelos comentadores brasileiros contraposta ao papel secundário atribuídos pelos comentadores alemães é, então, explorada a partir de um rastreamento dos caminhos que trouxeram a filosofia blochiana até o continente latino-americano. Apesar do ateísmo do filósofo alemão, na América Latina, a filosofia da esperança aliou-se à “herética” teologia da libertação, sendo essa a sua porta de entrada principal. Aqui, a filosofia de Bloch se confunde e entrecruza com a própria história do marxismo e do cristianismo no continente, repercutindo na originalidade dos movimentos sociais e das bases éticas que os orientam. A utopia, tal qual concebida pelo autor, revela-se como ponto de encontro fundamental entre a fé e a política.

Palavras-Chave: Cristianismo. Filosofia e Teologia da Libertação. Marxismo. Movimentos Sociais. Utopia.

BLOCH IN LATIN AMERICA THE ETHICAL ROOTS OF THE PHILOSOPHY OF HOPE

24

Abstract:

In this article, we seek to make a brief reconstruction of the historical and theoretical paths that allowed the reception and appropriation of fundamental concepts of Blochian philosophy within Latin American social concerns, as well as highlighting the particularities of the interpretations spread in Brazil. Taking as a guiding thread the search for the ethical elements of Blochian philosophy, the journey begins with a contrast between the secondary literatures about the author available in Brazil and in Germany. The ambiguity between the manifest importance of the ethical assumptions of the philosophy of hope emphasized by Brazilian commentators, as opposed to the secondary role attributed by German commentators, is then explored through a tracking of the paths that brought Blochian philosophy to the Latin American continent. In spite of the German philosopher's atheism, the philosophy of hope has allied itself with the “heretical” liberation theology in Latin America, which is its main gateway. Here, Bloch's philosophy is confused and intertwined with the history of Marxism and Christianity on the continent, reflecting on the originality of social movements and the ethical bases that guide them. Utopia, as conceived by the author, reveals itself as a fundamental meeting point between faith and politics.

Keywords: Christianity. Liberation Philosophy and Theology. Marxism. Social movements. Utopia.

Ernst Bloch não escreveu trabalhos específicos sobre o tema da ética, mas isso não

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Toledo, 2015-2019), com estágio de pesquisa (doutorado sanduíche) na Universität Koblenz-Landau em parceria com o Ernst-Bloch-Zentrum, de Ludwigshafen, na Alemanha, sob supervisão da Prof. Dra. Francesca Vidal (Landau in der Pfalz, 2017-2018). Dedicou-se ao estudo da obra de Ernst Bloch, sobretudo seus aspectos éticos e políticos e sua recepção na América Latina. Endereço para contato: annamlorenzoni@gmail.com.

significa necessariamente que sua concepção de mundo não tenha motivações éticas fundamentais, ou ainda, que o autor não tenha se indagado sobre os melhores modos de agir no mundo. De fato, na literatura dedicada aos estudos sobre o autor no Brasil, parece não haver dúvidas de que sua filosofia tem um pressuposto eminentemente ético, não obstante não haja uma unanimidade quanto ao conteúdo ou significado dessa ética, que ora se assemelha a imperativos morais, ora a modos de vida que reivindicam compreensão. É interessante observar que, apesar de na literatura brasileira secundária sobre Bloch haver um consenso quanto à existência de uma ética blochiana, seus estudiosos não se aprofundaram abundantemente na questão, e, de fato, não parece haver um acordo, ou esclarecimento, sobre o que cada autor considera como “ética” para Bloch.

Albornoz (2006), por exemplo, não faz uma distinção clara entre ética e moral, ora afirmando que a filosofia blochiana da utopia culmina em uma ética da transformação – “importa transformar” –, ora declarando, sobretudo, que Bloch estabelece uma norma geral – *omnia sunt communia* – como condição para alcançar a sociedade sem classes. Vieira (2010), por outro lado, interpreta a ética blochiana a partir da perspectiva da filosofia da libertação, compreendendo que a filosofia de Bloch é, embora não explicitamente, fundamentalmente ética, porque tem como objetivo final a libertação do ser humano, isto é, a realização de uma sociedade justa. Bicca (1987), apropriando-se da interpretação blochiana de Marx, sustenta que há um valor implícito no pensamento de Marx (aclamado por Bloch) que se configura como o ideal do *summum bonum*, o Bem Supremo; concebido no materialismo histórico-dialético, esse ideal adquire, segundo o comentador, a importância de ser o *telos* ou o sentido da história geral humana, mas pondera que ele pode ser alterado. Semelhante a Bicca, Münster (1993) percebe que, através da ligação do conceito de utopia com o de esperança crítica [*docta spes*] – que visa a negação de todas as relações humanas baseadas na alienação e na dominação –, está implicada uma reformulação da questão ética; não no sentido de uma ética normativa tradicional, mas no sentido da reivindicação da realização de uma nova prática humana e moral. Segundo o comentador alemão, famoso e traduzido no Brasil², Bloch acredita nas possibilidades reais da concretização de um ser utópico a partir de uma realidade negativa e na humanização final do mundo através da “ressurreição da natureza” e do advento do “reino da liberdade”, mas deseja, sobretudo, que o processo de criação de ideais seja compreendido.

Sendo assim, parece possível dividir os comentários à filosofia de Bloch,

² Apesar de ser o único estrangeiro de nossa lista de referências, Münster possui uma série de trabalhos sobre Bloch traduzidos e publicados no Brasil, amplamente citado nas bibliografias brasileiras consultadas, por isso julgamos pertinente inseri-lo entre as interpretações hegemônicas no país.

disponíveis no Brasil, em duas linhas interpretativas. A primeira delas, sublinhando que o conteúdo ético blochiano diz respeito a uma postura frente ao mundo (Albornoz e Vieira), enquanto a segunda enfatizaria o conteúdo último para o qual a humanidade se inclinaria (Bicca e Münster)³. Em comum, essas interpretações enfatizam o papel de Marx naquilo que seria a ética blochiana, e tal origem marxiana do elemento ético seria a responsável por impulsionar o ser humano na transformação da realidade opressiva que o circunda. Deslocando o olhar para um contexto alemão, em vez disso, é possível notar uma abordagem pouco centrada nos potenciais aspectos éticos da filosofia blochiana, sugerindo que a problemática ocupa um papel periférico nas discussões da literatura secundária sobre o autor desenvolvidas fora da América Latina.

No cenário germânico, já a leitura do verbete dedicado à ética no *Dicionário Bloch* [*Bloch-Wörterbuch*] chama atenção ao fato de que, nesse contexto, o tema da ética blochiana não parece ser tão central como ocorre na América Latina. De modo geral, os intérpretes alemães tendem a alegar barreiras metodológicas que dificultariam a reconstrução de tal ética. Schiller (2012), por exemplo, encerra esse verbete com o alerta de que o emprego incessante de nomes, citações e associações torna difícil identificar o contexto conceitual ou a estrutura argumentativa da ética blochiana e reconstruí-la. Segundo o autor, Bloch se deixaria levar pela emoção de sua própria eloquência, de modo que transpareceria que a contemplação ou reflexão crítica não seria algo desejável. Isso significaria, ainda de acordo com o *Dicionário*, que a ética blochiana talvez não seja realmente envolvente, nem mesmo mais importante, que a de Hegel, Kant e Marx, por exemplo. De fato, é admirável a riqueza de conhecimento do filósofo alemão, e, segundo Schiller, dever-se-ia reconhecer a perspectiva histórico-cultural examinada por Bloch entre seus pares do século vinte. Essa riqueza, contudo, muitas vezes possuiria alguns aditivos e superficialidades, de maneira que se arrastaria para um turbilhão de metafísicas utópicas cujo *princípio esperança* não poderia, por si só, determinar - “a coisa real ainda não encontrada”, “o fim último do desejo”, “o melhor”, “aquilo que não devemos esquecer”, nessa perspectiva, não seria especificável⁴.

³ Esses não são os únicos comentadores lidos no Brasil, mas sem dúvida são referências para aqueles que estudam Bloch. Além deles, veja-se também: FURTER, Pierre. **Dialética da esperança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974 e DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação – na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim, F. Jaime. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000, este último, apesar de não possuir trabalhos específicos sobre Bloch, frequentemente recorre a ele para fundamentar sua ética da libertação.

⁴ Em publicação precedente, Schiller, o autor do verbete supracitado, explicitou uma interpretação diversa da publicada no *Dicionário Bloch*, indicando a sociedade sem-classes como o *summum bonum* explícito da filosofia de Bloch. Sobre tal consideração, elaborada por meio de uma análise das críticas de Hans Jonas ao conceito de utopia de Bloch, veja-se: SCHILLER, Hans-Ernst. **Ethik und Kritik der Utopie. Zum Verhältnis von Ernst Blochs Veränderungsethik und der Erhaltungsethik von Hans Jonas**. In.: DECKER, Oliver; GRAVE, Tobias (Hrsg.). *Kritische Theorie zur Zeit – Für Christoph Türcke zum sechzigsten Geburtstag*.

Essa interpretação destoa significativamente daquela que Dussel (2013, p. 335 – tradução nossa) dá, por exemplo, em seu tratado de ética:

Frequentemente considerado como metafórica, ambígua e idealista, a obra de Bloch agora pode ser claramente vista como situada *exatamente* no momento positivo da projeção (como afeto e razão) do possível, das alternativas ainda-não-realizadas. Mas a posição utópica de Bloch seria ininteligível se não fosse abordada a partir da perspectiva de seu *conteúdo* (*Inhalt* ou *Material* com “a”). Isso é o que permanece obscuro para os críticos e comentadores da obra de Bloch. [...] Como em toda ética *material*, o tema inicial da obra de Bloch é a *vida*.

O argentino Enrique Dussel faz tais afirmações tomando como parâmetro *O Princípio Esperança* e, efetivamente, a obra-prima de Bloch tem servido como referência basilar para os estudos dos pesquisadores latino-americanos, especialmente os brasileiros. Tendo isso em vista, mostra-se pertinente observar os comentários alemães ao que ela representa filosoficamente, e dar atenção sobretudo às ponderações feitas a respeito da quinta parte da obra, especialmente os capítulos 54 e 55⁵, nos quais a temática é abordada abertamente por Bloch – e que representam o ápice argumentativo de nossa tese. Dois “manuais” para a leitura de *O Princípio Esperança* cumprem manifestadamente esse papel – um publicado em 1977 e outro publicado em 2017.

Subdividido em categorias temáticas, *Materialien zu Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung«* (SCHMIDT, 1977) possui um item chamado *Zu Ethik und Rechtsphilosophie*, no qual, curiosamente, encontram-se dois artigos, um sobre política e outro sobre filosofia do direito, mas nenhum especificamente sobre ética⁶. Não obstante os conceitos de “*Das Beste*”, “*höchste Ziel*”, “*humanum*” orbitem em ambos textos, qualquer alusão à uma possível ética blochiana não passa de um pressuposto subentendido, porém nunca explicitado – diferentemente do que ocorre entre os textos latino americanos, por exemplo. Mais atento às nuances interpretativas da ética blochiana, em vez disso, é o artigo de Dolf Sternberger, *Vergiß das Beste nicht!*, publicado na seção *Über Blochs Sprache und Denkstil* da obra supracitada⁷. Nele, o autor sugere que os pressupostos éticos blochianos a respeito do que é o melhor, ou ao

Leipzig: Klampen Verlag, 2008, p. 56-69.

⁵ Capítulo 54: *Der letzte Wunschinhalt und das höchste Gut* (p. 1551-1602) [O conteúdo último do desejo e o bem supremo, p. 396-439 da edição brasileira], e Capítulo 55: *Karl Marx und die Menschlichkeit: Stoff der Hoffnung* (p. 1602-1628) [Karl Marx e o espírito humanitário; substância da esperança, p. 440-457 da edição brasileira].

⁶ São eles: von KEMPSKI, Jürgen. **Bloch, Recht und Marxismus** [1964]. In: *Materialien zu Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 367-372, e VALDES, Ernesto Garzon. **Die Polis ohne Politik** [1963]. In: *Materialien zu Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 p. 372-387.

⁷ Cf: STERNBERGER, Dolf. **Vergiß das Beste nicht!** In: SCHMIDT, Burghart (Hrsg.). *Materialien zu Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 147-159.

menos do que não deve ser esquecido na práxis, estão intimamente ligados aos meios teóricos pelos quais o autor expõe sua filosofia. Ainda segundo Sternberger, apesar de Bloch ser um utópico – e não um moralista –, sua obra magna se orienta a partir de um tema e suas variações – do mesmo modo que uma sinfonia ou uma sonata – em direção a uma meta de cunho humanista estreitamente ligada ao marxismo – “Não esquecer o melhor”, nessa perspectiva, seria como um prelúdio para o anúncio de uma *Heimat* concretamente possível.

Já na publicação alemã mais recente a respeito de *O Princípio Esperança – Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung* – Zimmermann (2017) organiza uma espécie de guia para a leitura da obra magna de Bloch, cuidadosamente dividido de acordo com capítulos individuais, grupos de capítulos e partes da mesma, de modo que as articulações entre elas iluminam certas questões estruturantes que reverberam nesta investigação sobre o tema da ética em Bloch. Entretanto, apesar de seus autores parecerem concordar com a interpretação de que aquilo que Bloch considera como “o melhor” [*das Beste*] mescla-se e muitas vezes confunde-se com os diagnósticos que o autor realiza ao se debruçar sobre a história das utopias, algumas observações parecem colocar sob suspeita posturas éticas blochianas que, durante a leitura de sua obra, soam como convicções do filósofo alemão. De fato, Müller-Schöll e Vidal (2017, p. 359) sustentam que, devido aos eventos dramáticos da época de sua publicação, as afirmações contidas no último capítulo da obra – *Karl Marx e o espírito humanitário; substância da esperança* – seriam provisórias e pouco homogêneas, sendo, de um ponto de vista filosófico, simples resumos e repetições de certas partes da obra. Isso colocaria sob suspeita as posições blochianas mais enfáticas a respeito de uma “*Heimat* comunista”, já que isso poderia ser um mero artifício para que a obra pudesse ser divulgada e publicada sem maiores problemas para seu autor⁸.

Ainda que as ambiguidades sobre a centralidade da temática ética no interior da filosofia blochiana pareçam circunscrever-se aos “locais de fala” de seus intérpretes⁹, é notável

⁸ As autoras fazem referências às revisões pelas quais as publicações blochianas passaram no período no qual o autor trabalhou em Leipzig, na República Democrática Alemã, e que explicariam certas ênfases de cunho marxista-leninista, inseridas na redação final do texto apenas após uma coação externa vinda do partido oficial. Sobre o período no qual Bloch viveu na Alemanha Oriental, veja-se: von AMBERGER, Alexander. **Ernst Bloch in der DDR – Hoffnung – Utopie - Marxismus**. In.: *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie* (DZPhil), Akademie Verlag, Band 61, Heft 4, Oktober 2013, p. 561-576. Bloch era manifestadamente um marxista, mas, talvez, ter que “colocar seu marxismo à prova” não teria sido algo tão pertinente para o autor caso ele se encontrasse em outro contexto político. De todo modo, isso não parece ter implicações diretas sobre as potencialidades ético-marxistas de sua filosofia, especialmente porque não existem evidências palpáveis de quão diversas seriam as publicações blochianas caso não houvesse as pressões partidárias daquele período. Quanto a isso, concordamos com Dietschy (1988, p. 73-78), quando este sugere que, apesar da grande probabilidade de algumas citações a Marx e Lenin terem sido forçadas por Bloch, devido ao contexto stalinista repressivo no qual se encontrava, elas sempre estiveram em consonância com o que ele defendia.

⁹ Parece digno de nota a importância que também a literatura italiana a respeito de Ernst Bloch dá à temática

o peso que as interpretações latino-americanas dão à questão, ao ponto de causar certo estranhamento por parte de alguns estudiosos estrangeiros¹⁰. Essa aparente divergência, entretanto, é dissolvida quando assentamos o olhar para as portas de entrada dos textos blochianos na América Latina. Entre os comentadores latino-americanos, é de comum acordo que a entrada de Bloch no continente deu-se indiretamente por uma via teológica, primeiramente, por meio da obra de Jürgen Moltmann¹¹, na qual há um apêndice dialogando diretamente com Bloch; e, em seguida, por trabalhos de teólogos, católicos e protestantes, que se dedicaram a fundamentar, por meio da teologia da libertação, lutas políticas que se espalhavam pelo continente a partir de meados dos anos 60¹². A ênfase dada pelos comentadores latino-americanos ao significado ética da filosofia de Bloch, em grande medida,

ética no autor. Nela, semelhantemente ao que ocorre no Brasil e na América Latina, as motivações éticas são tomadas como pressuposto fundamental da filosofia blochiana, ainda que elas possam aparecer *via negationis*. Seguindo Strano (2013, p. 194), por exemplo, é possível sustentar que, para Bloch, nada é desejado que não seja bom em si mesmo, ou ao menos que não o seja para quem o deseja, e que esse pressuposto se revela como uma medida de juízo para o que não pode ser aceitado como humano, ou seja, aquilo que vai contra a dignidade do ser humano e, portanto, contra a realização de sua essência. Sendo assim, porquanto não seja possível definir aquilo que se deve ser, sabe-se aquilo que não se deve ser, e nisso consistiria a ética da esperança ou ética da utopia em Bloch, mas também, nessa perspectiva, uma ética da dignidade. Nesse mesmo prisma, Bertolino e Coppellotti (1993, p. 382) defendem que a filosofia utópica de Bloch une em si mesma, de maneira indissolúvel, ética e filosofia da história, e que tal união constitui a única busca e invenção do sentido e supõe a negação de tudo aquilo que, teórica e praticamente, impede a construção da meta em direção à qual os seres humanos tendem por meio de uma difícil e contínua mediação entre fins próximos e escopo final. Para um apanhado geral da recepção da obra de Bloch na Itália, veja-se a introdução de: ZACCHINI, Simone. **Chimica delle idee musicali: filosofia del suono e música in Ernst Bloch**. In: ABBRI, Ferdinando; MATASSI, Elio (org.). *Quaderni interdisciplinari – vol 3. Metodologia delle scienze sociali. Musica e Filosofia*. Cosenza: Luigi Pellegrini Editore, 2000.

¹⁰ Aqui, tomamos a liberdade de considerar nossa experiência pessoal, durante o período de Doutorado Sanduíche, no qual realizamos estudos no Ernst Bloch Zentrum, em Ludwigshafen am Rhein. No período em questão, não só a maioria dos textos de filosofia sobre o autor relegava a temática ética a um segundo plano no *corpus* blochiano, como os pesquisadores com os quais conversávamos mostravam surpresa com nossa atenção à questão. De fato, a surpresa muitas vezes parecia mais direcionada ao fato de um filósofo como Ernst Bloch causar interesse aos estudos filosóficos desenvolvidos na América Latina, especialmente no Brasil, do que ao fato de esse interesse concentrar-se sobre a questão ética no autor. Se, como acena Gert Ueding (2016, p. 11), a filosofia de Bloch está intimamente ligada ao seu modo de expressão, isto é, à sua escrita ensaística, portadora de um lirismo particularmente germânico, tentar compreender sua obra a partir de uma tradução latina, que, supostamente, para alguns, inevitavelmente a adulteraria, pode parecer até mesmo como um descalabro para um olhar germânico. Mas não acreditamos que esse seja o caso e, mesmo que a América Latina não tenha sido objeto de atenção para Bloch, é um fato indiscutível que sua filosofia teve e ainda tem impacto, produtividade e importância no continente latino-americano. Com efeito, o modo latino-americano de apropriação das obras de Bloch parece evidenciar, precisamente devido à particularidade de sua visão, aspectos da filosofia blochiana que talvez não sejam tão evidentes em um contexto alemão.

¹¹ MOLTSMANN, Jürgen. **Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie**. München: Chr. Kaiser Verlag München, 1966.

¹² É importante recordar que, embora haja uma influência, “teologia da esperança” e “teologia da libertação” não são sinônimos. Enquanto a primeira é de origem europeia e enfatiza os fundamentos abstratos da teologia, a segunda debruça-se sobre a descoberta das raízes das promessas que sustentam as lutas por libertação (BAUMGARTL, 1998). O brasileiro Rubem Alves é reconhecidamente o precursor da teologia da libertação no continente latino-americano, e sabe-se que a obra responsável por isso, *A Theology of Human Hope*, originalmente chamava-se *Towards a Theology of Liberation*, sendo que este fora alterado apenas a pedido da editora, que desejava aproveitar o sucesso da publicação de Moltmann. Sobre isso, veja-se: ALVES, Rubens. **Por uma Teologia da Libertação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

parece se aproximar muito com o uso feito pelos teólogos de origem europeia que o introduziram no continente¹³.

A importância de aspectos teológicos da filosofia blochiana pode ser percebida já na listagem de seus trabalhos que mais eram estudados no continente no período supracitado – *Thomas Münzer, teólogo da revolução* [*Thomas Münzer als Theologe Der Revolution*], *O Princípio Esperança* [*Das Prinzip Hoffnung*] e *Ateísmo no Cristianismo* [*Atheismus im Christentum*] – e que até hoje são os textos mais referenciados entre os estudiosos. Se pode causar estranhamento o fato de um “herético”, como Bloch, ter influenciado uma onda de literatura teológico-cristã, ele imediatamente se dissipa diante da informação de que, na América Latina, também tal teologia é julgada como herética. Diferentemente do debate teórico que parece ter havido entre os interlocutores cristãos europeus e que continua ocorrendo até os dias de hoje, na América Latina, a filosofia blochiana aliou-se à teologia em seu aspecto mais prático, de ações pastorais. Incitações ao agir prático (político) tendo como meta condições de vida minimamente dignas representaram um pressuposto básico para essa nova teologia que buscava dar um sentido a sua identidade latino-americana.

O hispânico-uruguaio Aínsa (2012), por exemplo, relata que, no fim dos anos 60, Bloch serviu como uma ferramenta para interpretar a diversidade rica e contraditória da América Latina, e, após as frustrações políticas vividas pela juventude no início dos anos 70, a visão antropológica proposta por Bloch teria ajudado a atenuar os efeitos da acelerada demolição dos sonhos diurnos daqueles anos e a projetar, em uma visão integradora da cultura, os fragmentos das ilusões que haviam sofrido. Não obstante a América Latina tenha sido a terra das utopias desde o seu descobrimento¹⁴, sua história de colonialismo e exploração eurocêntricos teria colaborado para um sentimento de falta de identidade das próprias utopias. Como encontrar uma *Heimat* sem ao menos saber o que ela pode significar? A filosofia blochiana, com sua proposta de realizar uma hermenêutica da esperança, teria o potencial para

¹³ Veja-se, por exemplo: MARSCH, Wolf-Dieter. »Eritis sicut Deus«. **Das Werk Ernst Bloch als Frage na christliche Ethik**. In.: *Kommunität*, Berlin, Jan. 1961, H. 17, S. 07-16; MOLTSMANN, Jürgen. **Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie**. In: UNSELD, Siegfried (Org.). *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1965, p. 243-263; PASTOR, Manuel Ureña. **Ernst Bloch, Un futuro sin Dios?** Madrid: Biblioteca de autores cristianos de La Editorial Católica, 1986.

¹⁴ O Brasil foi palco, por exemplo, de uma tentativa de colocar em prática a *Civitas Solis* de Campanella por meio das missões jesuíticas que lá chegaram logo após o descobrimento. Apesar de terem sido expulsas do país durante o século XVIII, seus ideais continuaram reverberando em outros projetos utópicos. Uma “herança cultural” dessa fase pode ser encontrada, por exemplo, na figura de Antonio Conselheiro, líder da Guerra de Canudos, cuja trajetória messiânica recorda muito aquela de Thomas Münzer. Sobre as matrizes utópicas das missões jesuíticas na América Latina, veja-se: KERN, Arno. **Utopias e Missões jesuíticas**. Porto Alegre: UFRGS, 1994. Sobre a herança cultural jesuítica de Antonio Conselheiro, veja-se: FAORO, Raymondo. **Santo Antônio Conselheiro: jesuíta bronco**. Res Severa Verum Gaudium. Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 12-18, abr. 2018.

ajudar a compreender a função da utopia e os aspectos ainda-não-conscientes dos sonhos latino-americanos. Em tradução livre do texto de Aínsa (2012, p. 32):

Ele [Bloch] permite estudar a história do imaginário subversivo americano, manifestado através da totalidade de modelos que tentam reduzir a tensão entre ser e dever ser, ou seja, entre realidade e utopia (esperança). Um imaginário que integra todos aqueles comportamentos que transcendem a mera realidade do acontecido, essa multiplicidade de ideias e experiências que configura a “grande enciclopédia da esperança americana” e que outros chamaram de “cemitério das ideologias”.

Com uma análise mais focada na realidade brasileira, da Silva (2012), por sua vez, enfatiza o papel que os movimentos de esquerda da igreja católica tiveram na apropriação da filosofia blochiana. Corroborando tal afirmação, Andrade (2012) recorda que, pelo fato de os teólogos da libertação terem identificado o capitalismo como grande alvo de críticas, houve a necessidade de se apoiar em categorias marxistas para compreender a lógica social impregnada na América Latina. Nesse sentido, a abordagem de um pensador herético como Ernst Bloch teria sido fundamental para compreender a pulsão crítica e revolucionária da religião contra o capitalismo¹⁵.

Tendo isso em vista, mais do que uma via teológica, o terreno propício para o colhimento da filosofia blochiana na América Latina parece estar fortemente relacionado a uma via marxista, indissociável dos pressupostos teóricos da teologia da libertação. Essa pluralidade é evidenciada pelos amplos estudos desenvolvidos por Michael Löwy a respeito do marxismo na América Latina¹⁶. Segundo o autor, uma série de eventos iniciada no fim dos anos 50 produziu circunstâncias que favoreceram tal convergência. De um ponto de vista mundial, ela teria sido facilitada pela conjuntura histórica de «crise e renovação do catolicismo europeu no pós-guerra, e eleição de João XXIII em 1958 e sua convocação de um novo Concílio, visando o *aggiornamento* da doutrina e das práticas da Igreja» (LÖWY, 1989, p. 10)¹⁷, e, ao mesmo

31

¹⁵ De fato, isso continua ocorrendo no Brasil, e o teólogo Leonardo Boff, grande expoente da teologia da libertação, por exemplo, continua sendo um dos grandes divulgadores de Bloch no país, fazendo constantes referências a ele em suas publicações. Boff apoia-se em Bloch, por exemplo, para elaborar uma cristologia para a América Latina (Cf: BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1972); e indica uma conciliação possível entre Bloch e Hans Jonas no que se refere à relação com a natureza em BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

¹⁶ Veja-se: LÖWY, Michael (Org.). **El marxismo en América Latina**. Santiago: LOM Ediciones, 2007; LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação** (Coleção polêmicas do nosso tempo, v. 39). Tradução de Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1991; LÖWY, Michael. **Marxismo e cristianismo na América Latina**. Lua Nova, São Paulo, novembro 89, nº 19, p. 05-21.

¹⁷ Os acontecimentos do mundo cristão interessam para esse cenário sobretudo considerando que a América Latina é a região do mundo cuja maior parte da população é católica. Dados do Pew Research Center indicam que, em 1970, 92% da população latino-americana se identificava como católica e 4% como protestante. Apesar de uma queda substancial, em 2014, mais da metade da população ainda dizia se identificar como católica (69%), 19% como protestante e 8% sem afiliação religiosa. Veja-se:

tempo, pelo desenvolvimento, de maneira paralela, de «uma crise do marxismo (burocraticamente) institucional, com o XXº Congresso do PCUS e da denúncia do stalinismo» (idem).

Apesar desses fatores terem facilitado uma abertura para as relações entre o cristianismo e o marxismo, possibilitando alguns diálogos, foi na conjuntura latino-americana que se produziram «circunstâncias permitindo um processo muito mais radical de *convergência*» (idem). Dois aspectos fundamentais teriam colaborado para isso, a começar pelo «desenvolvimento acelerado do capitalismo, uma urbanização intensa e uma industrialização rápida (sob a égide do capital norte-americano) que aprofundam as contradições sociais tanto na cidade quanto no campo» e culminando com a «revolução cubana (1959-60), primeira vitória popular contra o imperialismo na América Latina e primeira revolução socialista no continente – dirigida por forças marxistas de um outro tipo, independentes do comunismo tradicional (de inspiração stalinista)» (idem).

Se a filosofia blochiana da esperança pode ser reconhecida nas incorporações realizadas pela teologia do alemão Jürgen Moltmann, Bloch é também um dos autores mais citados¹⁸ por Gustavo Gutiérrez, reconhecidamente o “pai” da teologia da libertação, na obra *Teologia de la liberación – Perspectivas [1975⁷]*, e a leitura de Bloch encontrada nela contém boa parte dos elementos que a distinguem das leituras europeias, quais sejam, a ênfase na corrente quente do marxismo e as motivações éticas orientadoras dos sonhos diurnos. A função utópica, por exemplo, tem papel essencial aqui, especialmente quando aliada à fé e à ação política¹⁹.

Gutiérrez compreende a realidade histórica de maneira complexa e fluída, de modo que a utopia, segundo ele, se volta para o futuro tendo como fundamento dois aspectos que se

<http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>>. Acesso em julho de 2018.

¹⁸ As referências diretas a Bloch dizem respeito especialmente à obra *Das Prinzip Hoffnung*. Na nota 40, Gutiérrez (1975, p. 40) coloca Bloch ao lado de Moltmann para explicar os pressupostos fundamentais da teologia da libertação: «uma concepção dinâmica e histórica do homem orientado definitivamente e criadoramente em direção ao futuro, atuando no presente em função do amanhã» e também como a mais séria alternativa ao Ser e Tempo de Heidegger, para a reflexão teológica (nota 59, p. 292). Também são mencionadas *Atheismus im Christentum* (nota 59, p. 292) como referência para a crítica à Bultmann, por este ter despojado a fé de toda carga social, e *Geist der Utopie*, seguida da sugestão de leitura de P. Furter, *Utopia e marxismo segundo Ernst Bloch*. Tempo Brasileiro, 3 de outubro de 1965, para compreender a noção de anúncio daquilo que ainda-não-é (idem, p. 311).

¹⁹ «O termo utopia voltou a ser utilizado, nas últimas décadas, para designar o projeto histórico de uma sociedade qualitativamente diferente e para expressar a aspiração de estabelecer novas relações sociais entre os homens. Numerosos estudos foram e continuam a ser dedicados ao pensamento utópico como elemento dinâmico da evolução histórica da humanidade. Não se deve esquecer, porém, que o que realmente lhe dá validade e evidencia a sua fecundidade é a experiência revolucionária de nosso tempo. Sem a defesa da vida - e a morte de muitos homens que, rejeitando uma ordem social injusta e alienante, se lançam na luta por uma nova sociedade –, a temática da utopia não passaria de uma dissertação acadêmica (GUTIERREZ, 1975, p. 309-310 – tradução nossa),

exigem mutuamente: a denúncia e o anúncio²⁰. Enquanto o primeiro diz respeito à característica revolucionária da utopia (a utopia não é reformista!), indicando que ela significa «necessariamente uma denúncia da ordem existente» (GUTIERREZ, 1975, p. 311 – tradução nossa) e, portanto, tem um olhar retrospectivo (de rejeição daquilo que causa descontentamento de modo insustentável), o segundo diz respeito «àquilo que ainda não é, mas que virá a ser; prenúncio de uma ordem distinta das coisas, de uma nova sociedade» (idem). O anúncio é o campo da imaginação criadora, o campo «que propõe valores alternativos àquilo que é rejeitado» (GUTIERREZ, 1975, p. 311-312 – tradução nossa)²¹. A denúncia e o anúncio se influenciam, um se fazendo em função do outro. Entre ambos está, segundo Gutierrez apropriando-se de Paulo Freire, o tempo da construção, da práxis histórica²². Incorporando em sua teoria conceitos também de Paul Ricoeur²³, Gutierrez afirma que a tese utópica só tem eficiência na medida em que transforma a experiência histórica, sendo enganosa «quando não está articulada de maneira concreta com as possibilidades oferecidas em cada época» (RICOEUR, *Tâches de l'éducateur politique*. Esprit (juillet-août 1965) 91 *apud* GUTIERREZ, 1975, p. 312 – tradução nossa). A força de um pensamento verdadeiramente utópico, nessa perspectiva, teria o potencial para conduzir a um compromisso em favor de uma nova sociedade, estabelecendo novas metas à ação política ao mesmo tempo em que é verificado por esta.

Gutierrez manifesta a convicção de que a utopia é o ponto de encontro entre fé e política: «a fé e a ação política não se relacionam de maneira correta e fecunda a não ser por meio do projeto de criação de um novo tipo de homem em uma sociedade distinta» (GUTIERREZ, 1975, p. 316-317 – tradução nossa). Sua postura parece sintetizar bem o

²⁰ Devidamente atribuídos por Gutierrez a Paulo Freire, “denúncia” e “anúncio” são conceitos fundamentais da pedagogia do oprimido desenvolvida pelo brasileiro. Veja-se: FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido** [1970]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987¹⁹.

²¹ Bloch é a referência teórica de Gutierrez para caracterização do anúncio. Ele utiliza como obras, além de *O Princípio Esperança* (nomeada como a principal obra de Bloch), *Espírito da Utopia*, e o trabalho de Pierre Furter, **Utopia e marxismo segundo Ernst Bloch**. Tempo Brasileiro, 3 de outubro de 1965.

²² São patentes as semelhanças entre os pressupostos teóricos que sustentam a pedagogia de Paulo Freire e os fundamentos teóricos da filosofia de Bloch, não obstante não se verifique nenhuma referência direta do primeiro com relação ao segundo. Tal aproximação conceitual é particularmente evidente na *Pedagogia da Esperança*, cf: FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. Sobre a recepção da filosofia blochiana na América Latina e as correspondências entre a teoria de Freire e Bloch, veja-se: HAHN, Paulo. **Rezeption von Blochs Sozialutopie im lateinamerikanischen Denken**. In: *Ernst Bloch: die Dimension der Sozialutopie und ihr Einfluss im lateinamerikanischen Denken sowie die Konzepte Ungleichzeitigkeit und Multiversum als Grundbedingungen für das Verständnis und als Perspektive für einen interkulturellen Dialog*. Aachen: Concordia, 2007, p. 51-110.

²³ É digno de nota a apropriação de conceitos de Paul Ricoeur, pois sabe-se que ele foi interlocutor de temáticas da filosofia blochiana e, apesar de algumas diferenças, ambos reconhecidamente valorizavam a função utópica. Sobre as convergências entre os pensamentos de Bloch e Ricoeur, veja-se: SARCINELLI, Franco. **L'ontologia del non-ancora in Paul Ricoeur ed in Ernst Bloch**. Lo Sguardo – Rivista di Filosofia. ISSN: 2036-6558. N. 12, 2013 (II) – Paul Ricoeur: Intersezioni.

“espírito” que rondava a América Latina entre os anos 60 e 70. O autor é ciente²⁴ de que a mensagem do evangelho, não obstante não ofereça diretamente nenhum programa de ação política e social, por outro lado, como utopia, possui indiretamente significação no plano político e social²⁵.

Os escritos de Michael Löwy, entretanto, indicam que antes do surgimento “oficial” da teologia da libertação, já havia manifestações, primeiramente no Brasil e, em seguida, em outras partes do continente, de um “cristianismo da libertação”. Nessa perspectiva, a Teologia da Libertação é considerada como a expressão e legitimação de um vasto movimento social que surgiu no início dos anos 60, especialmente motivado pela juventude estudantil cristã. De acordo com Löwy (1989, p. 11-12) a JUC (Juventude Universitária Católica) fora «o primeiro setor dentro da Igreja a conhecer a “tentação marxista”». O ambiente universitário era o meio social no qual as ideias de Marx e seus asseclas tinham maior influência, de modo que «a JUC dos anos 1960-62 representou a primeira tentativa, em todo continente, de desenvolver um pensamento cristão utilizando elementos do marxismo». Apesar desse movimento não ter sido exitoso, influenciou uma série de eventos posteriores envolvendo cristão brasileiros e latino-americanos. Vale ressaltar que «se tratava não só de um novo discurso, mas também de uma nova prática, no seio do movimento estudantil, no campo da educação popular (MEB) e mais tarde no terreno da ação política (AP)». Além disso,

a doutrina da JUC não tinha caráter teológico, mas representava uma elaboração de *leigos* sobre a realidade histórica do país. Não era um discurso sobre temas religiosos (cristologia, exegese bíblica, eclesiologia) mas sim uma análise – de inspiração religiosa (católica) – dos problemas econômicos, sociais e políticos do Brasil.

A relação dos assim chamados “jucistas” com Marx não era de idolatria e suas interpretações marxistas não aderiram a nenhum modelo de marxismo já existente no Brasil, como o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e seus dissidentes. De fato, a leitura própria do marxismo e da realidade política brasileira levou a JUC a conclusões bem mais radicais que o PCB (na época, alinhado ao populismo governamental)²⁶. A postura desses atores sociais sugere

²⁴ Cf. op. cit., nota 125, na qual Gutierrez remete a E. Schillebeeckx in *La iglesia, el magisterio eclesiástico y la política*, in *Dios, futuro del hombre* Sígueme, Salamanca, 2ª ed. 1970, p. 169.

²⁵ O mesmo papel de “ponto de contato” entre fé e ação política na utopia é identificado por meio de suas leituras de Paul Blaquart e corroborada mais uma vez por Paul Ricoeur ao afirmar que «Apenas a utopia pode dar um enfoque humano para a ação econômica, social e política» (Gutierrez, 1975, p. 317-318 – tradução nossa).

²⁶ Segundo Löwy, (1991, p. 101), fazendo referência a um período um pouco posterior ao surgimento da JUC, o anti-capitalismo da Igreja dos Pobres, «cuja inspiração é, de princípio, religiosa e ética» era «muito mais radical, intransigente e categórico» que aquele dos partidos comunistas, porque era «carregado de repulsa moral». Diz Löwy (idem): «Um exemplo é suficiente para ilustrar esse paradoxo: enquanto o Partido Comunista Brasileiro explicava, nas resoluções do seu VI Congresso (1967), que a “socialização dos meios de produção não corresponde ao nível atual da contradição entre forças produtivas e relações de produção” – em outras palavras,

uma abertura receptiva seja de referenciais marxistas heterodoxos, seja de referenciais teológicos singulares, cujo ambiente parece propício para acolher uma filosofia como a de Ernst Bloch, mas, especialmente, para interpretar uma tal filosofia de acordo com os anseios e interesses desse contexto específico.

Acreditamos que esse modo reconhecidamente latino-americano de estudar o marxismo e a teologia, com toda a bagagem teórica que orbita sobre esses temas e com as demandas sociais latentes no Brasil e na América Latina, colaboraram para as ênfases dadas aos pressupostos éticos da filosofia blochiana nas interpretações a respeito da obra do autor. Entretanto, a postura blochiana, oposta ao marxismo tradicional e ortodoxo, se concilia harmonicamente com esse marxismo sensível e imerso em questões teológicas, existenciais e coletivas manifestadas na América Latina. De fato, concordando com Löwy (2007, p. 511), «o marxismo e os marxistas não podem ignorar o novo papel do cristianismo como catalizador da libertação das massas oprimidas da América Latina», mas, para tanto, se faz necessário compreender um tipo de prática revolucionária que «extrapola o conceito e não se esgota nas análises estritamente científicas, já que encerra necessariamente dimensões éticas, místicas e utópicas». O marxismo criativo proposto por Bloch instiga precisamente a incorporar tais perspectivas na prática revolucionária, e, com efeito, ao nos debruçarmos sobre o texto blochiano, cabe recordar, junto a Löwy (2007, p. 514), que «marxistas e cristãos possuem mais arquétipos comuns do que supõe nossa vã filosofia».

Referências bibliográficas

AÍNSA, Fernando. **El principio esperanza desde América Latina**. In.: ANDRADE, Luis Martínez; MENESES, José Manuel (compiladores). *Esperanza y utopia: Ernst Bloch desde América Latina*. Zacatecas: Taberna librería editores, 2012, p. 21-40.

ALBORNOZ, Suzana. **Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch** [1985]. Porto Alegre: Movimento, 2006.

ANDRADE, Luis Martínez. **Principio Esperanza, piedra angular del ecosocialismo**. In.: ANDRADE, Luis Martínez; MENESES, José Manuel (compiladores). *Esperanza y utopia: Ernst Bloch desde América Latina*. Zacatecas: Taberna librería editores, 2012, p. 75-120.

que o capitalismo deve, em primeiro lugar, desenvolver a economia e modernizar o país – os bispos superiores religiosos da região centro-oeste do Brasil, publicam, em 1973, um documento (O Grito da Terra) cuja conclusão afirma: “É preciso vencer o capitalismo: este é o maior mal, o pecado acumulado, a raiz apodrecida, a árvore que produz todos esses frutos que nós conhecemos: pobreza, fome, doença, morte (...) Por isso, é necessário que a propriedade privada dos meios de produção (as usinas, a terra, o comércio, os bancos) seja superada”».

BLOCH, Ernst. **Das Prinzip Hoffnung** [1959]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

_____. **O Princípio Esperança** [1959], Volume III. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, 2006.

DIETSCHY, Beat. **Gebrochene Gegenwart: Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne**. Frankfurt am Main: Vervuert, 1988.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação – na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim, F. Jaime. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Liberación – perspectivas**. 7ª edição. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

LÖWY, Michael (Org.). **El marxismo en América Latina**. Santiago: LOM Ediciones, 2007.
_____. **Marxismo e cristianismo na América Latina**. Lua Nova, São Paulo, novembro 89, nº 19, p. 05-21.

MOLTMANN, Jürgen. **Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie**. München: Chr. Kaiser Verlag München, 1966.

MÜLLER-SCHÖLL, Ulrich; VIDAL, Francesca. **Ernst Blochs „neue Philosophie“ des „Neuen“**. **Zum Vorwort des Prinzips Hoffnung**. In.: ZIMMERMANN, Rainer E. Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Berlin: de Gruyter, 2017, p. 09-34.

36

MÜNSTER, Arno. **Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

SCHILLER, Hans-Ernst. **Ethik**. In.: DIETSCHY, Beat; ZEILINGER, Doris; ZIMMERMANN, Rainer E. (Org.). *Bloch-Wörterbuch: Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*. Berlin: De Gruyter, 2012, p. 102-130.

SCHMIDT, Burghart (Org.). **Materialien zu Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung«**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

VIEIRA, Antonio Rufino. **Marxismo e Libertação: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

ZIMMERMANN, Rainer E (Org.). **Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung**. Berlin: de Gruyter, 2017.

NO RASTRO DO “SUBTERRÂNEO CELESTE”. OITO TESES SOBRE A TRANSFORMAÇÃO DA RELIGIÃO, DE ERNST BLOCH^{1 2}

Beat Dietschy³

Resumo:

O objetivo das teses é delinear as principais características da metarreligião de Bloch. Ela é compreendida como sendo uma herança da tradição religiosa, a qual emerge de uma apropriação e transformação crítica do simbolismo religioso. Seu princípio hermenêutico pode ser caracterizado como sendo um princípio emancipatório e subversivo, porque libera o acesso a fontes desperdiçadas e reprimidas da história dos oprimidos. A crítica à religião a isso associada volta-se contra uma deformação, conformada com a dominação, daquilo que foi transmitido pela religião e contra uma transferência para o além e a hipostasia ahistórica das esperanças religiosas. Transcendência se transforma em transcender historicamente imanente. Ela, no entanto, se diferencia de uma secularização rasa do religioso, pelo fato de que objetiva a realização dos conteúdos utópicos e dos sonhos desejantes aí contidos. Por isso ela pode ser designada, com Walter Benjamin, de “crítica salvadora”.

Palavras-chave: metarreligião, crítica à religião, transcender imanente, “crítica salvadora”.

AUF DER SPUR VON ‘HIMLISCH UNTERIRDISCHEM’. ACHT THESEN ZUR ERNST BLOCHS TRANSFORMATION DER RELIGION

37

Zusammenfassung:

Ziel der Thesen ist es, die Hauptmerkmale von Blochs Meta-Religion zu umreißen. Diese wird als ein Erbe an religiöser Tradition verstanden, das aus einer kritischen Aneignung und Verwandlung religiöser Symbolik hervorgeht. Ihr hermeneutisches Prinzip kann als ein emanzipatorisches und subversives charakterisiert werden, weil es Zugänge zu den verschütteten und verdrängten Quellen der Geschichte der Unterdrückten freilegt. Die damit verbundene Religionskritik wendet sich gegen eine herrschaftskonforme Verformung religiöser Überlieferungen und gegen eine Verjenseitigung und ahistorische Hypostasierung religiöser Hoffnungen. Transzendenz transformiert sie in geschichtsimmanentes Transzendieren. Sie

¹ Título original: *Auf der Spur von 'himmlisch Unterirdischem'. Acht Thesen zu Ernst Blochs Transformation der Religion*. Publicado originalmente em: ZEILINGER, Doris (Org.). “Der Zukunft auf der Spur”. Transformation aus der Perspektive Ernst Bloch. Vorschein 35. Jahrbuch der Ernst-Bloch-Assoziation. Antogo Verlag: Nürnberg, 2018 p. 185-197. O resumo foi especialmente elaborado pelo autor para o presente texto (N.T.).

² Rosalvo Schütz traduziu este artigo. Schütz é docente de Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Bolsista de produtividade do CNPq. A tradução foi realizada durante pós-doutorado em filosofia na Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: rosalvoschutz@hotmail.com.

³ Doutor em Filosofia e teólogo. Foi o último assistente de Ernst Bloch, tendo contribuído na organização de obras do próprio Bloch. Publicou vários livros e artigos sobre sua filosofia. É integrante da *Associação Ernst Bloch [Ernst-Bloch-Assoziation]* e membro fundador da *Sociedade Internacional Ernst Bloch [Internationalen Ernst-Bloch-Gesellschaft]*. Atuou como conselheiro e jornalista em projetos de desenvolvimento intercultural na América Latina. Foi docente de Ética na Suíça. Gerenciou a organização “Pão para Todos” e atualmente é presidente da organização não governamental *Comundo*, em Lucerna/Suíça, além de trabalhar no jornal *Neue Wege* (Novos Caminhos) de Zurique e participar de projetos de pesquisa sobre globalização, teologia da libertação e filosofia intercultural. Reside em Berna/Suíça (N.T.).

unterscheidet sich aber von einer platten Säkularisierung des Religiösen dadurch, dass sie auf Verwirklichen der darin enthaltenen utopischen Gehalte und Wunschträume abzielt. Sie kann daher mit Walter Benjamin als “rettende Kritik“ bezeichnet werden.

Stichwörter: Meta-Religion, Religionskritik, immanentes Transzendieren, “rettende Kritik”.

1. Quando Bloch pleiteia uma herança da religião, recorre a ela a fim de transformá-la em metarreligião.

Frequentemente, quando se aborda a herança religiosa de Bloch, se dá pouca atenção a como isso pôde acontecer. Não se trata de assegurar um resto de crença, da qual ele não quisesse abrir mão. Bloch não cresceu em uma família religiosa, com a qual ele teria de ter rompido. A herança da qual fala ele a tomou para si e dela se apropriou. Aquilo que toma dos baús de tesouros (*Schatzkammern*) das religiões, especialmente da cristã e judaica, são preciosidades de esperança: algo messiânico, aquilo que leva ao êxodo, utopias apocalípticas e do reino. O acessar (*Zugriff*) e recorrer (*Rückgriff*) a estes tesouros ocorre desde fora, num distanciamento em relação às tradições religiosas, e não vindo do interior dessas. Aquilo de que se apropria é testado, modificado e utilizado para, a partir daí, ser usado para construir algo novo. “Nada a esquecer, tudo a modificar” é o lema de Bloch, e a práxis associada a isso deve ser “dialética, esperançosa, herdável por excelência” (Bloch, 1977b, p. 157)⁴.

2. Bloch lida com a religião de modo subversivo. Persegue o “celestial” desde a perspectiva da “toupeira *sous la terre*” e o (re) localiza enquanto algo “subterrâneo celeste” (“*himmlisch Unterirdisches*”).

Quando Bloch se refere ao campo da religião, para ele geralmente se trata de rastrear o “utópico-subversivo” (Bloch, 1977b, p. 121), o qual, por mais que tenha sido formatado desde cima pela dominação, ela continuaria contendo. Para tanto, é necessário um trabalho de transformação junto às religiões tradicionais. Ele não quer dar continuidade à religião hegemônica, mas sim trazer à luz do dia “a história subterrânea da revolução” (Bloch, 1973, p. 206), que nela está contida. O que foi e o que é transmitido ele conta de outro modo.

⁴ Quando disponíveis edições brasileiras, as referências são feitas em conformidade com as mesmas; quando não, são traduzidas diretamente do original alemão, mantendo-se a referência da obra original citada (N.T.).

Daí resultam “subterrâneos celestes” (Bloch, 1973, p. 206), um modo plebeu de leitura daquilo que foi transmitido, na qual o esmoleiro e o rei trocam de lugares, como naquela história hassídica que Bloch reconta nos *Spuren* (1977f, p. 99 ss.) sob o título de *Queda no agora (Fall ins Jetzt)*. Perguntado pelo rabino o que ele se desejaria, o mendigo esfarrapado recém-chegado diz: “Eu gostaria de ser um grande rei e ter um grande país”. E sua história cheia de fantasia utópica – “em cada cidade eu teria um palácio, e na mais bonita delas estaria a minha residência, de ônix, sândalo e mármore” – termina, depois de uma guerra perdida, com ele recusando púrpura e arminho, despindo-se até uma última camisa e fugindo, de seu país queimado, como um desconhecido, “em direção a outras pessoas, que nada sabem de mim, que nada querem de mim, estou a salvo e *desde ontem à noite estou aqui sentado*”. ‘Por que então desejou tudo isso, se perderá tudo de novo’, pergunta o rabino. Porque ele já teria alguma coisa, contrapõe-lhe o mendigo, a dizer, uma camisa.

A camisa, com a qual os judeus o presenteiam enquanto riem e balançam a cabeça, apenas encobre de modo improvisado o agora estranhamente ambíguo, no qual a história termina. É um “avanço para fora do ser-aqui em meio a um sonho. Linguisticamente mediado pela transposição espertalhona, a qual o mendigo contador retira da forma de sonho, com a qual ele inicia, e que de repente, por meio do histórico, toma como presença real” (Bloch, 1977f, p. 99).

Essa história contém *in nuce* a filosofia de Bloch, e isso tanto no que se refere ao caminho de seu devir quanto ao arco argumentativo lançado na medida em que inverte materialisticamente aquilo que religião e utopia foram e, de modo transformado, as incorpora ao marxismo. Ela mostra como o não ter e o desejar podem seduzir para mundos dos desejos imaginários e abre, simultaneamente, um alçapão para dentro do aqui e agora. No entanto, seu contar não conduz simplesmente do celestial de volta para o existente vale de lágrimas terreno, do rei para o mendigo. E não é apenas um mendigo com camisa que emerge desse conto. Nele surge uma presença com subversão e faíscas utópicas. Na primeira versão do conto, Bloch comenta: “ainda ninguém *substruiu (substruierte)*, como o mendigo, a dura realidade com correntes espirituosas, com idealismos livremente flutuantes para, somente a partir destes, então alcançar aquela” (Bloch, 1923a, p. 135). Esse desvio faz sentido especialmente em relação à questão de como pode ser iniciada a transformação de relações enrijecidas. Com a “substrução” que aqui é empreendida, emerge uma espécie de “infraestrutura” que – diferentemente da compreensão reduzida

de base econômica do marxismo vulgar – abarca também o poder explosivo do fator subjetivo, o qual mina o real com imaginação esperançosa.

Não é apenas a pobreza que causa transformação. Sobre isso outra história – que nos *Spuren* é sobrescrita como “Pão e Jogos” [*Brot und Spiele*] (Bloch, 1977f, 28 ss.) – nos informa. Ela trata de alguém que repentinamente empobrece – como foi a experiência do próprio Bloch na I Guerra Mundial, na emigração suíça. A miniatura da história conclui que “o impulso revolucionário nunca vem só da pobreza [...] mas da profunda demanda por cura e felicidade, a partir da posse não possuída (*unbesessenen Besitz*) da natureza humana, na forma como ela é preservada de modo suficientemente oculto e disfarçado entre os pobres, apesar de sua pobreza e privações de direitos” (Bloch, 1923, p. 124)⁵. Também aqui há algo subterrâneo celeste, de certo modo no porão da própria vida, conduzindo consigo sonhos que implodem o calabouço do mundo, messiânicas fantasias de libertação, como elas foram compostas por Brecht e Weill na canção da *Jenny dos Piratas* (*Seeräuberjenny*) na *Ópera dos três vinténs* (*Dreigroschenoper*)⁶, com a qual a *Ópera dos três vinténs* finaliza enquanto “paródia de ópera” [*Opernparodie*]. O “Oops” de Jenny “é tão apocalíptico quanto você quer”, observa Bloch, e “o mensageiro do rei, com quem a Ópera fecha como uma ‘paródia de ópera’, é da região de Fidélio⁷, isso é muito palpável; mesmo que o *pathos* da salvação apenas transpasse como um pão de manteiga através de um papel” (Bloch, 1977e, p. 394).

3. Bloch empreende uma des-ontologização crítica da religião.

Se o mundo em que vivemos é “perpassado por atrocidades e esperanças, metade amontoado de farrapos, metade figura, que ainda está em formação” (Bloch, 1977e, p. 573), isso também dever ser expresso na forma de pensar. No caso de Bloch, até mesmo no caso dos textos filosóficos, em última análise se trata de um pensar narrativo, pois também nesses ele tensiona um arco que efetivamente não se fecha em círculo. Discrepâncias não são ocultadas, contradições não são submetidas a uma solução, mas minam, enquanto diferenças preservadas, o chão da realidade. Não é construída uma

⁵ No mesmo contexto nos *Spuren* consta o seguinte: “Ela não advém nunca apenas da pobreza [...] mas do sentimento de uma ‘posse’ não possuída, que chega até a gente” (Bloch, 1977f, p. 29).

⁶ Trata-se da obra de Kurt Weill e Bertold Brecht (1988) traduzida no Brasil por Wolgan Bader e Marcos Roma Santa (N.T.).

⁷ Referência à opera *Fidélío*, de Beethoven, que Bloch mais apreciava, de modo especial a cena da libertação de Fidélio da prisão (N.T.).

realidade verdadeira, mas a instituída é submetida à forma-desejo ou “substruída”, juntamente com sua incongruência e não existência desde o obscuro do instante vivido (cf. 1977c, p. 369).

Derrida iria falar de uma ‘hantologia’, que precede qualquer ontologia adequadamente construída e que retorna de modo ‘fantasmagórico’ (Derrida, 2004, p. 10). O ponto de partida de Bloch é o “isto” ainda vazio daquilo que é algo, que está posto no escuro de cada instante. Algo que ainda não se manifestou de modo adequado, o que é reconhecido, por Bloch, na persistente frase curta de Paulo no *Mahagonny*⁸ de Brecht: “Mas algo falta”⁹. “Aquilo que esse isto, o possível conteúdo de sentido do seu processo-mundo em autoexposição experimental, o fator-isto prementemente rumo a uma manifestação adequada [...] de forma alguma já está disponível” (Bloch, 1977f, p. 31). Onde, no entanto, a existência do isto for reivindicada, é necessário objeção. Daí que, para Bloch, sem crítica da religião e da velha metafísica não ser possível pensar em salvar os conteúdos utópico-subversivos.

4. Alvo e direção do impulso da crítica da religião de Bloch é uma mundanização (*Verdiessseitigung*) radical.

41

Bloch empreende uma (re) localização do céu. Na autoexposição de sua filosofia, insiste que a solução para o mistério não se encontraria “acima”, mas que seria antes “a proximidade, o mais próximo do imediato, que compõe o mistério” e sua solução ainda não encontrada estaria “na imanência genética e de forma alguma na transcendência hipostasiada” (Bloch, apud Pongratz, 1975, p. 03). Com Feuerbach, portanto, persegue “descelestializações” [*Enthimmelungen*] (Bloch, 1977, p. 281), no entanto, diferentemente desse, não pretende limitar o “retorno do celestial” ao ser humano enquanto “pensado existente” (Bloch, 1977, p. 280) ou à produção dos desejos deste. Imanência genética significa, antes, que se trata, em continuidade de pensamentos do Jovem Hegel, de “requerer [...] os tesouros, os quais foram desperdiçados no céu, enquanto propriedade dos humanos” (Bloch, 1977, p. 282). E, para validar isso não apenas na teoria, mas para se pôr de fato em posse desses tesouros, Bloch recorre aos

⁸ Trata-se da peça, de Bertold Brecht, *Ascensão e queda da cidade de Mahagonny* (Cf. Brecht, 1988).

⁹ Compare a contribuição de Blumentritt (2018): “*Etwas fehlt*” – *Die Möglichkeit denken*. [“Algo falta” – pensar a possibilidade].

processos históricos, os quais permitem compreender a imanência de modo não estático, mas enquanto um “transcender” sem transcendência (Bloch, 1977, p. 15)¹⁰.

5. Trazer para o aquém e mudança não têm o mesmo significado que secularização.

Hoje, muitas vezes, se fala indiferenciadamente de “secularização”¹¹. “Secularismo”, por sua vez, expressa como uma visão de mundo se emancipou de preceitos igrejeiros e se estabeleceu livre de religião. Com isso, no entanto, muitas vezes passa despercebido que o crescente afastamento de igrejas (*Entkirchlichung*) das sociedades ocidentais europeias não pode ser equiparado com descristianização ou com desaparecimento da religião. O progressivo desencantamento não é, como mostra a pesquisa religioso-sociológica, um caminho de mão única, mas está interligado com processos contrários de ressacralização e reencantamento, os quais trazem à tona formas não institucionalizadas de espiritualidade cristã e não cristã. A isso também pode ser atribuída a sacralização da mercadoria e do dinheiro, da cultura, da nação ou do Estado¹². Como afirma Wendy Brown: “O secularismo não elimina simplesmente a religião da esfera pública, mas transforma e *distribui* o imaginário religioso assim como formas de consciência religiosa sobre uma sociedade por ele dominada” (2013, p. 258).

Essa disseminação do religioso Bloch descreve em um texto sobre a *Rua de mão única*, de Benjamin:

Catedrais se evidenciam enquanto “estações de trem de religiões” (*Religionsbahnhöfe*) e, assim como essas, encontram-se também simultaneamente envoltas em olhares-alegorias: “Trens com vagões-dormitórios com destino à eternidade são, na hora da missa, expedidos daqui”. Crítica às “estações de trem das religiões” sim, mas da mesma forma o trem corre em sentido contrário, ou seja, da eternidade e de seus seres mitológicos rumo à estação de trem, para aqui descarregar seus contrabandos (Bloch, 1977b, p. 370).

¹⁰ Compare com Beat Dietschy (2018) – *Transzendieren der Transzendenz. Ernst Blochs Versuch, Religion neu zu denken* [Transcender da transcendência. A tentativa de Ernst Bloch de pensar a religião de um modo novo], p. 11-28.

¹¹ Dependendo do contexto e intenção, o conceito é utilizado muito diferenciadamente. Originalmente ele se refere à relação entre cristianismo e mundo e, nessa medida, conforme seu conteúdo, abrange retroativamente até o tempo da controvérsia das investidas no séc. XI, com a diferenciação surgida na época entre poder celestial e poder terreno e a conseqüente separação entre religião e Estado (cf. Böckenförde, 1981, p. 67). Em termos da história da palavra, ela passou a ser usada com a desapropriação dos bens da Igreja no início do séc. XIX. Hoje, comumente se associa com ele a separação entre Estado e Igreja.

¹² Para compreender isso, a análise do fetichismo da mercadoria e do dinheiro realizada por Marx é fundamental, pois o mecanismo básico da socialização capitalista cria “uma mistificação especificamente religiosa de poderes, objetos, coisas e relações” (Brown, 2013, p. 265).

Nas ciências literárias se compreende por secularização “a transposição de um vocabulário de origem religiosa para temas e objetos mundanos” (Lange, apud Sölle, 1981, p. 90)¹³. Nesse sentido, Bloch faz uso extenso das metáforas religiosas, ocasionalmente também em conexão direta com afirmações críticas de cunho filosófico-religioso. Assim, por exemplo, escreve em um artigo de jornal, intitulado *Casa de dança e de abate [Tanz- und Schlachthaus]*, no qual relata uma maratona de dança em Frankfurt em 1931:

Anteriormente a gente se consolava com o céu, o qual deveria compensar os danos dessa vida. Agora, com o mesmo objetivo, aparentemente encenamos pequenas partes do inferno. Com isso, sem dúvida, alguma raiva pode ser descarregada, mas não se deixa retirar, de forma permanente, a religião do povo (Bloch, 1997, p. 132).

6. Em vez de secularização do religioso, Bloch busca a realização do seu conteúdo utópico.

“Secularização” também é um conceito de luta, que foi utilizado para deslegitimação da modernidade (cf. Blumenberg, 1966), mas, especialmente, do marxismo. Em seu livro publicado em 1953 e intitulado *História mundial e evento de salvação (Weltgeschichte und Heilgeschehen)*, Karl Löwith defendeu que o ponto de vista do materialismo histórico seria uma “história da salvação na linguagem da Economia Nacional” e, fundamentalmente, não científico, uma vez que estaria “perpassado por uma crença escatológica da primeira à última frase” (Löwith, 1953, p. 48). Acima de tudo, porém, ele queria demonstrar que a filosofia da história surgia a partir da crença bíblica em uma completude [*Erfüllung*] e, assim, “findaria com a secularização do seu modelo escatológico” (Löwith, 1953, p. 11ss.). Isso conduziu a um debate em torno da secularização e contribuiu para que o pensamento de Bloch fosse condenado, na DDR¹⁴, como sendo uma “teoria da redenção” não marxista. Nos dias 04 e 05 de abril de 1954, numa *Conferência sobre questões da filosofia blochiana*, promovida pela direção do

¹³ Trata-se do texto de Augusto Lange *Zum Problem der sprachlichen Säkularisation in der deutschen Dichtung des 18. Und 19. Jahrhunderts* [Sobre o problema da secularização linguística na poesia alemã dos Séculos XVIII e XIX], citado por Sölle (1981, p. 90). No entanto, como observa Sölle, aquilo que geneticamente é chamado de secularização, do ponto de vista funcional deveria, antes, ser descrito como sacralização (Idem, p. 103).

¹⁴ República Democrática Alemã [*Deutsche Demokratische Republik*] (N.T.).

partido da SED¹⁵, no Instituto para Filosofia da Universidade Karl Marx, de Leipzig, chegou-se, “de forma unânime à conclusão” de que essa não seria “compatível com os princípios da teoria de Marx, Engels e Lênin” (Horn, 1957, p. 48). De modo enfático, foi afirmado também que “fosse a filosofia de Bloch marxista, do marxismo ‘autêntico’ de nossa época, então Karl Löwith, o matador de Marx, teria razão quando tenta apresentar a teoria de Marx enquanto uma religião escatológica ou algo assim. [...] Nós, no entanto, não podemos evitar de admitir de que essa ‘afirmação’ de Löwith de fato se aplicaria à concepção blochiana de história” (Horn, 1957a, p. 300).

No último capítulo do *Princípio Esperança*, intitulado “Karl Marx e o espírito humanitário; substância da Esperança”, Bloch se posiciona detalhadamente em relação ao “negócio que gira em torno de matar Marx declarando-o antiquado” (Bloch, 2006, p. 447), de Löwith, e designa a sua tese da secularização como sendo um “tipo de denúncia de plágio” (Bloch, 2006, p. 448) que declararia Marx como mero derivado de tempos melhores e, “por assim dizer, desmascarado... como saqueador da igreja” (2006, p. 448). Bloch lembra da carta de Marx a Ruge, segundo o qual “não se trata de um grande travessão entre o passado e o futuro, mas da *realização* das ideias do passado” (Bloch, 2005, p. 449). “Portanto”, afirma Bloch rebatendo o diagnóstico de Löwith, “*um bom conteúdo de fato não se enfraquece ao ser corrigido, e é ainda mais óbvio que ele não se torna secularizado ao ser realizado depois de colocado sobre seus próprios pés*” (Bloch, 2006, p. 449). Conforme indicam Francesca Vidal e Ulrich-Schöll (2017, p. 372), deve permanecer em aberto se a nomeada “Conferência de Leipzig” se refere ao manuscrito do terceiro volume do *Princípio Esperança*, na época já pronto para ser impresso na editora *Aufbau*, ou se, ao contrário, Bloch está aqui reagindo à crítica daquela. A última hipótese não me parece improvável. No entanto, chama atenção que Bloch tenha dedicado, em um lugar tão proeminente, no capítulo final de sua obra principal, sete páginas inteiras justamente a uma polêmica em torno da acusação de secularização. Também é interessante que quase ao final desse item ele escreva uma frase que, inclusive no que diz respeito à ordenação das palavras, pode ser lida muito bem enquanto uma réplica à nominada conferência do revisionismo: “Somente o marxismo criativo é o nosso tempo formulado em idéias, um tempo simultaneamente produtivo, herdador, realizador [...]” (Bloch, 2006, p. 450).

¹⁵ Trata-se do Partido Socialista Unificado da Alemanha [*Sozialistische Einheitspartei Deutschlands*] (N.T.).

Impressionante permanece, em todo caso, o fato de que o conceito de secularização ocupe nessa passagem um espaço tão amplo, uma vez que em Bloch ele não tem um papel constitutivo. Quando chega a utilizá-lo, geralmente indica um “degradar” de algo que, alguma vez tendo tido um valor alto, é “liquidado” por um preço reduzido (cf. Bloch, 2006, p. 445)¹⁶. Em um colóquio em Cerisy-la-Salle em 1959, e em resposta a Kalokowski, Bloch mais uma vez afirmou enfaticamente que o marxismo não é uma escatologia: “Marx apenas afirmou: eu quero pôr a dialética hegeliana sobre seus próprios pés” (Bloch, apud Roulet, 2012, p. 347). Ele apenas enfatiza que “alguém que está sobre seus próprios pés é capaz de caminhar. Há pois, aqui, o pensamento de um movimento, o qual é totalmente desprezado na tese da secularização da escatologia” (Idem, p. 347). Bloch recorre aqui ao caminhar ereto (*aufrechter Gang*), o qual requer a revolução e a transformação do mundo. Sem ele não seria possível nem mesmo uma escatologia secularizada em Hegel, mas apenas uma simples mitologia e apologia do instituído (cf. Bloch, 1959).

Com isso fica claro que a “secularização” e “a força de colocar algo sobre os próprios pés” (Bloch, 2006, p. 445) de forma alguma significam a mesma coisa¹⁷. “A não ser que se compreenda secularização num sentido bem novo, marxista, que corresponda à teoria-práxis” (Bloch, 2006, p. 451). Somente assim seria, segundo Bloch, em “uma bela ironia, possível de salvar essa palavra pejorativa, de feitio tão pérfido e tornada tão traiçoeira e desvalorizada” (Bloch, 2006, p. 1615), ou seja, redimindo o programa do Jovem Marx de uma “mundanização”¹⁸ [*Verweltlichung*] da filosofia”¹⁹. Mais tarde Marx

¹⁶ Assim ele afirma sobre o surgimento (mal e mal secular, mas adequado ao mundo) da estrutura clerical-estatal do reino Carolíngio: “Floresceu uma cristandade curiosamente secularizada pela missão cultural meramente profana, incumbida unicamente de transmitir conhecimento sobre esse mundo e torná-lo suportável, sem vocação para qualquer outro” (Bloch, 1973, p. 157). No *Espírito da Utopia* (1977d, p. 305), ele pôde afirmar, em relação ao socialismo utópico árcade, que ele “com fundamento” é rejeitado enquanto “forma secularizada do reino milenar”.

¹⁷ Roulet parece não fazer essa diferença quando põe, equivocadamente, um ‘ou’ em vez de um ‘e’ no entretítulo de Bloch “A secularização e a força para colocar algo sobre os próprios pés” (Bloch, 2006, p. 445). E ainda continua: “A secularização de forma alguma conduz à simples abolição da religião [o que confere! Beat Dietschy], mas, muito mais, para a sua superação (*Aufhebung*) dialética por meio da realização de seu conteúdo de verdade” (2012, p. 347). Uma tal apreciação do conceito ambíguo e controverso de secularização, no meu modo de ver, não pode ser confirmado em Bloch. No contexto indicado, Bloch antes refere-se a um “negócio da secularização total” (Bloch, 2006, p. 447) e classifica seus executores de serem “epigônicos” (2006, p. 449).

¹⁸ A fim de manter a diferença entre *Säkularisierung* e *Verweltlichung*, enfatizada pelo autor, sugerimos aqui a tradução de *Verweltlichung* por *mundanização* e não por “secularização”, como consta em Bloch (2006, p. 451). (N. T.)

¹⁹ Nas observações sobre sua dissertação, Marx escreve sobre uma “mundanização da filosofia” e um “tornar-se filosófico do mundo” (Marx, 1973, p. 329).

(1983, p. 21; cf. Bloch, 2006, p. 447) fala de uma ‘inversão’ [*Umstülpen*] da dialética hegeliana. Em Bloch, mundanizar, realizar e inverter indicam melhor que o conceito tão diversamente utilizado de secularização aquilo que importa com vistas ao campo religioso.

7. “Crítica salvadora” indica o procedimento herdante de Bloch em relação à religião e à cultura. Ela extrai partes-herdadas úteis do contexto social transmitido e as insere em um novo, conforme o modelo da “arte-montagem”.

Como a intervenção crítica de Bloch em debates sociais religiosamente carregados deve ser entendida é algo que pode ser visto de modo especial na obra *Herança dessa época*. O livro, surgido em 1934 em Zurique, analisa, com base no exemplo da República de Weimar, a decadência da sociedade burguesa nos anos vinte, extraindo daí como se tornou possível que, em meio à simultaneidade capitalista, se chegasse a uma “explosão da não-simultaneidade” (Bloch, 1977b, p. 203), a qual desembocou no fascismo (cf. Dietschy, 2018, p. 31-44). Mostra como a cultura de massas da “dispersão” [*Zerstreuung*] na crise passou para uma “intoxicação” [*Berauschung*] irracional. Bloch afirma que ninguém acreditou no “vazio da dispersão” no kitsch e no cinema, mas que, no “pathos nacional a partir do sangue” (Bloch, 1977b, p. 96), os nazistas acreditavam totalmente (cf. Bloch, 1977b, p. 59), o que para Bloch corresponde ao encobrimento e irrupção irracional de um estamento médio, tornado selvagem. Também os *leitmotiv* filosófico-populares de “vida” e “totalidade” e até a ideia, que uma vez foi utopicamente carregada, de um reino, passam por uma crítica apurada em Bloch. Simultaneamente, entretanto, são levados a sério como objeções antimecanicistas contra a racionalidade econômica, o desencantamento e a coisificação do mundo na empresa capitalista. Em contraposição a isso, Bloch quer introduzir um marxismo concreto-utópico (cf. Bloch, 1977b, 151), a fim de evitar que, por causa do economicismo marxista vulgar, “também o comunismo seja apresentado enquanto algo mecânico” (Bloch, 1977b, p. 67)²⁰.

²⁰ A redução do marxismo a um certo economicismo teria sido, inclusive, explorado com êxito pelos nazistas. Um episódio, que Bloch contou várias vezes, deixa isso claro: um pouco antes de 1933 ele estava em um grande evento político no Palácio dos Esportes de Berlim, onde um orador comunista e um nazista se confrontaram. Após o comunista ter falado por horas sobre a contradição fundamental entre o capital e a taxa média de lucros no *Capital* de Marx, o nazista agradeceu e dirigiu-se à plateia, na qual se encontravam numerosos membros da camada recém-formada de pequenos funcionários, com as seguintes palavras: “O que foi que vocês ouviram? Números, números e novamente números. O que vocês fazem o dia inteiro, quando estão sentados em seu escritório como pequeno contador? Escrever números. Aí se mostra que o comunismo e o capitalismo são apenas dois lados da mesma moeda”. E

O procedimento de Bloch, portanto, em relação ao não simultâneo e, em partes, ao anticapitalismo irracional-romântico, não é uma rejeição abstrata. Pode, antes, ser designada de “crítica salvadora” que une “esclarecimento e sabedoria dialética” (Bloch, 1977b, p. 155). Em Bloch, com isso, também se trata de uma reconquista daquelas esperanças uma vez consideradas revolucionárias, como é o caso das figuras milenares do “Terceiro Reino” [*Dritten Reich*], ocupadas pelos nacional-socialistas. “Se tem entregue à reação, sem resistência alguma, tanto o inferno quanto o céu, os berserkos quanto à teologia” (Bloch, 1977b, p. 66). Reconquistar esse reino e a sua força simbólica, no entanto, não é algo fácil. Só pode dar certo com uma práxis transformadora: “para poder ser herdado, o campo irracional precisa primeiro ser transformado” (Bloch, 1972, p. 205). Por isso não pode se tratar simplesmente de copiar ou (re) ocupar²¹ motivos não simultâneos ou mesmo fascistas, mas unicamente de um uso mediado, o qual os utiliza de modo diferenciado. Modelos para esse trabalho de transformação são os procedimentos surrealistas da colportagem e montagem.

A arte da transformação e da reconstrução, na medida em que compreende o seu tempo enquanto tempo de transição, lança, simultaneamente, um olhar de volta para o velho decadente a fim de descobrir aí heranças de algo útil. Para tanto, ela não precisa, conforme conclui Bloch em um olhar retrospectivo sobre seu livro, “apenas de esclarecimento em primeiro grau”, portanto, olhares críticos e capacidade de expor e escolher, mas também, em segundo grau, de “uma fantasia tão exata quanto concreta” (Bloch, 1972, p. 60). E esta tem de certificar-se “de que a dialética, em meio à marcha e durante os atos do seu desencantamento, não se esqueça de ocupar as remanescentes e reais casas de tesouro” (Bloch, 1977b, p. 329). Isso tem muito pouca relação com ocupações táticas de símbolos da tradição e, muito menos ainda, com o cuidado de artefatos culturais. A herança de tesouros ainda não desvelados deve ser compreendida enquanto legado e tarefa que, mesmo que ancorada na história até a atualidade, ainda não foi realizada, podendo, contudo, ser validada e levada adiante.

O ponto de partida para essa herança salvadora é um interesse atualizado e prático-emancipatório, pois é na continuação do não simultâneo e do não realizado que se juntam todas as “contradições e intenções não cumpridas” (Bloch, 1977b, p. 117). Com

prossegue: “Eu falo para vocês em nome de algo mais elevado!”. A dizer: em nome de Hitler. (Nota elaborada pelo autor especificamente para a presente versão brasileira do texto. N.T.).

²¹ As sugestões táticas de Bloch (1977b), dadas em *Erbschaft dieser Zeit* (*Herança dessa época*), às vezes tendem a isso. Para saber mais, compare Dietschy, 2012.

isso está indicado um importante critério para a identificação de heranças utilizáveis: elas não de ser “perturbadoras na economia capitalista” (1977b, p. 218). Devem, por isso, enquanto contradições não simultâneas, poder impulsionar “a contradição surgida no colo da sociedade capitalista a partir do autêntico hoje, do hoje e do amanhã concreto” (1977b, p. 226).

8. A transformação blochiana da religião a modifica em um transcender sem transcendência. A “explosão do princípio de poder e de classe” é o seu impulso.

Não equivaleria, assim poderíamos nos perguntar, o superar do hoje rumo ao amanhã, “o *transcendere* – para adiante” (Bloch, 1977, p. 315) à nossa procura por transcendência? Isso Bloch negaria. Ele insiste em um transcender *sem* transcendência, pois leva a sério o caráter ambivalente do todo interesse herdado do transcender religioso. Para ele, existe aí “embriaguês em dupla forma: uma consolando a miséria, mas outra insurgente, que se contrapõe à mesma” (1977b, p. 133). Assim, as religiões, por meio das crenças no além e da fuga para a interioridade, contribuem para manter a miséria – “e o cristianismo contribuiu muito com ambas” (1977b, p. 133). Algo diferente, no entanto, consta nas manifestações quiliástico-messiânicas, pois, “quando o além quer se deslocar para a terra e a interioridade para a exterioridade, então surge, em vez de ópio, um meio explosivo sem igual no interior do fator subjetivo, uma vontade rumo ao céu sobre a terra” (1977b, p. 133).

É justamente essa vontade rumo a um reino do céu sobre a terra que, aos olhos de alguns críticos de Bloch, equivale a um delírio perigoso, o qual, do mesmo modo que o nacional-socialismo, buscaria estabelecer, pela violência, um reino milenar. Nisso, no entanto, é ocultada a centralidade do ponto metarreligioso do modo de exposição blochiano, o qual justamente quer desprender a crítica da dominação, constitutiva de uma tradição bíblico-profética, da sua projeção no além, a fim de conduzi-la a uma práxis emancipatória que busque a superação de todas as relações de dominação e servidão. Por esse motivo, Bloch percebe no fator subjetivo “algo explosivo” contra tendências de coisificação e perpetuação de relações de poder, especialmente quando essas se apresentam com a aura de uma ordem sacrossanta do mundo.

Não por acaso, a crítica metarreligiosa da religião encontrou, no “êxodo para fora da casa de escravidão do Egito”, a sua linguagem simbólica central. Sua crítica não

se volta apenas para o “outro lado”, mas, da mesma forma, para o “lá em cima”, nomeadamente o mais alto e que, afinal de contas, legitima todas as dominações. Essa crítica conduz para a “saída da concepção cesarista de Deus” (Bloch, 1977, p. 165), levando para uma reformulação da transcendência rumo a uma imanência transcendente (cf. Bloch, 2006, p. 372). Portanto, o ateísmo de Bloch transforma aquilo que se compreendia como Deus, sem, no entanto, de modo algum, derivar da imanência “celestial” algum tipo de “entidade entronizada” (2006, p. 377), mas, antes, algo apenas indicado metaforicamente enquanto “reino” humano-escatológico. Com isso, Bloch não hipostasia uma situação futura, nem uma “terra do futuro” (Cf. Folkers, 1997, p. 126), mas compreende esse espaço enquanto espaço do transcender “para o interior da imanência que ainda não se tornou” (Bloch, 1985, p. 413) e ainda requer mais superações, mesmo que essas signifiquem, conforme seu conteúdo de esperança, um “transcender completamente sem autoestranhamento [*ohne Selbstentfremdung*]” (Bloch, 1977, p. 317).

Transcender é um processo inacabado de superação de realizações inadequadas do humano. Medida e impulso para a superação é a explosão “do próprio princípio das classes e de poder” (Bloch, 1973, p. 106) rumo à sua transformação por meio de uma práxis social autorrealizadora e não estranhada. No livro sobre T. Münzer, Bloch nomina isso de – fazendo uso da linguagem bíblica simultaneamente transformada – “o princípio metapolítico, metarreligioso de toda revolução: a irrupção de liberdade dos filhos de Deus” (Bloch, 1973, p. 202). Não é algo repentino. Práxis emancipatórias dependem, especialmente no campo religioso, de processos de transformação profundos e amplos. Metarreligião, portanto, não significa apenas religião herdada, mas também uma religião transformada e liberta de estranhamento e dominação, a qual contribui para a formação de ornamentos da “humanidade *inconclusa* [*unausgeschöpften*] e utópica” (1977b, p. 263).

Referências

BLOCH, Ernst. **Atheismus im Christentum**. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Gesamtausgabe 14. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.

BLOCH, Ernst. **Die rätselhafte Unzufriedenheit**. In: BLOCH, Ernst. **Durch die Wüste**. Kritische Essays. Berlin: Paul Cassirer Verlag, 1923.

BLOCH, Ernst. **Die Rückkehr ins Jetzt**. In: BLOCH, Ernst. **Durch die Wüste**. Kritische Essays. Berlin: Paul Cassirer Verlag, 1923a.

BLOCH, Ernst. **Experimentum mundi**. Fragen, Kategorien des Herausbringens, Praxis. Gesamtausgabe 15. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977a.

BLOCH, Ernst. **Erbschaft dieser Zeit**. Gesamtausgabe 04. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977b.

BLOCH, Ernst. **Geist der Utopie**. Erste Fassung. Gesamtausgabe 16. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977c.

BLOCH, Ernst. **Geist der Utopie**. Zweite Fassung. Gesamtausgabe 03. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977d.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**, v. I. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**, v. III. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006.

BLOCH, Ernst. Processus et structure. In: GADILLAC, Maurice; GOLDMANN, Lucien; PIAGET, Jean (Org.). **Entretiens sur les notions de Genèse et de structure, Actes du Colloque de Cerisy**. Paris/La Haye: Hermann, 1959.

BLOCH, Ernst. **Literarische Aufsätze**. Gesamtausgabe 09. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977e.

BLOCH, Ernst. **Spuren**. Gesamtausgabe 01. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977f.

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer als Theologe der Revolution**. Gesamtausgabe 02. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1921/1977g.

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer, teólogo da revolução**. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1973.

BLOCH, Ernst. Tanz- und Schlachthaus. In: BLOCH, Ernst. **Fabelnd denken**. *Essayistische Prosa aus der “Frankfurter Zeitung”*. Tübingen: Verlag Klöpfer & Meyer, 1997.

BLOCH, Ernst. **Tendenz – Latenz – Utopie**. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1985.

BLOCH, Ernst. **Vom Hasard zur Katastrophe**. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939, Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1972.

BLUMENBERG, Hans. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966.
BLUMENTRITT, Marin. **Etwas Fehlt – Die Möglichkeit denken**. In: ZEILINGER, Doris (Org.). **VorSchein 35**. Jahrbuch 2017 der Ernst-Bloch-Assoziation. Der Zukunft auf der Spur. Nürnberg; Antogo Verlag, 2018, p. 67-76.

BRECHT, Bertold. Ascensão e queda da cidade de Mahagonny. In: BRECHT, Bertold. **Teatro completo**. Tradução de Luiz Antônio Martinez Corrêa e Wolfgang Bader. V. 03. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

BRECHT, Bertold; WEILL, Kurt. A ópera dos três vinténs. Tradução de Wolfgang Bader e Marcos Roma Santa. In: BRECHT, Bertold. **Teatro completo**. V. 03. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

BROWN, Wendy. Wie säkular ist Marx´Kapital? In: JAEGGI, Rafael; LOICK, Daniel (Org.). **Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis**. Berlin: Suhrkamp, 2013.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Die Entehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: SCHREY, Heinz-Horst. **Säkularisierung**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.

DERRIDA, Jacques. **Marx´Gespenster**. Frankfurt a. M. 2004.

DIETSCHY, Beat. Transzendieren der Transzendenz. Ernst Blochs Versuch, Religion neu zu denken. In: ZIMMERMANN, Rainer (Org.): **Ontologische Probleme der Grundlegung nach Schelling und Bloch**. Hamburg: Verlag Dr. Kovac, 2018, p. 11-28.

DIETSCHY, Beat. Im Mischdunkel natinaler Barauchung. Ernst Bloch Erbschaft dieser Zeit. In: **Zeiten des Rechtspopulismus gelesen**. Hamburg: Argument Heft 235: 2018, p. 31-44.

DIETSCHY, Beat. Ungleichzeitigkeit, Gleichzeitigkeit, Übergleichzeitigkeit. In: DIETSCHY, Beat; ZEILINGER, Doris; ZIMMERMANN, E. Rainer (Org.): **Bloch-Wörterbuch**. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Bloch. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.

FOLKERS, Horst. Transzendenz und Utopie in Blochs Atheismus im Christentum. In: GOODMAN-THAU, Eveline (Org.). **Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte**. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

HORN, Johannes. **Vorwort**. In: HORN, Johannes (Org.). **Ernst Bloch Revision des Marxismus**. Kritische Auseinandersetzung marxistischer Wissenschaftler mit der Blochsche Philosophie. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957.

HORN, Johannes. Kritische Bemerkungen zur Philosophie Ernst Bloch. In: HORN, Johannes (Org.). **Ernst Bloch Revision des Marxismus**. Kritische Auseinandersetzung marxistischer Wissenschaftler mit der Blochsche Philosophie. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957a.

LÖWITH, Karl. **Weltgeschichte und Heilgeschichte**. Die Theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Zürich/Wien: Kohlhammer, 1953.

MARX, Karl. *O Capital*, v. I. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, Karl. Anmerkungen zur Doktordissertation. In: *MEW. Ergänzungsband I*, Berlin: Dietz Verlag, 1973.

PONGRATZ, Ludwig J. **Philosophie in Selbstdarstellung**. Hamburg: Meiner, 1975.

ROULET, Gerard. Die Utopie des Reiches. In: ZIMMERMANN, Rainer (Org.). **Ernst Bloch**: Das Prinzip Hoffnung. Berlin/Boston: De Gruyter, 2017. *Doi*: 10.1515/9783110366136-021.

SÖLLE, Dorothee. Die Übernahme des Säkularisierungsbegriffs in die Literaturwissenschaft. In: SCHREY, Heinz-Horst. **Säkularisierung**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.

VIDAL, Francesca; MÜLLER-SCHÖLL, Ulrich. Sein wie Hoffnung. Näherungen an Gelungenheit. In: ZIMMERMANN, Rainer (Org.). **Ernst Bloch**: Das Prinzip Hoffnung. Berlin/Boston: De Gruyter, 2017. *Doi*: 10.1515/9783110366136-005.

RELIGIÃO DO ÊXODO. SOBRE O ATEÍSMO NO CRISTIANISMO DE ERNST BLOCH^{1 2}

Beat Dietschy³

Resumo

Ernst Bloch tornou-se conhecido na Alemanha como um dos mentores do movimento de 1968. O que é menos conhecido é que ele forneceu impulsos para a teologia política e, em parte, para a teologia da libertação. Seu livro *Ateísmo no cristianismo: sobre a religião do êxodo e do reino*, surgiu no ano de 1968; porém, como o próprio título já indica, não trata do movimento de protesto da época. O artigo quer mostrar como, mesmo assim, o livro e o seu ateísmo não ortodoxo puderam contribuir para a expressão das motivações centrais da revolta de então contra estruturas autoritárias e por uma nova cultura da vida. O faz partindo do *Espírito da utopia*, primeiro trabalho de Bloch, o qual há exatamente meio século já procurava fazer da resistência à guerra e ao capitalismo uma questão filosófica central. Na sequência, é perseguido como a revolução no “céu” da linguagem simbólica religiosa se associa com a crítica marxiana à religião e como, no contexto da tradição sócio-revolucionária de uma leitura herética da Bíblia, é trazida para o aquém. Conclui-se que a junção desses elementos possibilita a Bloch uma transformação da religião e sua reinserção em práxis libertadoras em busca do autoencontro humano. Por fim, será interrogado sobre a relevância de uma tal herança da religião para sociedades crescentemente pós-tradicionais. É apropriado se contrapor às fantasias de poder megalômanas de uma religião de mercado sem limites, que se espalhou na esteira das revoltas de 1968?

Palavras-chave: Des-teocratização. Tradição dos oprimidos. “Experimento do reino”. 1968. Leitura subversiva da Bíblia.

RELIGION DES EXODUS. ZU ERNST BLOCHS ATHEISMUS IM CHRISTENTUM

Zusammenfassung

Ernst Bloch ist als einer der Vordenker der 1968er-Bewegung in Deutschland bekannt geworden. Er hat, was weniger bekannt ist, der politischen Theologie und teilweise der Theologie der Befreiung Impulse gegeben. Sein Buch „Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs“ ist im Jahr 1968 erschienen, doch handelt es, wie schon sein Titel anzeigt, nicht von der damaligen Protestbewegung. Der Artikel will zeigen, in welcher Weise das Buch und sein unorthodoxer Atheismus dennoch zentrale Motive der damaligen Revolte gegen autoritäre Strukturen und für eine neue Kultur des Lebens zum Ausdruck verhelfen konnten. Er tut dies ausgehend von Blochs Erstlingswerk „Geist der Utopie“, das genau ein halbes Jahrhundert zuvor schon den Widerstand gegen Krieg und Kapitalismus zur philosophischen Hauptsache zu machen suchte. Weiter wird verfolgt, wie die Revolution im „Himmel“ der religiösen Symbolsprache sich mit der marxischen Religionskritik

¹ Título original: **Religion des Exodus. Zu Ernst Blochs ‘Atheismus im Christentum’**. Publicado em: FÜSSEL, Kuno; RAMMINGER, Michael (Org.): **Zwischen Medellín und Paris, 1968 und die Theologie**. Luzern / Münster: Edition Exodus-Verlag, Luzern und Edition ITP, Münster, 2009, p. 206-220. O resumo foi especialmente elaborado pelo autor para o presente texto (Nota do tradutor).

² Rosalvo Schütz traduziu este artigo. Schütz é docente de Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Bolsista de produtividade do CNPq. A tradução é um dos resultados do pós-doutorado na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) de 2019 a 2020.

³ Doutor em Filosofia e teólogo. Foi o último assistente de Ernst Bloch, tendo contribuído na organização de obras do próprio Bloch. É integrante da *Associação Ernst Bloch [Ernst-Bloch-Assoziation]* e membro fundador da *Sociedade Internacional Ernst Bloch [Internationale Ernst-Bloch-Gesellschaft]*. Atuou como conselheiro e jornalista em projetos de desenvolvimento intercultural na América Latina. Foi docente de Ética na Suíça. Gerenciou a organização “Pão para Todos” e atualmente é presidente da organização não governamental *Comundo*, em Lucerna/Suíça, além de trabalhar no jornal *Neue Wege* (Novos Caminhos) de Zurique e participar de projetos de pesquisa sobre globalização, teologia da libertação e filosofia intercultural. Reside em Berna/Suíça (Nota do tradutor).

verbindet und in der sozialrevolutionären Tradition häretischer Bibellektüre verdiesseitigt. Das Zusammengehen dieser Elemente, so die Konklusion, ermöglicht Bloch eine Transformation von Religion und ihre Wiedereinbettung in befreiende Praxen auf der Suche nach humaner Selbstfindung. Abschliessend wird nach der Relevanz eines solchen Religionserbes für zunehmend posttraditionale Gesellschaften gefragt. Ist es geeignet, den megalomanen Machtphantasien einer entfesselten Marktreligion entgegenzuwirken, die im Gefolge der Umbrüche von 1968 sich breitgemacht haben?

Stichwörter: Enttheokratisierung; Tradition der Unterdrückten; „Reichsexperiment“; 1968; subversive Bibellektüre

Objetos perdidos⁴

El siglo veinte, que nació anunciando paz y justicia,
murió bañado en sangre y dejó un mundo mucho más injusto que el que había encontrado.
El siglo veintiuno, que también nació anunciando paz y justicia, está siguiendo los pasos del siglo anterior.
Allá en mi infancia, yo estaba convencido de que a la luna iba a parar todo lo que en la tierra se perdía.
Sin embargo, los astronautas no han encontrado sueños peligrosos,
ni promesas traicionadas, ni esperanzas rotas.
Si no están en la luna, ¿dónde están?
¿Será que en la tierra no se perdieron?
¿Será que en la tierra se escondieron?

Galeano, 2008, p. 339.

I.

“68” atacou e abalou estruturas autoritárias. O protesto não se voltava apenas contra o regime do xá⁵, a guerra dos EUA contra o Vietnã ou a repressão dos movimentos, que eclodiam em todos os lugares, desde Berkeley e Berlim até Paris, Praga e México. E não acontecia apenas nas ruas e nos *campi*, pois a luta contra as autoridades tornadas suspeitas foi anunciada principalmente internamente, na arena simbólica. O que, acima de tudo, se tornou a marca registrada de “68” foi a revolução cultural, uma iconoclastia: hierarquias foram desencantadas, instituições questionadas e os pais desabonados. Isso não apenas pelos jovens de então: ao lado de Erich Fromm, Alexander e Margarete Mitscherlich, Herbert Marcuse e outros representantes da Escola de Frankfurt, também Ernst Bloch conta entre aqueles que prepararam o caminho para esse movimento. De Bloch, que na época tinha 83 anos, surgiu, no verão de 1968, a obra *Ateísmo no cristianismo*. No que segue, irei abordar esse livro para,

⁴ “OBJETOS PERDIDOS / O século XX, que nasceu anunciando paz e justiça, / morreu banhado em sangue e deixou um mundo muito mais injusto que o que havia encontrado. / O século XXI, que também nasceu anunciando paz e justiça, está seguindo os mesmos passos do século anterior. / Lá na minha infância, eu estava convencido de que ia parar na lua tudo o que na terra se perdía. / Porém, os astronautas não encontraram sonhos perdidos, nem promessas traídas, nem esperanças quebradas. / Se não estão na lua, onde estão? / Será que na terra não se perderam? / Será que na terra se esconderam?” Citado originalmente em língua espanhola, por isso também mantido na língua citada. Traduzido aqui na nota cotejado com Galeano, 2008a, p. 335 (Nota do tradutor).

⁵ Referência ao regime de Mohamed Reza Pahlevi, xá da Pérsia de 1941 a 1979 (Nota do tradutor).

nisso, esclarecer o que há de emancipatório, mas, um pouco para além disso, também a limitação daquela revolta.

Enquanto teólogos críticos, como Helmut Gollwitzer ou a teologia da libertação concebida a partir do seu surgimento na época, se voltam para questões sociopolíticas – Guerra do Vietnã, capitalismo, colonialismo, mudança de estruturas, evidenciamento de pobreza e dependência – para poder falar de Deus de modo legítimo, o marxista e ateu Ernst Bloch faz justamente o caminho inverso. No seu livro, ele faz da inversão e da subversão no céu o seu tema, toma o ‘acima’ em seu cerne: os poderes nos quais se acredita e que autorizam o domínio dos senhores terrenos.

A situação motivacional é claramente a dos “68”: “Mas algo insatisfeito quer andar de modo ereto [...]. O melhor de hoje é sensível contra os senhores instituídos sobre nós” (Bloch, 1977, p. 17), consta logo no início. Com a adição da frase subsequente, é claro: “o que também tem consequências para algo instituído ainda mais acima”. Nesse livro, portanto, será sacudida a imagem de Deus e isso já indica o conceito combativo de ateísmo no título. Hoje, em tempos de instrumentalização política da religião e de seu simultâneo reavivamento não crítico, tal debate seria ainda mais apropriadamente premente.

II.

Ernst Bloch trabalha na elaboração de *Ateísmo no cristianismo* desde 1966. Trabalhos prévios remetem até o tempo do exílio americano (1938 até 1949). Questões da religião, no entanto, já o ocupam desde sua primeira obra principal: *Espírito da utopia*. Esse livro, escrito no período da I Guerra Mundial, durante sua emigração suíça, originalmente tinha sido concebido enquanto “sistema do messianismo teórico”. E mesmo em sua estrutura final o apocalipse e a questão de Deus tomam lugar central. É o protesto filosófico da década expressionista, um manifesto contra o tempo vazio e o vazio de sentido, contra a guerra e o capitalismo.

Espírito da utopia é uma rebelião contrafactual, um livro de resistência contra o declínio de uma civilização que ao menos ainda foi adornada com ideais e valores. É compreensível apenas ante o pressuposto de um mundo em desmoronamento e que arrasta consigo para o abismo o seu criador e tudo o que se acreditava antes deste, de modo que “natal, páscoa e pentecostes nos apareçam como uma única sexta-feira santa, como sendo nosso triste saber de que o redentor faleceu, mas de tal modo como se ele já tivesse sido assassinado na manjedoura” (Bloch, 1977c, p. 362). Em face desse abandono divino, Bloch

foca naqueles que foram dessa forma abandonados, os únicos ainda capazes de levar até o fim a faísca messiânica: “Os seres humanos ainda estão [...] definitivamente desprotegidos e sem céu, mas em nossa força para virar e clamar, em nossa mais profunda e inominável interioridade, está adormecido um Cristo desconhecido, vencedor da frieza, do vazio, do mundo e de Deus” (1977c, p. 332).

Espírito da utopia é perpassado por uma teúrgica magia dos desejos: “O desejo edifica e constitui algo real, apenas nós mesmos somos os jardineiros da árvore misteriosa, a qual deve crescer” (Bloch, 1977c, p. 341). Esse poder de realização do sujeito também se estende ao tornar-se real do que se tornou ausente, daquilo que foi outrora chamado de *ens realissimum* Deus. Bloch fala de um “Deus hesitante ante sua transformação em espírito santo” e da, daí necessariamente decorrente, “força de nomeação, do ateísmo heroico-místico” (1977c, p. 230). Aí se anuncia uma terceira época do “espírito”, a qual, diferente do que em Joaquim de Fiore, não subdivide apenas as épocas históricas das igrejas, mas as compreende como estágios de transformação do próprio Deus, de pai em filho e deste em espírito. Bloch conecta a teologia histórica do abade calabrês com pensamentos oriundos da mística judaica, interligando o Espírito Santo com a Shekhinah, que é aquela presença ou “habitação de Deus” que acompanha o povo errante de Deus pelo exílio.

No *Espírito da utopia*, o socialismo é uma “forma de organização do não essencial” para a solução da problemática econômica, pré-estágio para uma – futura, escatológica – igreja, na qual a Shekhinah sem lar específico possa, por assim dizer, vir para casa. No entanto – assim se encerra o capítulo do “pensamento socialista” com uma citação do *Baal Shem*⁶ – o messias só poderia vir quando todos os convidados estivessem sentados à mesa. “Essa”, enfatiza Bloch, “é primeiramente a mesa do trabalho, e só então a mesa do senhor” (1977c, p. 411).

No decorrer dos anos 20, a “mesa do trabalho” e sua organização, no contexto da recepção de Marx e Hegel iniciada por Lukács, irão se tornar cada vez mais importantes para Bloch. O autoencontro de um sujeito imaginado no obscuro do instante vivido não mais ocupa um espaço amplo, cedendo lugar para a história e a sociedade como espaços processuais dialeticamente mediados entre sujeito e objeto. O problema do obscuro do agora vivido, portanto, também é interpretado como historicidade presente não conceituada. O sujeito ativo se torna a alavanca e o motor dos acontecimentos históricos na medida em que compreende o

⁶ Referência a Baal Shem Tov, fundador do movimento místico do Chassidismo (Nota do tradutor).

presente como tendência, isto é, lugar de mediações amplamente ramificadas, de decisão e do “nascimento do novo” (Dietschy, 1988, p. 66).

Também na obra tardia as protuberâncias esperançosas do *Espírito da utopia* continuam visíveis. No entanto, aí elas são envolvidas com mais força numa análise teórico-social e crítico-ideológica, a qual Bloch nomina de “corrente fria”. O ato analítico das situações e condicionamentos é para estar acompanhado do ato “prospectivo-entusiástico”, a “corrente quente” e, assim, fundamentar uma teoria-práxis “concreto-utópica”. Com isso, algo da exuberância apocalíptica da obra da juventude é suavizado; a intenção fundamental, no entanto, é preservada. Quase todas as obras de Bloch continuam tendo um capítulo final que se ocupa das grandes questões do ‘para onde’ e ‘para quê’, do entusiasmo final pela vida e da “foz” esperada.

Acima de tudo, Bloch mantém despertas as lembranças de sonhos de movimentos reprimidos, que, em sua maioria, foram banidos para heresias. O espírito rebelde de um Thomas Münzer, para o qual – após o fracasso de uma revolução na Alemanha em 1921–, Bloch dedica um livro, é um exemplo paradigmático para tais “subterrâneos celestes” (1977, p. 206). É algo que continua tendo efeito, enquanto protesto, como “consciência de tudo aquilo que não aconteceu [...], no interior daquilo que já aconteceu” (1977, p. 14), mesmo que, por vezes, também de forma pervertida, como no caso do mito nazista do terceiro reino. Sonhos social-revolucionários, cujos caminhos foram bloqueados na realidade, muitas vezes sobrevivem na memória dos povos em estruturas mítico-religiosas. Bloch advoga, especialmente na obra *Herança de nossa época* (1935), a favor de um tratamento crítico de tais histórias inacabadas e de um “transformar dos inícios míticos em efetivos” (1977a, p. 66).

Também no passado há futuro, o qual aguça nosso olhar para as direções dos objetivos de um presente posterior. Nisso Bloch também insiste. No livro sobre Münzer, ele escreve sobre isso:

Ainda inaudita, a história subterrânea da revolução aguarda sua obra, já iniciada no curso correto; mas os irmãos do vale, os cátaros, os waldenses, os albiguenses, o abade Joaquim de Calábria, [...] Münzer e os batistas, Sebastian Franck, os iluminados, Rousseau e a mística humanística de Kant, Weitling, Baader, Tolstói – todos eles se unem e a consciência dessa fantástica tradição treveja de novo contra o medo, o estado, a descrença e contra os altos poderes desumanos (Bloch, 1973, p. 206-207).

Seria um acaso que Bloch se disponha novamente numa época como os anos sessenta, que está em ebulição e onde ainda se prenuncia um protesto difuso, a escrever um livro justamente sobre o religiosamente transmitido (no qual os nominados espíritos de liberdade novamente assumem um papel proeminente)? De qualquer forma, em uma carta endereçada ao economista Adolph Lowe, no qual anuncia o livro sobre ateísmo a ele dedicado, Bloch comenta que sobre o fator objetivo, isto é, sobre a tendência social, estaria repousando uma neblina, também perceptível “na definição dos objetivos do atual grandioso movimento estudantil internacional”: “Os objetivos anunciados como a abolição do paternalismo e da fúria autoritária dos ‘idiotas especialistas’, ou mesmo em algo tão palpável como no aniquilamento dos crimes hitleristas dos americanos no Vietnã (*amerikanischen Hitlerverbrechen*)”⁷, lhe pareciam “representações de encobrimento para algo outro, porém ainda intencionado de modo difuso” (Bloch, 1985, p. 803). *Ateísmo no cristianismo*, de qualquer forma, tenta identificar linhas de êxodo e intenções finais.

III.

Ateísmo no cristianismo resume o que Bloch já havia exposto em diversas outras obras sobre a relação entre religião e esperança. No entanto, dessa vez se concentra na linha da tradição bíblica com a qual seu materialismo utópico, apesar de toda a ruptura epistemológica, se vê especialmente interligado. Diferentemente de no *Princípio Esperança*, aqui as religiões não bíblicas recebem pouco espaço. Não se trata de história da religião, mas sim de extrair da religião aquilo que nela há de libertador e orientado ao alvo (*Zielführende*). Na “religião do êxodo e do reino”, como indica o subtítulo, encontra o eixo semântico que demarca a herança bíblica à luz de sua história de efeitos inconclusa. Em decorrência disso foi acusado de uma “exegese selvagem” (Donner, 1971, p. 420)⁸, no que, porém, foi deixado de perceber que, sem modelos interpretativos alternativos, as histórias oprimidas de liberdade não podem pré-aparecer. A Bíblia não foi escrita pelos próprios pobres. Além disso, princípios interpretativos que sigam os da linha do êxodo já estariam pressupostos numa hermenêutica imanente da bíblica (cf. Croatto, 1989). Que uma tal releitura da crença bíblica dê certo a um não teólogo e não partidário religioso é o que constitui o encanto especial de *Ateísmo no cristianismo*.

⁷ Bloch compara a Guerra do Vietnã com Hitler. (Nota do tradutor: Nota elaborada a partir de esclarecimento dado pelo autor).

⁸ Compare também Martin, 1975, p. 420 ss.

Aqui não é o lugar para esboçar o conteúdo, a construção e a recepção do livro. Me limitarei a quatro áreas, as quais me parecem ter maior valor reflexivo no contexto e atualidade dos “68”: a crítica da religião, abarcando a questão do ateísmo; o criticamente salvável; o pensamento do êxodo; e o sujeito de uma práxis de fé libertadora.

1. A crítica da religião

“O chefe é ‘ex’, para o de cima veio um golpe devastador” (Bloch, 1977, p. 38): isso pode ser tomado como conclusão da desvalorização social do céu pela modernidade burguesa e seu iluminismo. Porém, há aí algo mais. A negação de um “lá em cima, no qual o ser humano não aparece”, para Bloch, tem o mesmo significado com aquilo que já foi realizado no antigo esclarecimento e na crítica da religião, quando da expulsão do medo diante dos deuses. Ela é uma libertação: “O conceito de ateísmo”, assim consta no *Princípio Esperança*, está como algo positivo para o “reino da liberdade” (Bloch, 2006, p. 377).

Também no interior da religião bíblica acontece o enfrentamento com um Deus despótico e causador de medo. De forma mais clara em Jó, mas também em muitas passagens distorcidas ou desfalcadas, como aquelas dos “resmungos” dos filhos de Israel (cf. Ex.: 14,11; 17,2; Num.: 11,4-9; 20,2-6; Salmos.: 95,8-11; 106,16-39)⁹, por detrás dos quais se escondem queixas legítimas do povo. Daí conclui Bloch que “ler a bíblia *sub specie*, desde sua *história herética* e ainda atuante é, inclusive analítica e detetivescamente, necessário” (Bloch, 1977, p. p. 23). No “lá em cima”, contra o qual a revolta dos escravos se dirige, na maioria das vezes está contido o mito astral, que está ancorado em todas as culturas pré-asiáticas e é fundador de hierarquias. A fé no êxodo não suporta isso.

“Filho do homem – Terra do Egito” (cf. Bloch, 1977, p. 104) é a antítese pela qual Bloch reconstrói criticamente a tradição bíblica: conseqüentemente, ele também descobre algo faraônico nas imagens divinas, e não apenas elementos do êxodo: “Filho do homem” refere-se ao eixo de “nossa crescente autoinserção nos segredos religiosos diante de nós” (1977, p. 110), a qual Bloch encontra especialmente na mensagem jesuânica. Diferentemente do título senhoril *Kyrios*, que estabelece analogias com o imperador romano e tem significado de culto, Bloch vê no “filho do homem” apocalipticamente carregada a expressão autocompreensiva de Jesus: é assim que se apresenta “o senhor, que nem mesmo quis ser um” (1977, p. 207).

⁹ Referências bíblicas inseridas pelo autor apenas para a versão atual do texto, a fim de exemplificar e clarear do que se trata (Nota do tradutor).

Esse eixo antiteocrático perpassa toda a Bíblia, conduz desde o *Eritis sicut deus* da cobra do paraíso “até o filho do homem e seu trono celeste não transcendente, mas de um reino escatológico”, o que, para Bloch, configura “a *Bíblia pauperum* real” (Bloch, 1977, p. 110). O fato de ele ter sido encoberto e desativado por uma igreja de senhores torna necessário o trabalho de reconstrução detetivesco-detectante. O vestígio-exôdo da “desteocratização” primeiramente precisa ser exposto, o que é possível na medida em que é questionado desde o ponto de vista de uma vontade transformadora e libertadora. Com isso Bloch se aproxima daquilo que, desde os anos 70, vinha sendo trabalhado na exegese feminista e que também opera com uma hermenêutica da suspeita. Ele certamente teria tido interesse na crítica Kyriárquica de uma Schüssler-Fiorenza e poderia ter aprendido dela algumas diferenças de gênero no que diz respeito ao acesso hermenêutico à Bíblia e à religião. De qualquer modo, ele identifica nos profetas – em Jó e especialmente no Novo Testamento (João: 15, 21) – vestígios de um Deus desconhecido, o qual, apesar de “toda forma do Deus dos senhores (mesmo que sem uma imagem visível do ídolo) acerta no centro do Kyrie” (Bloch, 1977, p. 216).

Bloch também compartilha com a teologia feminista a crítica à teoria da morte sacrificial, a qual ele identifica como um retorno a uma imagem bárbara e canibalesca de Deus. No entanto, ele não rejeita a teologia paulina em toda a sua extensão: “É certo que não somente a teologia da morte-sacrifício provém de Paulo, mas também o mistério-esperança configurado em torno da ressurreição: com ela é introduzida a aniquilação dos poderes que dominam o *eon* presente e, assim, o crepúsculo de uma nova criação” (Bloch, 1977, p. 189).

O tipo de crítica blochiana da religião bíblica é de uma permanente atualidade e, ainda que seja possível menos desde o material concreto do que do procedimento, ela implica, também metodicamente, um “transcender” em vez de “transcendência”. Ela requer uma vontade de mudança, mas não aquela que muitas vezes pode ser constatada tanto nos crentes quanto naqueles que desprezam a religião. Bloch se manifesta tanto contra os princípios do “está escrito” quanto do “o partido sempre tem razão”: “Quanto mais cômoda, obstinada e firmemente se acreditava em uma posição que apenas precisava ser aprendida de cor, tanto mais amargamente ela é suspensa, quando, nem que seja apenas uma de suas partes, vem abaixo”. Todo esse tipo de posição não suporta choque algum. “Em contraposição, a posição real só pode prosperar quando se está em busca, no pressentimento não decepcionado, na fidelidade ao caminho e de seus sinais” (Bloch, 1977, p. 312).

Em decorrência disso, pode-se dizer que o ateísmo significa dizer não a senhores celestes, mas também à coisificação de processos abertos de futuro. Ele objetiva um “sujeito que, para além do medo da transcendência, livrou-se também da quimera da transcendência e, inclusive, do patriarcalismo hipostasiado” (Bloch, 1977, p. 315). Transcender sem transcendência significa esperar. “Onde há esperança também há religião, mas onde há religião nem sempre há também esperança, ou seja, nem sempre ela é ideologicamente transplantada, construída de baixo para cima” (Bloch, 1977, p. 346). E é por isso mesmo que se faz necessária a crítica à religião. Uma crítica que dissolva tanto o caráter senhoril e o medo dele, quanto a coisificação e o poder da facticidade, pois, diz Bloch com o olhar sobre tantos decretos e cartas pastorais, “os pastores amavam prestar homenagem àquele poder que havia crucificado o primeiro herege cristão: pois frequentemente era seu próprio poder” (1977, p. 348).

2. *Crítica salvadora*

Não são apenas escombros que sobram do desmonte do “lá em cima” empreendido por Bloch. Ele destrói as hipóstases celestes, para, como afirmou o jovem Hegel, reivindicar para os seres humanos os tesouros desperdiçados no céu. Isso significa algo mais do que uma troca de endereço, o qual, assim como em Ludwig Feuerbach, apenas reconduz os seres divinos de volta às projeções humanas dos desejos. Justamente nos “‘tesouros’ cristãos contidos no cofre do além” (Bloch, 1977, p. 285) está contido, segundo Bloch, algo que se difere do ser humano agora existente. Importa fazer esse algo diferente se efetivar.

Por isso, em *Ateísmo no cristianismo* não há muito espaço para uma crítica à Bíblia que tenha em vista apenas a adaptação à visão de mundo moderna e, como em Rudolf Bultmann, busque apenas demover cientificamente aquilo que é místico. Se de fato a mensagem deva ser uma boa nova para os fadigados, sobrecarregados, humilhados e insultados, então não deve acontecer des-mitologização (*Entmythologisierung*) mas a des-teocratização (*Enttheokratisierung*).

Bloch não procede uma negativa ao trono divino a fim de criar espaço para um domínio racional. Isso o fazem, como mostra Franz Hinkelammert, as revoluções burguesas: “No lugar do céu no além elas introduzem o progresso sem fim, o qual resulta de uma aliança entre empresas e tecnologia, fábricas e laboratórios. Elas desenvolvem uma religião inerente ao mundo [...]. Essa transcendência externa à vida humana força um alinhamento tenso em relação ao futuro que não permite mais trégua alguma” (Hinkelammer, 2007, p. 371).

Bloch não confunde esse progredir de uma “má infinitude” com a utopia que incita para o concreto, o presente e a realização. Da mesma forma, sua revolta contra o céu dos tronos não pode ser reduzida a uma simples revolução palaciana. Ela não substitui simplesmente um domínio que precisa de sacrifícios por outro, mas intenta o fim da dominação e da submissão no sentido cristão originário. Por isso a crítica blochiana da religião pode ser identificada não como aquela que quer negar as promessas religiosas oferecidas, mas sim que quer realizá-las: “Somente um ateu pode ser um bom cristão, mas certamente também apenas um cristão pode ser um bom ateu” (Bloch, 1977, p. 24).

3. A saída (Der Auszug)

A Bloch foi atribuído um “ateísmo, pelo amor de Deus!” (Steinacker-Berghäuser, 204, p. 146). De fato, no *Espírito da utopia* ele caracterizou o abandono como sendo uma “forma terrível de ser envolvido por Deus” e referiu-se ao ateísmo “como uma piedade tremenda, do mais fervoroso amor divino” que livra esse mundo de Deus e o mantém puro (Bloch, 1977c, 341). Contudo, Bloch não permanece nisso. Desde a origem, seu ateísmo não é estático e sim rebelde, transformador e marcado pelo êxodo.

Bloch não apenas insiste na conhecida diferença entre o “pensar histórico, prometeico e *novum* (*Novum-Denkens*)” hebraico (1977, p. 85) e o pensar-ser (*Seins-Denken*) grego. Ele tem um olhar para o que há de mobilidade na imagem bíblica de Deus, explicitando as rupturas e alterações. “A antiga figura de Javé, apesar de ser rica em recaídas em déspotas orientais”, mostra, no entanto, que, muito diferente de Zeus, posto como imóvel, há “lugar para mudança, andar junto, peregrinar das características” (Bloch, 1977, p. 123). O fumegante Deus vulcânico será indicativo de saída e modelo não apenas moral, mas também de *Futurum* (“Eu serei aquele que me tornarei”): “Moisés evoca este símbolo surgido, como aquele que ‘indica o caminho para fora da servidão’, como bandeira e horizonte das expectativas da libertação” (Bloch, 1977, p. 124).

No entanto, a simples purificação da imagem de Deus, uma “saída da concepção cesarista de Deus” (Bloch, 1977, p. 165), ainda não é suficiente. Ele aplica o paradigma do êxodo ao próprio Deus do êxodo e fala de uma saída não apenas de todas as representações divinas até aqui, mas também dela mesma.

Para Bloch, o motivo principal para essa ruptura radical com aquilo que é indicado por “Deus” é a experiência fundamental de Jó, que já havia marcado o caráter

pessimista de mundo de sua obra juvenil: Deus se contradiz no seu agir. Daí se origina a separação, até mesmo a contraposição, à qual ele se vê forçado a fazer, entre o criador e o salvador do mundo: um princípio que conduz ao mau mundo disponível não pode ser o mesmo que o redime e o conduz para além dele (cf. Bloch, 1977, p. 61). Jó, em quem a teodiceia se quebra, no entanto, se torna o ponto da virada libertária, pois aqui é feita a seguinte descoberta: “Um ser humano pode ser melhor, comportar-se melhor que seu Deus” (Bloch, 1977, p. 150).

4. O sujeito

“A categoria originária da saída (*Auszug*) continua aqui trabalhando na transformação mais poderosa”, assegura Bloch. “Depois do êxodo de Israel para fora do Egito, de Javé para fora de Israel, acontece agora um êxodo de Jó para fora de Javé; certamente: mas, para onde?” (Bloch, 1977, p. 152). Em Bloch, por fim, Deus passa por uma mutação para um reino, um reino de Deus sem Deus. Assim, normalmente, é expressa a resposta teológica quanto a essa saída da ideia de Deus, algo que cheira a uma secularização desajeitada do religioso.

De fato, *Ateísmo no cristianismo* cita a frase do *Princípio Esperança*: “A verdade do ideal de Deus é constituída unicamente pela utopia do reino” (Bloch, 1977, p. 218/Bloch, 2006, p. 374). Mas também aqui não é intencionado um simples golpe contra tudo. Aquele que leva em conta apenas o vazio que a negação do senhor celeste deixa para trás não percebeu a questão central. As categorias, na forma como Bloch as emprega, são carregadas de conteúdo e, por isso, “figuras tensionantes, figuras-tendência no processo”, e não ideias platônicas ou essências firmes e bem acabadas. Elas são, como é assegurado em *Experimentum Mundi*, “estruturas dialéticas saídas de si mesmas” (Bloch, 1977b, p. 165). Nesse sentido é que pôde afirmar – de Jó – que justamente esse rebelde detém “confiança em Deus, sem acreditar em Deus” (Bloch, 1977, p. 165); ou, ainda, de modo novamente paradoxal: “aquilo que é pensado como o Deus do êxodo adquire uma validade do filho do homem (*Menschensohn-Geltung*), sem Deus” (Bloch, 1977, p. 206).

É justamente isso que indica a direção para a qual a ideia de êxodo conduz, caso ela permaneça coerente: não um reino que se pareça com um império, mas um que tenha afastado de si tudo o que é despótico, na medida em que o messias, filho do homem, não persegue um restabelecimento do reino de Davi com seu Deus senhor. Afirma-se muito mais

como novo “êxodo escatológico-derrubante – *em Deus enquanto ser humano*” (Bloch, 1977, p. 183). O “derrubante” (“*Umwerfende*”), a intervenção humana em Deus – “um tribuno se senta agora sobre o trono e, assim, o suprime” (Bloch, 1977, p. 227) –; portanto, está participando do reino que está fundando. Simultaneamente, no entanto, ele, como reino da liberdade dos filhos de Deus, carrega consigo os traços de sua origem.

Portanto, também não é de ser entendido como secularismo raso, e sim enquanto coincidência significativa, quando Bloch destaca que “o especificamente humano e o materialismo irrompem ambos na transcendência divina” (1977, p. 303). Nesse sentido, pôde afirmar que “um impulso de Cristo pode viver, mesmo que Deus esteja morto” (Bloch, 1977, p. 231). Mística e materialismo encontram-se nisso que, assim como no *Der Grüne Heinrich* de Gottfried Keller¹⁰, onde a dissolução da religião feuerbachiana encontra-se com Angelus Silesius e seu “Eu sei que sem mim Deus não pode viver nem um instante/Se eu desapareço, ele deve, por necessidade, abrir mão de seu espírito” (Bloch, 1977, p. 283).

O livro não desemboca, portanto, em um ateísmo sem fé – não é por nada que seu título é *Ateísmo no cristianismo* – e sim, muito antes, numa fé libertada. Nas palavras de Bloch: “justamente quando os Deuses-tabu (*Tabugötter*) do medo tenham desaparecido, e justamente por terem desaparecido, revela-se o segredo adequado ao ser humano destemido” (1977, p. 317).

É esse segredo que Bloch persegue quando destrincha os sonhos diurnos e as formas de expressão da vida cotidiana ou as imagens dos desejos de momentos de completude na música, ou quando investiga poesia e religião, ou mesmo quando se volta para os fenômenos naturais ou, ainda, quando busca entender categorialmente o mundo como um experimento incompleto, que não foi concluído. Com a variação de uma expressão de Agostinho, *Experimentum Mundi* é concluído justamente com a frase: “*Natura naturata nos ipsi erimus*” (Bloch, 1977b, p. 264)¹¹. O “encontro com o nós” é buscado nisso tudo, e o experimento mundo, em último caso, como “experimento do reino” (Bloch, 1977b, p. 228). Entretanto, seria simplório demais considerar a linguagem apocalíptica de Bloch apenas enquanto uma relíquia. O material linguístico tem força simbólica, funciona como indicação de caminho e sinal de reconhecimento para o ainda tão indeterminado do futuro, que está sendo buscado. É significativo que Bloch, de qualquer modo, chegue a afirmar, referindo-se

¹⁰ Trata-se do romance de Gottfried Keller, intitulado *Der Grüne Heinrich*, publicado pela primeira vez em 1855 (Nota do tradutor).

¹¹ Agostinho havia dito: *dies septimus nos ipsi erimus*, nós mesmos somos o sétimo dia da criação.

ao mistério humano não resolvido (*ungelüfteten*), que “este é chamado, tanto no cristianismo como também no *post Christum* de – nosso Reino” (1977, p. 327).

IV.

Do que *Ateísmo no cristianismo* nos lembra hoje? Certamente de que, justamente num contexto crescentemente pós-cristão e pós-moderno, com uma religiosidade difusa e sem contornos, poucas vezes relacionada com recomeços, mas, muito mais, com necessidades de segurança, um embate crítico com a religião é do mais alto significado. Nós podemos aprender com Bloch que se trata, sim, de saber de qual tipo de trilha divina tem continuidade aí. O que reivindica autoridade em nossa atual sociedade? Uma estabilização religiosa de dominação política até pode pertencer ao passado da Europa, mas, mesmo assim, a questão que se coloca é saber o que funciona como “Deus” em uma época de relações irrestritas de mercado. E é justamente nesse contexto de dominação descentralizada que se trata de perguntar se uma fé libertadora não precisa levar em conta justamente as linhas do êxodo, a lembrança da herança de uma tradição radicalmente humanizadora da religião bíblica.

Ateísmo no cristianismo pode continuar nos inspirando para uma crítica da religião que, simultaneamente, preserve aberta a procura por nosso “rosto revelado” (“*aufgedeckten Angesicht*”). No entanto, junto a isso, o próprio utópico também precisa ser refletido criticamente. Não estaria ele exposto ao perigo constante de trair o segredo humano numa ilusão completa? Um transcender pode facilmente escalar nova transcendência. E uma filosofia como a blochiana, cujos impulsos abrangem desde o *Eritis sicut deus* até a “transformação do mundo *como todo*” (Bloch, 1977, p. 303), precisa se permitir essa pergunta. Não se expressa aí um autoexagero, um pensamento de desejos sem limite, com fantasias de poder como as que também seduziram ao erro parte do movimento de 68?

Bloch está completamente consciente dessa problemática. O capítulo 29 de *Ateísmo no cristianismo* trata das fantasias cosmológicas desenvolvidas no Talmude e, antes de tudo, na Cabala de um Adão celeste (do *Adão Kadmon*). Nesse “grande ser humano”, Deus surge numa figura humana como arquétipo de um mundo reconstituído. *Makanthropos*, já no *Espírito da utopia* é, enquanto “figura de um reino futuro”, uma imagem de esperança extremamente importante para Bloch. No livro sobre o ateísmo, no entanto, ele inclui um capítulo subsequente com o título de “Também a grandeza do filho do homem desaparece; o reino é ‘pequeno’” (Bloch, 1977, p. 201), como se estivesse chamando à razão a si próprio.

Consta aí que o gigante, em relação ao qual os rabinos deliravam, seria um monstro, o “humano-confiável” não suportaria uma “expansão cósmico-celeste”.

A relação tensa entre utopia humana e natural (“aut logos – aut cosmos”) perpassa todo o livro. Bloch não está disposto a ver no reino natural “mero solo de vaso para nossas raízes”, nem mesmo acompanha Hegel, como se a natureza fosse “um gigante cadáver dissolvido sob nossos pés” (1977, p. 228). Ele busca uma conexão do sujeito humano com um hipotético sujeito natural. Por fim, contudo, também aqui é arranjada uma certa primazia ‘logos-mitológica’ em relação à ‘astral-mitológica’. Aquilo que diz respeito ao filho do homem requer proximidade: “o *Makanthropos* da mística é, por fim, pequeno” (Bloch, 1977, p. 206), não é algo que abrange o mundo todo, mas é constituído das medidas dos instantes finalmente realizados ou do ‘*Nunc stans*’ (Bloch, 1977, p. 286).

Trazer as imagens dos sonhos distantes de volta para o trabalho de efetivação do “fator subjetivo”, certamente, pertence ao que há de mais significativo dentre aquilo que pode ser apreendido ao nos ocuparmos com o inventor da “utopia concreta”. Ele mesmo tentou estabelecer esse elo com diferentes graus de sucesso. Quanto ao objetivo do “reino da liberdade”, ele assegura: “Somente alcançável com o andar ereto, e somente preservado adequadamente na esperança daqueles que andam tanto com os afligidos e sobrecarregados quanto com os humilhados e ofendidos” (Bloch, 1977, p. 346).

Conhecidamente, o próprio Marx também só deixa iniciar o reino da liberdade para “além da esfera da produção material propriamente dita”, lá onde “o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta”. Menos atenção, no entanto, é dada ao fato de que ele fala de liberdade também nesse “reino da necessidade”. Ela consiste em que os produtores associados “regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente [...], efetivam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana” (Marx, 1985, p. 942). A luta por liberdade e dignidade na “mesa do trabalho” não precisa esperar pelo “cantar do galo gaulês”, nem mesmo pela irrupção de um reino de oportunidades abrangentes de desenvolvimento humano para todos.

Referências

BLOCH, Ernst. **Atheismus im Christentum**. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Gesamtausgabe 14. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.

BLOCH, Ernst. **Brief an Adolph Lowe** von 24/3/1968. In: Karola Bloch u.a. (Hg.), **Ernst Bloch. Briefe 1903-1975**, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1985.

BLOCH, Ernst. **Erbschaft dieser Zeit**. Gesamtausgabe 04. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977a.

BLOCH, Ernst. **Experimentum mundi**. Fragen, Kategorien des Herausbringens, Praxis. Gesamtausgabe 15. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977b.

BLOCH, Ernst. **Geist der Utopie**. Erste Fassung. Gesamtausgabe 03. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977c.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**, v. I. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ/ Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**, v. III. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ/ Contraponto, 2006.

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer, teólogo da revolução**. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1973.

CROATTO, Severino Croatto. **Die Bibel gehört den Armen**. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik. Kaiser, München, 1989.

DIETSCHY, Beat. **Gebrochene Gegenwart. Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne**. Frankfurt a.M.: Vervuert Verlag, 1988.

DONNER, Herbert. **Wilde Exegese**. Ein Argument zum Problem der Scheinmodernität des Alten Testaments. In: *Wege zum Menschen*, n. 23. Göttingen: 1971, p. 417- 424.

GALEANO, Eduardo. **Espejos. Una historia casi universal**. Montevideo: Siglo Veintiuno, 2008.

GALEANO, Eduardo. **Espelhos: uma história quase universal**. Porto Alegre: LPM Editores, 2008a.

HINKELAMMER, Franz. **Das Subjekt und das Gesetz**. Die Rückkehr des verdrängten Subjekts. Münster: Edition ITP-Kompass, 2007.

MARTIM, Gerherd Marcel. Die Hilfe des veränderbaren Zeichens. **Zu Blochs atheistischen Provokationen gegenüber der Theologie**. In: Ernst Blochs Wirkung. **Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, p. 420.

MARX, Karl. **O capital. Crítica da Economia política**. Livro 03 – O processo de produção do capital. v. VI; Tradução de Reginaldo Sant'ana. São Paulo: Difel, 1985.

MOLTMANN, Ernst. **Ernst Blochs Christologie**. In: *Bloch-Almanach*, H. 23, Ludwigshafen, 2004.

STEINACKER-BERGHÄUSER, Klaus-Peter. **Das Verhältnis der Philosophie Ernst Blochs zur Mystik.** Marburg: Univ. Diss., 1973.

ERNST BLOCH: CRÍTICA SALVADORA DA RELIGIÃO¹

Francesca Vidal²

Resumo:

“Apenas um ateu pode ser um bom cristão [...]”, declara o filósofo Ernst Bloch em seu livro *Ateísmo no cristianismo*. Como ele chega a uma tal tese? Que representação de messianismo marca a sua filosofia da esperança? O texto mostra como Bloch quer liberar as motivações rebeldes do religioso a fim de que possam ser explicitados os seus conteúdos de esperança. Também deixa claro por que o autor presume que o ateísmo já está ativo no próprio cristianismo.

Palavras-chave: Religião; escatologia; messianismo; esperança e utopia.

ERNST BLOCHS RETTENDE RELIGIONSKRITIK

Zusammenfassung:

“Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein [...]” erklärt der Philosoph Ernst Bloch in seinem Buch *Atheismus im Christentum*. Wie kommt er zu einer solchen These, welche Vorstellung vom Messianismus prägt seine Philosophie der Hoffnung? Der Text zeigt, wie Bloch die rebellischen Motive des Religiösen freilegen will, damit die Hoffnungsinhalte herausarbeitet und macht deutlich, warum er davon ausgeht, dass Atheismus im Christentum selbst wirksam ist.

Stichwörter: Religion, Eschatologie, Messianismus, Hoffnung, Utopie.

Um título reconhecidamente difícil, pois diz, por um lado, que o filósofo Ernst Bloch efetua uma crítica à religião, mas, por outro, afirma, simultaneamente, que essa crítica seria uma que salva a religião. Mas salvar do quê? A resposta Bloch oferece com sua afirmação: “Somente um ateu pode ser um bom cristão, [...] somente um cristão pode ser um bom ateu” (Bloch, 1985, p. 24). Antecipadamente pode ser presumido que, com salvar a religião, Bloch indica que pretende evitar que ela seja “útil à ideologia da reação autoritária” (Bloch, 2006a, p. 277) e, em contraposição a isso, quer liberar intencionalmente seus conteúdos de esperança. A

¹ Título original: *Ernst Blochs rettende Religionskritik*. Trata-se de um trabalho apresentado no Evento *Hoffnung, Utopie, Apokalypse – Ernst Bloch und die Religion* (Esperança, Utopia, Apocalipse – Ernst Bloch e a religião), promovido pela Academia Católica de Berlim, em março de 2020. A palestra pode ser acessada em <https://www.katholische-akademie-berlin.de/veranstaltung/ernst-blochs-rettende-religionskritik/>. Tradução, Rosalvo Schütz, professor de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Bolsista de produtividade do CNPq. A tradução foi realizada durante pós-doutorado em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul entre 2019 e 2020 (N.T.).

² Presidenta da Sociedade Internacional Ernst Bloch e Integrante do Instituto para Design Science da Universidade de Ciências Aplicadas de Munique/Alemanha. Docente permanente da Universidade de Koblenz/Landau – Alemanha. Currículo vitae: https://www.rlp-forschung.de/public/people/Francesca_Vidal/cv (N.T.).

crítica pretende libertar tanto de um Deus criador quanto de um Deus celeste, rumo ao seguinte pensamento:

Fé é unicamente a voltada pra o reino de Deus messiânico – sem Deus. Em consequência disso, o ateísmo é tão pouco inimigo da utopia religiosa que constitui o pressuposto desta: sem o ateísmo o messianismo não tem lugar. A religião é superstição sempre que não é aquilo que ela gradativamente logrou significar nas suas manifestações históricas, em conformidade com seu conteúdo intencional válido: a mais incondicional das utopias, a utopia do incondicional (Bloch, 2006a, p. 283).

Reino sem Deus é, por um lado, o reino de Deus jesuânico, mas, por outro lado, é também o reino da liberdade ou, expresso de outra forma, um mundo que seja adequado ao ser humano, de modo que possa ser o seu lar/pátria (*Heimat*). “Lar/pátria significa uma apreensão humanizada, naturalizada e camarada do mundo, no qual os seres humanos possam pensar e agir de modo diferente daquele que hoje agem e pensam” (Koch, 2012, p. 168)³, pois, ainda que todas as utopias sociais, inclusive as da religião, indiquem um caminho, a entrada no *Eschaton* permanece, ainda assim, não mediatizada, um “salto total para fora de tudo o havido até ali” (Bloch, 2005, p. 201).

Justamente essa vontade de reconstruir o mundo na forma de um lar/pátria (*Heimat*) enfatiza o fator subjetivo, pelo qual, segundo Elke Kruttschnitt, histórica e factualmente, o cristianismo, para Bloch, é

[...] simplesmente o pressuposto adequado para o bom ateísmo; pois apenas o cristianismo trouxe ao mundo, por meio da estrutura das intenções religiosas do reino, a ideia de um reino. Essa intenção religiosa do reino, no entanto, envolve *eo ipso* aquele bom ateísmo referido por Bloch (1993, p. 386).

Sua análise da religião judaica e cristã equivale à análise de seus conteúdos de esperança utópicos e escatológicos, a fim de poder herdá-los para o aquém futuro. Com a ajuda de sua hermenêutica subversiva, se empenha em explicitar as motivações rebeldes do religioso. Para ele, portanto, não se trata do sentido divino, mas de trazer o ser humano para o centro. Traz à tona o que há de secular sob o teológico e que seja significativo para o aquém, para o desenvolvimento histórico e social.

Quando perguntado por que encontra isso justamente na religião, como, por exemplo, na entrevista televisiva com Iring Fetschem, em 1967, assim responde:

³ Quando disponíveis edições brasileiras, as referências são feitas em conformidade com elas ou são traduzidas diretamente, mantendo-se a referência da obra original citada (N.T.).

Eu tomei gosto pelo cristianismo primitivo re-compreendido só bem mais tarde, por meio do mundo de Thomas Münzer, através de Dostojewskij, Tolstoi, portanto, por meio da função rebelde que teve. Algo que tem muito a ver com filosofia, embora tenha sido completamente esquecido pela filosofia catedrática da segunda parte do século XIX, de modo que este contato em dupla face entre uma teologia cheia de má consciência, movimentada, pensativa e uma filosofia na vinculante categoria originária da esperança não é surpreendente. [...] Mas teriam as guerras camponesas e as guerras albigenses, etc., sido possíveis com o livro das religiões egípcias ou babilônicas, com Ammon-Re, Marduck, Moloch ou Zeus ou Júpiter, o qual também pregou Prometeu a pedras (com o que eu avento a paciência da cruz, que já estava aí também anteriormente mas de forma alguma se tornou tão famosa enquanto uma prova de paciência)? Apenas com aquilo que está escrito na bíblia isso foi possível (Bloch, apud Weigand; Wetz, 1983, p. 38 ss.)⁴.

A ênfase dada ao cristianismo, muitas vezes, levou a questionamentos quanto à posição de Bloch em relação ao cristianismo e também ao judaísmo, chegando, por vezes, a ser indicado como um filósofo judeu. Mas justamente isso o próprio Bloch negou claramente e, com o avanço da idade, a pergunta ia sendo rejeitada até mesmo irritadamente. Ele mesmo se considerava um filósofo europeu de língua alemã e afastava de si essa declaração com a indicação de que não gostaria de que sua obra fosse concebida como sendo teologia judaica, como teria acontecido com Walter Benjamin na interpretação dada por Gershom Scholem. Não se pode negar, no entanto, de que justamente as terríveis experiências da I Guerra Mundial levaram Bloch a se ocupar com o messianismo judaico e cristão, para, em sua filosofia da esperança, tomar a ânsia de retorno ao lar de um modo universal, orientando-a para o futuro e ampliando-a. Entretanto, mesmo sem nunca negar sua origem judaica, o messianismo judaico será apenas uma fonte dentre muitas. Mesmo assim ele enfatiza essa sua origem judaica justamente por motivos políticos. Algo como o que escreveu a Johan Wilhelm Muehlon, referindo-se à frase antisemita escrita por Hugo Ball⁵, num editorial de 22 de novembro de 1918:

71

⁴ Essa conversa sobre Ernst Bloch e a teologia também pode ser vista no *You Tube*: <https://www.youtube.com/watch?v=T4oXNBm29jA&list=PL5rv0LxqofNovSyM6unMo1O2q6DyR4Fg-&index=14&t=0s>.

⁵ Trata-se do artigo *Die Umgehung der Instanzen (O desvio das instâncias)* onde a frase final de Ball (1918, p. 369), que indignou Bloch, era a seguinte: “Se envia israelitas não nacionalistas à frente, a fim de alcançar uma liquidação mais vantajosa possível, também isso é falso. O chão de uma república israelita é o país elogiado, mas não a Alemanha. Nós gostamos de trabalhar com estes senhores, contanto que se confessem inequivocamente para com o fato moral. A lenda do povo escolhido está derrotada. O Velho Testamento está derrotado, Berlim não é mais Sinai. Nós queremos uma nação alemã, uma república alemã, nós queremos uma Assembleia Nacional alemã, que desabone os fazedores de negócios e oportunistas e que se declare a favor de uma nação grande e verdadeiramente refinada. Só, e somente assim, nós ganharemos de volta a confiança do mundo”. Citados por Ernst Bloch na publicação, organizada por Karola Bloch, das cartas de Ernst Bloch de 1903 até 1975 (Bloch, 1985a, p. 235, FN 4).

Eu escrevi imediatamente para Ball, de que seu tipo de antissemitismo é escandaloso; pouco importando como é pensado (eu conheço as aprofundadas e, como muitas vezes, encurtadas conexões). Ball sabe exatamente [...] que eu sou um judeu totalmente consciente da raça e de que me orgulho do meu povo antigo e misterioso, e de que estou em casa nas melhores partes do sangue judaico e nas suas grandes tradições religiosas (Bloch, 1985a, p. 232).

Sempre de novo irá enfatizar que a expulsão/perseguição (*Vertreibung*) aos judeus equivale à expulsão (*Austreibung*) do espírito e da cultura. Nisso sua confissão ao judaísmo é sempre também uma tomada de posição em relação aos desenvolvimentos de seu tempo, na qual os seres humanos são tornados judeus, por meio da estigmatização. Ademais, mesmo que Bloch jamais tenha negado a sua origem judaica, ele se via enquanto [judeu] assimilado e, de modo totalmente autoevidente, como um ateu. Já como estudante secundarista, aos 13 anos, em Ludwigshafen, escreveu, em 1898, um tratado filosófico com o título *O universo à luz do ateísmo*. Um tratado em caderno de escola, em relação ao qual ele próprio mais tarde evidentemente se manifestou autocriticamente, dizendo inclusive que nem ao menos sabia como pronunciar adequadamente a palavra *Atheist* (ateu) e, por isso, ter falado de *Atheisten*.

Por toda vida, Bloch se concebia enquanto um ateu. Alguém que, na tradição de Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche e da moderna ciência da natureza, escreve, em sua obra principal, *Princípio Esperança*: “A existência de Deus, sim, Deus de modo geral como um ente é superstição” (Bloch, 2006a, p. 283), mas que, simultaneamente, em vez de negar os significados das religiões, os destaca e vê no seu conhecimento algo especial e fundamental para o conhecimento da cultura. Em suas *Preleções Leipziguianas*, afirma que quem não estudou a Bíblia não pode entender toda a cultura alemã:

Não se pode entender o Gótico, a Idade Média, Dante, Rembrandt, Händel, não se pode entender Bach sem entender a Bíblia. Sim, mas o que então na realidade ainda se entende? A condição insuportável, o ser criado barbaramente, o estar parado em frente à paixão de São Mateus como uma vaca em frente ao portão do celeiro, observando-a como se se tratasse da Vitzlipuzli mexicana, essa condição insuportável precisa ter um fim (Bloch, 1985f, p. 451).

Importante é a sua pergunta: o que propriamente (*eigentlich*) ainda se entende, pois este propriamente é decisivo para ele. Para poder conhecer o potencial imanente e utópico de todas as expressões da cultura humana, é preciso saber que ele está em ação justamente também na religião. O Novo e o Velho testamentos são, por isso, textos filosóficos e sociais fundamentais, para Bloch, que indicam para o futuro. Dito de outro modo: para ele, trata-se da exposição dos conteúdos utópicos da Bíblia. *Por isso* ele se tornará tanto um leitor crítico

quanto salvador que, mesmo enfatizando que os textos reunidos pela posterior equipe de redação, como *Sagradas Escrituras*, serviram às classes dominantes, enfatiza também que estas, com isso, deturpam a mensagem propriamente dita da Bíblia. Nas *Preleções Leipziguianas*, Bloch quer aproximar os estudantes desse modo crítico de ler a Bíblia, a fim de atualizar seu potencial sociorrevolucionário:

Há uma frase que aparece muitas vezes na Bíblia: ‘Os filhos de Israel resmungavam (*murrten*)’. Resmungar, uma bela palavra-Lutero. Eu gostaria de contar esta história subterrânea bíblica, a subversiva, plebeia, rebelde, revolucionária, nacional-revolucionária. Que tal isso? E por que a Bíblia pôde se tornar o livro-base das guerras camponesas alemãs? Nos chamamentos de Thomas Münzer vocês mal e mal encontrarão uma frase que não contenha uma citação da Bíblia, e não apenas em Thomas Münzer, mas também em outros (Bloch, 1885e, p. 452).

Em 1967, na conversa televisiva com Iring Fetscher, Bloch afirma, na mesma linha, que estaria a procurar “a Bíblia subterrânea, o resmungar (*Murren*) dos filhos de Israel e extrair, a despeito das falsificações e deturpações empreendidas pela teocracia e pelo clero em todos os tempos, a rebelião contra o lá em cima teológico e político” (Bloch apud Moltmann, J; Metz, J.B., 1983, p. 38 ss.).

Para Bloch, por meio da leitura do texto bíblico subterrâneo, o verdadeiro cristão se torna ateu, e é por isso que Heiko Hartmann define o ateísmo de Bloch como

negação da existência de um Deus pessoal predisponente, transcendente, que guia a história do mundo. Ateísmo para ele tem o mesmo significado que humanização das esferas e poderes transcendentais, que na história muitas vezes foram usados ideologicamente, pela classe dominante, enquanto instrumentos de opressão e intimidação. Bloch busca recuperar o divino no humano sem, no entanto, permanecer na redução antropológica de Deus realizada por Feuerbach, mas buscando o potencial sócio-revolucionário, excedente, da religião, que contribua para a estruturação de um processo histórico em direção a um reino da liberdade e da humanidade. Com isso ele procura iluminar de modo renovado esse potencial e o tornar produtivo no sentido da utopia concreta (2012, p. 38).

Decisivo nisso é que, para Bloch, não se trata de explicar a sua negação de um ser transcendente, mas, antes, de provar que o ateísmo atua no interior da própria religião, de que há utopia ateísta ativa no próprio cristianismo. Na obra *Herança dessa época*, isso o leva a uma declaração contra a Igreja: “Deus, no entanto, ama mais um único ateu sincero, que saiba o que isso significa, do que a milhares desses crentes” (Bloch, 1985b, p. 408), no que alude ao fato de que um ser humano que procura consolo “compensador no além” tende muito facilmente a ratificar as condições sociais do presente.

Porém, quando o além quer abalar-se sobre a terra e a interioridade para a exterioridade, aí simplesmente surge, em vez de ópio, um material explosivo sem igual no fator subjetivo, uma vontade para o céu sobre a terra [*Wille zum Himmel auf Erden*] (Bloch, 1985b, p. 153).

Aqui Bloch se refere ao teólogo medieval Joachim di Fiore, cujos escritos, embora não tenham indicado um caminho para a mudança, teriam ativado a vontade para tal. No chiliasmo *à la* Joachim, o ateísmo se lhe faz conhecer de modo especial, pois vê aí o reino de Cristo descrito num aquém, que será realizado se esse mundo do aquém tiver se tornado um mundo novo.

No Prefácio ao *Ateísmo no cristianismo*, Bloch esclarece o que originalmente significa *Atheoi*: era a indicação para aqueles que recusavam os deuses dominantes na corte de Nero e, por isso, se tornavam mártires; portanto, era um conceito para cristãos. É nesse sentido que procura utopias ateístas no cristianismo, uma vez que não quer simplesmente livrar-se da religião, mas mostrar expressamente que se trata de salvar seu conteúdo utópico efetivo.

Bloch é um ateu convicto, porém fala do desejo

de redenção em relação à maldade, vazio, morte e mistério, rumo a uma comunidade com os santos, de uma virada de todas as coisas em direção ao paraíso; sempre e em todo lugar – o apocalipse é o *a priori* de toda política e cultura, que mereça ser assim chamada (Bloch, 1985c, p. 341).

Bloch é ateu a tal ponto de se contrapor veementemente a um falso desencantamento do mundo. Quando fala de religião, não é para desmascará-la, mas sim para herdar sua potência emancipatória, para expor ser material utópico a fim de torná-lo diretamente fértil para um futuro humano. No *Espírito da utopia*, formula isso numa perspectiva tão livre que facilmente pode passar a impressão de que se esteja lendo um escrito esotérico, o que não torna esse escrito algo fácil para leitores e leitoras atuais. Sua reivindicação se torna mais compreensiva na interpretação da história de Jó em *Ateísmo no cristianismo* (1985, p. 148-166), do que em *Espírito da utopia*, uma vez que Jó já apoia a dúvida divina, uma dúvida que, tendo em vista a guerra, era da mais alta atualidade. À apresentação da história na Bíblia, Bloch acrescenta que ela foi limpada (*bereinigt*), pois ‘Jó deveria trazer os cétricos de volta para o estábulo’ (1985, p. 160). Ele mesmo se refere à rebelião de Jó contra um Deus injusto, sem com isso indicar que a injustiça no mundo seria uma simples prova de que Deus não existe, mas, muito antes, na direção

de que no mundo sempre de novo existe uma saída, a qual conduz para fora do *status* existente, e uma esperança, que se alia à indignação, sim, uma que se funda nas possibilidades concretamente dadas de um novo ser (Bloch, 1985, p. 160).

Do que aqui, portanto, não se duvida de modo algum, é da necessidade sempre renovada do êxodo, segundo o qual o processo histórico como um todo é interpretado: como um acontecimento messiânico (*messianisches Geschehen*). E também o ‘ser de Deus’ é visto como um tal processo, e não como algo que existia imutável desde o início. Também a história do êxodo, no qual o próprio Deus afirma “Eu serei aquele que serei” (Êxodo, 3: 14), provaria justamente o contrário. Javé é um Deus em devir, sendo que – como afirma Bloch (1985, p. 125) no *Ateísmo no cristianismo* – “ele próprio ainda não é, se sabe enquanto uma promessa e, na melhor das hipóteses, cumprindo sua palavra, é futurístico como nada mais”. O êxodo corresponde ao pensamento da libertação da servidão, torna palpável o profético e rebelde da Bíblia, pois essa é a “tônica que ela jamais perdeu” (Bloch, 2006, p. 52). Dentre outras coisas, aqui Bloch recorre ao pensamento de um ‘comunismo de amor’ (*Liebeskommunismus*) contido no cristianismo, o qual já poderia ser sentido no Antigo Testamento, uma vez que as “lembranças de um comunismo primitivo” teriam surgido no olhar retrospectivo ao tempo dos beduínos, no qual não teria havido diferença entre rico e pobre.

Mesmo afirmando que só teria sido aproximado tardiamente da filosofia judaica, por Tona Gehnert na época em que era estudante em Würzburg, Bloch reconhece no cristianismo a tradição messiânica, atuante e duradoura do judaísmo, e em relação à qual já em 1911 se autoidentificava como herdeiro da tradição messiânica. Nesse sentido, escreve para a judia crente Margarete Susman: “O melhor e mais autêntico do espírito judaico perpassou por Moisés, os profetas e a chassidim e, agora, se encarnou no meu manuscrito” (Bloch, apud Raullet, 2019, p. 124). O referido manuscrito ele abandonou mais tarde. Mesmo assim, naquela época, lhe foi atribuído, maliciosamente, por exemplo, por Marianne Weber, de que se via e se apresentava a si mesmo como precursor do Messias. Não por último, o tema da religião lhe foi trazido para mais próximo por sua esposa tardia, a baronesa báltica Elsa von Stritzky, que conhecera em 1911 e com a qual se casou em 1913, e que era uma cristã evangélica profundamente devota. A ela ele dedica as duas primeiras edições de sua principal obra elaborada no seu espírito expressionista chamada *Espírito da Utopia*, a qual inicia com uma crítica à guerra, ao capitalismo, ao prussianismo, e se amplia para uma crítica geral à “época da distância de Deus”. Nessa obra o destino de Israel não se torna mais claro apenas no plano redentor do Velho Testamento e sim, de modo ainda mais forte, na história do cristianismo,

onde, seja mais uma vez enfatizado, com cristianismo Bloch nunca quer dizer o cristianismo representado nas grandes igrejas.

Além disso, ele segue o filósofo da religião, senão teólogo, o judeu Martim Buber, mesmo que mais tarde simplesmente negue veementemente a sua influência. Em 1911, no seu terceiro discurso sobre o judaísmo, Buber havia dito: “O que no cristianismo é criativo, não é cristianismo, e sim judaísmo, e para tanto não precisamos procurar muito, apenas precisamos reconhecer e nos apossar disso em nós, pois isso carregamos cativo dentro de nós” (Buber, 2007, p. 247 ss.). No *Princípio Esperança*, Bloch descreve essa posse como esperança utópico-messiânica e nela Moisés e Jesus estariam unidos pelo espírito utópico. Em Moisés encontra o ‘arquétipo-êxodo’ (*Exodus-Archetyp*), “com rebelião, pela retirada do Egito” (Bloch, 2006a, p. 316), não com conteúdos finais já prontos, e sim com a promessa de um *U-Topos*, um não lugar, no qual corre leite e mel. Por isso, no item “Moisés ou a consciência da utopia na religião, da religião na utopia” (Bloch, 2006a, p. 318), é enfatizado especificamente o significado bíblico-processual (*Biblisches-Prozesshaften*):

Ehie asher ehie. “Eu sou aquele que é”, um nome que, apesar de sua ambiguidade e de seu caráter de interpolação, revela a intenção de Moisés e não a encobre. A autodesignação de Javé é ambígua porque o verbo *haia*, que está na raiz de *ehie*, pode significar tanto “ser” quanto “devir”, e é interpolada porque somente a teologia mais tardia poderia ter colocado essa palavra enigmática no lugar da palavra “Javé”, proibida de pronunciar. Apesar disso, nessa passagem o acréscimo é autóctone, ou seja, interpreta uma intenção real, a mesma que fez com que o deus local, do Sinai, se pusesse em movimento rumo ao *futurum* chamado Canaã, rumo à pátria (*Heimat*) distante (Bloch 2006a, p. 319).

76

Se o futuro pertence ao que há de ser criado por Deus, então fica claro que já a história-êxodo indica que se trata de um reino de Deus entre os homens, de um impulso de libertação ou, dito de outro modo, de um transcender sem transcendência. Por isso Bloch gosta de citar Isaías 46 como sendo um indicativo de que para esse Deus se trata de tornar habitável a terra no aquém.

É na história-êxodo que nasce a ideia-messias, embora sua efetivação ainda esteja pendente. Essa é a essência do Antigo Testamento e, desse modo, a força judaica movente a dar continuidade ao desenvolvimento histórico. Também para Bloch, Jesus não é o Messias real, entretanto, é aquele através do qual a latência da esperança messiânica adquire significado

enfático, uma vez que, por meio de Jesus, as ideias da justiça e da liberdade teriam sido levadas adiante⁶. De modo algum Bloch duvida da historicidade de Jesus:

Ao mesmo tempo, a estrebaria é de verdade; não se inventa uma origem tão modesta para um fundador. A saga não é capaz de pintar a miséria e, com certeza, não pintaria uma que se prolongasse por toda a vida. A estrebaria, o filho do carpinteiro, o entusiasta que se mistura com os pequenos, o cadafalso no final: tudo isso provém de material histórico e não do material dourado preferido pela saga (Bloch, 2006a, p. 340).

Se essa argumentação é adequada, fica aqui em aberto, decisivo, no entanto, permanece que Bloch indica para Jesus de Nazaré como sendo um tipo revolucionário, de que para ele se tratava de libertação e, por isso, o seu reino que se aproxima não poderia ser um reino do além, mas sim um reino a ser realizado entre seres humanos sobre a terra. Heiko Hartmann chama atenção para isso, indicando que Bloch via em ações como a limpeza do templo, ou expressões como “Eu não vim para trazer a paz, mas sim a espada”, provas de que o Jesus histórico entendia a sua missão como libertação terrena. Até mesmo a teoria da trindade é interpretada por Bloch como sendo uma prova para tanto:

77

A trindade [...] definitivamente traz o Deus transcendente de volta para a terra e para os homens, na medida em que ela deixa emergir Deus no ser humano Jesus: ‘Portanto, o filho ocupou o lugar do pai e quem olha para Jesus vê o Deus que é um ser humano. [...] Um ser humano ocupa o lugar da transcendência’ (Bloch, 1985f, p. 480; cf. 2006a, p. 376).

“Jesus se torna o preparador do caminho do devir humano dos humanos, cuja essência ultimativa ainda há de ser liberada no futuro” (Hartmann, 2012, p. 43). Que a ortodoxia eclesiástica não interprete Jesus assim Bloch considera como sendo a tentativa consciente de negar o Jesus real. Paulo teria estilizado posteriormente a morte de Cristo em uma morte sacrificial (*Opfertod*). Para o filósofo, no entanto, o filho destrona o pai, e a designação de ‘filho dos homens’ se sobrepõe à de ‘filho de Deus’:

Onde uma criança ultrapassa assim, fica difícil para o pai manter-se ao lado da mesma. O corpóreo é tratado como coisa secundária, quase José foi negado, a luz fecundou desde cima. Mas também o pai celestial aparece poucas vezes ao lado do filho, ele não está mais solitário no trono. Na medida em que Jesus é acreditado enquanto mediador de Javé, ele se aproxima mais do que aquele, sim, ele o afasta (Bloch, 1985, p. 191).

⁶ Isso foi indicado especialmente por Joachim Perels (2008, p. 34 ss.) em seus apontamentos sobre as visitas a Ernst e Karola Bloch.

A interpretação da figura de Jesus empreendida por Bloch é marcada por sua preferência por tipos utópicos. No caso do cristianismo, são os hereges (*Ketzer*) que mais lhe interessam, pois o fato de criar hereges é, para ele, o que há de melhor na religião (Cf. Bloch, 1985, p. 23). Nessa medida, portanto, também pôde apresentar seu livro sobre o herético Thomas Münzer, como sendo a apresentação de uma teoria e não como sendo simples teologia da revolução. Não por último, também sua filosofia pôde ser caracterizada por levar adiante aquilo que ainda não foi liquidado (*das Unabgegoltene*⁷) nos pensamentos que já passaram. Mas o quê, afinal, é aquilo que ainda não foi amortizado?

Em sua enciclopédia mais ou menos detalhada das esperanças humanas, para Bloch, trata-se sempre da questão de qual excedente está contido no objeto e de como poderia ser possível fazer com que esse excedente não permaneça externo ao sujeito. Isso, para ele, é também sempre um questionamento ao sujeito do presente, pois o efeito depende da atitude do sujeito em relação ao futuro: como o passado pode se tornar uma memória cultural que esteja em uma relação tão estreita com a experiência de vida individual a ponto de que o sujeito reconheça um comprometimento com os conteúdos virulentos, subversivos e ainda válidos do passado? Do passado, portanto, interessa fundamentalmente a expectativa do futuro, pois mesmo que o passado não possa mais ser modificado, isso não quer dizer que, por isso, a história já esteja feita. Algo desafiador lhe permanece inerente, algo que instiga o ser humano a lembrar-se reflexivamente e, da mesma forma reflexiva, antecipar aquilo que ainda não foi liquidado (*das Unabgegoltene vorwegzunehmen*).

Com isso o não-mais e o ainda-não estão em conexão e somente por essa conexão é que se viabiliza um acesso dialético ao processo do mundo (*Weltprozess*). Nela, entretanto, há sempre também um comprometimento, um chamamento à responsabilidade dos seres humanos. Somente porque esse processo dos seres humanos e do mundo ainda é inconcluso, por ainda ser indeterminado e aberto, é que “tantos de seus possíveis rostos já puderam aparecer no plano sócio-histórico e ainda haverá outras tantas novas definições no futuro” (Bloch, 2006a,

⁷ *Das Unabgegoltene* é, por vezes, traduzido por “aspecto não anulado” (como em Bloch, 2005, p. 164), ou então como “não-cumprido” (Bloch, 2006a, p. 369), ou mesmo como “não resolvido” e “não quitado”. O termo *abgegolten*, que pode ser traduzido por compensado (Ex.: cheque compensado), ao ser negado com o prefixo *Un*, também indica que *unabgegolten* poderia ser traduzido por “não compensado”, daí preferirmos o termo “não liquidado” por nos parecer, mesmo não equivalendo totalmente, em algumas passagens ser o termo com sentido mais aproximado. Importa que fique claro que se trata de algo que não perdeu a validade, de algo que ainda carrega em si potenciais a serem realizados. Manteremos o termo entre parênteses no original a fim de não causar dúvidas (N.T.).

p. 13), escreve Bloch no *Princípio Esperança*. Esses rostos, imagens e possibilidades desafiam os seres humanos e são [e assim ele explica o conceito ‘não liquidado’ (*‘unabgegolten’*)] progressivamente comprometedores, ou seja: comprometimento com o avanço da formação humana, da história e do mundo.

É nesse sentido que interpreta o papel de Thomas Münzer, concluindo que “Münzer, juntamente com todos os chiliastas, permanece chamador (*Rufer*) nessa peregrinação tempestuosa” (Bloch, 1985d, p. 241). Por detrás disso, conforme mostrou Micha Brumlik, se evidencia o pensamento de que o ser humano é marcado pela busca de uma vida em liberdade e livre de sofrimento. Mostra-se também que esse desejo se articula “na semântica da tradição judaico-cristã” (Brumlik, 2015, p. 21) fazendo com que Münzer se torne, então, um símbolo “para aquilo que as revoluções sempre buscaram, mas que, por motivos sistemáticos, nunca puderam realizar” (2015, p. 30).

Para Bloch, Münzer pertence sobremaneira àqueles que o motivaram a se dedicar ao ‘não liquidado’ na religião (*Unabgegoltenen der Religion*), pois, conforme Beat Dietschy (2019, p. 84), no livro sobre Münzer, “o apocalíptico esboça menos a transitoriedade desse mundo e muito mais o espaço no qual Bloch considera a convergência entre religião e revolução como algo possível”, sendo que o específico desse livro seria que nele se busca primeiramente uma vontade revolucionária de origem religiosa. “O que Bloch descobre em Münzer é, portanto, muito mais do que um espírito rebelde, ele vê nele também um teólogo que revoluciona a teologia” (Dietschy, 2019, p. 86).

Em Bloch, apocalipse não significa apenas o fim do mundo, mas significa sempre também processamento de uma crise, ele mostra o que está se findando na violência imperial e abre o olhar para a intencionada ‘Nova Jerusalém’. Dietschy interpreta a apresentação de Bloch do apocalipse em consonância com o apocalipse religioso original, ou seja, como estágio de passagem: “enquanto algo que, assim como o chiliasmo, pertence ao mundo e não o abandona” (Dietschy, 2019, p. 103). Münzer é, segundo Bloch, um prospectador (*Sucher*) do incondicionado sobre a terra, e nisso consistiria o significado para a sua filosofia da esperança.

Nele, entretanto, também já está contido o pensamento de que, para serem reconhecíveis como “possibilidades reais”, as esperanças do futuro necessitam de uma análise histórico-social. Isso, simultaneamente, também significa que a filosofia da esperança de Bloch é marcada por uma reflexão explícita sobre decepções e rupturas. A história mundial é lida como uma documentação de esperanças abatidas, na qual, mesmo que em alguns momentos

surja libertação, as esperanças são decepcionadas muito mais vezes. Entretanto, Bloch não toma essas decepções como evidências contra a esperança, mas as concebe como eventos que deixam marcas, porque justamente nelas é que é reconhecível aquilo que ‘ainda não está liquidado’ (*das Unabgegoltene*). É na sua relação com o futuro que se define se algo é relegado diretamente para o esquecimento ou se se torna motivo para uma lembrança ativadora. Assim como na Bíblia, a lembrança necessita da expectativa de futuro, só assim ela indica para o que ‘não está liquidado’ (*das Unabgegoltene*), cuja implementação ainda está em aberto.

Sem causar prejuízo ao que foi dito, nunca é de se negar que a compreensão de religião de Bloch é tal que ele não precisa de um senhor acima do mundo. Ele apenas procura o espírito das utopias justamente também pelo recurso às figuras de pensamento da escatologia judaico-cristã – cujo funcionamento ele inverte em benefício da autorredenção da humanidade no final dos tempos. Crença e racionalidade para ele não são contrastantes, o que faz dele um desses filósofos que reconhecem na experiência religiosa algo que não pode simplesmente ser ignorado, pois, se assim fosse, se recusaria o olhar para com as imagens de esperança que se tornam especialmente claras na apocalíptica judaico-cristã, como no chiliasmo joachimniano (*joachimitischen Chiliasmus*), nas ideias sociorrevolucionárias de Thomas Münzer e de muitos outros.

Por isso, segundo Henning Tegtmeier, Bloch recorre

à figura da escatologia no pensamento judeu e cristão, inclusive à história das suas respectivas heresias. Interpreta a ideia da escatologia de modo tão subversivo quanto a ideia da autorredenção da humanidade, a qual, segundo sua convicção, encontraria sua expressão mais clara no pensamento herético. [...] Porém, essa antropologia somente se torna compreensível através da sua inserção em um materialismo especulativo e, com isso, numa ontologia e cosmologia geral, que compreende o ser humano como sendo o mais belo florir do processo natural. Com essa ampliação da antropologia para a metafísica, Bloch reclama para si a herança do pensamento aristotélico, tomista e schellinguiano (2013, p. 21).

Tegtmeier critica os esforços de Bloch de esclarecer “todos os fenômenos da consciência religiosa e da vida sem a ‘hipótese Deus’, ou seja, de modo completamente ateuista” (2013, p. 21). Bloch, no entanto, sempre de novo reafirmará essa sua posição. E é assim que se encontra, tanto no *Ateísmo no cristianismo* quanto no *Princípio Esperança* a frase ‘Onde há esperança, há religião’. No entanto, no seu discurso do Dia do Estudante, na *Comunidade de Novos Estudantes Católicos*, [e não só aí!], ele acrescenta:

[...] de que essa frase não pode ser invertida sem mais. Onde há religião sempre também há esperança. Mas onde há esperança há sempre também religião. As histórias das religiões mostram exuberâncias tremendas de esperança, dimensões de esperança que em nenhum outro lugar surgem com tanta completude. Brilho, fantasmagorias de uma fantasia autêntica e gigantescas antecipações, carregadas de imagens de esperança, adentrando no invisível como sendo o ainda-não-visível, o que ainda não se tornou. Nesse gigantesco diante-de-nós (*Vor-Uns*), e que assim também consta na teoria dos desejos de Feuerbach, foi lançado para adiante a partir de nós, e vem ao nosso encontro de tal forma que as propriedades de Deus são modelos para nós humanos, o de cima é algo que está à nossa espera (Bloch, 1993, p. 26).

Para Bloch, portanto, se trata da comprovação de que justamente também a religião testemunha que o ser humano, juntamente com o mundo, está em processo. De que também na religião, assim como em todos os outros sonhos de uma vida melhor, se manifesta a esperança por um definitivo novo-bom (*Gutes-Neues*).

Para Bloch o ser humano é sempre um ser esperançoso, que padece junto à inconclusão do mundo e, justamente por isso, desenvolve modelos de um mundo que deu certo. Entretanto, adverte:

O amanhã vive no hoje e sempre se está perguntando por ele. Os rostos que se voltaram na direção da utopia foram, é verdade, diferentes em cada época, exatamente como aquilo que eles imaginaram ver nela no que diz respeito aos detalhes, de caso por caso. Em contrapartida, a direção é parecida em toda parte, sim, é a mesma quanto ao seu alvo ainda encoberto; ela se manifesta como a única coisa inalterável na história. Felicidade, liberdade, não alienação, idade de ouro, terra que emana leite e mel, o feminino eterno, o sinal da trombeta no Fidélio e o cristomórfico do dia da ressurreição que se seguiu: são tantos e de peso tão diverso os testemunhos e as imagens, mas todos estão postados em torno daquilo que fala por si mesmo, enquanto ainda está calado (Bloch, 2006a, p. 462).

O conceito de novo [ele fala de ‘*novum*’] Bloch toma da escatologia cristã, portanto, promessa de um novo céu e de uma nova terra. Se volta contra todo ‘pensar desde as origens’ (*Ursprungsdenken*), uma vez que o *novum*, por causa da sua relação total com o conteúdo final, se volta para uma “fidelidade ao início” que “ainda terá a sua gênese” (Bloch, 1985e, p. 376). Daí o *novum* ser uma categoria que Bloch põe em relação com a de *front* e a de *ultimum*. O *front* é o recorte temporal na vida humana, no qual o novo emerge, algo como o obscuro do instante vivido. Um tal instante, porém, precisa ser percebido, o que também significa que ele pode ser perdido. O *front* é, ao mesmo tempo, o lugar no qual o ser humano se põe em relação com o futuro, e é apenas aqui que o pensar pode se tornar um transpor. E isso acontece quando o pensar leva em consideração os sonhos para adiante, portanto, não aqueles que se direcionam para o ar vazio, mas sim para a história e as possibilidades e tendências aí ancoradas. O instante

não apenas precisa ser percebido, ele também precisa oferecer possibilidades reais para o novo. E o *novum* se volta para o *ultimum*, para a identidade entre essência e existência, que apenas se prefigura em instantes realizados (*in erfüllten Augenblicken*).

Também aqui se mostra o vínculo do pensamento de Bloch para com a tradição apocalíptica. E mais: que para ele não se trata de reencontrar um início perdido, mas sim, sempre, de um efetivo e verdadeiro novo. Verdadeiro *novum* é sempre uma tentativa de *ultimum*. Já nas primeiras páginas do *Princípio Esperança* está escrito:

[...] para que o *novum* realmente assim o seja, dele faz parte não só a oposição abstrata à repetição mecânica, mas até mesmo um tipo específico de repetição – a do conteúdo final total que ainda não se tornou realidade, referido e intencionado, tentado e processado nas novidades progressivas da história (Bloch, 2005, p. 200).

Referências:

BALL, Hugo. Die Umgehung der Instanzen. In: **Freie Zeitung**, 2. Jg., n. 92, 1918.

BLOCH, Ernst. **Atheismus im Christentum**. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Werkausgabe Bd. 14. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

BLOCH, Ernst. Bloch an Muehlton. In: BLOCH, Karola (Org.). **Briefe 1903 bis 1975**. Frankfurt am Main, 1985a.

BLOCH, Ernst. **Erbschaft dieser Zeit**. Werkausgabe Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985b.

BLOCH, Ernst. Hoffen ohne Glauben (1966). In: WEIGAND, Karlhein (Org.). **Bloch-Almanach**, v. 13, Baben Baden, 1993, p. 9-32.

BLOCH, Ernst. **Geist der Utopie**. Erste Fassung. Werkausgabe Bd. 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985c.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**, v. I. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**, v. II. Tradução de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**, v. III. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006a.

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer als Theologe der Revolution (TM)**. Werkausgabe Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985d.

BLOCH, Ernst. **Tübinger Einleitung in die Philosophie**. Werkausgabe Bd. 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985e.

BLOCH, Ernst. Wozu der Beschäftigung mit dem biblischen Mythos. In: BLOCH, Ernst. **Leipziger Vorlesungen**. Werkausgabe Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985f, p. 450-452.

BRUMLIK, Micha. Ernst Blochs, Thomas Münzer – eine chiliastische Theorie der Revolution. In: VIDAL, Francesca (Hg.): **Der Traum des Unbedingten**. Bloch-Jahrbuch 2014/15. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2015, p. 11-30.

BUBER, Martin. Drei Reden über das Judentum (1911). In: BUBER, Martin. **Frühe jüdische Schriften**. Werkausgabe 3. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2007, p. 219-256.

DIETSCHY, Beat. Auf dem Sprung zum Niegewesenen. Zur Apokalyptik in Blochs Müntzer-Buch. In: VIDAL, Francesca (Org.): **Fremdes Zuhause, unvertraute Fremde**. Zur aktuellen Debatte über, Fremd und Eigen‘ aus Blochscher Perspektive. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2019, p. 83-108.

HARTMANN, Heiko. Atheismus. In: DIETSCHY, Beat; ZEILINGER, Doris; ZIMMERMANN, Rainer E. (Org.): **Bloch-Wörterbuch**. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs. Berlin; Boston: De Gruyter, 2012.

KOCH, Gerd Koch. Heimat. In: DIETSCHY, Beat; ZEILINGER, Doris; ZIMMERMANN, Rainer E. (Org.): **Bloch-Wörterbuch**. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs. Berlin; Boston: De Gruyter, 2012, p. 168-189.

KRUTTSCHNITT, Elke. **Ernst Bloch und das Christentum**. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der, Religion des Exodus und des Reichs‘. Mainz: Grünewald, 1993.

MOLTMANN, J; METZ, J. B. Ernst Bloch und die Theologie (entrevista televisiva de 19.09.1967). In: WEIGAND, Karlhein (Org.). **Bloch-Almanach 3**. Folge 1983. Baden-Baden 1983.

(Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T4oXNBm29jA&list=PL5rv0LxqofNovSyM6unMo1O2q6DyR4Fg-&index=14&t=0s>.)

PERELS, Joachim. Aufzeichnungen über Besuche bei Ernst und Karola Bloch. In: **Bloch Almanach**. V. 27/2008.

RAULET, Gerard. Walter Benjamins Rezeption von Geist der Utopie und das jüdische Problem. In: BRUZZONE, Attilio et al. (Org.). **Rivista Online de Filosofia**, n. 5. Roma: 2019, p. 123-140.

TEGTMAYER, Henning. **Gott, Geist, Vernunft**: Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

ERNST BLOCH E A CONVERSÃO UTÓPICA

Gianfranco Ferraro¹

Resumo

O artigo tenta investigar a abordagem à utopia de Ernst Bloch, focando-se em particular no *Espírito da utopia*. A partir da interpretação de Miguel Abensour da utopia como forma de “conversão”, e através das reflexões de Pierre Hadot sobre a história da conversão como fenómeno espiritual que interseja quer a filosofia quer a religião, o artigo estuda a modalidade com que uma conversão utópica se define em Bloch. A consequência desta reflexão consiste na possibilidade de abordar a própria filosofia de Bloch, tal como a tradição utópica no seu todo, dentro do horizonte da filosofia como maneira de viver, conforme a abordagem de Hadot: uma modalidade filosófica esta, característica da Antiguidade, mas também presente na modernidade, caracterizada por técnicas e práticas de escrita que visam, mais do que a uma compreensão teórica dos fenómenos, a uma transformação das práticas de vida. Recuperando esta modalidade filosófica, Bloch abre o caminho para uma espiritualidade política na qual se enraíza, por fim, a potência transformativa da própria utopia.

Palavras-chave: Abensour. Conversão filosófica. Hadot. Exercícios espirituais.

ERNST BLOCH AND THE UTOPIAN CONVERSION

Abstract

The article aims to investigate Ernst Bloch's approach to utopia, in particular focusing on his text *The Spirit of Utopia*. Beginning from Miguel Abensour's interpretation of utopia as a form of “conversion”, and taking into account Pierre Hadot's observations on the history of conversion as a spiritual phenomenon intersecting the both philosophy and religion, the article examines the form of utopian conversion in Bloch. The consequence of this observation consists of the possibility to approach Bloch's philosophy, as the entire philosophical tradition, within the field of philosophy as a way of life, following Hadot's approach. It is a philosophical way, typical of Antiquity, though present also in Modernity, characterized by techniques and practices of writing aiming, more than to a theoretical understanding of phenomena, to a transformation of the practices of living. By recovering this philosophical approach, Bloch opens the way to a political spirituality in which the transformative power of utopia is settled.

Keywords: Abensour; philosophical conversion; Hadot; spiritual exercises.

1. No seu livro *L'homme est un animal utopique* [*O homem é um animal utópico*], Miguel Abensour destaca a presença de um pensamento da conversão no contexto utópico, e, em particular no pensamento de Ernst Bloch. O que Abensour sublinha neste sentido é como a abordagem de Bloch à utopia, quer no contexto do *Espírito da Utopia*, quer no contexto do *Princípio Esperança*, se configure como intrinsecamente ontológica. As figuras e a persistência da reflexão utópica mostrariam, isto é, um elemento constitutivo do próprio ser humano. É o ser inacabado do homem, no seu desvio em relação ao cumprimento, em relação à essência, que reside o motor da utopia, a sua enigmática renascença através das idades. A utopia, o impulso

¹ Investigador de Filosofia na Universidade Nova de Lisboa e diretor da revista de estudos utópicos *Thomas Project*. Email: gianfrancoferraro@fcs.unl.pt. Este ensaio foi escrito com o apoio da FCT, Portugal.

utópico, revelaria, portanto, como sua própria tarefa, através da determinação do “Excedente, do essencial”, o cumprimento do ser (Abensour, 2013, p 81)². A utopia acabaria por mostrar, isto é, a tensão fundamental do ser humano como de um ser continuamente à procura do seu ser, como de um ser cujo constitutivo “inacabamento” implica um esforço endereçado a mudar de forma, a estranhar a forma na qual vive. Reinterpretada através de Levinas, a tentativa de Bloch se enraizaria, portanto, numa dimensão da temporalidade precisamente oposta à do Heidegger: “já não é a partir da morte que deve ser pensado o tempo, como, inversamente, é a partir do tempo – do futuro da utopia como esperança de realizar o que ainda não existe – que a morte deve ser pensada” (Abensour, 2013, p. 67)³. É precisamente esta raiz ontológica observável no pensamento de Bloch, que Abensour questiona, chegando a interpretar por fim a tradição utópica no seu todo como uma “chamada à conversão”. Contudo, qual é que é o tipo de conversão que está aqui em causa?

Não se trata, para Abensour, de retomar uma interpretação religiosa, tal como foi feita ao longo dos séculos, da *Utopia* de More, mas de ter em conta a função “maiêutica” da utopia. A conversão utópica deveria ser entendida, neste sentido, como uma conversão a “um conjunto de impulsos, de atitudes, de posturas, isto é, próprias da utopia” (Abensour, 2013, p. 16). Graças ao exercício de imaginação sobre o qual se baseia o pensamento utópico, quer o indivíduo, quer a sociedade no seu conjunto são chamados a transcender os seus próprios limites e a se conceber de forma diferente. Neste sentido, uma reflexão sobre a utopia a partir da conversão utópica abriria o espaço para uma conceção do homem já não, aristotelicamente, como de um “animal político”, como, de um “animal utópico” (Abensour, 2013, p. 17). A conversão utópica pode também ser abordada, para Abensour, através do efeito da *redução* na *epoché* fenomenológica, e parcialmente através da noção de *imagem dialética* de Benjamin: colocação em causa do mundo tal como ele é, a utopia apresenta as características de um desvio absoluto que coloca entre parênteses o mundo tal como está. O espírito utópico pode assim ser reconduzido a um “despertar” que se define por ser antes de mais uma prática, uma *metanoia*, que na filosofia antiga implicava não simplesmente uma transformação da modalidade de pensar como da própria forma de vida.⁴ Assim definida, a utopia como conversão, a conversão utópica, se caracteriza como uma radical inversão da visão sobre a finitude humana, como visão

² A investigação de Abensour sobre utopia constitui uma das mais recentes e fecundas formas de reaparição da questão utópica: cf. também Abensour, 2011 e Abensour, 2016. Se não diferentemente indicado, as traduções são de minha autoria.

³ Ver também Levinas, 1976, p. 319.

⁴ Ver Abensour, 2013, pp. 57-59.

que inverte a própria relação com o tempo. O ser-para-a-utopia substitui-se ao ser-para-a-morte, oferecendo assim aos seres humanos “a sua possibilidade mais própria” (Abensour 2013, p. 60): Ernst Bloch é nesse sentido o autor que invita “a pensar a morte a partir do tempo, gesto efectivamente revolucionário de momento que destrona a morte da sua posição de mestre absoluto e afeta ao mesmo tempo a economia da condição humana” (Abensour, 2013, p. 60).

2. Estas características da “conversão utópica”, tal como são sublinhadas por Abensour, reenviam-nos para as reflexões de Pierre Hadot sobre a “conversão filosófica”. Ao longo da sua investigação sobre os exercícios espirituais e a filosofia como maneira de viver, Hadot destaca o papel que a conversão teve na Antiguidade como momento de ligação entre o pensamento e a própria vida: através das noções de *conversio*, de *epistrophè* (mudança de orientação) e de *metanoia* (mudança de pensamento), os filósofos da Antiguidade esclareceram o papel que a filosofia como “técnica” tinha na transformação não simplesmente das conceições, ou das ideias, como da própria maneira de agir. A relevância da conversão ao longo do pensamento ocidental seria tal, para Hadot, que se poderia representar até “toda a história do Ocidente como um esforço incessantemente renovado para aperfeiçoar as técnicas de conversão” (Hadot, 2002b, p. 224). Mantendo as duas modalidades da *epistrophè* e da *metanoia*, as formas de conversão ocidentais podem ser, portanto, sempre abordadas a partir das duas perspectivas de um regresso a uma condição original da condição humana ou de uma radical transformação. Na reflexão de Hadot, a conversão não deve ser, portanto, reconduzida aos fenômenos religiosos, e em particular à tradição religiosa cristã. Pelo contrário, a conversão cristã, entendida como modelo de conduta de vida, afundaria as suas raízes precisamente nas formas de conversão típicas dos modelos filosóficos antigos. É preciso, portanto, observar a conversão como um fenômeno originariamente *espiritual* – noção que para Hadot não possui algum significado diretamente religioso – que se concretizaria ao longo dos séculos quer no contexto mais propriamente religioso, quer naquele específico horizonte da filosofia, definido, isto é, como “maneira de viver”. As duas perspectivas originárias da conversão filosófica – a do estoicismo e a do neoplatonismo –, caracterizadas, a primeira, por um acordo entre a conversão individual e a conversão do universo, e a segunda, por um movimento de saída (*ekstasis*) e de regresso em si mesma, no pensamento, da alma individual, acabaria por dominar todas as filosofias dialéticas (cf. Hadot, 2002b, p. 233). Uma parte decisiva da filosofia moderna deveria, portanto, ser caracterizada, mais do que por uma teoria da conversão, por um verdadeiro “acto de conversão” (ibidem). Desde o cogito cartesiano, até o amor intelectuais de

Espinosa, desde a intuição bergsoniana da duração, até a redução fenomenológica proposta, em diferentes formas, por Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, a conversão filosófica apresenta-se, também na modernidade, na forma de uma “rutura na relação com o quotidiano”, “recomeço absoluto, novo ponto de partida que transforma o passado e o futuro” (ibidem). As características salientadas por Hadot na conversão filosófica moderna encontram claramente a abordagem de Abensour à “conversão utópica”.

Podemos afirmar, portanto, que a conversão utópica, tal como observada por Abensour, revela os traços típicos daquela modalidade filosófica como “maneira de viver” estudada por Hadot e caracterizada, especificamente, por uma “conversão”. Hadot sublinha como a falta da coerência sistémica que se encontra nos autores antigos, tal como em vários autores modernos, deveria ser reconduzida ao efeito específico ao qual visam aquelas práticas filosóficas, um “efeito de formação” que tenta colocar os espíritos dos leitores e dos ouvintes numa determinada “disposição”: “poder-se-ia afirmar que há sempre duas concepções opostas da filosofia, uma que coloca o acento no polo do discurso, a outra no polo da escolha de vida” (Hadot, 2001, pp. 104-105). Como prática que visa a uma rutura da visão do mundo, e a uma transformação da própria relação com a temporalidade, o pensamento utópico moderno é efectivamente filho de muitas das práticas filosóficas antigas, até poder ser caracterizado ele próprio como um “exercício espiritual”, conforme a expressão de Hadot⁵.

3. Trata-se agora verificar se e de que forma a perspectiva utópica de Ernst Bloch pode ser colocada no horizonte da filosofia como maneira de viver e como o apelo para a conversão utópica que caracteriza os seus textos na abordagem de Abensour pode ser definido através das características que Hadot destaca na noção de conversão filosófica. Já nas primeiras linhas, cheias de ecos nietzscheanos, o *Espírito da Utopia* parece efectivamente construído por Bloch como uma “chamada” a uma modificação da vida: “É bastante. Agora devemos começar. A vida está nas nossas mãos” (Bloch, 2004, p. 3). Numa *Advertência* de 1936, Bloch relembra a própria maneira com que o texto foi redigido: o livro é baseado num romanticismo revolucionário “Sturm und Drang” e realizado na sombra da noite, quando o mundo a volta precipitava na destruição bélica. O seu princípio fundante é assim reconhecível numa “gnose revolucionária” para a qual “[o] mundo não é verdadeiro, mas quer voltar a casa através dos homens e da verdade” (Bloch, 2004, *Advertência*). Através da escrita, o jovem Bloch parece

⁵ As utopias humanistas, em particular, mantem uma óbvia dívida com as leituras e os arquétipos do Antigos. Cf. por exemplo Mordacci 2020, p. 4. Cf. também *infra*.

encontrar assim uma *prosochē*, uma forma de retração para o seu interior, semelhante em tudo à dos antigos estoicos e neoplatônicos, sem que isto, porém, se reflète num completo afastamento do mundo. Pelo contrário, a retração na escrita implica uma renovada atenção para com o mundo e para com os acontecimentos contemporâneos, para a identificação da parte de mal, assim como das possibilidades que se apresentam⁶. Ainda na *Intenção*, Bloch mostra o verdadeiro objecto de meditação do *Espírito*, algo “que se ergue sobre todas as máscaras e as culturas passadas, o Um, o sempre procurado, o único pressentimento, a única consciência, a única saúde” (Bloch, 2004, p. 5). O livro é interpretado assim pelo seu próprio autor como um convite ao recolhimento e à contemplação, como um caminho de redescoberta de alguns elementos-chave da própria biografia intelectual e da cultura coletiva, que desenvolvem uma função em todo semelhante às das antigas técnicas de vida. Em particular, todo o primeiro capítulo, “Encontro com o Si”, parece seguir este caminho, tal como é apresentado na *Intenção*: “Assim na profundidade conduz só o caminho *interior*, nomeado também encontro com o Si, a preparação da palavra íntima, faltando a qual qualquer olhar para o exterior permanece inútil” (Bloch, 2004, p. 5). Nesta reversão interior, encontram-se assim quer o mundo da alma individual quer a “exterior, cósmica função da utopia” (ibidem). O que Bloch desenha como caminho utópico é, portanto, um não-lugar em que a luz individual pode ser reconduzida à luz cósmica para além das sombras do presente histórico ou, gnosticamente, da própria materialidade. É nesta procura que se abrem as passagens para além da simples realidade, para “o que não é”: a construção do caminho “no azul” equivale também, de resto, a uma auto-construção, a uma viragem na própria existência: “*incipit vita nova*” (Bloch, 2004, p. 6).

O encontro com o si constitui, portanto, o primeiro momento do espírito utópico. Contudo, este encontro não está separado do encontro com o mundo. O primeiro capítulo da primeira parte do *Espírito da Utopia*, “Um antigo vaso”, apresenta neste sentido a modalidade através da qual se desenvolve uma relação estética não só relativamente aos objetos, mas relativamente ao próprio si. Os dois primeiros parágrafos, “Demasiado perto” e “Lá abaixo”, mostram como o sujeito não pode chegar a uma revelação sobre si mesmo de outra forma que não seja através de uma relação para com o objeto. É através da descrição da posição do objeto que o “si” toma alguma forma: contudo, esta forma nunca pode atingir a precisão com que se vê o objeto. Trata-se, portanto, de uma lenta aproximação. A mesma fenomenologia que é possível verificar ao nível individual é, porém, visível num nível cultural. A relação com o

⁶ É nesse sentido que, pelo que me parece, deve ser lido também o aceno nietzscheano à “carga de dinamite” na relação entre sujeito e objeto.

“antigo vaso” implica, num nível que poderíamos chamar de “memória cultural”, conforme a expressão de Jan Assmann, uma relação estética comparável com aquela que, na fenomenologia individual, se desenvolve entre o sujeito e o vaso comum: a determinação da posição que ocupa um “si” no mundo implica sempre a procura de uma revelação que passa através do que lhe está em frente. Todos os sentidos, com a única exceção do paladar, que seria, porém, integrável nesta fenomenologia, são abrangidos pela descrição de Bloch do “antigo vaso”: através deste, é todo um conjunto de relações culturais que se desenrolam, permitindo, isto é, ao próprio sujeito de se ver, e de ver o seu próprio mundo. O vaso relata a memória de todos os gestos que o construíram, assim como de todas as possibilidades de uso que contem. Sem ser necessariamente “artístico”, o antigo vaso reúne todos os conteúdos que, para Bloch, deviam ser contidos numa obra de arte: a possibilidade de atravessar um “corredor” que, virando o sujeito contra a sua própria forma, o traga de volta num lugar no qual ele se possa sentir familiar. Esta perspectiva de uma construção estética que é sempre direcionada para o auto-reconhecimento aparece, por fim, impedida pela produção serial⁷: como demonstra o longo capítulo sobre a produção do ornamento, o efeito maior da alienação capitalística é determinada pelo encontro com uma técnica que, por um lado, torna “reproduzível” o objeto, e, por outro, impede um acesso estético ao próprio objeto tal que se possa, por sua vez, refletir numa “técnica de si”, num trabalho, isto é de auto-compreensão de si.

O que aparece na longa história das formas artesanais e pre-industriais de produção é assim a transferência no objeto de uma necessidade de auto-compreensão. Em qualquer ornamento, isto é, é visível este movimento de exploração de si da parte do produtor. A centralidade do produto é, portanto, mais determinada por uma técnica do si sobre o si que por uma simples exteriorização do “gosto” individual e cultural. O produto está relacionado, portanto, também com este movimento de auto-reflexão a partir do qual foi construído: nesse sentido, ele pode ser pensado como um arquivo dos movimentos de auto-reflexão que o determinaram. A experiência do objeto – do “antigo vaso”, mas a teoria do ornamento esclarece até que ponto esta experiência pode ser ampliada – é, portanto, experiência de um arquivo de técnicas de encontro com o si, de auto-relação e de auto-exploração do sujeito consigo mesmo. Em segundo lugar, a experiência do objeto é também uma experiência de estranhamento do sujeito: no encontro estético com o vaso alheio, o sujeito vai ao encontro de um caminho que é também estático. Agora, a *ekstasis* é determinada precisamente pela re-compreensão da complexidade de técnicas que se objectificam, culturalmente, no objeto. O vaso abre assim a

⁷ Cf. sobre este tópico a interpretação de Pezzella 2014, p. 58.

passagem para uma origem que é ao mesmo tempo a sua própria origem, como a origem do si que o observa. Como experiência de meditação, a experiência estética é, portanto, para Bloch, procura e espera de uma epifania. Contudo, não se trata de uma forma unitária de epifania: o que pode aparecer é sempre uma estratificação em que se incorpora o trabalho humano. No seu caminho para ir ao encontro da epifania, o sujeito atravessa, portanto, vários estrados, como várias linhas de fuga: como o objeto, no momento em que se abre à visão estética, perde a sua posição unívoca, na mesma maneira o sujeito perde a visão unívoca de si. O que o sujeito deixa atrás não é simplesmente a incompreensão da sua posição específica relativamente ao mundo, como também a sua percepção de ser colocado num lugar determinado. Na estase provocada pelo objeto, o sujeito acaba assim por se estranhar e por chagar a uma “visão do alto”, ou “visão de cima” que também caracterizava a prática antiga da filosofia.

Pelo contrário, o efeito mais relevante da produção serial não consiste simplesmente na alienação do produtor relativamente à obra, tal como foi identificada por Marx. A perda relevante provocada pela produção técnica capitalística consiste precisamente na própria possibilidade de estruturar uma relação com o si que passe através do objeto. A tecnicização serial da produção impede que o momento estético se traduza numa forma estática. Tal como o objeto fica indefinido na sua forma, expropriado daquelas características culturais que o definem como objeto estratificado, o próprio observador é fechado na sua própria posição, sem possibilidade de se reconhecer através do estranhamento. O que a experiência estática do objeto tornava possível, isto é, o encontro com o si como origem múltipla das formas em que o si pode reconhecer-se, na seriação da técnica industrial é imposto, como lógica consequência, na forma duma repetição do sujeito diante si mesmo. A técnica coloniza assim a multiplicidade do humano, tornando-o irreconhecível a si próprio e distante do âmbito da sua própria experiência: já não é através das suas técnicas que o humano constrói o seu próprio volto.

Mas se a espécie humana, como Bloch explica no último capítulo do *Espírito da Utopia*, é no específico a espécie que determina a própria essência através das suas técnicas, o afastamento da experiência vivida das suas técnicas equivale a um afastamento da sua própria possibilidade de persistir no seu ser aberto. Contudo, a experiência da morte – que se refere, uma vez mais, à antiga prática da *praemeditatio mortis* – transpõe no presente vazio um elemento de rutura: não é, contudo, a pre-experiência da morte, como será daqui a pouco para Heidegger no ser-para-a-morte, uma experiência absoluta. Bloch coloca neste contexto o papel do espírito utópico como forma escatológica, que vai ao encontro já não da pre-visão da morte singular, como do apocalipse “natural” que, indiferente ao destino humano, pode engolir – e de

certeza, pelo que as ciências naturais referem, engolirá – a própria terra. A representação do evento apocalíptico pode ter assim a função – equivalente à representação da morte nos antigos – de uma redescoberta da própria possibilidade da vontade. Se o horizonte aparece fechado em si mesmo, estagnado, abre-se, porém, um espaço de ação baseado nas forças coletivas. As mesmas forças direcionadas para uma interrupção da relação do sujeito consigo próprio podem ser redescobertas para um caminho exatamente oposto. A interpretação revolucionária do marxismo não pode ser separada, em Bloch, de uma interpretação – de resto conscientemente prosseguida pelo próprio Marx – que coloca as suas raízes na interrogação da forma de governo das potências técnicas do trabalho. O risco maior que o humano corre é de se ver expropriado das possibilidades que pertencem ao seu próprio trabalho. Contudo, as mesmas possibilidades podem ser reorientadas através de uma vontade oposta. A teoria da vontade de poder de Nietzsche é assim ligada à interpretação escatológica de Marx: a tensão que deve ser renovada nas potências humanas é aquela que permite de se reapropriar do objeto em si como “vontade direcionada para o nosso rosto” (*Willen zu unserem Gesicht*) e como “rosto da nossa vontade” (*das Gesicht unseres Willen*). Marxismo e escatologia religiosa são unidos, assim, numa mesma tensão que não é de todo alheia aos elementos. Pelo contrário, a ontologia naturalístico-nietzscheana de Bloch implica ela própria o surgimento de forças escatológicas, entre as quais o marxismo. “Grande é a nossa potência”, afirma Bloch no final do capítulo. Nessa potência afirma-se, para Bloch, a própria realidade, mesmo que num sentido diferente da interpretação científica do marxismo: a realidade do humano chama para uma compreensão de si mesma que não pode ficar presa no tecido alienante do presente. A filosofia, uma filosofia prática, concreta, que visa a reconstruir a relação do humano com o humano, aparece assim como uma técnica própria do humano, que permite exercer a vontade do auto-reconhecimento. Na mesma altura em que todas as técnicas aparecem colonizadas por uma “vontade de nada”, a filosofia se propõe então como técnica que promete um novo tipo de interação com o mundo humano. O “Espírito da utopia” aparece assim ser uma força constitutiva da filosofia: não parece poder haver verdadeira filosofia que não seja animada, por fim, pela utopia, por uma força capaz de escrever de forma nova a relação dos sujeitos consigo próprios, e de preparar o indivíduo para um novo encontro com o si e com o si “universal”. O próprio livro é assim identificado como um caminho de redescoberta individual, mas também como uma espécie de exemplo, sendo ele próprio representativo daquela força que tenta descrever.

4. Refletindo sobre as características desta abordagem ao *Espírito da utopia*, emerge claramente um aspecto: a utopia filosófica de Bloch é uma filosofia que visa operar sobre a própria vida. Crucial neste sentido é a forma com que nesta filosofia se redefine a relação com a realidade do próprio sujeito: uma conversão de olhar que se manifesta numa diferente atenção sobre os “objetos” e sobre si, uma recondução do agir individual num horizonte que o transcende, uma recondução de si a si próprio através de uma renovada experiência do mundo, uma meditação sobre a finitude e sobre a potência do humano a partir de uma visão do alto que reabre o horizonte da experiência. Todas características, estas, que Hadot atribui precisamente à “filosofia como maneira de viver” e no específico à conversão filosófica⁸. O espírito da utopia de Bloch revela neste sentido a proximidade da tradição utópica com a tradição filosófica descrita por Hadot e no mesmo tempo esclarece o conteúdo “utópico” da modalidade filosófica tal como pensada pelo autor francês. Em particular, na conversão utópica de Bloch o momento individual e o momento coletivo parecem necessariamente reenviar um ao outro, diferentemente de quanto acontecia, por exemplo, no estoicismo ou no platonismo: contudo, é a partir da conversão individual que é pensável também a conversão universal. Nisto, Bloch recupera assim uma forma de conversão já visível no neoplatonismo: a diferença, que torna esta conversão mais “gnóstica” do que neoplatónica, consiste, com evidência, na recuperação da própria imanência estética e política. São as próprias forças humanas, a reorientação das técnicas produtivas, a tornar possível, por fim, a festa apocalíptica, tal como desenhada na parte final do *Espírito da Utopia*. Contudo, a experiência de encontro com o Si, descrito na passagem do “antigo vaso”, permite abordar a forma neoplatónica de conversão de Bloch. Em *Plotin ou la simplicité du regard*, Hadot escreve:

A experiência interior neoplatónica revela assim, portanto, dois níveis descontínuos da nossa vida espiritual. Dispersos nas aflições e nas preocupações da vida quotidiana, podemos, por primeiro, concentrar-nos para o interior, dirigir a nossa atenção para as coisas lá de cima, retomar consciência de nos próprios. Descobriremos assim que, por vezes, podemos elevar-nos para uma unidade interior mais perfeita, na qual atingimos o nosso verdadeiro si vivente e real no Pensamento divino. Chegados a este nível, tocaremos talvez um estado de unidade indizível, no qual coincidiremos misteriosamente com a simplicidade absoluta da qual procede cada vida, cada pensamento e cada consciência (Hadot, 1997, p. 43).

Hadot esclarece como os “exercícios espirituais” não devem ser entendidos como necessariamente ligados à mundivisão de uma determinada teoria filosófica (cf. Hadot, 2001, p. 252). Como técnicas, eles podem ser praticados “independentemente dos discursos que os

⁸ Cf. Hadot 2002a.

justificam ou o aconselham” (ibidem). Neste sentido o uso de alguns exercícios filosóficos na modernidade é desligado do uso antigo: isto não impede, porém, que estas técnicas impliquem características específicas daquele modelo filosófico. Na estrutura “espiritual” do livro de Bloch é, portanto, visível uma característica que coloca dentro de uma perspectiva diferente o problema tradicional relativo à estrutura religiosa da utopia blochiana. Tal como no caso de Nietzsche, ou de Espinosa ou de Wittgenstein, conforme as sugestões de Hadot, também no caso de Bloch, o modelo e as técnicas dos exercícios espirituais definem um espaço filosófico que não deve necessariamente ser ligado ao cosmo religioso, como a formas de espiritualidade que podem ser comuns, e que, portanto, podem ser utilizados quer pela religião quer pela filosofia.

5. Contudo, a demonstração da presença deste modelo na perspectiva utópica de Bloch implica uma interrogação que se deve estender à inteira tradição utópica: de que forma, isto é, esta tradição é herdeira das modalidades antigas da filosofia? Já foi observado, por Abensour, como o fenómeno da conversão, da chamada para a conversão utópica, foi um dos elementos decisivos da interpretação também religiosa da *Utopia* de More. Contudo, a presença dos modelos da antiga espiritualidade filosófica na tradição utópica permite-nos também de afastar-nos desta interpretação. Permanece importante a pergunta relativa às técnicas de conversão: neste sentido, a leitura que More faz da República platónica, por muitos interpretes considerada como um motivo de inspiração para o chanceler inglês⁹, leva a considerar a função que a própria imagem literária como instrumento retórico tem na tradição utópica. Neste contexto destaca-se provavelmente uma das mais íntimas herdades platónicas: de forma não diferente da própria função que o *mythos* tinha nos diálogos platónicos, a “fábula” da utopia revela a persistência de uma técnica que utiliza a meditação sobre específicas imagens para produzir um efeito de transformação. Ao lado de todas as técnicas descritas por Hadot como partes integrantes da tradição antiga dos exercícios espirituais – os *hypomnemata*, as confissões, a *praemeditatio malorum* – encontramos, efetivamente, toda uma tradição de meditação sobre as imagens, “figuras”, que a filosofia utiliza para redefinir a relação do sujeito consigo próprio: de Platão a Lucrecio, até Marco Aurélio, encontramos, isto é, toda uma série de “exemplos”, muitos dos quais, no caso dos estoicos ou dos epicuristas, diretamente ligados à exploração da natureza. Neste sentido, a abordagem “naturalista” à escatologia da parte de Bloch e a sua recuperação de imagens da história cultural e biográfica (como a do “vaso” no *Espírito da*

⁹ Tal como esclarece por exemplo Pina Martins: cf. Thomas Morus 2015, p. 34.

Utopia), ou a recuperação de figuras da tradição utópica, como no caso de Thomas Müntzer, ou ainda, no *Princípio Esperança*, das imagens da tradição literária ou mitológica, podem ser colocadas, por um lado, no horizonte do uso de imagens tal como é visível na tradição da filosofia como maneira de viver, e, por outro lado, no uso consciente que desta tradição figurativa faz o pensamento utópico. Neste sentido, como destaca Pierre Macherey, a utopia, também no caso de Bloch, estrutura-se necessariamente através de duas dimensões, uma intelectual e uma “de ficção”:

É particularmente interessante a ideia para a qual este gênero é construído através de duas dimensões ao mesmo tempo: uma intelectual e uma literária, de ficção. [...] a utopia é teoria em forma de ficção, isto é, teoria modelada e transformada através da ficção. Isto coloca ao mesmo tempo a questão de saber até que ponto a ficção modifica as posições teóricas das quais ela é o meio: efetua ela uma transposição formal que preserva o conteúdo de maneira idêntica, sem acrescentar ou subtrair nada, ou ela intervém também sobre o conteúdo, em proporções que devem ser determinadas? (Macherey, 2011, p. 35)

A recuperação das imagens e das figuras da tradição utópica e quiliástica no *Princípio Esperança* permite responder em parte à pergunta de Macherey. Na Parte IV, em particular, nos capítulos 36 e 38 Bloch recupera as imagens da tradição utópica quer antiga quer moderna: desde a concepção platónica do Estado dórico, até a imaginação helenística de uma “ilha do sol”, para chegar à imagem estoica de um Estado mundial e, por fim, até a própria utopia de More. As figuras históricas das utopias são, para Bloch, figuras que tornam evidente a presença e a persistência do princípio esperança nas diferentes épocas e nos diferentes meios culturais. Contudo, elas não podem ser reduzidas a simples exemplos: estas figuras constituem um elemento fundante para a própria concepção de Bloch de um princípio de transformação que se representa ao longo da história da humanidade. Ao mesmo tempo, para os específicos contextos culturais, estas figuras desenvolvem uma função crítica e transformativa, definindo, a partir das diferentes concepções, uma relação com o tempo e com as potencialidades da própria humanidade. Elas demonstram, por fim, a intolerabilidade de uma vida humana privada de esperança (cf. Bloch, 1986, 4-5). É nestas figuras que se torna visível a “emoção da esperança” como motor do próprio trabalho de devir e de mudar de forma que a humanidade desenvolve ao longo da sua história. Recuperando as figuras da utopia, Bloch continua a jogar no mesmo terreno em que a utopia sempre jogou: apresentando aquela abertura para o futuro como elemento transformativo do presente, como elemento, podemos afirmar, de uma conversão do

próprio presente¹⁰. Neste sentido, Bloch “inventa” também uma figura utópica que, para ele, é a mais adequada ao século no qual vive. O presente do século XX parece fechado num niilismo que Bloch interpreta como medo da esperança: o declínio, a própria decadência ocidental, são caracterizados por uma forma de impotência relativamente à visão das possibilidades que o humano contem de sair da sua própria condição e de atingir uma visão de si diferente. Neste sentido, a meditação sobre o “antigo vaso” referida no *Espírito da Utopia* aparece como a necessária premissa para a criação de uma imagem que interprete o “espírito da utopia” neste presente. As figuras históricas da utopia, tal como o próprio “Princípio Esperança”. Visam assim recriar uma semântica da conversão não só individual como também coletiva. Nesse sentido, as figuras da utopia do *Princípio Esperança* refletem as mesmas características da imagem do “antigo vaso” no *Espírito da Utopia*. Tendo como objeto, agora, as construções históricas e literárias da utopia, o sujeito pode encontrar um princípio estético que é também estático: pode incorporar, isto é, individualmente e coletivamente um “conhecimento contemplativo”, uma “superação da inautenticidade [...] por um consciente-ciente” (Oliveira, 2017, p. 25) que lhe permite regressar a si mesmo de forma nova.

Contudo, o risco que a utopia sempre traz consigo é a sua própria corrupção: tal como no caso da produção serial do ornamento, a técnica industrial do niilismo produz as suas próprias utopias, esperanças “fraudulentas” que se apropriam do espaço mítico do espírito utópico e da possibilidade de “encontro com o si” dos próprios sujeitos. “Corruptio optimi pessima” (Bloch, 1986, p. 278), afirma Bloch: não há niilismo pior do que o capaz de colonizar as próprias técnicas do “despertar” e do “sonhar acordado”¹¹. Neste sentido, se o *Espírito da utopia* parece alertar contra a apropriação do imaginário coletivo que o capitalismo e o totalitarismo produzirão na volta de poucos anos, o *Princípio Esperança*, escrito depois da Segunda Guerra mundial, tenta ultrapassar as próprias sombras daquelas apropriações, com a consciência do risco extremo à qual a construção da esperança está exposta. Ao ser-para-a-morte, à representação de uma meditação estoica sobre a morte no tempo do niilismo avançado, Bloch contrapõe uma conversão baseada sobre um ser-para-o-futuro, condição necessária para a qual os sujeitos recuperem a consciência da potência coletiva que só pode transcender o

¹⁰ “A utopia como gênero literário inspira uma forma de cumplicidade ou de convivência com o leitor bem disposto. O leitor está inclinado em receber a utopia como uma hipótese plausível. Pertence talvez à estratégia literária da utopia procurar persuadir o leitor através dos procedimentos literários da ficção. Uma ficção literária é uma variação imaginária da qual o leitor assume as premissas por algum tempo”: Ricoeur, 1997, p. 356.

¹¹ “O concreto não é simplesmente suprimido, como substituído por um substituto que encena todas as características do primeiro”: Pezzella, 2009, p. 18.

horizonte fechado pela morte de cada um: a memória do possível que pertence concretamente a cada presente.

Referências bibliográficas:

ABENSOUR, Miguel. **Le Procès des maîtres rêveurs. Utopiques I.** Arles: Les Éditions de la nuit, 2011.

ABENSOUR, Miguel. **L’homme est un animal politique. Utopique II.** Paris: Sens & Tonka, 2013.

ABENSOUR, Miguel. **L’histoire de l’utopie et le destin de sa critique.** Utopique IV. Paris: Sens & Tonka, 2016.

BLOCH, Ernst. **The Principle of Hope.** Cambridge, Mass: MIT Press, 1986.

BLOCH, Ernst. **Spirito dell’utopia.** Milano: Bur, 2004

HADOT, Pierre. **Plotin ou la simplicité du regard.** Paris: Folio, 1997.

HADOT, Pierre. **La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson.** Paris: Albin Michel, 2001.

HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique.** In: *Exercices spirituels et philosophie antique.* Paris: Albin Michel, 2002a, pp. 19-74.

HADOT, Pierre. **Conversion.** In: *Exercices spirituels et philosophie antique.* Paris: Albin Michel, 2002b, pp. 223-235.

LEVINAS, Emmanuel. **Sur la mort dans la pensée d’Ernst Bloch.** In *Utopie, marxisme selon Ernst Bloch.* Paris: Payot, 1976.

MACHEREY, Pierre. **De l’Utopie!**, Lille: De l’Incidence, 2011.

MORDACCI, Roberto. **Ritorno a Utopia.** Milano: Laterza, 2020.

OLIVEIRA, Hudson Mandotti de. **A força utópica do messianismo político de Ernst Bloch.** In: *UFMG*, v. 24, n. 1 e 2, p. 16-39, jan./dez. 2017.

PEZZELLA, Mario. **La memoria del possibile.** Milano: Jaca Book, 2009.

PEZZELLA, Mario. **Insorgenze.** Milano: Jaca Book, 2014.

RICOEUR, Paul. **L’idéologie et l’utopie.** Paris: Seuil, 1997.

THOMAS MORUS. **Utopia, ou a melhor forma de governo.** Tr. Aires A. Nascimento. Intr. J. V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2015

LA DECADENCIA Y EL AMANECER: UN ANÁLISIS BLOCHIANO DE LA ESPERANZA EN *DER TOD IN VENEDIG*

María Belforte¹

Resumen:

El presente artículo se propone analizar *Der Tod in Venedig* (1912), de Thomas Mann, desde la perspectiva filosófica de Ernst Bloch (1885-1977). Para ello se parte de la hipótesis de que existen elementos utópicos puestos en juego en la *Novelle* y que dichos elementos resignifican la interpretación de la muerte del protagonista, Gustav Aschenbach. Para este análisis se retoman las lecturas de György Lukács (1885-1971) sobre la producción de Mann como exponente de la conciencia burguesa y se discute su lectura sobre la ausencia de lo utópico en la literatura de Mann. Se estudian para ello las implicancias del miedo, la juventud y la esperanza en la obra de 1912. Asimismo se examinan la clasificación y estudio blochianos de los “afectos de la espera” (*Erwartungsaffekte*) en positivos y negativos así como las consecuencias ontológicas implicadas en la diferenciación de los conceptos de *Stimmung* y *Befindlichkeit* en la filosofía de Bloch.

Palabras clave: Muerte. Ernst Bloch. Utopía. Erwartungsaffekt. Esperanza.

DECLINE AND DAWN: A BLOCHIAN ANALYSIS OF HOPE IN *DER TOD IN VENEDIG*

Abstract:

This paper aims at analyzing *Der Tod in Venedig* (1912) by Thomas Mann from the perspective of Ernst Bloch's (1885-1977) philosophy of hope. The hypothesis is that there are utopian elements in the *Novelle* which are able to provide a new meaning to the interpretation of the main character's death, Gustav Aschenbach. To such purpose, György Lukács' readings on Mann as epitome of bourgeois conscience are here examined and his hypothesis of the absence of Utopianism in Mann's literature is disputed. It is also studied the presence of fear, youth and hope in the novella. Finally, the article analyzes the Blochian classification and study of positive and negative “expectant emotions” (*Erwartungsaffekte*) as well as the ontological consequences of distinguishing *Stimmung* from *Befindlichkeit* in his philosophy.

Keywords: Death. Ernst Bloch. Utopia. Erwartungsaffekt. Hope.

Introducción: Mann según Lukács, lo burgués y el punto de inflexión

Voluminosa es sin duda la bibliografía académica que se ha ocupado de la famosa *Novelle* de Thomas Mann publicada en 1912. La crítica literaria y estética ha vuelto reiteradas veces sobre *Der Tod in Venedig* a punto tal que se ha incluso compilado su recepción y las distintas tendencias interpretativas constituyen ya un tema en sí mismo.² Mucho menos ha sido dicho, sin embargo, desde la posición marxista que emerge de la interpretación de György

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se desempeña como docente de grado y posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). E-mail: mariabelforte@yahoo.com.

² Como parte de la bibliografía especializada que recopila la recepción de esta novela corta de Mann se pueden destacar, entre otros, el volumen de Ellis Shookman (2003) y el apartado de Francesco Rossi (2015) en el *Thomas Mann-Handbuch*.

Lukács en relación con la tradición burguesa y las imágenes en crisis que Mann plasma en la narración que culmina con la muerte de su protagonista, Gustav Aschenbach. Quien comparte muchos puntos en común con la lectura lukácsiana es Ernst Bloch, que, a pesar de no haber dedicado un estudio específico a la obra, presentó en cambio elementos críticos fecundos para una lectura de la *Novelle* fundada en su filosofía de la esperanza. Esta lectura resulta heurísticamente valiosa ya que lleva el análisis literario en dirección a derivaciones filosóficas y políticas cuyas implicancias exceden el ámbito estético y vinculan la obra de Mann de 1912 con un paradigma poco frecuentado por tendencias más hegemónicas de la teoría literaria y estética. Se partirá aquí entonces, en primer lugar, de la consideración de Lukács de la obra de Mann para confrontarla luego con una interpretación blochiana de esta *Novelle* de 1912. El objetivo es mostrar que una interpretación utópica revela aspectos existenciales y estéticos significativos para la crítica.

Hacia mediados de la década del cuarenta, Lukács describe el realismo de Thomas Mann como “Spiegel der Welt” (espejo del mundo) y subraya su representatividad en tanto conciencia de la burguesía alemana (Lukács, 1964, 511). En este caso, se trata, para el filósofo húngaro, del surgimiento de una “forma tan peculiar de representatividad”: “Thomas Mann gibt ein vollendetes Bild des Bürgerlichen in seiner ganzen Problematik, aber eben das Sein gerade dieses Moments, gerade dieser Etappe” (ibíd., 506).³ Cabe señalar que se refiere Lukács aquí a “lo burgués” (*das Bürgerlichen*) y a una forma especial y peculiar de representación que se orienta en busca de una esencia a partir de su encarnación subjetiva; Mann tendría la convicción, según Lukács, de que “die Frage nach dem wesen des heutigen bürgerlichen Menschen die Frage nach seinem Bürgertum sei. Die Suche nach dem Bürger wirft für ihm alle Fragen der Gegenwart und Zukunft, der Kultur unserer Tage auf” (ibíd., 511).⁴

Tras emprender un camino que se bifurca a partir de este punto, la hipótesis interpretativa que aquí se sostiene llevaría a mostrar que, teniendo en cuenta los análisis teóricos de Ernst Bloch durante la República de Weimar y su trabajo posterior en *Das Prinzip Hoffnung*, en *Der Tod in Venedig* es posible encontrar elementos utópicos que señalan más allá de los aspectos decadentes en la obra. Para destacar la presencia de lo utópico en la novela corta de 1912 se contrapondrá la construcción que lleva a cabo Mann entre la intimidad del protagonista,

³ “Thomas Mann ofrece una imagen consumada de lo burgués en la plenitud de su problemática, pero, precisamente, su ser mismo de este momento, su ser mismo de esta etapa” (Lukács, 1969, 14).

⁴ “...la pregunta acerca de la esencia del burgués actual es la pregunta misma acerca de su condición burguesa. En la búsqueda del burgués cobran vida para él todos los problemas, presentes y futuros, de la cultura de nuestro tiempo” (Lukács, 1969, 21).

asediada por el afectos de la espera (*Erwartungsaffecte*) negativos, el miedo y la angustia, y el paisaje de la esperanza que rodea su anhelo de juventud en la figura de Tadzio.

Hans Mayer tomó la imagen del punto crítico (*Wendepunkt*) para analizar el lugar de la literatura de Mann y su significación en la historia alemana (Mayer, 1970, 12s.). Las fechas de 1915, 1924 o 1933 refieren momentos específicos del devenir político y cultural que implicaban una inflexión en los tiempos literarios alemanes. Antes de esta primera fecha, en la que los expresionistas descubrieron el advenimiento de la pasión bélica nacionalista y en la que según Mayer se plasmó la primera desilusión de las vanguardias, Thomas Mann escribe *Der Tod in Venedig*. Se desvela allí, anticipadamente, un tema central que recorrería la crítica cultural alemana tras la derrota: la presencia de una época de decadencia. Esta idea, plasmada de forma histórico-política regresiva en la popular obra de Oswald Spengler *Der Untergang des Abendlandes*, posee sus orígenes en las últimas décadas del siglo XIX y se incorpora a la literatura y la cultura alemanas, que retoman el tema de la *décadence* nietzscheano.⁵ En este sentido, la literatura de Mann, volviendo a los análisis de Mayer, constituiría un hito en relación con lo histórico: “Y es que la descomposición del mundo burgués se hallaba expresada aquí de una forma que supo servirse de la decadencia como concepto ambivalente: descomposición físico-moral y refinamiento espiritual –sensual a la vez–.” (ibíd., 22).

Esta interpretación se encuentra en cierta consonancia con la lectura que Lukács le dedica en distintos ensayos y que se sostiene sobre el concepto de “realismo crítico”. El tema central de su literatura, sostiene el filósofo húngaro, es la búsqueda del auténtico sujeto burgués. Lukács explica entonces la crítica humanista de Mann como una respuesta a la decadencia del ideal burgués, desde una perspectiva burguesa. Pero esta perspectiva lleva a Lukács a negar la presencia de todo elemento utópico en la literatura manniana.⁶ Es en este punto en donde la interpretación de Bloch se encamina en una dirección alejada de su amigo húngaro y que puede plantearse como una continuación o un paso más en el análisis crítico- marxista del escritor alemán.⁷

⁵ Como sostiene Dieter Borchmeyer, el término posee en Nietzsche no solamente la tradicional connotación negativa, sino también un vínculo con la transmutación positiva de los valores. En Nietzsche, se trata asimismo de “una etapa de tránsito en el proceso de evolución de la vida” (Borchmeyer, 2012, 139).

⁶ Lukács sostiene esta idea en reiteradas oportunidades, basta citar el comienzo de su ensayo “Auf der Suche nach dem Bürger”: “Die Frage wird noch komplizierter, weil dem Schaffen (freilich nicht immer dem Denken) Thomas Manns jeder utopische Zug fehlt” (Lukács, 1964, 505) (“La pregunta aún se complica más si se advierte que a la obra de Thomas Mann (aún cuando, por supuesto, no siempre a su pensamiento) le falta todo rasgo utópico”) (Lukács, 1969, 13).

⁷ No es objetivo del presente artículo una confrontación con la obra de Lukács ni con su interpretación de Mann, sino que se toma esta como punto de partida para la introducción de una lectura blochiana, aún menos extendida en la crítica literaria. En este sentido, aunque no es este el lugar indicado, podrían recuperarse los indicios de

Se propone aquí entonces reconstruir una lectura de *Der Tod in Venedig* a partir de conceptos blochianos que discuten la negación de lo utópico en la *Novelle*. Para ello se retomará, en primer lugar, la idea de juventud en Bloch y a continuación se estudiarán los análisis y clasificaciones de los conceptos de *Erwartungsaffekt* y de esperanza en Bloch para finalmente interpretar la obra de Mann de 1912 a la luz de estas nociones. El objetivo es mostrar la resignificación de la idea de muerte en la *Novelle* y las consecuencias existenciales que de esta lectura se desprenden.

La juventud como estado del ser humano

La juventud como motivo de época constituye una marca propia de la cultura alemana de preguerra. Desde el *Jugendstil* hasta la presencia social política de la *Jugendbewegung*, que marca una tendencia desde finales del siglo XIX, el tema aglutina una serie de elementos específicos y se vincula con otros más generales que dominan las expresiones de la literatura, el arte y la política. Si a un nivel supraindividual los procesos históricos mostraban un desenvolvimiento que pondría en escena la idea de “decadencia”, la contracara subjetiva sería la exaltación del “hombre nuevo”, fuertemente ligado a la noción de comienzo y de juventud.

Como parte de su filosofía de la utopía, Ernst Bloch colocó a la juventud en un lugar destacado de sus reflexiones filosóficas y políticas. Entre las distintas vertientes que dan origen a esta centralidad se destaca un horizonte histórico: la rebelión generacional contra la cultura de la burguesía imperial llega en la Alemania guillermina a tomar la forma de un movimiento que Bloch conoció de cerca. Ya tempranamente en sus escritos, el filósofo discrimina entre la juventud no proletaria “tonta” y “bruta” (*dumm, roh*) (Bloch, 1985, 11) y otro sentido de la juventud, de carácter metafísico, identificado con la música y cercano al núcleo de su filosofía temprana y a la implementación que allí posee el concepto central de utopía.⁸ Pero Bloch señalará que, centrado en la actitud contemplativa, en la que lo pasado monopoliza el presente e inhibe el aprendizaje de lo aún no consciente, el hombre no ha aprendido aún a conocer el

cierta afinidad entre los filósofos en relación a lo utópico en la literatura burguesa. En su ensayo *Franz Kafka oder Thomas Mann?*, Lukács sostiene la presencia de una perspectiva utópica después de la Revolución Francesa y, según esta posición, incluso en la etapa posterior del realismo crítico, en la que se renuncia resignadamente a la esperanza utópica, “Soweit in dieser Welt noch Utopien entstehen, nehmen sie die Form einer Flucht ins räumlich und zeitlich Ferne, ins Exotische auf” (Lukács, 1971, 517) (“Si en este mundo todavía surgen utopías, adquieren la forma de una huida a lo lejano en el espacio y en el tiempo: al exotismo”) (Lukács, 1984, 78-79).

⁸ Las dos versiones de *Geist der Utopie* comienzan con el objetivo de plantear un comienzo, cfr. Bloch, 1985, 11.

afecto que lo vuelca hacia lo que denomina el *Novum*. Este concepto blochiano se diferencia del concepto corriente de lo nuevo, entendido como la no repetición del pasado. Bloch, interpreta lo nuevo, lo que él denomina el *Novum*, como una *actualización* a partir de la totalidad histórica, con su propia identidad específica y temporal (Siebers, 2012, 414). En este sentido, lo auténticamente nuevo en la historia (por ejemplo, los nuevos modelos de conducta, las revoluciones) es posible “a contraluz de las utopías” (íd.). El elemento fundamental es aquí, no una iteración que produce diferencia, sino una repetición, “la repetición de lo que aún no existe” (íd.).⁹ Aunque el tema de la juventud, como elemento determinante de la pregunta por la subjetividad se encuentra anclado al problema del *nosotros*, desde el punto de vista de la vida humana singular, la juventud muestra una especial evidencia del crepúsculo hacia adelante, de lo aún-no, de lo utópico. Se trata de un estado o condición (*Zustand*) del ser humano que lo predispone a lo nuevo y por ello lo abre a la latencia de lo aún no acontecido. No se trata en ese sentido, de un estado cronológico de la vida, sino existencial. En *Das Prinzip Hoffnung*, juventud es sinónimo de “movimiento hacia adelante” (*Bewegung nach vorwärts*)¹⁰ (Bloch, 1993, 133) y la vejez en la sociedad burguesa puede caer en un sentimiento de sufrimiento y opresión (Bloch 1993, 40s.): “zum bloßen Leiden am Alter, sofern es nur einigermaßen ein gesundes ist, aufgebaut auf einem tüchtigen Leben, gehören ein Tropf, der es erfährt, und eine spätbürgerliche Gesellschaft, die sich verzweifelt auf Jugend schminkt” (ibíd., 40).¹¹

101

La construcción del personaje de Tazio en *Der Tod in Venedig* se funda en elementos constitutivos de este sentido de la juventud como condición o estado de apertura y posibilidad, lo que la vuelve contraimagen del protagonista, temeroso, decadente y maduro.¹² La idealización de la juventud unida a la belleza se opone en Aschenbach a la realidad de una vejez a la espera de ser anulada.¹³ En este sentido, se muestra una profundidad mayor del

⁹ La trad. es mía.

¹⁰ Bloch tiene claro, sin embargo, en qué medida la *Jugendbewegung* constituyó una forma de “bürgerliche Gruppenutopie”: “Es ist der Wandervogel nicht nur eine deutsche, sondern vor allem eine kleinbürgerliche Erscheinung, von daher das klassenmäßig wie inhaltlich Verwehte seines Traums” (Bloch, 1993, 684) (“El *Wandervogel* no es solo un fenómeno alemán, sino, sobre todo, un fenómeno pequeño-burgués, de donde procede el elemento clasista y el contenido vagoroso de su sueño”) (Bloch, 2006, 160).

¹¹ “para el mero sufrimiento por la vejez, siempre que ésta sea, en cierto modo, sana y se alce sobre una vida de trabajo, son necesarios un necio como sujeto y una sociedad burguesa tardía que quiere vestirse desesperadamente de juventud” (Bloch, 2007, 65).

¹² Que la juventud es un elemento determinante en el anhelo del protagonista es evidente en distintos pasajes de la obra, por ejemplo, de manera explícita en el intento de rejuvenecer por medio de elementos cosméticos: “[Aschenbach] erblickte mit Herzklopfen einen blühenden Jüngling” (Mann, 1960, 519) (“[Aschenbach] vio, y el corazón le dio un vuelco, a un joven floreciente” (Mann, 1999, 109-110).

¹³ La autopercepción de la falta de juventud en Aschenbach destruye momentáneamente su estado afectivo positivo: “der Anblick seines grauen Haares, seiner scharfen Gesichtszüge stürzte ihn in Scham und Hoffnungslosigkeit” (Mann, 1960, 518) (“la visión de sus cabellos grises y los perfilados rasgos de su rostro lo sumía en la vergüenza y la desesperanza”) (Mann, 1999, 108).

contenido de la espera frente al de lo representado, característica propia de los *Erwartungsaffekte*.

Los afectos en la filosofía de Ernst Bloch: análisis y clasificación

El cuento maravilloso de los hermanos Grimm que lleva por título “Märchen von einem, der auszog das Fürchten zu lernen”, constituye la referencia literaria de la que parte la obra de Bloch *Das Prinzip Hoffnung*. Pero emprender un viaje para aprender qué es el miedo parece una idea absurda para la subjetividad de la segunda posguerra del siglo XX; *Das Prinzip Hoffnung* propone, por el contrario, el camino opuesto al del cuento sobre Hans, el de un traspasar para aprender no qué es el temor, afecto de la espera aprendido y vivenciado ampliamente por la humanidad, sino el derrotero analítico de pensar el afecto de la espera positivo más humano y desconocido: la esperanza. Para ello, la obra no solamente vuelve analíticamente sobre conceptos centrales de la filosofía occidental, sino que trabaja a contrapelo de las imágenes utópicas de la literatura, el arte y la cultura para rescatar los elementos desperdigados de lo nuevo y “salvarlos” de su disolución en el discurso hegemónico de la historia.

102

Desde las primeras páginas de *Das Prinzip Hoffnung*, Bloch subraya la relevancia de la subjetividad como comienzo de su análisis filosófico: “Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir? Was erwartet uns?” (Bloch, 1993, 1).¹⁴ Este planteo va a distinguir ya en la segunda parte, dos tipos de estados de la conciencia: aquellos pensamientos determinados por el objeto, frente a aquellos otros, que interesan especialmente a Bloch, cuyos actos intencionales son los únicos dados en presente, es decir, aquellos que son primariamente estados en sí mismos y que constituyen las intenciones más activas: los afectos (*Affekte*).¹⁵ En tanto incluida dentro de los modos del ser intencional, la naturaleza de la intencionalidad de los afectos es una intencionalidad tal que tiene lugar en sí misma, volcada casi inmediatamente a sí misma: “die Affekte selber sind als Intentionsakte sich zuständiglich

¹⁴ “¿Quién somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? ¿Qué esperamos? ¿Qué nos espera?” (Bloch, 2007, 25).

¹⁵ Bloch diferencia el afecto de la sensación (*Empfindung*) y la representación (*Vorstellung*): “Also unterscheiden sich Affekte von Empfindungen, Vorstellungen nicht zuletzt dadurch, daß sie vor sich gehen, indem sie ihres Vorgangs als eines doch noch halb unmittelbaren Selbstgefühls nahe innerwerden” (Bloch, 1993, 77) (“Los afectos se diferencian por eso, y no en último término, de las sensaciones y de las representaciones en que tienen lugar ante sí, de tal manera que se percatan de su proceso como si se tratara de un sentimiento casi inmediato de sí mismo”) (Bloch, 2007, 99).

gegeben” (Bloch, 1993, 78s.).¹⁶ Son estados en sí mismos, y en su percepción según el contexto, los afectos pueden aparecer antes de que surja un objeto externo con el que se relaciona el ánimo¹⁷. La contraprueba de esta relación especial de los afectos con el objeto exterior se constata en la tradición del pensamiento determinado por el objeto: “Wobei die Gegenprobe sein mag, daß das gesamte objekthafte Denken von den Affekten, als einem Erkenntnisorgan, sich notwendig abkehrt” (ibíd., 80).¹⁸

Para Bloch, en cambio, los afectos no se restringen al “puro vivenciar de sus vivencias” (*das bloße Erleben ihres Erlebnisses*) (ibíd., 78) y constituyen una clave para la comprensión de lo humano debido a que son formas de la intención que presentan la forma más activa. Bloch rechaza los intentos de clasificación externos a una teoría de los afectos: “das von außen an die Affektenlehre Herangebrachte muß gänzlich beseitigt werden”¹⁹ y propone diferenciarlos en “afectos llenos o saturados ” (*gefüllte Affekte*), para los cuales el objeto se encuentra accesible al individuo, en el mundo ya a la mano (*in der bereits zurhandenen Welt*), por ejemplo la envidia, la codicia o el respeto (ibíd., 82) y afectos de la espera (*Erwartungsaffekte*), de los que puede dudarse el resultado debido a que el objeto no se halla a disposición. En todos los casos, “[d]ie Intention in allem Erwartungsaffekten ist eine vorausweisende, die Zeitumgebung ihres Inhalts ist Zukunft”²⁰ (Bloch, 1993, 122). Una característica que los diferencia de los saturados es “su orientación intencional fuertemente anticipatoria” (id.). Para Bloch, los *gefüllte Affekte* implican una forma de futuro inauténtico, en el que no ha ocurrido nada nuevo. Estos intencionan un futuro representable, que no contiene nada objetivamente nuevo (id.). En este punto, cita a Husserl para el cual erróneamente, según Bloch, todos los afectos, no solamente los saturados, se encuentran en el horizonte de las representaciones del recuerdo, Husserl sostiene: ““Jeder ursprünglich konstituierende Prozeß

¹⁶ “los afectos están dados ellos mismos en presente como actos intencionales” (Bloch, 2007, 100).

¹⁷ Bloch realiza una crítica a la tradición filosófica idealista mediante la introducción del concepto de ánimo (*Gemüt*) en sus análisis: “nur das ‘Gemüt’, als Inbegriff der Gemütsbewegungen, ist ein ‘existentieller’ Begriff, einer der ‘Betroffenheit’ geworden, nicht der theoretisch-objektive ‘Geist’” (Bloch, 1993, 79) (“sólo el ‘ánimo’, como conjunto de los movimientos del ánimo, es un concepto ‘existencial’, un concepto de la ‘afección’, no del concepto teórico objetivo del ‘espíritu’”) (Bloch, 2007, 101).

¹⁸ “Y la prueba en sentido contrario puede ser que todo el pensamiento determinado por el objeto vuelve necesariamente las espaldas a los afectos como órgano del conocimiento.” (Bloch, 2007, 101).

¹⁹ “es preciso eliminar totalmente los criterios traídos desde fuera a la teoría de los afectos” (Bloch, 2007, 104). Bloch argumenta en este punto que: “Von außen her wurden die Triebgefühle stets nur unzulänglich geordnet und eingeteilt” (Bloch, 1993, 81) (“Desde fuera, los sentimientos de los impulsos sólo han sido ordenados y clasificados siempre de modo insuficiente”) (Bloch, 2007, 102).

²⁰ “La intención en todos los afectos de la espera señala hacia adelante, la temporalidad de su contenido es futuro” (Bloch, 2007, 141).

ist beseelt von Protentionen, die das Kommende als solches leer konstituieren und auffangen”²¹ (íd.). Pero, para Bloch, esto implica desconocer la especial condición de los afectos de la espera: “Jedoch diese ‘Protentionen’ haben in der Erinnerung und den von ihr ‘fundierten’ Affekten das Ihre bereits empfangen, sie haben nur einen ‘auf die Zukunft des Wiedererinnerten gerichteten Horizont’, der, mit seiner unechten Zukunft, eben ‘gesetzter Horizont’ ist”²² (ibíd., 122s.).

En cambio, en los afectos de la espera, que se refieren a algo exterior, el contenido de la espera muestra mayor profundidad que el contenido de la representación dado: “der Erwartungsinhalt zeigt eine größere ‘Tiefe’ als der jeweils gegebene Vorstellungsinhalt”²³ (ibíd., 122). Los afectos de la espera se fundamentan en algo que no existe, por ejemplo, explica Bloch, “jede Hoffnung impliziert das höchste Gut, hereinbrechende Seligkeit, die so noch nicht da war”²⁴ (íd.); en este sentido, se refieren al futuro en sentido auténtico.

Bloch subdivide los afectos de la espera a su vez en dos categorías, afectos de la espera negativos y positivos. Dentro de los primeros incluye aquí a la angustia (*Angst*), el miedo (*Furcht*), el susto (*Schreck*) y como caso extremo, la desesperación (*Verzweiflung*). Dentro de los positivos, a la esperanza (*Hoffnung*) y la confianza (*Zuversicht*) (ibíd., 121). Le reconoce entonces a Heidegger el lugar central que este le otorga a los afectos en su construcción filosófica que rompe definitivamente con la corriente hegemónica del pensamiento determinado por el objeto. Pero a partir de allí elabora una acérrima crítica al lugar que este le otorga a la angustia, al convertirla en “*sein eigenstes In-der-Welt-Sein*” (su auténtico ser en el mundo). El autor de *Sein und Zeit*, sostiene Bloch, al hacer de la angustia “die existentielle ‘Grundbefindlichkeit’”²⁵, aísla subjetivamente al hombre (ibíd., 123s.). Bloch articula su crítica a los afectos en Heidegger a partir de la indiferenciación que en este poseen los conceptos de *Befindlichkeit* (disposicionalidad) y *Stimmung* (estado de ánimo). Escribe:

Es bleiben Befinden und Stimmung hier ungetrennt; so hindert die Flachheit in diesem ungeschieden animalischen Gewoge jede Ahnung vom Dunkel des wirklich unmittelbaren Existere [...]. [...] Hier also fällt aus der Stimmung, indem sie einzig

²¹ “‘Todo proceso originariamente constituyente está animado por ‘protenciones’, que constituyen y aprehenden vacío lo porvenir como tal’” (Bloch, 2007, 142).

²² “Sin embargo, estas ‘protenciones’ han recibido ya lo suyo propio en el recuerdo y en los afectos ‘fundados’ por él, y sólo poseen un ‘horizonte dirigido al futuro del recordar de nuevo’, el cual, con su futuro inauténtico, es precisamente ‘horizonte puesto’” (Bloch 2007, 142).

²³ “el contenido de la espera muestra una ‘profundidad’ mayor que el contenido de la representación del momento” (Bloch, 2007, 142).

²⁴ “toda esperanza implica el bien supremo, la irrupción de la bienaventuranza, que, así, no existe” (Bloch 2007, 142).

²⁵ “el ‘encontrarse fundamental’ existencial” (Bloch, 2007, 143).

als eine von erlöschendem Leben, das ist hier: von niedergehender Klasse sich kundgibt, völlig der Wunschcharakter aus, ohne den doch auch diese Diffusheit von Affekten, als eine von *Affekten*, nicht bestehen kann (ibíd., 118s.).²⁶

Al confundir *Befindlichkeit*, concepto que Bloch vincula con los estados corporales y con la percepción que el cuerpo tiene de sí mismo, con *Stimmung*, Heidegger pasa por alto el elemento determinante del yo ligado a los afectos y a los sueños diurnos (*Tagträumen*). Con la desaparición del componente desiderativo en el estado de ánimo, Heidegger hunde existencialmente al hombre en el nihilismo y lo prepara para una fenomenología pequeñoburguesa y animal de la experiencia.²⁷ Para Bloch, este estado de ánimo centrado en el aburrimiento de la cotidianeidad se encuentra unido de modo esencial “a la empresa capitalista-mecanizada” (ibíd., 119). Su concepción de *Stimmung*, en cambio, implica la posibilidad de un cambio repentino, exige distensión en el sentido de salida o fuga (*Ausreisen*) –no de adormecimiento– y constituye el *medium* de los sueños diurnos.

Aprender la esperanza: un contraconcepto de la angustia en *Der Tod in Venedig*

Frente a la centralidad de la angustia en la filosofía heideggeriana, Bloch funda su obra en el afecto de la espera positivo de la esperanza y lo concibe como, por un lado un contraconcepto (*Gegenbegriff*) de la angustia (*Angst*) pero también del recuerdo (*Erinnerung*) (Bloch, 1993, 126). Con ello se distancia de la caracterización husserliana de los afectos como formas de la intencionalidad cuyas protenciones encuentran fundamento en el recuerdo, y de esta manera, subraya su estado de apertura. Pero, al otorgarle Bloch una especial consideración a la esperanza, la diferencia de los demás afectos por su capacidad de “rectificación lógico-concreta y agudización” (íd.). Esto implica un componente especial que la convierte en un

²⁶ “La ‘disposición afectiva’ y el ‘estado de ánimo’ quedan aquí indiferenciados; y así la superficialidad en esta onda animal indiferenciada impide todo vislumbre de la oscuridad del verdadero y directo *existere* [...]. [...] Al entender así el estado de ánimo como algo propio de una vida agonizante o, lo que es lo mismo aquí, de una clase que camina a su ocaso, el estado de ánimo pierde completamente el carácter desiderativo, sin el cual tampoco esta difusión de afectos puede subsistir como constituida por *afectos*...” (Bloch, 2007, 138-139).

²⁷ Cabe aplicar según Bloch en este caso la crítica a la subjetividad individualista de la clase burguesa: “Und nicht der ganzen Menschheit Jammer, sondern einzig der des unerhellte-hoffnungslosen Kleinbürgertums faßt einen an, kommt es bei Heidegger, was die ‘Abgründe’ solcher Befindlichkeit angeht, zu diesem Satz: ‘Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin und her ziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen’” (Bloch, 1993, 119) (“Y no el dolor de toda la humanidad, sino sólo el de la desesperada y ciega pequeña burguesía, se apodera de uno, y lleva a Heidegger, por lo que se refiere a los ‘abismos’ de este encontrarse, a las siguientes palabras: ‘El profundo aburrimiento, que discurre aquí y allá como una niebla errática en los abismos del *Dasein*, reúne a todas las cosas y todos los hombres y a uno mismo con ellos en una extraña indiferencia. Este aburrimiento revela al ente en el todo’”) (Bloch, 2007, 138-139).

afecto único: el proceso cognoscitivo que le resulta inherente. Y de allí deriva Bloch el fuerte carácter práctico y militante de la esperanza.

Es de especial atención, para el análisis aquí propuesto, la relación que Bloch establece entre la esperanza y la muerte. A partir de un verso del poema “Patmos”, de Hölderlin, “Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch”, Bloch afirma que “hay todavía salvación... en el horizonte”, y establece un momento decisivo (*Wendemoment*) “dialéctico-positivo” en el que es posible la desaparición del miedo al momento de la muerte (*Todestelle*). Así sostiene finalmente “die Hoffnung ersäuft die Angst”²⁸ (ibíd., 126). Un pasaje resume la esencialidad del concepto para la subjetividad:

Hoffnung, dieser Erwartungs-Gegenaffekt gegen Angst und Furcht, ist deshalb die menschlische aller Gemütsbewegungen und nur Menschen zugänglich, sie ist zugleich auf den weitesten und den hellsten Horizont bezogen. Sie steht jenem Appetitus im Gemüt, den das Subjekt nicht nur hat, sondern aus dem es, als unerfülltes, noch wesentlich besteht (ibíd., 83s.).²⁹

Si desde una lectura marxista, *Der Tod in Venedig* ha sido interpretada como una obra del realismo burgués ajena a la presencia de lo utópico, la filosofía de Bloch y su interpretación de cierto pasaje pueden poner en cuestión este estado de cosas de la crítica. Según un ensayo de Lukács de 1945, el destino de Mann fue nacer “en la época de la decadencia” (Lukács, 1964, 519). Su literatura poseería en consecuencia, de acuerdo con Lukács, un “pathos” peculiar que implicaría el intento de superar esta decadencia en sus últimas consecuencias morales por medio de lo que denomina “ein gestalterisches Auf-die-Spitze-Treiben” (íd.). La coyuntura de la Gran Guerra incitó a Mann y a la burguesía de su época a exponer lo que Lukács expresa con la construcción nominal “machtgeschützte Innerlichkeit” hasta convertirse ella misma en resguardo ideológico de ese poder, es decir del imperialismo prusiano (íd.).³⁰ En un ensayo de 1943, en el que Lukács se refiere específicamente al personaje de la *Novelle* para un análisis del prusianismo, también utiliza el concepto de “actitud” (*Haltung*), para su estudio del comportamiento del protagonista:

²⁸ “la esperanza anega la angustia” (Bloch, 2007, 146).

²⁹ “La esperanza, este anti-afecto de la espera frente al miedo y el temor, es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible a los hombres, y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes. La esperanza se corresponde a aquel apetito en el ánimo que el sujeto no sólo posee, sino en el que él consiste esencialmente, como ser insatisfecho” (Bloch, 2007, 105).

³⁰ Luego, sostiene Lukács, la lucha por la democracia será en Mann una expresión de esa lucha contra la decadencia (Lukács, 1964, 521).

Die „Haltung“ ist etwas rein Formelles und bietet für die Lebensführung, wenn sich nur einigermaßen ernste Abgründe auftun, nicht den geringsten Halt. Als der Held der Novelle vor einem inneren Konflikt steht, genügt ein Traum, seine ganze „Haltung“, seine ganze mühsam zusammenkonstruierte Lebensführung schmählich zusammenbrechen, die mühsam gebändigte seelische Unterwelt der Instinkte vollständige Herrschaft über ihn gewinnen zu lassen. Thomas Mann gestaltet hier mit tiefem psychologischem Einblick die gefährliche seelische Hohlheit der preußischen „Haltung“: gerade dadurch, daß jeder moralische Wertakzent auf die „Haltung“ fällt und die Subjektivität des Instinktlebens bloß als zu bändigendes Material behandelt wird, ist in ruhigen Zeiten die scheinbare Macht des formal geregelten Lebens eine grenzenlose; ihre wirkliche Durchdringung der Gesamtpsyche ist aber so geringfügig, daß sie beim ersten Ansturm, vollständig versagt (Lukács, 1948, 86).³¹

El enfoque de Lukács es aquí histórico-crítico y le permite mostrar cómo las formas sociales se relacionan con lo que denomina “Instinktleben”. Este concepto se contrapone a la idea de “Haltung” (actitud), que pretende ser “férrea” pero que, según Lukács, tan solo es “rígida” y por lo tanto “se quiebra” (*brechen*) súbitamente. Se percibe aquí cómo Lukács analiza la subjetividad por medio de una dinámica naturaleza-forma, correspondiéndose esta última a la regulación de orden histórico-social.³² Queda sin tratar en este análisis la condición ontológica de esa “vida instintiva” en tanto complejo de elementos constitutivos o existenciales del ser humano. Por eso es que en su lectura, lo que quiebra la conducta de Aschenbach no es estudiado en detalle: “Jedoch nur ein kleiner Konflikt ist vonnöten, ein Traum inmitten dieses Konflikts, für dessen Entschcheidung noch kaum etwas Wahrnehmbares geschah – und die ‚Haltung‘ bricht rettungslos und widerstandslos zusammen, als ob sie nicht das Produkt eines ehrlichen asketisch schwer durchfochtenen Lebens gewesen wäre” (Lukács, 1964, 515).³³ Lukács interpreta el

³¹ “La ‘actitud’ es algo puramente formal y no ofrece el menor sustento para el régimen de vida, cuando se abren abismos, en alguna medida, serios. Cuando el héroe de la novela corta se encuentra ante un conflicto interno, basta un sueño para quebrar indecorosamente toda su ‘actitud’, todo su régimen de vida arduamente pergeñado, para dejar que el submundo anímico de los instintos laboriosamente domado adquiera un dominio completo sobre él. Thomas Mann configura aquí, con una profunda comprensión psicológica, la peligrosa vacuidad anímica de la ‘actitud’ prusiana: precisamente porque todo acento valorativo moral cae sobre la ‘actitud’ y la subjetividad de la vida instintiva es tratada meramente como material a ser dominado; el poder aparente de la vida regulada formalmente es, en épocas tranquilas, ilimitado; pero su verdadera penetración de la psique íntegra es tan insignificante que, a la primera embestida, colapsa completamente.” (Lukács, 2019, 166). La misma idea respecto de la “actitud” de Aschenbach aparece en el ensayo “Auf der Suche nach dem Bürger”, allí sostiene que “Er [Aschenbach] hat ein formvollendetes Leben und ein gewichtiges Werk auf der Grundlage der «Haltungs»-Moral aufgebaut”, cfr. Lukács, 1964, 513ss.; aquí, 515. (“[Aschenbach] ha construido una vida formalmente perfecta y una obra importante basándose en la moral de la ‘actitud’”) (Lukács, 1969, 26, la trad. ha sido modificada).

³² Podría observarse que el abordaje de Lukács en este contexto posee una perspectiva diferente de la que puede encontrarse en los escritos de la *Ontología*. Allí, estudia la subjetividad con categorías que posiblemente se corresponden en mayor medida con las propuestas por Bloch en *Das Prinzip Hoffnung*. Resulta evidente que un trabajo comparativo sobre este punto supera ampliamente la dimensión del presente artículo.

³³ “Un pequeño conflicto, tiene sólo lugar, sin embargo, un sueño en medio de este conflicto, para cuya decisión apenas ocurrió nada perceptible, –y la ‘actitud’ se derrumba sin resistencia ni salvación posible, como si no fuera el producto de una vida difícilmente construida a base de sinceridad y ascetismo” (Lukács, 1969, 26, la trad. ha sido modificada).

pathos del protagonista mediante el análisis de lo que denomina un “Dilemma” en Mann: la contraposición entre la “anarquía del sentimiento” (*Gefühlsanarchie*) y la “actitud” (*Haltung*).³⁴ La categoría central aquí para el análisis de Aschenbach es una noción del orden social, vinculada a un proceso histórico, con una lógica subyacente, a la que contraponen otra, vinculada a la interioridad, que es condenada al ámbito de la anarquía y dejada de lado en el proceso de análisis crítico. El sentimiento en Bloch en cambio – y utiliza él para ello el concepto de *Affekt* o *Triebgefühl*– es objeto de análisis detallado.

En este punto, el análisis blochiano de los sentimientos da entonces un paso más: al detenerse en la diferenciación entre *Stimmung* y *Befindlichkeit*, se plantea un examen de la constitución anímica de esa “vida instintiva”, de la “anarquía del sentimiento” para recuperar los aspectos afectivos de la interioridad de la existencia y analizar su contenido. Por ello, considera el sentimiento instintivo (*Triebgefühl*), que no es solamente disposición, siempre dirigido a algo exterior, lo que le permite a Bloch mostrar las consecuencias prácticas y cognitivas de esta interioridad.

La representación artística de aquello que Lukács llama “machtgeschützte Innerlichkeit” implica la plasmación del contenido utópico de la *Stimmung* que posee en sí misma momentos azules y no solamente oscuros e indiferenciados. De allí que Bloch explícitamente, y aquí habría una distancia respecto de su amigo de juventud, reconozca en esta obra de Mann la plasmación del estado de ánimo ascendente en el que se apoya la esperanza. En el reflejo del paisaje de la alborada frente al protagonista, Mann, de acuerdo con esta lectura de Bloch, describe “das unsäglich holde Blüten der Morgenröte mit all ihrem fernerscheinenden Arpeggio ante lucem” (Bloch, 1993, 126).³⁵ El pasaje al que se refiere Bloch ilumina la relación entre el paisaje y el afecto de la espera positivo:

Aber ums erste Morgengrauen weckte ihn ein zart durchdringendes Erschrecken, sein Herz erinnerte sich seines Abenteuers, es litt ihn nicht mehr in den Kissen, er erhob sich, und leicht eingehüllt gegen die Schauer der Frühe setzte er sich ans offene Fenster, den Aufgang der Sonne zu erwarten. Das wundervolle Ereignis erfüllte seine vom Schläfe geweihte Seele mit Andacht. Noch lagen Himmel, Erde, und Meer in geisterhaft glasiger Dämmerblässe; noch schwamm ein vergehender Stern im Wesenlosen. Aber ein Wehen kam, eine beschwingte Kunde von unnahbaren Wohnplätzen, daß Eos sich von der Seite des Gatten erhebe, und jenes erste, süße Erröten der fernsten Himmels- und Meeresstriche geschah, durch welches das Sinnlichwerden der Schöpfung sich anzeigt. [...] Angestrahlt von der Pracht des Gottes saß der Einsam-Wache, er schloß die Augen und ließ von der Glorie seine

³⁴ El análisis de Lukács excede *Der Tod in Venedig* ya que se dirige a mostrar la búsqueda del burgués en distintos personajes de la obra de Mann. De allí que este dilema se plantee también, por ejemplo, para el examen de la figura de Thomas Buddenbrook (Lukács, 1964, 512ss.).

³⁵ “la aparición indeciblemente hermosa de la aurora con todo su lejano arpeggio *ante lucem*” (Bloch, 2007, 145).

Lider küssen. Ehemalige Gefühle, frühe, köstliche Drangsale des Herzens, die im strengen Dienst seines Lebens erstorben waren und nun so sonderbar gewaldelt zurückkehrten, - er erkannte sie mit verwirrtem, verwundertem Lächeln (Mann, 1960, 495).³⁶

A partir de esta referencia, y de la filosofía de los afectos blochiana, *Der Tod in Venedig* puede interpretarse como una forma estética que plasma la aparición de un afecto de la espera positivo en el contexto de la decadencia burguesa. La obstinación de Aschenbach en permanecer junto a Tadzio puede explicarse recurriendo a estos elementos del análisis de Bloch y, en este sentido, sería el afecto de la esperanza del personaje el que se mantendría dominante a lo largo de la *Novelle*.

Distintos elementos de la obra indican en esta dirección. Por un lado, la necesidad del viaje emprendido por Aschenbach se le revela al protagonista en medio de un pasaje del temor a la esperanza (temor a permanecer en el campo y a las figuras cotidianas de ese entorno³⁷; deseo de viajar que surge como un ataque³⁸). La descripción de este afecto en Mann se lleva a cabo con la referencia explícita a la razón y lazo determinante de la praxis que define a la espera positiva: “Auch wurde denn, was ihn da eben so spät und plötzlich angewandelt, sehr bald durch Vernunft und von jung auf geübte Selbstzucht gemäßigt und richtiggestellt” (Mann, 1960, 448).³⁹

Por otro lado, Mann describe de manera acabada la *Stimmung* del personaje y muestra la fugacidad e inestabilidad que esta posee de acuerdo con el análisis de Bloch. Bloch

³⁶ “Un tierno escalofrío de temor lo despertaba con las primeras luces del alba; su corazón recordaba su aventura, y él, no pudiendo soportar por más tiempo las sábanas, se levantaba y, ligeramente cubierto para protegerse del fresco matutino, se sentaba junto a la ventana abierta a esperar la salida del sol. El prodigioso espectáculo infundía recogimiento a su alma consagrada por el sueño. Cielo, tierra y mar yacían aún inmersos en una lividez crepuscular, espectral, hialina; en la infinitud flotaba todavía alguna estrella moribunda. Pero, de pronto, una brisa, un alado mensaje proveniente de inaccesibles moradas venía a anunciar que Eos había abandonado el lecho de su esposo; y en las zonas más remotas del cielo y del mar aparecía aquel dulce resplandor primero, cuya rubicundez anuncia el renacer del universo para los sentidos. [...] Irradiado por el resplandor del dios, el solitario vigilante cerraba los ojos dejando que la majestad divina besara sus párpados. Con una sonrisa entre confusa y admirada reconocía entonces antiguos sentimientos, penas del corazón tempranas y entrañables que, asfixiadas por el severo oficio de toda una vida, retornaban ahora, extrañamente transformadas” (Mann, 1999, 79-80).

³⁷ “Er fürchtete sich vor dem Sommer auf dem Lande, allein in dem kleinen Hause mit der Magd, die ihm das Essen bereitete, und dem Diener, der es ihm auftrug; fürchtete sich vor den vertrauten Angesichten der Berggipfel und -wände, die wiederum seine unzufriedene Langsamkeit umstehen würden. [...] Reisen also – er war es zufrieden” (Mann, 1960, 449) (“Temía el verano en el campo, la soledad en esa casita compartida con una criada que le preparaba la comida y un mayordomo que se la servía; temía el rostro familiar de las montañas, cuyas cumbres y laderas circundarían de nuevo su insatisfecha morosidad. [...] Viajar, sí... aceptaba la idea”) (Mann, 1999, 21).

³⁸ “Es war Reiselust, nichts weiter; aber wahrhaft als Anfall auftretend und ins Leidenschaftliche, jab is zur Sinnestäuschung gesteigert” (Mann, 1960, 446s.) (“Eran ganas de viajar, nada más; pero sentidas con una vehemencia que las potenciaba hasta el ámbito de lo pasional y alucinatorio”) (Mann, 1999, 18).

³⁹ “Además, aquel capricho que tan tardía y súbitamente acababa de asaltarlo no tardó en ser morigerado y rectificado por la razón y una autodisciplina practicada desde sus años juveniles” (Mann, 1999, 19).

explica que la *Stimmung* se extiende más allá de un yo al que afecta directamente, y da como ejemplo el paisaje: el héroe de Mann se envuelve de una atmósfera de alegría en la Venecia que habita Tadzio. Su estancia allí es feliz.⁴⁰ Aschenbach se encuentra permanentemente asediado por el temor que es revertido por momentos con pasajes a una actitud activa; así decide emprender el viaje, permanecer en el hotel o teñirse el cabello. En todos estos casos, la acción frente a lo que vendrá, algo totalmente inesperado y desconocido, lo dispone interiormente de manera positiva y lo lleva a tomar decisiones basadas en el deseo de lo aún no vivido: la espera afectiva frente a lo exterior es afirmativa. En este sentido, el burgués decadente también es atravesado por la espera positiva, espera que implica un contenido mayor que el de su representación.

La narración de la muerte en *Der Tod in Venedig*, además, muestra de manera paradigmática el pasaje del miedo a la esperanza,⁴¹ aquí la angustia no es un estado existencial definitivo,⁴² sino un momento negativo del estado afectivo; como sostiene Bloch todavía determinado por la *Stimmung* y en suspenso por lo indeterminado de su objeto (Bloch 1993, 125s.). A diferencia de la desesperación, absolutamente negativa y vinculada a un estado de ánimo que lleva consigo algo definitivo y definido, la angustia de Aschenbach se trastoca en su contrario positivo constantemente en la novela corta de Mann. El personaje de la narración pasa de uno a otro estado de manera incesante y la juventud de Tadzio, juventud anhelada para sí mismo, se asocia en Aschenbach a una espera que supera cada representación dada al protagonista y por ello lo lleva a la acción: la última frase del penúltimo párrafo resume el comportamiento del protagonista y enfatiza ese carácter práctico: “Und, wie so oft, machte er sich auf, ihm zu folgen” (Mann, 1960, 524).⁴³ La permanencia en la ciudad no es por ello una

⁴⁰ “Der wohlige Gleichtakt dieses Daseins hatte ihn schon in seinen Bann gezogen, die weiche und glänzende Milde dieser Lebensführung ihn rasch berückt. [...] Nur dieser Ort verzauberte ihn, entspannte sein Wollen, machte ihn glücklich” (Mann, 1960, 487) (“La placentera regularidad de esa existencia no tardó mucho en hechizarlo; pronto se sintió fascinado por la dulce y brillante placidez de aquel tren de vida. [...] Sólo ese espacio era capaz de cautivarlo, de relajar su voluntad y hacerlo sentirse feliz”) (Mann, 1999, 70).

⁴¹ Una lectura que, desde otra perspectiva, vincula muerte y esperanza se encuentra también presente en un ensayo temprano de Walter Benjamin sobre *Die Wahlverwandtschaften*. El filósofo berlinés se detiene allí en la frase “Die Hoffnung fuhr wie ein Stern, der vom Himmel fällt, über ihre Häupter weg” (GS 1/1: 200) (“La esperanza pasó sobre sus cabezas como una estrella fugaz”) (Benjamin, 2000, 101) para interpretar la *Novelle* de Goethe. La referencia no carece de importancia en este contexto dado que el estudio fundado en fuentes de Herbert Lehnert sostiene que Mann habría leído esta obra de Goethe durante el proceso de escritura de *Der Tod in Venedig* (Lehnert, 1964, 45).

⁴² Son múltiples los estudios sobre la decadencia y la muerte en la *Novelle*. Entre otros, Shookman se refiere a los trabajos de los años treinta de Lydia Baer, Hans Kasdorff y Fritz Nolte. También menciona Shookman el análisis de 1966 de Jeannette Lander quien enfatizaría el carácter existencial de la obra; según esta interpretación la novela corta de Mann habría anticipado “el existencialismo articulado por Martin Heidegger” (Shookman, 2003, 123).

⁴³ “Y, como tantas otras veces, se dispuso a seguirlo” (Mann, 1999, 116).

entrega a los instintos primitivos y decadentes de la burguesía sin salida, sino la aparición de lo utópico perdido tras el abandono burgués de los ideales que le dieron origen como clase ascendente. La atmósfera de embriaguez que rodea a Aschenbach es signo de que la aparición del afecto de espera positivo es interpretada regresivamente: la reaparición de lo que aún no existe es para la burguesía algo indecente e indecoroso. Pero en la obra se filtra, se presenta con su marca existencial, como afecto que persiste porque es propiamente humano. También la relación del peligro y la salvación, que Bloch recupera del poema de Hölderlin posee un lugar central en la narración y se plasma en la imagen final en la que incluso el viejo Aschenbach se dispone a salvar al joven Tazio en la playa: “Entsetzt wollte Aschenbach zur Rettung aufspringen, als der Gewalttätige endlich sein Opfer freigab” (Mann, 1960, 524).⁴⁴

Así, *la muerte (Der Tod)* que se indica en el título mediante el artículo definido puede interpretarse como una determinación específica que le otorga la esperanza, aquella que Bloch llama “das positiv-dialektische Wendemoment an, dem die Furcht der Todesstelle verschwunden ist” (Bloch, 1993, 127).⁴⁵ Aschenbach muere precisamente en el entrecruzamiento de miradas con la figura amada en el horizonte. Mann llama allí a Tazio “der bleiche und liebliche Psychagog”, es decir, el que conduce el alma hacia la muerte. Esta referencia a la figura mítica de Hermes, que en la escultura clásica se lo representaba precisamente como “un bello efebo de mirada pícaro” (García Gual, 2003, 177) es acompañada por adjetivos positivos que describen al dios en el umbral; ese pasaje hacia la muerte, en la ciudad de Venecia, de la mano de Tazio, es un pasaje dominado por el afecto de la espera positivo, un pasaje sin angustia ni temor. La decadencia de Aschenbach anhela la juventud de Tazio y en su narración, Mann cuenta cómo su protagonista alcanza una muerte en la que el sujeto pierde el temor y la angustia de su existencia burguesa.

Conclusiones

Siguiendo la teoría blochiana de los afectos, *Der Tod in Venedig* se convierte así en una novela corta en la que se muestra el pasaje del miedo a la esperanza y la consecuente resignificación de la muerte. La desaparición de los afectos negativos frente al acontecer del final de la vida se da con ese pasaje. Así, la *machtgeschützte Innerlichkeit* de la burguesía, del

⁴⁴ “Aterrado, Aschenbach se disponía a acudir en su ayuda, cuando el violento soltó finalmente a su presa” (Mann, 1999, 115).

⁴⁵ “el punto decisivo dialéctico-positivo en el que ha desaparecido el miedo al momento de la muerte” (Bloch, 2007, 146).

sí mismo, de la interioridad, central en la narración de Mann, mostraría de acuerdo con esta lectura, que incluso en una fase de decadencia de la cultura burguesa de preguerra, la subjetividad posee la latencia de lo utópico. Aunque esa presentación aparezca rodeada y disfrazada con elementos míticos y embriagadores que muestran el carácter regresivo en el que esa interioridad se inserta. Que la intencionalidad de Mann envuelva ese afecto positivo que constituye al personaje de Aschenbach con la máscara de la embriaguez dionisiaca, tópico recurrente de la literatura del Imperio, e interprete esa determinación de la interioridad como un frenesí destructivo, como muestran reiterados pasajes de la *Novelle*, habla de la conformación ideológica burguesa pero no de la constitución afectiva humana. Según esta lectura, las determinaciones histórico-sociales de la obra, la impronta de la decadencia burguesa en el período previo a la primera guerra no habrían apartado todo vestigio utópico de la representación narrativa.

En una entrevista de 1913, Mann sostuvo: “Im ‘Tod in Venedig’ wollte ich einen Mann vorstellen, der auf dem Gipfel des Ruhmes, der Ehrung, der Berühmtheit und des Glücks keine Zuflucht in der Kunst findet, sondern an einer unüberwindlichen Leidenschaft körperlich und seelisch zugrunde geht...”,⁴⁶ y en este sentido, sostiene allí Mann, el tema del amor homosexual no resultaría lo esencial de su libro (Hansen; Heine, 1983, 37). Esta declaración del escritor reforzaría la impronta existencial de su obra de 1912 y la presencia fundamental de los afectos en la construcción del personaje principal. Se trata de un intento de salida de ese refugio (*Zuflucht*) de la interioridad. Precisamente, Bloch sostiene la percepción del afecto como pasión o aflicción cuando el hombre se vuelca a uno solo de los movimientos del ánimo (*Gemütsbewegungen*): “wirft der ganze Mensch sich in einem einzigen Affekt, so wird dieser zur Leidenschaft”⁴⁷ (Bloch, 1993, 77).

Según una lectura utópica, guiada por la teoría de los afectos blochiana, la *Novelle* presenta la esperanza del protagonista desde una perspectiva burguesa, es decir, enmarcada por ideales morales desfiguradores y regresivos, por esa coraza rígida del “formalismo de la ética del deber”, como la denomina Lukács. Pero estos elementos, si bien disminuyen la función utópica de la obra, no la hacen desaparecer.

⁴⁶ “En *La muerte en Venecia*, quise mostrar un hombre que en la cima de la celebridad, de la veneración, de la fama y de la buena fortuna no puede encontrar refugio en el arte, sino que se hunde corporal y anímicamente en una pasión invencible” (la trad. es mía).

⁴⁷ “si el hombre se concentra en un solo afecto, éste se convierte en pasión” (Bloch, 2007, 99).

En su *Ästhetik*, Lukács cita precisamente a Mann para indicar la absorción del sentimiento vital (*Lebensgefühl*) por parte de la opacidad desesperanzada de la decadencia capitalista:

“[...] Dem einzelnen Menschen mögen mancherlei persönliche Ziele, Zwecke, Hoffnungen, Aussichten vor Augen schweben, aus denen er den Impuls zu hoher Anstrengung und Tätigkeit schöpft; wenn das Unpersönliche um ihn her, die Zeit selbst der Hoffnungen und Aussichten bei aller äußeren Regsamkeit im Grunde entbehrt, wenn sie sich ihm als hoffnungslos, aussichtslos und ratlos heimlich zu erkennen gibt, und der bewußt oder unbewußt gestellten, aber doch irgendwie gestellten Fragen nach einem letzten, mehr als persönlichen, unbedingten Sinn aller Anstrengung und Tätigkeit ein hohles Schweigen entgegengesetzt, so wird gerade in Fällen redlicheren Menschentums eine gewisse lähmende Wirkung solchen Sachverhalts fast unausbleiblich sein, die sich auf dem Wege über das Seelisch-Sittliche geradezu auf den physischen und organischen Teil des Individuums erstrecken mag [...]” (Lukács, 1963, 170s.).⁴⁸

La filosofía blochiana incorpora el concepto de *Erwartungsaffekte* y pone en juego así en su análisis el componente existencial en la relación del sujeto con su medio histórico y social. Con esta introducción, que reconoce críticamente en Heidegger un exponente, se resignifica la condición ontológica del ser social del individuo que, afectado primariamente por los *Triebgefühlen*, posee la capacidad de proyectar un horizonte más allá del recuerdo y de la angustia. La regresividad de las imágenes dionisíacas y la interpretación del sueño como condena y quiebre de la “Haltung” ética de Aschenbach como representante de la burguesía en decadencia no destruyen los componentes utópicos que aparecen en *Der Tod in Venedig*, sino que, por el contrario, muestra, por contraste, la presencia de sentimientos o afectos hacia lo por venir que no existió ni existe aún, pero que se encuentra latente en los hombres como seres insatisfechos.

113

Referencias bibliográficas

BENJAMIN, W. *Las afinidades electivas de Goethe*. En: –, **Dos ensayos sobre Goethe**. Traducción de Graciela Calderón y Griselda Mársico. Barcelona: Gedisa, 2000, 11-102.

BENJAMIN, W. **Gesammelte Schriften** = [GS]. Tiedemann, R., Schweppenhäuser, H. (eds.), 7 tomos. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1972-1989.

⁴⁸ “ [...] Cada persona suele tener a la vista diversos fines personales, objetivos, esperanzas, perspectivas, de las que recibe impulso para mayor esfuerzo y actividad; mas si lo impersonal que le rodea, la época misma, carece en el fondo de esperanzas y perspectivas, por grande que sea su agitación, y si se le revela secretamente como desesperanzada, sin perspectiva ni consejo, y opone un silencio vacío a las preguntas, puestas con consciencia o sin ella, pero siempre puestas de algún modo, que inquietan el sentido último, más que personal, absoluto, de todo esfuerzo y actividad, entonces, precisamente en casos de más honrada humanidad, será casi inevitable cierto paralizador efecto de la tal situación, el cual, por el camino de lo anímico y moral, puede incluso alcanzar la parte física y orgánica del individuo. [...]” (Lukács, 1966, 180-181). El pasaje citado por Lukács pertenece a *Der Zauberberg* (Mann, 1988, 36-37).

BLOCH, E. **El principio esperanza 1**. Traducción de Felipe González Vicén. Madrid: Trotta, 2007.

BLOCH, E. **El principio esperanza 2**. Traducción de Felipe González Vicén. Madrid: Trotta, 2006.

BLOCH, E. **Das Prinzip Hoffnung**, 3 tomos. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1993.

BLOCH, E. **Geist der Utopie. Zweite Fassung**. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1985.

BORCHMEYER, D. **Décadence**. En: NIEMEYER, CH. (ed.). **Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares**. Traducción de Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, 138-140.

GARCÍA GUAL, C. **Diccionario de mitos**. Madrid: Siglo XXI, 2003.

HANSEN, V.; HEINE, G. (eds.). **Frage und Antwort. Interviews mit Thomas Mann, 1909-1955**. Hamburgo: Albrecht Knaus, 1983.

LEHNERT, H. **Thomas Mann's Interpretations of *Der Tod In Venedig* and Their Reliability**. *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies*, 50, no. 4, 1964, 41-60.

LUKÁCS, G. **Über Preußentum**. En: –, **Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie**. Berlín: Aufbau, 1948, 68-94.

LUKÁCS, G. **Georg Lukács Werke. Band 11: Ästhetik Teil 1: Die Eigenart des Ästhetischen**. Neuwied y Berlín: Luchterhand, 1963.

LUKÁCS, G. **Auf der Suche nach dem Bürger**. En: –, **Georg Lukács Werke. Band 7: Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten**. Neuwied y Berlín: Luchterhand, 1964, 505-534.

LUKÁCS, G. **Estética 1. La peculiaridad de lo estético**. Vol.1. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1966.

LUKÁCS, G. **A la búsqueda del burgués**. En: –, **Thomas Mann**. Traducción de Jacobo Muñoz. Barcelona: Grijalbo, 1969, 13-52.

LUKÁCS, G. **Franz Kafka oder Thomas Mann?** En: –, **Essays über Realismus**. Neuwied y Berlín: Luchterhand, 1971, 500-550.

LUKÁCS, G. **¿Franz Kafka o Thomas Mann?** En: –, **Significación actual del realismo crítico**. Traducción de María Teresa Toral, revisada por F. Álvarez. México: Era, 1984, 58-112.

LUKÁCS, G. **Sobre el prusianismo**. En: **Inter Litteras** N° 1 (2019), 148-172. Traducción e introducción de Mariela Ferrari. Disponible en: <https://doi.org/10.34096/interlitteras.n1.7227>.

MANN, TH. **Der Tod in Venedig**. En: –, **Gesammelte Werke. Band VIII: Erzählungen, Fiorenza, Dichtungen**. Oldenburg: Fischer, 1960, 444-525.

MANN, TH. **Der Zauberberg**. Frankfurt a/M: Fischer, 1988.

MANN, TH. **Muerte en Venecia**. En: –, **Muerte en Venecia / Mario y el mago**. Traducción de Juan del Solar [para la primera obra] y Nicanor Ancochea [para la segunda obra]. Barcelona: Plaza & Janés Editores, 1999, 14-116.

MAYER, H. **Thomas Mann o el punto crítico**. En: –, **La literatura alemana desde Thomas Mann**. Traducción de M. P. Lorenzo. Madrid: Alianza, 1970, 8-26.

ROSSI, F. **Der Tod in Venedig**. En: BLÖDORN, A.; MARX, F. (ed.). **Thomas Mann Handbuch. Leben – Werk – Wirkung**. Stuttgart: Metzler, 2015, 126-130.

SIEBERS, J. **Novum**. En: DIETSCHY, B.; ZEILINGER, D.; ZIMMERMANN, R. (eds.). **Bloch-Wörterbuch: Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs**. Berlín: De Gruyter, 2012, 412- 416.

SHOOKMAN, E. **Thomas Mann's *Death in Venice*. A Novella and its Critics**. Nueva York: Camden House, 2003.

A RECUSA DO MARXISMO VULGAR OU A CRÍTICA DO “PROGRESSO”: *QUE AS COISAS CONTINUEM ASSIM, EIS A CATÁSTROFE*

Marta Maria Aragão Maciel¹

Resumo

Tendo vivido quase um século, Ernst Bloch viveu em sua quase totalidade o século XX. Em tal período, toda uma tradição do pensamento social crítico questionou o ideal de progresso dominante entre os séculos XVIII e XIX, ou seja, a época de expansão da burguesia em direção ao planeta inteiro. O escritor de Ludwigshafen, assim como outros pensadores da tradição alemã como Adorno e Benjamin, refletiu a relação entre progresso e catástrofe, rompendo com a ideia de um curso inevitável na história tendendo ao melhor. Na linha dessa reflexão, pretendemos abordar a filosofia de Ernst Bloch, particularmente em *O princípio esperança* [*Das Prinzip Hoffnung*], no interior da necessária crítica ao marxismo vulgar da social-democracia alemã da Segunda Internacional. No entender do filósofo, em sua visão determinista e antidialética da história, a social-democracia teria aderido ao ideal burguês de progresso fundado na simbiose entre progresso técnico e progresso social. Em sua *opus magna*, o pensador enfatiza que tal visão da história, pautada no otimismo de um progresso automático, estaria na contramão do “marxismo crítico”.

Palavras-chave: Marxismo. Dialética. Crítica do presente. Herança cultural.

THE REFUSAL OF VULGAR MARXISM OR THE CRITICISM OF “PROGRESS”: *MAY THE THINGS REMAIN SO, THIS IS A DISASTER*

116

Abstract

Having lived almost a century, Ernst Bloch lived the 20th century almost entirely. During this period, a tradition of social critical thinking questioned the dominant ideal of progress in the 18th and 19th centuries, that is, the period of expansion of the bourgeoisie toward the entire planet. Like other thinkers in the German tradition such as Adorno and Benjamin, Ludwigshafen's writer reflects on the relationship progress and disaster by breaking with the idea of an inevitable course of history, which tends to the best. And in relation to this thought, we intend to approach Bloch's philosophy, especially *The principle of Hope* [*Das Prinzip Hoffnung*] within the necessary criticism to the vulgar Marxism of German Social Democracy of the Second International. According to Bloch, in its deterministic and anti-dialectical view of history, social democracy would have joined the bourgeoisie of progress based on the symbiosis between technical progress and social progress. In his *magnum opus*, the thinker emphasizes that such a view of history based on the optimism of an automatic progress would be against the “critical Marxism”.

Keywords: Marxism; Dialectic; Criticism of the present; Cultural heritage.

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutora em Filosofia pelo Programa Integrado de Pós-graduação em Filosofia (UFPB/UFPE/UFRN). Membro do GEFICS (Grupo de Pesquisa em Filosofia e Crítica Social da UFPB). E-mail: maciel_mart@yahoo.com.br.

A crítica ao marxismo vulgar e a recusa ao “otimismo banal e automático do progresso”

A Bastilha deve ser tomada, e foi tomada, sendo um bom signo para o futuro que isto tenha ocorrido, e que seja ainda possível (BLOCH, 2016b, p. 173).

Em ensaio dedicado a Ernst Bloch, fazendo um diagnóstico do século XX, o filósofo Jürgen Habermas constata que, “na conjuntura atual, a cotação da utopia está baixa. (...) O mundo ocidental se entrincheira contra o futuro” (Habermas, 1993, p. 154). Numa época marcada por conflitos de repercussão mundial nos quais se fez uso de armas bélicas com poder de destruição em massa, se entrava em crise o ideal moderno de um progresso rumando a etapas de desenvolvimento cada vez mais superiores. Inúmeros discursos pessimistas marcam tal época. É nesse quadro histórico que Ernst Bloch tenta contribuir no âmbito de um pensamento social-crítico, retomando como atual para a filosofia política o conceito de utopia. Com efeito, a necessária recusa do ideal de progresso que predominou na modernidade não deveria coincidir com a recusa de uma razão emancipatória capaz de realizar a crítica do presente.

Na síntese única de influências e confluências que formam seu pensamento, Bloch é conhecido como o filósofo marxista da utopia. Ora, utopia e marxismo foram geralmente tidos como compondo um casamento antinatural. Em *O Princípio Esperança*, em particular, e na obra de Ernst Bloch em sua totalidade, se fossemos elencar um único conceito como central, certamente este seria o de utopia. Trata-se de conceito capaz de aglutinar todas as grandes questões que compõem a produção teórica do filósofo alemão, bem como a tornam compreensível no interior de problemas para cuja solução se quer contribuir. Assim, antes de mais nada, ao nos reportarmos à obra *O Princípio Esperança*, convém ressaltar, conforme entende Arno Münster, que trata-se de “um dos textos mais importantes no interior da discussão marxista de nossa época” (MÜNSTER, 1997, p. 15).

O século XX que conheceu experiências inéditas da violência produzida em massa em fenômenos limite como os campos de concentração nazistas e a barbárie produzida pelo stalinismo, representou um espelho refletor que deu origem a inúmeras obras literárias e filosóficas distópicas que anunciaram/anunciam o fim e o fracasso de todo discurso emancipatório, lançando sobre o real um pessimismo, por assim dizer, “ontologizado”, produzindo “um tipo de realismo que parece existir como tal apenas na resignação” (BLOCH, 2006b, p. 452). Em particular depois de experiências como o fim da ex-União Soviética e a queda do muro de Berlim, inúmeros teóricos anunciaram a superação do marxismo e a

impossibilidade de sustentação do ideal de uma sociedade pós-capitalista. Em 1955, Raymond Aron sustentou que seria correto anunciar o fim da era das ideologias, devendo entender-se por isso que os conceitos de utopia e revolução deveriam ser tomados como completamente superados na história. Outro importante exemplar das formulações que afirmaram a inconsistência de qualquer pensamento crítico-revolucionário está em Fukuyama. Em *O Fim da história e o último homem*, este anuncia o fim da utopia:

Hoje, em compensação, temos dificuldade para imaginar um mundo radicalmente melhor que o nosso, ou um futuro que não seja essencialmente democrático e capitalista. [...] Também podemos imaginar mundos futuros consideravelmente piores que o que hoje conhecemos. [...] Mas não podemos visualizar um mundo que seja essencialmente diferente do atual, e ao mesmo tempo melhor (FUKUYAMA *apud* JACOBY, 2001, p. 25).

Na erudita e enciclopédica obra *O Princípio Esperança*, escrita no exílio durante os anos do avanço nazista na Europa, se desenha precisamente a tentativa de refletir a atualidade das ideias de utopia e futuro. Nos anos de reclusão nos Estados Unidos, foi marcante para Bloch o pessimismo em que, em sua visão, teriam culminado Adorno e Horkheimer, dois dos mais importantes pensadores do período². Desde já, é válido enfatizar que o autor pretende dar respostas a problemas concretos de seu tempo. E já nesse viés, na preocupação em atualizar o conceito de utopia como categoria filosófica central, é fundamental “reivindicar a figura de Ernst Bloch como pensador marxista” (IVARS *apud* ZECCHI, 1978, p. 07). É nessa direção que, em entrevista a Jean-Michel Palmier no ano de 1970, diz a seu interlocutor:

Sempre escutamos falar de uma coisa para depreciá-la: “Isto é somente uma utopia”. Na atualidade, a utopia é uma importante categoria filosófica e marxista. [...] Quando eu falei de uma utopia concreta, as pessoas riram. Isso lhes parecia absurdo, tanto quanto quando falamos de um círculo quadrado. [...] Em meu livro *O Espírito da utopia*, eu quis mostrar que a palavra utopia, longe de ser um termo maldito, é a categoria filosófica do nosso século. A utopia está longe de se limitar à esfera social. [...] Por outro lado, não é um conceito novo: ela teve um papel determinante na Revolução Francesa, ao longo da Comuna de Paris e, hoje, em toda juventude que luta para construir outro mundo e mudar a vida. [...] Historicamente, a utopia tem sido uma força social que joga um papel (BLOCH, 1970, p. 82-84).

Uma questão crucial que se coloca desde já é: de qual marxismo Bloch se tornou herdeiro? A resposta a tal questão pode ser vislumbrada na crítica que, de *O Espírito da utopia* ao texto de *O Princípio esperança*, o pensador realiza, em particular, ao marxismo vulgar da

² Sobre a recepção de Bloch frente à produção teórica de Adorno e Horkheimer durante e após os anos do exílio americano, conferir a entrevista do filósofo concedida a Jean-Michel Palmier no ano de 1976. Nesta entrevista, ele diz a seu interlocutor: “Eu nunca aceitei seu pessimismo” (Cf. BLOCH, 2016a, p. 181).

social-democracia alemã³. Se referindo a esta, e como se estivesse falando da revolução traída pela mesma na Alemanha entre os anos 1918-1923, o pensador escreve que para “a social-democracia alemã [...] a revolução ocorre de mansinho e se chama apenas continuidade. [...] Dessa maneira, a ação é constantemente adiada para o tempo dos filhos, e dos filhos dos filhos” (BLOCH, 2006b, p. 22-23).

Juntamente com György Lukács⁴ e Karl Korsch, Ernst Bloch ficou conhecido como um dos três grandes filósofos “marxistas hegelianos”, de acordo com formulação de Habermas.

³ A aproximação de Ernst Bloch do marxismo remonta ao intervalo de tempo que permeia a Primeira Guerra e a Revolução Russa. Em seus livros mais importantes, incluindo sua obra máxima – *O Princípio esperança* –, o marxismo que Bloch acusa de “tacanho” e mesmo de “antimarxismo” (Cf. BLOCH, 2005, p. 196) diz respeito à social-democracia da Segunda Internacional. Nas linhas do texto de *O Princípio esperança*, Bloch apresenta certa “ingenuidade”, ou um olhar pouco crítico, frente ao marxismo soviético. Neste, podemos ler, por exemplo, o autor explicitar que “a União soviética não conhece mais uma questão da mulher, porque solucionou a questão operária. Onde acabam senhores e servos desaparece também o extrato inferior: a mulher” (Cf. BLOCH, 2006a, p. 150). Certamente poderíamos pensar que o comentário de Bloch não se distancia muito das posições ideológicas da imprensa oficial do regime stalinista. Entretanto, se do ponto de vista político *O Princípio Esperança* ainda não havia rompido com o stalinismo, na perspectiva teórica não coincidiu em momento algum. Quando do fim da Segunda Guerra, após todo o horror produzido nos campos de concentração nazistas, o autor judeu retorna à Alemanha Oriental, sob a justificativa de contribuir para a construção do socialismo, contra o perigo que representou o capitalismo no século XX. Durante um tempo, teve livre atuação na Universidade de Leipzig, onde dirigiu a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Não tardou, todavia, para que Bloch e seus colaboradores assumissem a postura de denúncia política da burocracia stalinista. Em 1956, acusando a burocracia estatal e partidária de se afastar cada vez mais dos interesses coletivos, Bloch escreve: “O povo trabalhador não deve chegar a saber que está bem governado, senão que ele mesmo deve governar” (BLOCH *apud* ZECCHI, 1978, p. 49). Ernst Bloch foi afastado de suas atividades, e passou a viver constantemente sob vigilância policial. Em 1961, em razão da construção do muro de Berlim, decidiu viver na Alemanha Ocidental. Morreu em 1977 sem jamais ter voltado à Alemanha Oriental, mas também sem jamais ter abandonado a “esperança” em grandes mudanças históricas. Quanto à relação do filósofo com o marxismo stalinista, convém considerar o seguinte comentário de Pierre Furter, ao esclarecer que “Bloch, ao aceitar ser cidadão da DDR, nunca admitiu que a sua escolha incluísse uma submissão intelectual à censura da ortodoxia partidária. [...] Portanto, não deu a mínima importância às advertências, às censuras, às pressões diretas ou indiretas dos ortodoxos do PC. Longe de ser um ‘filósofo de parada’ [...], Bloch faz de sua cátedra uma fonte de perpétua inquietação [...]. Torna-se, por consequência, a besta negra dos filósofos oficiais” (Cf. FURTER, 1974, p. 25). Sobre sua posição frente ao socialismo soviético, é esclarecedora a resposta de Bloch em 1976, quando perguntado por Jean-Michel Palmier se seus escritos pertenceriam à tradição marxista: “Sim, mas qual marxismo? Soviético? Certamente não. Não há mais hoje um marxismo único, assim como não existe uma forma única de socialismo. É evidente que estou em desacordo com as posições do marxismo soviético” (BLOCH, 2016a, p. 181).

⁴ Bloch havia conhecido Lukács em Berlim na casa de Georg Simmel, de quem era muito próximo. Logo travariam uma amizade e uma afinidade intelectual de extrema proximidade, de tal modo que Bloch, em entrevista a Löwy em março de 1974, fala acerca dessa amizade nos seguintes termos: “rapidamente descobrimos que tínhamos a mesma opinião sobre todas as coisas; uma identidade tão grande sobre pontos de vista que fundamos uma “reserva nacional” (*Naturschutzpark*) de nossas diferenças, para que não disséssemos sempre as mesmas coisas. [...] Quando nos separávamos por alguns meses, e nos encontrávamos depois, descobríamos que ambos havíamos trabalhado exatamente no mesmo sentido; eu poderia continuar de onde ele havia parado e vice-versa; éramos como vasos comunicantes” (LÖWY, 1998, p. 296-297). Se, por meio dessa amizade, Bloch afirma ter chegado a Mestre Eckart via Lukács, foi via Bloch a “descoberta” de Hegel que culminaria na elaboração de *História e consciência de classe*, de Lukács. Conforme explicitou Bloch, “em *História e consciência de classe* há partes e pensamentos que são a expressão de uma atitude comum e que na verdade vem de mim; da mesma forma, em *Geist der Utopie* há partes e conteúdos originais de conversas com Lukács” (LÖWY, 1998, p. 298). O filósofo alemão afirma que em 1921 a “reserva nacional” já era desnecessária. As divergências artificialmente criadas passaram a ser divergências reais quando, na visão de

Esse fato é, aliás, elemento crucial. Retomar o conceito de utopia como central para a filosofia política contemporânea e vinculá-la ao marxismo significava, no interior da obra do autor em questão, resgatar a dialética sujeito-objeto, a ideia do homem como sujeito histórico. Em suma, tratava-se de retomar o marxismo como o que poderíamos chamar de uma teoria crítica⁵, conforme definição dada por Horkheimer: “A teoria crítica da sociedade, ao contrário [da teoria tradicional], tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. [...] O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela” (HORKHEIMER, 1975, p. 169). É nessa mesma direção que Ernst Bloch caracteriza o marxismo como uma *filosofia da revolução*, expressão provavelmente tomada de Karl Korsch, também crítico radical do marxismo vulgar⁶.

Bloch, a aproximação de Lukács com o partido e com Moscou distanciaram suas perspectivas. Dentre os elementos que marcam essa fase, está a negação, por Lukács, do livro *História e consciência de classe*, obra caracterizada pela crítica ao marxismo vulgar e pelo insistente debate sobre o marxismo como um pensamento dialético marcado pela influência de Hegel, influência negada pelo marxismo dominante, o mesmo que exigia o direito à “ortodoxia”.

⁵ Aqui, evidentemente, tomamos a ideia de teoria presente no movimento da chamada Escola de Frankfurt. Tal ideia de teoria é oriunda, todavia, do próprio marxismo, tal como Bloch debate amplamente em sua discussão sobre as *Teses sobre Feuerbach* na obra *O Princípio esperança*. No contexto de uma *teoria crítica* é claramente refletido – e é justamente isso que pretendemos extrair aqui – que a ideia de conhecimento não existe desvinculada das relações histórico-sociais, de modo que uma orientação meramente hermenêutica da teoria não serviria para fundamentar uma teoria social crítica. Em outras palavras, a atividade teórica não deve ser tomada de um modo isolado, separado da atividade prática, de modo que ao falar em teoria crítica, dialética, falamos em uma teoria que se recusa a simplesmente descrever o real existente, mas ocupa-se também com sua transformação enquanto realidade humana e histórica.

⁶ Em *O Princípio esperança*, Bloch aponta ser o marxismo “não falsificado” uma *filosofia da revolução*. Tal expressão parece ter sido tomada do livro *Marxismo e filosofia*, de Karl Korsch, escrito em 1923, mesmo ano de publicação de *História e consciência de classe*, de cujas ideias o próprio Korsch apontou uma extrema proximidade das ideias expostas em seu livro. Neste, Karl Korsch se defronta ante a necessidade de recusar teoricamente – junto às consequências de ordem prática – o marxismo vulgar e o modelo de ciência que predominou, em particular, no marxismo da Segunda Internacional. Esse modelo pode ser percebido na frase de Rudolf Hilferding, um dos maiores representantes do marxismo dito “ortodoxo”: “Identificar pura e simplesmente marxismo com socialismo é [...] uma concepção falsa, ainda que muito difundida *intra et extra muros*. Porque, considerado logicamente apenas como sistema científico, abstraindo, pois, das suas consequências históricas, o marxismo não é senão uma teoria das leis da evolução da sociedade, que a concepção marxista da história formula na sua generalidade, enquanto a economia marxista as aplica à época da produção industrial. [...] Mas o reconhecimento da justeza do marxismo, que inclui o reconhecimento da necessidade do socialismo, não é de modo algum uma formulação de juízo de valor nem tampouco uma indicação de comportamento prático a adotar. Porque uma coisa é reconhecer uma necessidade e outra pôr-se ao serviço dessa necessidade” (HILFERDING *apud* KORSCH, 1966, p. 95). Em outros termos, no interior do processo de vulgarização do marxismo se encontrou o retorno ao dualismo da filosofia e ciência burguesa, separando teoria e prática, conhecimento-ação, sujeito-objeto, ciência e socialismo, dialética e materialismo. Assim, ainda no dizer de Karl Korsch a propósito do marxismo vulgar, “sobre esta origem histórica do marxismo atual repousa a separação entre teoria e prática que lhe é inata desde o princípio. [...] A separação entre teoria e prática, existente desde o início [do processo de vulgarização] [...], aguçou-se cada vez mais” (KORSCH, 1966, p. 118-119). Em Bloch, como em Korsch, a retomada de Hegel e da influência que este pensador teria exercido para o marxismo se vincula à recusa do marxismo vulgar – em especial a social-democracia, com quem se defrontou diretamente em seus escritos – e de seu modelo de ciência: uma ciência pura, desvinculada da realidade, deixando de lado a filosofia (em particular Hegel, e o jovem Marx, influenciado por àquele). Poderíamos vincular a crítica de Bloch ao marxismo vulgar justamente àquele elemento que corresponde ao grande limite do materialismo sensualista de Feuerbach e que o limitou a um

Em *O Princípio esperança*, podemos apontar Bloch no interior de uma tradição crítica do ideal de progresso burguês moderno, tradição essa na qual podemos incluir Theodor Adorno e Walter Benjamin, pensadores que foram seus interlocutores. O ideal burguês de progresso representou uma concepção do tempo histórico que expressou, como escreveu o historiador Reinhart Koselleck, um “giro para o futuro” (KOSELLECK, 2006, p. 278) e para o novo. No período de tempo em que a burguesia, partindo do contexto europeu, reivindicou a posse do mundo inteiro, surgiu uma concepção do tempo histórico que abraçou de modo ilimitado a ideia de progresso. Se entendia, nessa visão do mundo, que a história seria necessariamente “conduzida em direção a um futuro melhor” (KOSELLECK, 1999, p. 10).

Foi precisamente a barbárie experienciada no século XX que questionou o progresso presente nas “promessas” do ideal burguês. Tal como expressou a *teoria crítica*, experiências como o nazismo, o stalinismo e duas grandes guerras a ameaçar o planeta mostraram a experiência da desrazão e a concretização da catástrofe que pode prevalecer no curso da história. Também Bloch, ao enfatizar o caráter ameaçador presente na técnica burguesa fundada na não aliança entre o homem e a natureza, enfatiza que “a catástrofe técnica subentende cada vez mais também o nada ameaçador, como não mediação definitiva” (BLOCH, 2006a, p. 250).

Em outros termos, se afirma a existência de uma relação entre progresso e catástrofe, relação refletida no contexto cultural alemão também por interlocutores de Ernst Bloch, como Walter Benjamin e Theodor Adorno. Esse último, junto a Max Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento* (1947) – obra escrita no mesmo contexto político e geográfico do exílio americano onde Bloch escreveu sua obra enciclopédica –, desmistificam a ideia de um progresso linear como sinônimo de emancipação e liberdade humana que, da Antiguidade, atinge a sociedade industrial. Escrevem: “a humanidade, em vez de entrar em um estado

materialismo mecânico: “Feuerbach não conseguiu encontrar o caminho até a realidade; ele jogou fora justamente o mais importante em Hegel, o método dialético-histórico” (BLOCH, 2005, p. 250). Assim, o autor reafirma, junto à *Tese 11* de Marx, que não há oposição entre conhecer e transformar. Aliás, não somente teoria e prática não se desvinculam, mas, no caso do marxismo, trata-se de uma teoria que é expressão direta das lutas do proletariado. Nessa direção, Bloch escreve que a incumbência do proletariado foi “o estímulo que levou a nova filosofia de imediato às barricadas” (BLOCH, 2005, p. 278). É desta feita que Ernst Bloch recusa, também, a posição que separa o marxismo, entendido como teoria científica, do socialismo, compreendido como prática política: uma perspectiva abstrata da “evolução” social, uma concepção fundada em leis pretensamente objetivas e de um desenvolvimento inevitável, numa atitude não marxista e mesmo pré-hegeliana (não dialética) do conhecimento. Logo, não por acaso Ernst Bloch denomina o marxismo, enquanto teoria, de *filosofia da revolução*, no mesmo sentido em que é interpretado como utopia concreta (Cf. BLOCH, 2005, p. 278). Em suma, é no contexto desse debate no interior do marxismo que a obra de Bloch deve ser lida enquanto perspectiva teórica que tenta resgatar o vínculo não somente entre teoria e prática mas, na raiz desta relação, o vínculo entre o real e os sujeitos produtores/autoprodutores.

verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 11). Com efeito, o processo do esclarecimento, o cada vez maior domínio das forças da natureza pelo homem obtido pelo desenvolvimento técnico – o “progresso” – não os tornou mais livres, mais emancipados. Se o projeto do esclarecimento era opor-se ao destino cego na história humana, esse foi precisamente o seu resultado: os homens se encontram amarrados e dominados por forças que eles próprios criaram e às quais não dominam. Em outros termos, esse progresso aparece como regressão: “a maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41). Com alguma proximidade das reflexões de Adorno e Horkheimer, Walter Benjamin, amigo de juventude de quem Bloch chegou a afirmar ter tido uma simbiose filosófica nos anos 1920, refletiu, em vários de seus trabalhos, o caráter nefasto do ideal de progresso que dominou a burguesia em ascensão:

No século XIX, quando a burguesia consolidou sua posição de poder, o conceito de progresso foi perdendo cada vez mais as funções que originalmente possuía. (A doutrina da seleção natural teve uma importância decisiva neste processo: com ela fortaleceu-se a opinião de que o progresso se realiza automaticamente) (BENJAMIN, 2007, p. 518-519).

O ideal burguês de progresso foi refletido por Bloch em sua identidade direta com o desenvolvimento técnico-científico. O filósofo refletiu, nessa direção, acerca dos riscos presentes na técnica moderna em razão de sua apropriação privada, fundada nos interesses do capital. Por isso, compreende que “a técnica existente até hoje se posiciona na natureza como um exército de ocupação em território inimigo” (BLOCH, 2006a, p. 250). Desta feita, rechaça a identidade que a sociedade burguesa tentou engendrar entre progresso técnico e progresso social, de modo a também identificar uma relação entre progresso e catástrofe nos marcos do capitalismo. Assim, quase que a citar Walter Benjamin, enfatiza que “é possível que aos progressos do ‘domínio sobre a natureza’ correspondam retrocessos muito grandes da sociedade. [...] [Isto] Representa o fenômeno de uma sociedade violenta” (BLOCH, 2006a, p. 250).

A crítica que o filósofo direciona ao marxismo vulgar sugere que esta tradição caiu numa concepção burguesa e antidualética da história. A recusa do marxismo dominante dá-se, com efeito, no rechaço a uma visão determinista e objetivista da história fundada na concepção de um desenvolvimento e progresso inevitáveis das forças produtivas. Foi precisamente ante a necessidade de combater um marxismo deturpado, positivista e, portanto, antidualético, que

Ernst Bloch buscou ressaltar, em seu pensamento, o papel das forças subjetivas nas transformações históricas. Por isso,

O marxismo de Bloch [...] é mais bem entendido como crítica da tradição marxista, a qual, em nome da prática revolucionária, degrada, num esquematismo pragmatista, a imaginação revolucionária; tal atitude leva a degenerar o marxismo em um dogma, tomando-se o pensamento de Marx apenas pela metade ao privilegiar um naturalismo cientificista das “leis da história (HUDSON *apud* VIEIRA, 2010, p. 29-30).

Para Ernst Bloch, o ideal de progresso mecânico e irrefreável significava a aceitação de um destino cego, a aceitação da irracionalidade de um progresso automático que pode aparecer como catástrofe na história humana (Cf. BLOCH, 2005, p. 196). Logo, a recusa do ideal de progresso burguês perpassava, necessariamente, a recusa do marxismo vulgar, ele próprio uma linha teórica que havia se limitado a uma visão positivista do real. A crítica a esse marxismo “cientificista” perpassou, precisamente, o resgate da dialética e de Hegel⁷, reavaliando o ponto percebido por Marx como o cerne da dialética, ou seja, a do homem trabalhador, ativo, fabricante da história, aquele que “anula o destino na história” (BLOCH, 2005, p. 249). Daí a insistência no sujeito histórico.

Em seu amplo trabalho e, de maneira mais amadurecida, em *O Princípio esperança*, a crítica de Bloch ao marxismo da social-democracia surge como oposição ao empobrecimento

123

⁷ Assim como Korsch, Horkheimer, o Lúkcacs de *História e consciência de classe*, entre outros pensadores de tradição crítica, contra o “economicismo” e o determinismo do marxismo vulgar, Ernst Bloch insistiu na retomada da dialética marxista, influenciada por Hegel, e de seu cerne na relação sujeito-objeto. Aliás, Bloch chegou a escrever uma obra inteira dedicada ao autor de *A Fenomenologia do espírito*, revelando a relevância dada a Hegel, pensador rechaçado por parte da ortodoxia marxista. Em seu livro dedicado a Hegel, podemos ler Ernst Bloch esclarecer que “no mundo dos grandes pensamentos que avançam e progridem, [...] ficam sempre de pé coisas não liquidadas, não invalidadas; no entanto, estas coisas não invalidadas constituem o mais essencial substrato da herança cultural. Tampouco em Hegel – nele menos que em nenhum outro – esta herança é algo fechado e definitivo: não existe nenhum passado que percorra o nosso passo até o futuro tão repleto de problemas como o de Hegel” (BLOCH, 1963, p. 8). Em Bloch, a utopia está completamente voltada para o front do mundo, na tendência para o novo. Em *O Princípio esperança*, o autor chega a afirmar que existe uma utopia escondida, em estado embrionário, e que “irrompe em cada estágio do processo hegeliano” (BLOCH, 2005, p. 140). Esse elemento utópico consiste precisamente na dialética hegeliana que, compreendendo o real como processo, recusa toda concepção contemplativa que compreende o mundo como um amontoado de coisas fixas e estabelecidas de uma vez por todas. Tendo sido Hegel o primeiro pensador a teorizar acerca do papel da práxis humana na gênese da história, podemos entender que o encontro entre o materialista Ernst Bloch e o idealista Hegel se dá precisamente na preocupação com o âmbito da história, espaço no qual a liberdade pode se efetivar. Nessa medida, nas entrelinhas de seu texto sobre Hegel, Ernst Bloch está também a recusar o abandono de Hegel por parte da tradição marxista, a mesma que caiu em um materialismo antes mecânico do que dialético. Assim, ao se reportar à *Fenomenologia do espírito*, o filósofo marxista da utopia escreve o seguinte: “O que a este filósofo lhe preocupava era, sobretudo, o eu que se abre a caminho do conhecimento e do verdadeiro, que é o real. E a verdade não é nunca o fato em repouso ou estabelecido [...]. A verdade, enquanto realidade, é muito mais o resultado de um processo. Tal processo é o que falta esclarecer e obter. Hegel é um dos nomes mais relevantes para esse objetivo, tanto pela dialética como pela extensão dos seus testemunhos. Quem aspire à verdade tem que adentrar nesta filosofia, mesmo que a verdade não se detenha nela. Hegel não negou o porvir. Nenhum futuro renegará Hegel” (BLOCH, 1963, p. 8).

infligido ao pensamento de Marx pelos teóricos da Segunda Internacional. Sua crítica veemente está enraizada na recusa ao determinismo e objetivismo com que essa tradição compreendia o real. Segundo o filósofo, o ideal de progresso mecânico e irrefreável significava a aceitação de um destino cego pelos homens, a aceitação da irracionalidade de um progresso automático que pode aparecer como catástrofe na história humana (Cf. BLOCH, 2005, p. 196).

Em fins do século XIX, nas mãos da social-democracia alemã da Segunda Internacional, o marxismo havia sido difundido para além do continente europeu. Entretanto, esse processo gradual de difusão do marxismo como programa político no interior do movimento operário havia se dado mediante um cada vez maior processo de deturpação e empobrecimento da teoria. É nessa perspectiva que

O marxismo no seu conjunto [...] se havia empobrecido e se tornara, exatamente, ‘marxismo da Segunda Internacional’, um marxismo ‘vulgar’, grosseiramente mecanicista, evolucionista, distanciado da filosofia, mera explicação da necessidade das leis do desenvolvimento histórico, frequentemente traduzido em termos de cientificismo positivista (ANDREUCCI, 1982, p. 22).

É indicativo das consequências práticas que esse empobrecimento teórico engendrou no âmbito da prática política o fato de um jornal como o *Neue Zeit*, organizado por Karl Kautsky e publicação de maior prestígio da social-democracia alemã, haver sofrido maior “influência das ciências naturais e do darwinismo do que da teoria marxista” (STEINBERG, 1982, p. 249). Tal perspectiva conduziu, de fato, a uma equivocada concepção da história que associava marxismo e darwinismo, concepção essa na qual o conceito fundamental é o de necessidade. Acerca disso, conforme esclarece Iring Fetscher,

Kautsky – e, com ele, quase toda a Segunda Internacional – orienta-se no sentido de afirmações marxianas mal entendidas e acolhidas como obrigatórias, acerca do presumível desenvolvimento do modo de produção capitalista [...]. [Das quais se depreende que] assim como na evolução natural as raças animais se desenvolvem umas a partir das outras, e o homem segue-se aos macacos, do mesmo modo o capitalismo – com uma necessidade igual à fixada pelas leis naturais – será seguido pelo socialismo (FETSCHER, 1982, p. 265).

Na visão de Ernst Bloch, tal concepção comparece como uma espécie de crença no destino à medida que surge como independente dos homens e de sua intervenção na história. Na obra do filósofo de Ludwigshafen, a crítica a esse ideal de progresso se encontra necessariamente vinculada à problemática da técnica, posto que esse ideal de progresso esteve inexoravelmente associado ao desenvolvimento tecnológico. Escreve Bloch:

Imagens do progresso meramente tecnológico [...] fizeram com que em todos os tempos o progresso parecesse fácil demais, linear demais, em representações que ainda hoje, isoladas do contexto e omitindo a transformação social, não passam de ilusões falaciosas (BLOCH, 2006a, p. 34).

Se o desenvolvimento técnico comparece como pressuposto para uma sociedade finalmente livre da carência, progresso social e desenvolvimento técnico-científico não se encontram indissolúvelmente ligados. Conforme enfatiza Ernst Bloch, “a fé no progresso amparada tecnologicamente facilitou muitas vezes a ilusão de um êxito e um avanço que nada consegue atraparalhar” (BLOCH, 2006a, p. 250), o que, do ponto de vista político, conduz/conduziu ao conformismo e paralisia. É nessa perspectiva que a crítica ao ideal de progresso automático vincula-se à necessária crítica ao marxismo da Segunda Internacional.

De fato, nos teóricos da social democracia alemã da Segunda Internacional encontramos uma visão da história bem próxima àquela das filosofias do progresso burguesas. A crítica veemente que o autor direciona ao marxismo vulgar está fundada na recusa a uma visão determinista e “objetivista”, alicerçada na ideia de um desenvolvimento e um progresso das forças produtivas que, inevitavelmente, culminariam no socialismo. Nessa visão da história,

O capitalismo foi declarado como seu próprio coveiro, simplesmente deixando que funcione até o fim. [...] Mesmo uma pitada de pessimismo seria preferível à fé no progresso automático [...], diante das terríveis possibilidades que estavam e estão implicadas no avanço capitalista (BLOCH, 2005, p. 197).

Nas linhas do texto de Ernst Bloch se desenha a recusa de uma concepção da história cujos conceitos de progresso e necessidade parecem necessariamente vincular-se. Na visão do autor, o marxismo vulgar havia aderido precisamente a uma visão da história não dialética, contemplativa e, desse modo, conformista. Na tematização da produção do novo na história como possibilidade, fazia-se necessário a crítica radical aquele

Otimismo banal e automático do progresso em si, que é apenas uma reprise do quietismo contemplativo. [Assim] o sujeito pode, então, cruzar os braços diante do Estado do futuro, que então se apresenta como consequência consumada dentro da chamada lógica férrea da história, do mesmo modo que havia juntado as mãos diante da resolução de Deus (BLOCH, 2005, p. 196).

Nessa perspectiva, a reabilitação da utopia como conceito chave para o pensamento político comparece no interior da valorização do fator subjetivo na história. Tal como escreve Gérard Raulet, a “reabilitação do fator subjetivo constitui tanto para Bloch como para nós uma prioridade face à petrificação mecanicista da dialética” (RAULET, 1976, p. 09). Ora, o que distinguiu o materialismo dialético do materialismo mecânico – lembremos a reflexão feita por

Bloch acerca do limite do materialismo naturalista de Feuerbach – foi precisamente a compreensão da atividade humana como o fundamento de todo o mundo histórico, do real como produção e autoprodução humana. Logo, na importante recusa do marxismo dominante, é necessário se ter claro que dialética e necessidade se excluem. Por isso, escreve Bloch que

Um enrijecido conceito de realidade por vezes penetrou até no marxismo, fazendo com que ele se tornasse esquemático. Não é suficiente falar de um processo dialético, e depois tratar a história como uma série de fatos fixos que sucedem um ao outro [...]. Aqui há o perigo de um estreitamento e de uma redução da realidade, um abandono da “força atuante e da semente” contidas nela – e isto não é mais marxismo (BLOCH, 2005, p. 196).

Desta feita, ao se opor ao marxismo vulgar e seu materialismo determinista, Bloch entende que não há transformação sem sujeito. É nessa direção que o filósofo reflete a necessidade de rastrear os fatores tanto objetivos quanto subjetivos das transformações históricas. Não por acaso, na segunda parte de *O Princípio esperança*, intitulada *A consciência antecipadora*, o filósofo alemão abre seu texto com uma pergunta: “Quem nos impulsiona” (BLOCH, 2005, p. 49).

Aqui retornamos à questão da utopia em Bloch. Devemos ter claro, como esclarece Remo Bodei, “que de nenhum modo o conceito de utopia deve ser reduzido à sua dimensão política” (BODEI, 2005, p. XXIII). Num primeiro nível argumentativo – o qual não será aqui aprofundado –, a utopia corresponde à atividade humana orientada para o futuro, atividade essa que nega o presente marcado pela carência. A *opus magna* de Bloch, em grande medida, se constitui como uma grandiosa obra que busca atualizar o que já em *O Espírito da utopia* vem denominado como “herança intacta”. Essa herança diz respeito aos fenômenos utópicos da cultura do passado, em grande medida relegados ao esquecimento pela historiografia burguesa: a *Utopia* social de Morus, a arte expressionista, a teologia de Thomas Münzer, a utopia técnica em *Nova Atlântida* (de Bacon), etc. Assim, na visão de Ernst Bloch, para o marxismo crítico se apresentava a importância política de resgate das utopias, como um trabalho de memória histórica, e como “apropriação crítica do legado cultural” (BLOCH, 2005, 273). O autor vislumbra na função utópica presente na herança intacta um alimento para as lutas políticas do presente, cabendo ao marxismo revolucionário, pois, uma atualização, para o tempo presente, desta tradição do passado. Nessa perspectiva – como recusa de inúmeras leituras equivocadas do texto de Bloch, acusando-o de “subjetivismo” –, é necessário compreender que, na tessitura de suas preocupações filosóficas, de modo algum o autor afirma que

As condições de emancipação se encontram na imaginação e não na história, mas [quer] mostrar que, se todas as lutas por libertação são condicionadas pelo estado das forças produtivas, elas são alimentadas por uma força utópica, pela esperança de uma ordem que constitui sua finalidade. Assim, é necessário reabilitar, no sentido do marxismo, uma antropologia da imaginação constituinte e da esperança militante. [...] Logo, encontrar na esperança e na imaginação de um mundo melhor a alavanca da revolução (PIRON-AUDARD, 1976, p. 109).

Quando afastado de suas atividades na Universidade de Leipzig na Alemanha Oriental, na década de 1950, um dos intelectuais fiéis ao regime acusava Bloch de revisionista do marxismo com as seguintes palavras:

A filosofia blochiana está caracterizada particularmente por uma forte acentuação do fator subjetivo no processo de desenvolvimento. [...] Se encontra nela também uma particular predileção pelo pensamento do jovem Marx, enquanto o Marx maduro de *O Capital* só aparece considerado como um economista que não tem nada a dizer aos filósofos. A acentuação do fator subjetivo leva ao desprezo às leis objetivas da natureza e da história (HAGER *apud* ZECCHI, 1978, p. 54-55).

No alerta quanto ao “perigo do economicismo e do oportunismo” (BLOCH, 2005, p. 206-207) que identificou no marxismo vulgar, Bloch realizou sua reflexão na perspectiva de contribuir para a reabilitação da importância e do papel dos sujeitos nas transformações históricas. Foi, portanto, na direção de resgatar uma concepção materialista dialética da história que o filósofo recusou a teoria do reflexo para pensar o âmbito das superestruturas ideológicas. Nessa direção, em entrevista a Arno Münster em 1975, aos 90 anos, Ernst Bloch diz a seu interlocutor que “na relação entre infraestrutura e superestrutura, devemos falar também da influência da superestrutura sobre a infraestrutura, e não somente da influência devastadora da infraestrutura sobre a superestrutura, tal como o faz o marxismo vulgar” (BLOCH, 2016a, p. 202). Assim, ainda que as condições de última instância sejam sempre de ordem econômica, tal não significa que a superestrutura não atue sobre a base econômico-material. Dessa maneira, se falamos em processos dialéticos, temos que buscar relações recíprocas. É nesse sentido que Bloch fala de uma corrente quente da revolução capaz de atuar e alimentar as mudanças históricas:

A história das revoluções é, com efeito, muito antiga, ela não começa com Spartacus, mas muito tempo antes dele. Na época de Spartacus, já existia uma grande tradição do pensamento revolucionário [...]. Spartacus é impensável sem uma corrente quente, e é assim que o entendemos constantemente, que nós usamos seu nome diretamente [...], como testamento que entende que a revolução tem necessidade de uma corrente quente (BLOCH, 2016a, p. 199).

Em sua vasta produção teórica, Ernst Bloch compreende o marxismo como uma “utopia concreta” e “filosofia do futuro”. Tal viragem histórico-filosófica tornou-se possível ao compreender a práxis, a atividade humana, como o fundamento do real, capaz de superar a dualidade entre sujeito e objeto, conhecimento e ação, passado e futuro. No entender de Bloch, somente um materialismo que superou o pensamento contemplativo poderia compreender que o real – não sendo o objeto fixo, dado de uma vez por todas – é um processo aberto no interior de possibilidades.

O conhecimento acerca das possibilidades históricas necessita, com efeito, de uma corrente fria, que analisa as condições de possibilidade de qualquer transformação do real. Todavia, a corrente fria não pode prescindir da corrente quente da revolução – “a razão presente no irracional” (BLOCH, 2016a, p. 198) –, pois esta, além de alimento para as transformações históricas, mostra o alvo a ser buscado, indica o que não pode ser esquecido. Aqui ainda emerge a crítica de Bloch ao que chama de marxismo “falsificado”, àquele que confundiu

Concretude com empirismo [...]. Que se rendia a um empirismo raso. Como constatamos, para os reformistas o movimento passou a ser tudo, o alvo, nada. E dessa forma o próprio caminho acabou. [...] O sectarismo pseudo-radical que incorre igualmente em empirismo, ou seja, priva o marxismo precisamente da riqueza e da vida de profundidade que esse empirismo não entende. [...] Quando Marx colocou a dialética com os pés no chão [...], definitivamente não anunciou o empirismo e o mecanicismo que lhe são análogos (mundo bipartido). [...] [Marx recusou a] subnutrição da fantasia revolucionária (BLOCH, 2006a, p. 176).

128

Insistir na importância de uma corrente quente do marxismo, capaz de contribuir no interior das lutas do povo, surge como recusa ao que Bloch chamou de “otimismo automático do progresso”, que predominou no marxismo social-democrata. Tal concepção, na visão de Bloch, somente poderia conduzir ao conformismo, e, portanto, incapaz de contribuir a grandes transformações históricas. O pensamento capaz de conduzir de modo eficaz à crítica do presente somente pode se apresentar, conforme definição de Walter Benjamin, como ruptura com o *continuum* da história, ou seja, no rompimento com a barbárie que se maquia de novidade. Assim, o novo que pode emergir no real em processo, em um mundo inconcluso, somente pode surgir como ruptura, e não como continuidade no interior de uma pretensa “lógica férrea da história” (BLOCH, 2005, p. 196). Desta feita, conforme esclareceu Bloch em seu importante livro dedicado a Hegel, o pensamento que tornou o futuro passível de ciência representa um “materialismo que, pelo contrário, é interrupção” (BLOCH, 1963, p. 110) e, somente assim, caminho que abre espaço à produção do novo.

Pensar ad pessimum: o futuro ainda em questão

O conceito de progresso deve ser fundamentado na ideia de catástrofe. Que “as coisas continuem assim” – eis a catástrofe. Ela não consiste naquilo que está por acontecer em cada situação, e sim naquilo que é dado em cada situação. Assim Strindberg afirma (em *Rumo a Damasco*): o inferno não é aquilo que nos aguarda, e sim esta vida aqui.

(Walter Benjamin, *Passagens* [N 9a, 1])

No projeto de Ernst Bloch, refletir a atualidade da utopia como conceito filosófico fundamental se situava ante a necessidade de pensar o marxismo como teoria capaz de apontar as possibilidades no interior da realidade econômico-histórica. Tal é o pressuposto de um pensamento que refletiu o perigo representado por um otimismo absolutizado, bem como os riscos presentes num pessimismo absolutizado, tanto o de direita, quanto o de esquerda. É nessa medida que a ontologia do possível desenvolvida em *O princípio esperança* surge como uma crítica radical do presente ao afirmar que

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 (BLOCH, 2005, p. 195).

Tal projeto filosófico, todavia, acarretou e ainda acarreta inúmeras interpretações equivocadas. Como escreve o escritor italiano Remo Bodei, sobre a produção filosófica de Ernst Bloch “existem sucessivamente projetadas imagens inadequadas e de sentido oposto, que o apresentam como um inconsciente fator de funestos e inaplicáveis modelos de perfeição” (BODEI, 2005, p. XIV). A tematização do futuro, ao mesmo tempo em que recusa o pessimismo distópico, se afasta, com efeito, do otimismo absolutizado e da consequente ideia de futuro que marcou a modernidade, bem como se afasta da otimista “fé” em um progresso histórico que caminha em direção ao melhor. Logo, é um equívoco interpretar a utopia em Bloch na perspectiva de uma visão rasa e otimista do futuro.

Mesmo um dos mais importantes intérpretes de Ernst Bloch, ao refletir corretamente que na obra do filósofo existe um projeto filosófico que busca fundamentar a recusa do pessimismo, recai no erro de apontar no pensador marxista um otimismo quase cego. Assim, acerca da ontologia do ainda-não-ser e do conceito do possível, acreditamos haver um equívoco na leitura de Arno Münster ao entender que, na filosofia de Bloch,

O conceito de ‘futuro’ é definido exclusivamente numa conotação positiva, isenta de catástrofe. Isso torna a sua visão messiânica do mundo, sobretudo a visão da esperança messiânica do judaísmo, problemática. Como manter essa visão frente ao peso e à força da negatividade na história moderna e contemporânea, frente à Auschwitz? (MÜNSTER, 1993, p. 100)

Conforme já tratamos, é justamente por caminhar na direção contrária a de um otimismo cego que o pensador alemão aqui tratado surge como um crítico não somente das filosofias burguesas da história e de sua visão do progresso, mas também ao marxismo que adotou, ele próprio, a concepção de um curso da história que caminha inevitável em direção a um futuro melhor. Essa “fé” positivista no progresso somente pode conduzir, conforme o autor elucida em *O Princípio esperança*, à “ilusão de um êxito e um avanço que nada consegue atrapalhar” (BLOCH, 2005, p. 250).

Em sua ontologia do ainda-não-ser, o conceito de possibilidade, enquanto capacidade objetiva, constitui o poder-tornar-se diferente do real exterior aos homens. Todavia, as condições de possibilidade objetivas devem ir de encontro com o poder-fazer-diferente da intervenção humana, de tal modo que “a categoria objetiva possibilidade revela-se também, predominantemente, como aquilo que ela não pode ser por si mesma, mas sim pela intervenção promotora dos seres humanos naquilo que ainda pode ser mudado” (BLOCH, 2005, p. 230).

Tendo vivido a “era das catástrofes” – conforme definição do historiador Eric Hobsbawm – que representou o capitalismo da era dos campos de concentração e de guerras com poder de destruição tão radicais, Ernst Bloch tinha a clareza de que o conceito do possível (e o futuro) tem uma abertura, igualmente, na direção contrária àquela da realização da liberdade e emancipação humana na história. Se não fosse assim, o conceito do possível – e de utopia, futuro e novidade – perderia sua dimensão de crítica de uma sociedade que produz a tudo e a todos como mercadoria. É nessa medida que a categoria da possibilidade revela-se

Igualmente como possível conceito de desgraça, e isto justamente devido ao poder-fazer-diferente, mas também devido ao poder-tornar-diferente contido nele, que abre espaço, na mesma medida, para uma guinada para o pior [...]. Essa precariedade, como constitutivo negativo da possibilidade objetiva, abrange desde o acidente que pode ocorrer até a irrupção do inferno fascista, que residia e ainda reside como possibilidade no último estágio do capitalismo. O caráter funesto do possível concorre assim com o caráter salvífico apontado, com o caráter esperançoso do possível, que, como tal, igualmente reside na mutabilidade de uma situação (BLOCH, 2005, p. 230).

Em outros termos, os conceitos de possibilidade e de utopia somente podem se articular no interior de uma teoria social crítica porque surgem como categorias que recusam veementemente a certeza conformista de que o futuro será melhor. Desta feita, o otimismo automático, associado a um ideal de progresso inevitável, “não é menos venenoso do que o pessimismo absolutizado” (BLOCH, 2005, p. 197). Por tal razão podemos refletir, junto de

Ernst Bloch, que um pessimismo controlado, não absolutizado, pode ser tomado numa perspectiva que pode ter um viés crítico ao analisarmos o capitalismo de nosso tempo.

É nessa perspectiva que, em *O Princípio esperança*, escreve o pensador alemão que “pensar *ad pessimum* é, para toda análise que não o absolutiza, um companheiro de viagem melhor que a ingenuidade barata, e ele constitui a frieza crítica justamente no marxismo” (BLOCH, 2005, p. 197). Nessa direção, Bloch opõe o “otimismo militante” – que intervém no interior das possibilidades – ao pessimismo resignado, pois este atua como se fosse “o fim das possibilidades. A possibilidade [é ainda] a categoria mais estrangeira desse imenso laboratório que é o mundo, um laboratório pleno de trabalho do *possibile salutis*” (BLOCH, 2016b, p. 171). O que a ontologia blochiana do ainda-não-ser tenta postular é que o pessimismo absolutizado é, em geral, pouco científico em seu olhar sobre o real como história.

Nas linhas de *O Princípio esperança*, texto escrito no exílio de Bloch nos Estados Unidos durante a Segunda Guerra mundial, Bloch critica o pessimismo absolutizado que, já no século XIX, marcou a filosofia de pensadores como Nietzsche e Schopenhauer. A crítica se direciona a tais pensadores no preciso aspecto em que se caracterizam como filosofias niilistas e conformistas que acabaram por ontologizar realidades transitórias, tomadas como o inexorável na vida dos homens. Na produção teórica de Bloch se desenha – na linha de uma ontologia do possível que conclui que “o mundo, assim como existe, não é verdadeiro” (BLOCH *apud* LÖWY, 1998, p. 297) – a recusa de perspectivas filosóficas que fazem do pessimismo, do medo e “da angústia o puro e simples e indiferenciado ser-assim em tudo, o ‘estado existencial fundamental’, [...] [absolutizando tão somente] o estado fundamental de uma sociedade em declínio” (BLOCH, 2005, p. 111). Em outros termos, se entende como necessário deslegitimar qualquer justificação ou legitimação filosófica do mundo existente, tratando-o como um fato consumado contra o qual nada se pode fazer.

Como sabemos, o filósofo aqui em questão abraçou em seu pensamento múltiplas influências. Para além de Hegel e Marx, sua herança mais próxima e mais radical, ele passa por Aristóteles, pelos árabes medievais como Avicena e Averróis, pelo Renascimento de Morus e Giordano Bruno, dentre outros. Suas fontes filosóficas são tão amplas que o pensador assumidamente marxista retira elementos que julga relevantes mesmo de autores por ele tão criticados. Assim, acerca do que chama *pensar ad pessimum*, em entrevista a José Marchand, no ano de 1974, o enciclopédico Ernst Bloch avalia que “a esperança não pode ser pensada sem Schopenhauer” (BLOCH, 2016b, p. 173-174).

É necessário mais uma vez enfatizar que a tentativa de estabelecer a atualidade do conceito de utopia no contexto do século XX de modo algum deve ser lido como externo ao debate marxista. E, nessa direção, compreende que na “riqueza do marxismo [...] [faz-se fundamental uma] apropriação crítica do legado cultural” (BLOCH, 2005, p. 273), fazendo um “uso diabólico” da herança intacta presente nas utopias progressistas. Esse projeto seria, em sua visão, da maior importância prática: como alimento das lutas do presente, mas também para não permitir que a história da corrente quente seja esquecida, ou mesmo contada pelos vencedores. O princípio esperança presente nessas obras da cultura, ressalta sempre o filósofo, deve ser lido em seu potencial crítico, vinculado às possibilidades no interior do real em processo,

Pois do contrário ela não seria mais que uma frase ou uma forma miserável de confiança. E isso é justamente o que a esperança está longe de ser. A esperança não é sinônimo de confiança, mas um chamado a nós, humanos, que somos a vanguarda do processo do mundo e que temos a tarefa de humanizá-lo ou, como diz Marx, de se abrir à “humanização da natureza e à humanização do homem”. [...] Isso significa acelerar o nascer do sol, ajustar os ponteiros do processo do mundo, na possibilidade sempre presente, na categoria “*possibilitas*” e em outra categoria, a “*potentia*” do homem, quer dizer, a potência de transformar o mundo, no sentido que lhe dá Marx, mas também num sentido que o amplia: a força de fazer aparecer o rosto humano que dorme e cuja existência é tão difícil (BLOCH, 2016b, p. 173-174).

132

No contexto do capitalismo contemporâneo, a atualidade do pensamento de Ernst Bloch se localiza, certamente, na ênfase dada acerca dos riscos representados por um otimismo absolutizado, àquele que predominou em parcela do marxismo dominante em sua época. É nessa direção que o *pensar ad pessimum*, apropriadamente tomado, pode ter um viés crítico se refletido de um modo distinto do pessimismo resignado e absolutizado. Esse viés crítico somente pode ganhar existência, com efeito, se o pessimismo for tomado pelo otimismo militante: aquele que atua no interior do possível, estando ciente dos riscos representados pelo estágio de desenvolvimento do capitalismo como o século XX conheceu.

O *pensar ad pessimum* se coloca no texto de Ernst Bloch tal qual, de certo modo, se dá na obra de Walter Benjamin. De fato, na crítica de nosso tempo, trata-se de uma produção teórica que deve ser afastada de um marxismo do tipo social democrata, e aproximado da riqueza teórica de uma filosofia como a de Walter Benjamin. Nesse sentido, refletir acerca das possibilidades históricas requer, igualmente, a consciência dos riscos que tem surgido na realidade econômico-histórica. É nessa medida que, na aposta de uma *humanização da natureza, naturalização do humano*, junto de Walter Benjamin, seu amigo de juventude, Bloch

bem poderia ter escrito em *O Princípio esperança*: “antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado” (BENJAMIN, p. 45-46). Eis o ainda atual paradigma político enunciado na 11ª *Tese* de Marx contra Feuerbach, a mais importante para Ernst Bloch.

Referências

ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **A Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ANDREUCCI, Franco. **A difusão e a vulgarização do marxismo**. In: HOBBSAWM, Eric (Org). **História do marxismo: o marxismo na época da Segunda Internacional**. Vol. II. Trad. Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1982.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de história**. In: **Magia e Técnica. Arte e Política**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. **Aviso de Incêndio: Rua de mão única**. In: **Obras escolhidas**. Vol. II. Trad. de Rubens Rodrigues e José Carlos Martins. Brasiliense: São Paulo, 1987.

_____. **Passagens**. Traduções de Irene Aron e Cleonice P. B. Mourão e organizado por Willi Bolle e Olgária Matos. Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

BLOCH, Ernst. **Du rêve à l'utopie: Entretiens philosophiques**. Textos escolhidos e prefaciados por Arno Münster. Paris: Hermann, 2016a.

_____. **El pensamiento de Hegel**. Trad. Wenceslao Roces. Mexico; Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1963.

_____. **Il Principio Speranza**. Trad. Enrico d'angelis e Tomaso Cavallo. Pref. di Remo Bodei. Milano: Garzanti, 2005.

_____. **L'esprit de l'utopie [1918-1023]**. Trad. Anne Marie Lang e Catherine Tiron-Audard. Paris: Gallimard, 1977.

_____. **O Princípio Esperança [1954-1959]**. Vol. I. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005.

_____. **O Princípio Esperança [1954-1959]**. Vol. II. Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006a.

_____. **O Princípio Esperança [1954-1959]**. Vol. III. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006b.

_____. **Rêve diurne, station debout et utopie concrète: Ernst Bloch en dialogue** (Entrevistas com José Marchand em 1974. Trad. fr. de Arno Münster). Editions Lignes: Paris, 2016b.

BODEI, Remo; PIZZOLATO, Luigi Franco. **A política e a felicidade**. Trad. Antonio Agonese. São Paulo: EDUSC, 2000.

FURTER, Pierre. **A dialética da esperança: uma interpretação do pensamento utópico de Ernst Bloch**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1974.

HABERMAS, Jürgen. **Ernst Bloch: um Schelling marxista**. In: **Habermas**. Trad. e org. Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. Editora Ática: São Paulo, 1993.

KORSCH, Karl. **Marxismo e Filosofia [1923]**. Trad. Antonio Sousa Ribeiro. Porto: Afrontamento, 1966.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro: contraponto, 1999.

_____. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LÖWY, Michael. **A evolução política de Lukács (1909-1929)**. Trad. Heloísa E. Mello e Agostinho F. Martins. São Paulo: Cortez, 1998.

MACIEL, Marta M. A. **Ernst Bloch e Walter Benjamin: Reflexões acerca das afinidades eletivas**. In: **Problemata** (Revista Internacional de Filosofia). Edição especial: Marxismo e teoria crítica. v. 10, n. 4, 2019, p. 339-359.

MACIEL, Marta M. A.; VIEIRA, A. R. **A tematização do futuro no pensamento de Ernst Bloch ou a crítica às filosofias do passado**. In: SOUZA, Ricardo Timm e RODRIGUES, U. M. (Orgs.). **Ernst Bloch: atualidade das utopias concretas**. Vol I. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 178-203.

MÜNSTER, Arno. **Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch**. Trad. Flávio Breno Siebeneichler. São Paulo: UNESP Editora, 1997.

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.

RUSSELL, Jacoby. **O fim da utopia. Política e cultura na época da apatia**. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2001.

RAULET, Gérard (org.). **Utopie-marxisme selon Ernst Bloch: un système de l'inconstructible**. Payot: Paris, 1976.

STEINBERG, Hans-Josef. **O partido e a formação da ortodoxia marxista**. In: HOBSBAWM, Eric (Org.). **História do marxismo: o marxismo na época da Segunda**

Internacional. Vol. II. Trad. Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1982.

VIEIRA, Antonio Rufino. **Marxismo e libertação: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel.** São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

ZECCHI, Stefano. **Ernest Bloch: Utopia y Esperanza en el Comunismo [1974].** Trad. Enric Pérez Nadal. Barcelona: Península, 1978.

MARXISMO E RELIGIÃO OU O ATEÍSMO NO CRISTIANISMO: A ANÁLISE DE ERNST BLOCH

Marta Maria Aragão Maciel¹
Antonio Rufino Vieira²

Resumo:

No deslindar da reflexão acerca da relação entre utopia e religião, Ernst Bloch pode ser apontado como um autor segundo o qual o ateísmo é a verdade da religião, tal como pode sugerir o título de seu importante trabalho *O ateísmo no cristianismo* (1968). De fato, a questão da religião é tão relevante como experiência utópica que várias das obras de Ernst Bloch abordam o tema, encontrando-se também presente em obras como *O Espírito da utopia* (1918), *Thomas Münzer: teólogo da revolução* (1921), e na sua mais importante e conhecida obra, *O Princípio esperança* (1954-1959). Pretendemos refletir o significado da relação entre marxismo e religião no pensamento de Ernst Bloch, relação essa que nos permitirá compreender como é apenas aparente o paradoxo existente ao nos reportarmos ao autor de *Herança dessa época* como um “marxista cristão”, ou como um pensador “ateu religioso”, ou mesmo “ateu cristão”. Para tanto, necessitamos refletir a relação estabelecida entre utopia e religião, central na obra do autor aqui em questão, cujos lineamentos busca-se vincular diretamente ao marxismo. Como parte da superestrutura, a religião ocupa, com efeito, lugar central na preocupação filosófica de Ernst Bloch, de modo a não podermos desconsiderar essa experiência utópica que ocupa espaço tão relevante em sua produção teórica.

Palavras-chave: Ernst Bloch. Marxismo. Religião. Ateísmo. Alienação.

MARXISM AND RELIGION OR ATEISM IN CHRISTIANITY : ACCORDING TO ERNST BLOCH

136

Abstract:

In unraveling the reflection about the relationship between utopia and religion, Ernst Bloch can be pointed out as an author according to which atheism is the truth of religion, as suggested by the title of his important work, *Atheism in Christianity* (1968). In fact, the question of religion is so relevant as a utopian experience that several of Ernst Bloch's works address the theme, and are also present in works such as *The Spirit of Utopia* (1918), *Thomas Münzer as Theologian of Revolution* (1921), and in his most important and well-known work, *The Principle of Hope* (1954-1959). We intend to reflect the real meaning of the relationship between Marxism and religion, through which we will understand the apparent paradox presented when we report to Ernst Bloch as a “Christian Marxist”, or “religious atheist”, or “Christian atheist”. Therefore, we need to reflect the relationship established between utopia and religion, which is central to the work of the aforementioned author, whose guidelines seek to link directly to Marxism. Finally, as part of the superstructure, religion occupies a central place in Ernst Bloch's philosophical concern, so that we cannot ignore this utopian experience that occupies such a relevant space in his theoretical production.

Keywords: Ernst Bloch. Marxism. Religion. Atheism. Alienation.

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Doutora em Filosofia pelo Programa Integrado de Pós-graduação em Filosofia UFPB/UFPE/UFRN. Membro do GEFICS (Grupo de pesquisa em Filosofia e crítica social/UFPB). E-mail: maciel_mart@yahoo.com.br.

² Professor Titular aposentado da UFPB. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É membro dos GT's da ANPOF: “Marxismo” e “Filosofia na América Latina, Filosofia da Libertação e pensamento descolonial”. E-mail: arufino.vieira@gmail.com.

Introdução

Somente um ateu pode ser um bom cristão [...]. Somente um cristão pode ser um bom ateu (Bloch, 2016, p. 153).

Certamente a relação entre marxismo e religião é bastante complexa. Em entrevista a José Marchand, a propósito da relação entre marxismo e religião, Ernst Bloch faz o seguinte questionamento: “Por que a *Bíblia* foi, no contexto dos séculos XV e XVI na Alemanha, na França, na Inglaterra, na Itália e na maior parte das guerras camponesas, aquilo que *O Capital* de Marx foi posteriormente, ou seja, um livro fundamental que serviu de modelo?” (Bloch, 2016, p. 153). Tal questão é a que tentaremos responder, pois a partir dela poderemos compreender a associação feita por Bloch entre utopia e religião, afirmação no mínimo incomum na tradição marxista.

Analisaremos a abordagem da análise blochiana da relação entre marxismo e religião a partir de três momentos. No primeiro, destacaremos a importância da crítica de Feuerbach à religião, dando enfoque à questão de ser a religião um produto humano histórico-social; no segundo, destacaremos a presença simbólica da teologia da revolução defendida, teórica e praticamente, por Thomas Münzer, no século XVI, numa tentativa (herética) de retorno ao cristianismo primitivo; no terceiro momento, veremos como Bloch anuncia uma nova *antropologia da religião*, uma antropologia distinta daquela de Feuerbach. Mesmo reconhecendo que as igrejas estatutárias modificaram os ideais primitivos da comunidade utópico-cristã, atendendo aos interesses das classes dominantes, Ernst Bloch busca pensar dialeticamente a relação entre a religião, criada historicamente pelos homens, e o marxismo, a partir da política engendrada pela luta de classes.

137

1. Ernst Bloch, leitor de Ludwig Feuerbach : a religião, ópio do povo?

Ernst Bloch comparece como leitor de Ludwig Feuerbach, com quem estabelece frequentemente uma relação de proximidade, bem como de afastamento. Aliás, podemos afirmar que uma reflexão crítica acerca do legado religioso, tal como por ele realizado, somente pode alcançar “sua potencialidade crítica, sua oposição à alienação, via Marx e Feuerbach” (Bloch, 1978, p. 80). Desse modo, no entender de Bloch, o trabalho de Ludwig Feuerbach foi fundamental para que os conteúdos religiosos retornassem do céu à terra, de

modo a mostrar que o segredo da religião é o próprio ateísmo ou, na linha da produção teórica do filósofo do século XIX, a verdade da religião é a antropologia.

Ludwig Feuerbach, “esse ateísta tão significativo” (Ernst Bloch, 2006b, p. 369), tomou como elemento central de sua filosofia a crítica ao idealismo hegeliano. Na raiz de sua crítica veemente ao autor do famoso *Fenomenologia do espírito* encontrava-se um materialismo fundado na afirmação de que a filosofia devia partir do real mesmo, anunciando um pensamento que se apresenta como distinto das filosofias anteriores. Em suas *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach escreve precisamente que “o começo da filosofia não é Deus, não é o absoluto ou a ideia – o começo da filosofia é o finito, o determinado, o real” (Feuerbach, 2002, p. 24).

A reflexão feuerbachiana é fortemente marcada pela afirmação do primado filosófico da sensibilidade. No dizer do pensador alemão, “a afecção precede o pensamento” (*Ibid.*, p. 25). É nessa perspectiva que o humanismo sensualista de Feuerbach criticou fortemente o que chamou de *especulação absoluta, imaterial*, cujo exemplo máximo teria sido a filosofia de Hegel: “ao fundar todo o seu sistema em atos de abstração, a filosofia hegeliana alienou o homem de si mesmo” (*Ibid.*, p. 22).

Ainda que reconhecendo os limites do materialismo sensualista de Feuerbach, Marx enfatizou a relevância de seu pensamento, particularmente sua luta contra a alienação do homem. Na filosofia feuerbachiana, tal alienação consiste no processo mediante o qual os homens abstraem sua essência e projetam-na em uma realidade exterior. Como escreve Feuerbach, “abstrair significa pôr a essência da natureza fora da natureza, a essência do homem fora do homem, a essência do pensamento fora do ato de pensar” (*Ibid.*, p. 22).

É na luta contra a alienação e em nome da afirmação do homem real, sensível, que se inscreve a crítica antropológica à religião no pensamento de Feuerbach. Em *A essência do cristianismo*, o autor alemão pondera que a espécie humana tem consciência de si como gênero, representando Deus nada mais que a objetivação da espécie humana, de seus atributos, em um ser exterior. Escreve Feuerbach: “O objeto do homem nada mais é que a sua própria essência objetivada [...]. A consciência de deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo” (Feuerbach, 2007, p. 44).

Assim, transformar a religião em antropologia significaria concluir no ateísmo o segredo da religião. Conforme resumiu Marx acerca do intuito da filosofia de Feuerbach, tratava-se para este pensador de superar a alienação “dissolvendo a essência religiosa na

essência humana” (Marx, 1996, tese 6). Tal foi o projeto do humanismo feuerbachiano. Todavia, o autor do século XIX não foi um pensador que se ocupou pura e simplesmente de negar a existência objetiva de Deus. Tratava-se, ao descobrir a antropologia como segredo da religião, de desvendar o próprio homem escondido sob as vestes de um mundo sagrado. É nessa perspectiva que, segundo Bloch,

Feuerbach e, antes dele, em alguns aspectos, Hegel, apenas levaram até o fim o que já estava enunciado na pergunta: *cur Deus homo?* Feuerbach fez os conteúdos religiosos retornarem do céu para o ser humano, de tal maneira que o ser humano não foi criado à imagem fiel de Deus, mas Deus à imagem fiel do ser humano, mais exatamente, à imagem do respectivo modelo ideal de ser humano (Bloch, 2006b, p. 368).

Na base desse desvelamento da religião tal como realizado por Feuerbach, Ernst Bloch lê uma guinada filosófico-religiosa. Ser o coveiro da religião era, segundo ele, uma tarefa fácil cem anos depois de Voltaire e Diderot. Não se tratava, logo, meramente de afirmar o ateísmo. O elemento central da filosofia feuerbachiana, cuja herança é central na obra de Bloch, pode ser entendido ao compreender que este pensamento “estava antes tomado pelo problema do legado religioso” (Bloch, 2006b, p. 370).

Em textos como *Teses provisórias para a reforma da filosofia* e *Essência do Cristianismo*, na tentativa de afirmar o humano, o materialismo sensualista de Feuerbach faz uma crítica antropológica à religião, de modo a mostrar que aquela é a verdade desta. Assim, Ernst Bloch vê desenhar-se nesta o que ele próprio chama de uma *teoria do desejo na religião*, de modo a interpretar os conteúdos do “céu” em sua raiz terrena, desvendando o ser humano escondido na hipóstase Deus, mostrando a discrepância entre o homem existente e sua essência não existente, mas ainda a ser compreendida e afirmada. Nessa medida, em Feuerbach

Deus desaparece totalmente como criador do mundo, mas obtém-se um enorme âmbito de criação no ser humano, em que – mediante uma ilusão fantástica e simultaneamente uma riqueza fantástica – surge o divino como imagem do desejo humanamente hipostasiada de primeira grandeza. Essa “teoria do desejo da religião” torna-se, para Feuerbach, o mesmo que a “antropologização da religião” ou a revogação da “duplicação celestial do ser humano” (Bloch, 2006b, p. 368).

Em outros termos, o problema colocado para Feuerbach, como para Bloch, não é o problema da existência ou não de deus. Essa questão já teria sido resolvida pelo iluminismo. Feuerbach escreve: “Deus é o realizador, isto é, a realidade, a satisfação dos meus desejos” (Apud Bloch, 2006b, p. 370). Assim, contra a alienação realizada na objetivação da essência

humana na essência divina – cabendo, pois, desencantar o céu para tornar o homem importante –, o elemento mais relevante apreendido por Feuerbach foi, no entender de Bloch, vislumbrar nessa duplicação do mundo, na busca de nossa “essência humana”, a busca de um ser humano ideal, na recusa daquilo que o homem não é, na recusa, pois, da situação presente do homem. Desse modo, na hipóstase deus se encontraria a busca de um ser humano redimido.

Ernst Bloch concorda, com efeito, que a religião é expressão da miséria humana, miséria essa surgida não da abstração mental, mas no interior das relações sociais de produção e reprodução material da vida. Todavia, a religião aparece também como protesto contra a miséria real. Por isso, “não há crítica antropológica da religião que possa roubar a esperança sobre a qual foi aplicado o cristianismo” (Bloch, 2006b, p. 373). Em outros termos, na hipóstase “deus”, presente nas religiões, habitou a esperança de um homem não mais cindido frente ao real exterior, de tal maneira que um ateísmo que meramente afirmasse a inexistência objetiva de um *ens perfectissimum* nada diria, em profundidade, acerca do fenômeno religioso. Nessa direção, Ernst Bloch observa que

A intenção religiosa do reino como tal implica ateísmo, afinal compreendido. Na medida em que este não só expulsa a superstição, para colocar no seu lugar um *negativum* tão minguado quanto era volátil o *positivum* da superstição. [...] De modo que a posição designada pelo ex-Deus não é, ela mesma, um nada; isto ela seria somente se ateísmo fosse niilismo, mais precisamente, não só um niilismo da desesperança teórica, mas da destruição material-universal de todo o possível conteúdo de finalização e de perfeição (Bloch, 2006b, p. 282).

A reflexão realizada por Ernst Bloch a propósito do fenômeno religioso nos leva ao seguinte questionamento: o pensador, em particular nesta questão, não estaria caminhando na contramão do marxismo? O marxismo não já teria encerrado esse problema, concluindo que a religião – “ópio do povo” – seria mera ideologia cuja finalidade seria justificar os males existentes e apaziguar os conflitos dali decorrentes?

Ora, também no que concerne ao problema da religião, e talvez sobretudo, Bloch entrou em conflito com o marxismo vulgar. Em sua perspectiva, aliás, somente um materialismo do tipo mecânico poderia abster-se de pensar tais questões. Se a antropologia de Feuerbach chegou a refletir com certa amplitude o fenômeno religioso, tal se deu com um limite, qual seja, a desconsideração da história em processo, da sociedade, e da sensibilidade compreendida como práxis-sensível (Cf. Marx, 1996). Mesmo assim, como se estivesse a

falar menos do materialismo de Feuerbach e, mais propriamente, do materialismo do marxismo vulgar, Ernst Bloch escreve:

O materialismo, como explicação do mundo a partir de si mesmo, apenas na sua versão mecânica omitiu também a posição anteriormente ocupada pela hipóstase periférica “Deus”; mas ele omitiu também vida, consciência, processo, reversão de quantidade em qualidade, *novum*, dialética de modo geral (Bloch, 2006b, p. 283).

Nesse sentido, Ernst Bloch afirmava ser necessário uma nova *antropologia da religião*, uma antropologia distinta daquela de Feuerbach. Tratava-se de afirmar, no âmbito do materialismo-dialético marxista, a necessidade de compreender os conteúdos religiosos. Logo, é nessa direção que o próprio escritor tenta contribuir.

2. Thomas Münzer e a teologia da revolução: retorno ao cristianismo primitivo

No *Thomas Münzer: teólogo da revolução*, texto de juventude, surge como relevante a distinção feita por Bloch entre as seitas e a Igreja estatutária. Na história da Igreja sempre surgiram purificadores (heréticos para a Igreja) que tentaram retomar o espírito primitivo do cristianismo (Vieira, 2010, p. 41). Na leitura “herética” da *Bíblia* tal como intentada por Ernst Bloch – aquela que inspirou as lutas camponesas e alimentou a rebelião contra os senhores –, religião e igreja não surgem como sinônimos. Nessa distinção, Bloch reflete que enquanto a Igreja, mediante o aparelho burocrático eclesiástico, alimentou sentimentos de paciência e submissão ante os poderosos, podemos falar de um “autêntico caráter guerreiro das seitas”. Em seu *Thomas Münzer*, escreve:

Há propriamente diferenças sociológicas, as diferenças estruturais entre as seitas e a Igreja como tipos ideais, decisivamente claras entre a relação do mundo com o Cristo das seitas e o Cristo da Igreja [...]. Assim se faz a distinção certa: na seita se entra voluntariamente, na Igreja se nasce. [...] A seita fundamenta-se na bondade humana originária. [...] A Igreja, ao contrário, é como o Estado, baseada na corrupção originária dos homens e na necessidade de ir aos poucos de encontro a esta [...] A seita encontra os seus entre o povo pobre e oprimido, não desencaminhável pelo que se tornou homem por ele, ela reúne decididos, discípulos de Jesus que se voltam para o futuro, reúne-os a partir do mundo. [...] A Igreja, ao contrário, olha para trás, como ideologia da camada superior, faz pacto com o existente, [...] vive teologicamente nas forças do acontecido, tem atrás de si algo pronto, objetivado, um *depositum Dei concludido* desde o tempo dos apóstolos, depósito que promete a seus fiéis paz e segurança, que lhes limita o olhar. [...] [A Igreja é] organização fundada na divisão do trabalho (Bloch, 1973, pp. 171-172).

Em outros termos, Bloch concorda que as igrejas sempre se coadunaram com o poder secular. As formas religiosas não dominantes como as seitas, entretanto, enquanto ruptura com o mundo existente, por vezes apresentaram-se como fenômenos protestatórios ou mesmo revolucionários, em particular quando

Essas seitas tem um objetivo revolucionário explícito, como é o caso dos anabatistas. A guerra dos camponeses tomou em conta as aspirações não somente religiosas, mas também as sociais. Nesse sentido, ela foi até o extremo de sua própria lógica: a igualdade de todos diante de Deus implicava o fim das desigualdades econômicas e políticas (Bertrand, 1986, p. 191).

Nas entrelinhas da obra *Thomas Müntzer*, encontramos a afirmação, contraditória para muitos, de que há elementos utópicos na religião judaico-cristã, elementos esses que ressurgem com explosividade na experiência da revolta camponesa liderada por Thomas Münzer, o teólogo da revolução. Na tentativa de compreender a revolta anabatista entrecruzam-se temas como marxismo, religião e luta de classes. Do *Thomas Müntzer* a *O Princípio esperança*, há a recusa de uma relação mecânica entre a estrutura econômica da sociedade e a esfera cultural, a qual pertence a religião. Ao fazer isso, o que o autor está a recusar é a postura típica do marxismo vulgar, no qual predominou uma empobrecida compreensão que entendia tal relação por meio de uma teoria do reflexo, concluindo quase sempre como desnecessário um tratamento mais aprofundado para o âmbito da produção cultural.

142

O intuito de Bloch seria, com efeito, resgatar a figura e a ação de Thomas Münzer e do movimento anabatista por ele liderado enquanto herança intacta que devia/deve ser atualizada no contexto do século XX e, em particular, para o contexto de uma Alemanha que, no período em que Bloch escrevia o texto sobre o teólogo da revolução, estava a reviver a ascensão dos movimentos revolucionários dos trabalhadores entre os anos de 1918 a 1923.

Parece claro, com efeito, que “no projeto de Bloch não reside a apologia de um passado inatual, morto, mas na afirmação da atualidade de um passado vivo, bem como na necessidade de sua apropriação política para o presente histórico” (Maciel; Vieira, 2016, p. 184). Assim, numa concepção dialética do tempo histórico, recusando a existência de um abismo que separa definitivamente passado, presente e futuro, o pensador alemão esclarece os objetivos do *Thomas Münzer* que surgem como um esclarecimento das próprias intenções existentes na amplitude de sua obra teórica:

Estas páginas associam à atualidade, aos dias vindouros, o prematuro movimento, meio esquecido, apenas em parte consciente. Certamente, pois, este trabalho foi

elaborado em si mesmo enquanto Filosofia da religião e da História, apesar de sua base empírica. E isto ocorre porque, não só nossa vida, como tudo o que a ela diz respeito, está sempre em processo e, em consequência, não fica fechado nos limites de seu tempo ou da história em geral, exercendo sua influência, enquanto sinal de testemunho, num campo meta-histórico (Bloch, 1973, pp. 6-7).

A ideia de *testemunho* está indissolúvelmente associada ao que constitui a figura de Thomas Müntzer: uma herança atual para o presente histórico. Assim, do mesmo modo que Engels havia retomado a importância das guerras camponesas na Alemanha à luz dos eventos de 1848, Ernst Bloch tentou vincular o nome de Müntzer aos eventos revolucionários ocorridos na Alemanha dos anos 1918-1923. Dito de outro modo, a herança intacta do profeta-revolucionário e das lutas camponesas em fins da Idade Média poderiam surgir como alimento para as lutas políticas do presente, não podendo “os vencidos” da história ser legados ao esquecimento, tal como sempre conduziram concepções da história embasadas “numa sucessão de imagens despedaçadas, [...] numa sólida epopéia do progresso” (Bloch, 1973, p. 7).

Esse duplo aspecto do fenômeno religioso é o que Bloch parece estar a abordar quando, em seu *Thomas Müntzer: teólogo da revolução*, tematiza dois nomes que, na ocasião das revoluções camponesas em fins da Idade Média e inícios dos novos tempos que se anunciavam, atuaram de modo diametralmente oposto. De um lado, Thomas Müntzer, líder do movimento anabatista; de outro, Lutero, teólogo que, perante a organização do povo nas lutas camponesas, tomou o partido dos príncipes e da nobreza feudal.

Assim, o teólogo que em *O Princípio Esperança* vem chamado de “o revolucionário dentre os místicos” (Bloch, 2006b, p. 385), no texto de 1921 Bloch escreve que Müntzer é um rebelde cristão “esquecido, desde que coubera ao vencedor escrever a história” (Bloch, 1973, p.105). Acerca dos objetivos de seu texto, é o próprio Ernst Bloch a dizer que “essas páginas associam à atualidade (...) o prematuro movimento, meio esquecido, apenas em parte consciente” (*Ibid*, p. 6-7).

Foi precisamente o conteúdo utópico presente na tradição bíblica – e não a sua apropriação feita pelo poder secular – que, na visão de Bloch, renasceu na atuação ao mesmo tempo religiosa e política do teólogo Thomas Müntzer. No conturbado século XVI, quando se desestruturava o velho sistema feudal, os camponeses sublevaram-se contra a situação de miséria extrema. Sobre a radicalidade do movimento anabatista e sua relevância política para a história posterior das lutas operário-camponesas, Friedrich Engels afirma que

Na Alemanha foram Thomas Münzer e seu partido os que primeiro a levaram a cabo. [...] No caso de Münzer esses brotos do comunismo expressavam as aspirações de toda uma fração da sociedade; desde que ele os formulou pela primeira vez com certa clareza, encontramos-os em todos os grandes movimentos populares, até que por fim se uniram ao movimento proletário moderno; tal como na Idade Média, as lutas dos camponeses contra a dominação feudal, cada vez mais ameaçadora, uniu-se com a luta dos vassallos e servos pela destruição total dessa dominação (Engels, 1977, p. 42).

Naquilo que Ernst Bloch denomina como espírito da “autêntica reforma” (Bloch, 1973, pp. 53-54), Thomas Münzer opôs-se ao mundo profano, ao poder secular, e às desigualdades sociais por ele produzidas. O reino de deus, na visão do profeta, devia ser construído pela cristandade e, sobretudo, tratava-se de uma escatologia que anunciava um reino de Deus na terra. Em suas pregações, Münzer anunciava a necessidade de destruir os privilégios de classe, como pode ser observado na passagem abaixo do sermão *Muito bem fundada apologia e resposta a esta carne sem espírito que leva boa vida em Wittemberg e que, virando tudo pelo avesso, trancando a Santa Escritura, enxovalhou de maneira tão desoladora a miseranda cristandade*:

Se a autoridade quiser pronunciar uma sentença injusta, então devem os cristãos rejeitá-la e não suportá-la, pois deus exige contas do sangue inocente derramado. A maior infâmia da terra consiste em que ninguém quer tomar para si a miséria do pobre; os grandes deste mundo agem como querem. Eis, pois, o auge da avareza, do sonho e da pilhagem dos nossos príncipes e senhores: apossam-se de toda criatura, sejam peixes n’água, aves no céu ou plantas na terra; tudo deve ser seu. Em seguida espalham o mandamento de deus entre os pobres, e dizem: Deus ordenou que não roubeis! Contudo, não acharam uso deste mandamento para si mesmos. [...] Assim, quem quer que agarre o menos que seja, deve ser enforcado, e o Doutor Mentiroso diz logo amém (Münzer *Apud* Bloch, 1973, p. 38).

144

No fragmento acima delinea-se o radicalismo político de Thomas Münzer, que chegou a propagar em seus sermões a impossibilidade de destruir os privilégios sem estabelecer igualdade e justiça. O teólogo da revolução parece, com efeito, associar a miséria do povo à existência da propriedade privada bem como sua concentração nas mãos de uma minoria. Martinho Lutero, a quem o próprio Münzer havia apoiado entre os anos de 1517 a 1522 em sua atitude de opor-se à Igreja romana, por outro lado, havia tomado “o partido dos vencedores” (Bloch, 1973, p. 29). Diante do perigo da revolução popular todos os antigos opositores haviam se unido, príncipes e latifundiários, fossem luteranos ou católicos. É o próprio Lutero que conclama aos príncipes a usar suas armas contra os anabatistas:

Eis porque, Alteza, não se deve mais nem dormir, nem negligenciar, pois Deus exigirá as contas, e quer ter resposta, a respeito de um tal descaso no sério uso da espada admitida. Do mesmo modo, não seria perdoável também diante das pessoas e

do mundo, que sua alteza tolerasse o punho subversivo e audacioso (Lutero, *Apud* Bloch, 1973, p. 29).

Lutero diz ainda neste texto que “Chegaram os miraculosos tempos em que um príncipe pode melhor merecer o céu, derramando sangue, que outros com orações” (Ibid, p. 103).

Na figura de Lutero, portanto, eis o antípoda da atitude de Münzer e expressão de uma religião disposta a justificar e legitimar a ordem existente. Entre Lutero e Münzer, com efeito, encontramos duas apropriações completamente distintas do legado cristão, legado esse que, originalmente perseguido pelo império romano, tornou-se religião do império numa Igreja que havia se transformado, “voluntária ou involuntariamente, insubstituível para os ricos com o fim de apascentar os escravos, amenizar as terríveis desgraças, assimilar em si toda possível revolta” (Bloch, 1973, p. 148). O cristianismo de Estado que Lutero havia outrora condenado foi precisamente seu ponto de chegada. No contexto do calvinismo, indo ainda mais longe, culmina-se numa paz prematura com o mundo existente, de modo a fundar uma nova religião, a “religião de Mamon”, a religião do deus dinheiro, tal como representou a

Fé burguesa de Calvino, na sua concordância diante do diabólico mandamento mundano, [...] numa reforma que não representa enfim mero abuso do cristianismo, e sim contém elementos de uma nova ‘religião’: do capitalismo, tornada, em consequência, religião e igreja de Mamon (Bloch, 1973, p. 120).

A Alemanha do século XVI havia conhecido “a mais perigosa rebelião que defrontou até a primeira guerra mundial” (Ibid, p. 105). Da união das forças de direita resultou o massacre de cem mil camponeses e proletários, dentre eles o próprio Münzer, líder do acontecimento que representou, segundo Marx, o mais radical da história alemã. No contexto cultural alemão no século XX, o nome de Thomas Münzer ressurgiu precisamente no contexto da revolução alemã, ou seja, numa história cronologicamente próxima de nós e distante dos tempos em que Münzer viveu.

É, pois, no contexto de um tempo distópico que passou a conhecer o aguçamento do irracional na história que o projeto de Ernst Bloch foi o de levar, para o âmbito do pensamento marxista, a apropriação das utopias para o âmbito de um pensamento com a pretensão de fazer a crítica do presente. Desse modo, tentando uma ampliação do marxismo com ênfase no âmbito da cultura, o pensamento de Ernst Bloch apresenta a necessidade de uma apropriação crítica dessa herança cultural intacta. As utopias, com efeito, tal como a presente no cristianismo primitivo, serão sempre expressão da tensão que se estabelece entre

as aspirações e desejos, e a realidade, questionando o mundo existente ao projetar um tempo futuro livre da opressão. Na concepção do autor,

Não basta uma pura reflexão econômica para, sozinha, explicar as condições e as causas da erupção de um acontecimento histórico com a violência da guerra camponesa, bem como, pois, uma tal análise seria capaz de dissolver, de destruir, o conteúdo profundo dessa história humana, aqui tão ardente, desperto desse sonho, que almejava uma sociedade onde o homem não fosse o lobo do homem, num império enfim fraternal, ao despojá-lo do seu caráter originário, tornando-o irreal, ao convertê-lo em pura ideologia (Bloch, 1973, p. 48).

Desta feita, no nome de Thomas Münzer poderíamos dizer que Bloch vislumbra o encontro entre o judaísmo e o cristianismo primitivo, tal como o representado pelo teólogo da revolução: o messianismo como sinônimo de ruptura com o existente dado. Para o autor do *Thomas Münzer*, tal elemento deve ser buscado, em primeiro lugar, no *Antigo testamento*, numa *Bíblia* subterrânea que foi, certamente, corrompida pelas instituições religiosas associadas ao poder. Todavia, a religião de Estado não conseguiu apagar tais elementos subversivos presentes na *Bíblia*, elementos que renasceram em vários momentos ao longo da história.

3. O ateísmo no cristianismo

Em *O ateísmo no cristianismo*, à luz do jargão comumente repetido por parcela da tradição marxista acerca do fenômeno da religião, Bloch questiona: “O ópio do povo: isso é tudo?” (Bloch, 1978, p. 78). Aliás, ainda quanto ao tema relativo à religião, o autor insiste, mais uma vez, em lembrar a influência de Hegel e Feuerbach para o marxismo:

Não há em Marx nenhum vestígio dessa ingenuidade a-histórica, pois entre ele e os enciclopedistas encontramos Hegel e Feuerbach. Em particular esse último, com sua teoria dos desejos, sua teoria da duplicação do mundo e sua teoria da alienação na religião: não foi para enganar que a religião foi criada, ela nasceu de uma ilusão que o espírito não poderia superar (Bloch, 1978, p. 79).

Nesse comentário de Bloch, encontramos a relevância por ele dada ao texto de Marx *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Em *O Princípio esperança*, em oposição a parcela do marxismo vulgar – aquela que renegou as obras de juventude como textos de um Marx ainda idealista, ainda mero “filósofo”, obras distantes da cientificidade da obra madura, “econômica” –, o autor compreende que “no mais tardar, a partir de 1843, Marx tornou-se materialista” (Bloch, 2005, p. 249). Ou seja, em um texto de juventude de Marx

como o acima citado, a crítica do céu já havia se transformado na crítica da terra, de modo a já haver superado o idealismo, mesmo o idealismo materialista de Feuerbach. Assim, em *O ateísmo no cristianismo*, Bloch repete o texto de Marx:

A religião é a realização imaginária da essência humana porque o ser humano não possui uma verdadeira realidade ... A miséria religiosa é, de um lado, expressão da miséria real e, ao mesmo tempo, protestação contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura desesperada, a alma de um mundo sem coração tanto quanto o espírito de um mundo abandonado pelo espírito. Ela é o ópio do povo (Bloch, 1978, p. 81).

A reflexão acerca da religião ocupa lugar central nos escritos de juventude de Marx, o que não ocorrerá em sua obra tardia. Entretanto, isso não significa que o pensador alemão abandonou o problema na totalidade de sua obra, estando inserido no interior da questão relativa à ideologia. Para Bloch, se, de um lado, o fato da crença, da religião, é um fato subjetivo, isto não significa que sua origem deva ser buscada unicamente no âmbito subjetivo. Ao contrário, em sua origem, deita suas raízes no interior das relações sociais de produção.

A reflexão realizada por Bloch acerca do vínculo a ser pensado entre marxismo e religião permeia a relação e a distinção estabelecida entre ideologia e função utópica no que concerne ao tema da religião. É essa dimensão utópica que, para o autor, deve ser compreendida. No pensamento de Ernst Bloch, em cuja leitura assistimos a recusa da oposição comumente estabelecida (por todos os “partidos”) entre ateísmo e religião, fé e revolução, há uma (re) leitura política da tradição bíblica judaico-cristã. Para o autor de *Herança dessa época*, há uma dimensão utópica no interior dessa tradição. Em seu entender, trata-se de “uma fé eminentemente histórica” (Bloch, 2006b, p. 323), de modo que seu conteúdo ultrapassa as limitações do presente e projeta-se no futuro: “nas hipóstases dos deuses, seres humanos jamais expressaram nada mais que o futuro ansiado, um futuro que obviamente só pode ser apreendido de modo ilusório nessas hipóstases” (*Ibid*, p. 274).

Ao tratar o tema relativo à utopia na religião, Bloch realiza uma crítica a certa tradição ateísta e materialista mecânica que tratou “os conteúdos religiosos como se estes [...] fossem um mero nada” (*Ibid*, p. 283). Ao fazer isso, o pensador alemão estava, evidentemente, recusando a perspectiva teórica predominante na tradição marxista. O materialismo vulgar com que estes olharam os fenômenos da superestrutura mostraram mais estreiteza, certamente, ante o ambíguo e complexo fenômeno da religião. Para o pensamento dialético, Bloch reclama com insistência em várias de suas obras a compreensão da utopia presente na religião. Como escreve no terceiro volume de *O Princípio Esperança*,

O materialismo autêntico, o dialético, anula justamente a transcendência e a realidade de toda hipóstase de Deus, sem, no entanto, eliminar dos conteúdos qualitativos finais do processo, da utopia real de um reino da liberdade, o que se tem em vista com um *ens perfectissimum*. [...] A existência de Deus, sim, Deus de um modo geral como um ente é superstição; fé é unicamente a voltada para o reino de Deus messiânico – sem Deus. Em consequência disso, o ateísmo é tão pouco inimigo da utopia religiosa que constitui o pressuposto desta: sem o ateísmo o messianismo não tem lugar (Bloch, 2006b, p. 283).

Conforme explicita Bloch em *O ateísmo no cristianismo*, a crítica de Marx à religião direciona-se à forma institucionalizada tal qual representaram/representam as igrejas, criticando-as em sua função claramente ideológica, ou seja, como ópio do povo ou, falando em termos mais comumente aceitos pelo marxismo dominante: em sua forma institucionalizada, as religiões cumpriram e cumprem o papel de selar a pacificação e a harmonização com a sociedade existente. Desta feita, apenas um materialismo vulgar poderia compreender os fenômenos ideológicos – nesse caso a religião – como mera fantasia, como algo irreal. De fato, trata-se o fenômeno religioso de um fenômeno real, cuja existência deve ser entendida e vinculada ao mundo dos homens no processo de produção e reprodução da vida, reprodução material e também espiritual:

148

Marx compreendeu e desvendou a função eminentemente ideológica da Igreja. [...] A crítica da religião encontra em Marx toda a força que ela tinha na época das Luzes: sua atitude de ligar a névoa do céu à ideologia geradora de ilusões, de ilusões que não são voluntárias, subjetivas – uma tese insustentável para os tempos antigos –, mas objetiva e decorrente de uma necessidade social (Bloch, 1978, p. 79).

Assim, a tese “marxista” que afirma ser a religião o ópio do povo, quando associada à sua forma institucionalizada, ou seja, às igrejas, constitui “uma das grandes ideias do marxismo” (Bloch, 1978, p. 80). Para Ernst Bloch, contudo, é necessário recusar o ateísmo vazio, em particular o ateísmo presente no marxismo vulgar, a medida de seu reducionismo ao entender na afirmação “a religião é o ópio do povo” uma verdade tão incontestável e universal a ponto de negar a necessidade de uma maior compreensão do fenômeno religioso, entendendo neste um fenômeno mais complexo. Como escreve em *O ateísmo no cristianismo*,

Se o ateísmo do marxismo vulgar, tal como o ateísmo burguês, se torna um lugar-comum, o ateísmo marxista, liberto, fora da negação, possui um horizonte mais distante. E nós poderíamos mesmo dizer que mesmo os lugares-comuns transcorridos no marxismo conservam sempre quanto à religião sua potencialidade crítica, sua oposição à alienação, via Marx e Feuerbach (Bloch, 1978, p. 80).

Na relação que se estabelece entre religião, política e luta de classes, Ernst Bloch não nega, com efeito, o papel que historicamente a religião teve e tem ainda no sentido de legitimação do mundo existente e de justificação do poder dominante. O desejo do cristianismo primitivo de uma comunidade utópico-cristã foi, de fato, destruído pela consolidação da Igreja estatutária, historicamente defensora do *status quo* (Vieira, 2010, p. 41). Todavia, é preciso compreender dialeticamente esse fenômeno, de modo a fazer um “uso diabólico” daquele aspecto que surge como conteúdo do desejo que recusa o existente dado e projeta seus conteúdos no futuro, na dimensão bíblica do “eis que faço novas todas as coisas”, no deus de Isaías que diz: “vou criar novo céu e nova terra; assim, o passado não será mais lembrado” (Isaías, 65,17).

Por esse motivo, nas linhas do texto de Bloch, apresenta-se o chamado a uma leitura “herética” da *Bíblia*, quer dizer, uma leitura que, opondo-se à interpretação “oficial” das igrejas, busca resgatar uma herança bíblica que existiu/renasceu com Joaquim de Fiori (1135-1202), em sua visão mística e apocalíptica do mundo, defendendo que a comunidade ideal derivaria na própria estrutura histórica, isto é, que as mudanças sociais deveriam ocorrer na própria história humana (Vieira, 2010, p. 42). Cabe destacar que o nome de Joaquim de Fiori é demasiadamente caro a Ernst Bloch. O filósofo alemão cita o nome do monge calabrês como representando “a utopia social de maior impacto na Idade Média. [...] Seu propósito não era purificar a Igreja, nem mesmo o Estado, de suas atrocidades, mas sim aboli-los” (Bloch, 2006a, p. 64).

No cristianismo professado por Joaquim, o esperado reino de Deus realizar-se-ia na terra, implantando uma democracia mística, na qual não mais haveria senhores, nem Igreja, nem ricos e pobres, ou seja, haveria a ausência de propriedade. A importância do cristianismo joaquimita perdurou por séculos, em seitas russas e nas revoltas camponesas em fins da Idade Média, como os hussitas e os taboritas, valendo ressaltar a influência em Thomas Münzer, bastante tempo depois, chegando mesmo, direta ou indiretamente, aos socialistas utópicos do século XIX. Em suma, para Bloch o cristianismo joaquimita, em sua radicalidade utópica, é herança intacta também a ser preservada e atualizada no tempo presente, pois “representa forçosamente o espírito da utopia social cristã revolucionária: desse modo ele ensinou e continuou influenciando” (Bloch, 2006a, p. 67).

Nas experiências religiosas críticas ocorridas em terras tupiniquins, será que não estamos a falar em um reavivamento/releitura de um cristianismo tal como o apropriado por

Thomas Münzer, o teólogo da revolução? Aqui poderíamos citar a subversiva comunidade de Canudos, ou também a leitura bíblica como a que fundamentou a Teologia da Libertação na América Latina no justo momento histórico em que ditaduras militares foram adotadas pelas elites – e apoiadas pelas burocracias eclesiásticas – como mais eficazes para manter o *status quo*.

A reflexão blochiana entende, na história das religiões, a existência de um grito contra o sofrimento e a expectativa de um mundo e de um homem melhor. Daí sua afirmação: “onde há esperança, há religião” (Bloch, 2006b, p. 276). É no judaísmo e no cristianismo que o pensador alemão encontra experiências religiosas que – de forma radical e como nenhuma religião anterior havia realizado – refutaram o existente, de tal modo que o filósofo os aponta “como as religiões mais elevadas” (Bloch, 2006b, p. 284). Para Bloch, a tradição mosaica é sempre marcante dessa radicalidade e novidade que o judaísmo deixa de herança ao cristianismo, posto que um salto na consciência religiosa “que foi preparado por um evento que consiste na coisa mais oposta possível às religiões pregressas. [...] Foi preparado pela rebelião, pela retirada do Egito” (Ibid, p. 316). É nesse aspecto, com efeito, que se inscreve o messianismo: “já em Moisés estava implantado o Deus *spes*, mesmo que a imagem de um líder derradeiro para fora do Egito, ou seja, do Messias, surja só mil anos mais tarde; o messianismo é mais antigo do que essa fé no Messias” (Ibid, p. 321). Aqui, com efeito, Bloch argumenta juntamente a seu antigo amigo, o sociólogo Max Weber:

O aspecto peculiar da expectativa israelita é a intensidade crescente com que foi projetado para dentro do futuro, seja o paraíso, seja o rei salvífico, o primeiro a partir do passado, o segundo a partir do presente. Isso não ocorreu apenas em Israel; mas em nenhum outro lugar essa expectativa ocupou o centro da religiosidade com a mesma impetuosidade, e que, pelo visto, aumentava gradativamente. O antigo *Berit* (pacto) de Javé com Israel, a sua promessa em conexão com a crítica do presente miserável é que possibilitou isso; mas foi a impetuosidade da profecia que fez de Israel um povo da expectativa e da perseverança nessas proporções singulares (Ibid, p. 321).

É o próprio Engels, numa clara associação entre política, religião e luta de classes que, de certo modo, às vezes desenvolve em termos que se aproximam bastante dos próprios termos como Bloch trata o movimento religioso-revolucionário. Nessa perspectiva, é válido reproduzir o longo fragmento de Engels a propósito da “pregação” de Thomas Münzer:

Sua doutrina política procede diretamente de seu pensamento religioso revolucionário. [...] Se a filosofia religiosa de Münzer se aproximava do ateísmo, seu programa político tinha afinidade com o comunismo. Muitas seitas comunistas modernas, em vésperas da revolução de fevereiro, não dispunham de arsenal teórico

tão rico como “os de Münzer” do século XVI. [...] Tal programa exigia o estabelecimento imediato do reino de Deus, do reino milenário de felicidade, tantas vezes anunciado pela volta da Igreja à sua origem e pela supressão de todas as instituições que se achassem em contradição com esse cristianismo que se dizia primitivo e que em realidade era altamente moderno. Porém, segundo Münzer, esse reino de Deus não significava outra coisa senão uma sociedade sem diferenças de classe, sem propriedade privada e sem poder estatal independente e alheio aos membros da sociedade (Engels, 1977, pp. 48-49).

Para Bloch, o sonho judaico de chegar a Canã deve caminhar menos na direção do sionismo e mais na direção do judeu Karl Marx, que de modo algum foi sionista. Justamente nesse problema milenar não solucionado, Ernst Bloch aponta em seu texto a atualidade da utopia concreta existente nas linhas do pensamento do filósofo Marx. Parece se desenhar no texto de Bloch a memória de *Sobre a questão judaica*, quando seu autor, sempre muito disposto a um embate político, entrou em linha de colisão com Bruno Bauer, pois este, em sua visão, havia reduzido o problema da emancipação política dos judeus a uma questão puramente religiosa. Para Marx, tratava-se não somente de recusar o Estado cristão e exigir o Estado laico (tal qual faz Bauer, como requisito para a emancipação política dos judeus), mas de se fazer a crítica do Estado, da necessidade de transformar a questão judaica numa crítica de toda a sociedade, à medida que, no entender do grande pensador do século XIX, o problema judeu possuiria um fundo social que é o motivo real de sua existência: “Vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o “Estado cristão”, mas não o “Estado como tal”, no fato de não investigar a relação entre emancipação política e emancipação humana” (Marx, 2010, p. 76). Em suma, talvez Bloch resgate uma antiga pergunta: reforma social ou revolução? A resposta a tal questão representa uma tentativa, em seu pensamento, de resgatar o marxismo como uma *utopia concreta*. É no mesmo sentido que o pensador de Ludwigshafen utiliza as expressões *filosofia do futuro* e *filosofia da revolução* para caracterizar o marxismo.

Considerações finais

Em sua investigação filosófica, Ernst Bloch busca pensar a relação entre religião, política e luta de classes. O autor não nega o papel que historicamente a religião teve, e ainda tem, no sentido de legitimação do mundo existente e de justificação do poder dominante. É necessário, todavia, compreender dialeticamente esse fenômeno, de modo a fazer um “uso diabólico” daquele aspecto que surge como conteúdo do desejo que recusa o existente dado e projeta seus conteúdos no futuro. A propósito da abordagem do cristianismo tal como

realizada pelo pensador aqui abordado, é esclarecedora a seguinte afirmação de Suzana Albornoz:

Na versão blochiana, a crítica do cristianismo feita por Marx não atinge a Igreja de Joaquim [de Fiori] e de Münzer. Esta crítica, se contemporânea, teria sido bem aceita por Joaquim, como também pelos albigenses, hussitas e anabatistas, pois todos lutaram contra os princípios sociais do cristianismo adaptado a uma sociedade de classes. A resignação ao medo, à servidão e à promessa do “outro mundo” são tais princípios sociais, objeto do desprezo de Marx como de Joaquim e de Bloch. Não são estes os princípios do cristianismo primitivo nem da história sócio-revolucionária considerada herética que se lhe seguiu (Albornoz, 1995, p. 82).

Tal como o autor desenvolve em sua obra máxima, os sonhos com valor utópico prospectam em torno de um mundo redimido. Nas experiências dos movimentos heréticos ao longo da história do cristianismo, o que de modo algum esses movimentos quiseram foi estabelecer uma paz prematura com o mundo existente. Ao contrário, a redenção e a espera do reino de Deus somente se daria mediante uma ruptura apocalíptica. Nessa perspectiva, a utopia presente na religião judaico-cristã tratava-se de uma herança intacta a ser apropriada pelo marxismo como teoria crítica visando a ruptura com a sociedade presente.

Ernst Bloch tem claro, com efeito, o perigo que foi e ainda é representado por uma apropriação reacionária dessa tradição, uma apropriação feita pelo poder, uma utilização reacionária realizada pelas igrejas em nome da justificação e legitimação da ordem do mundo existente, visando “a apologia das relações de poder existentes” (Bloch, 2006b, p. 324). Tal como escreve Frank Paul acerca da reflexão blochiana sobre a utopia na religião, Bloch “apresenta uma análise do judaísmo e do cristianismo, e de sua história, onde o objetivo é determinar sua contribuição à utopia-esperança ativa na história” (Bolwman, 1976, p. 193).

Desta feita, essa fé histórica e utópica expressa no messianismo judaico-cristão, que alimentou inúmeros movimentos de viés contestatório ao longo da história, que alimentou “a revolução de 1525, a primeira Revolução Alemã, a guerra dos camponeses” (Bloch, 2006, p. 65), na visão de Bloch, deveria ser compreendida e apropriada pelo marxismo crítico. Aliás, tais experiências seriam fundamentais na recusa ao marxismo vulgar, na medida em que apontam o alvo almejado: o reino de Deus. Ora, o que o próprio movimento cristão anabatista havia ensinado é que a redenção não virá como continuidade – na perspectiva, por exemplo, de um evolucionismo histórico tal como o que predominou no marxismo vulgar –, mas como ruptura apocalíptica ou, como disse Bloch em suas lições sobre Hegel, como “destruição que abre caminho ao novo” (Bloch, 1963, p.97).

Em outros termos, se a explicação científica é inestimável no processo revolucionário, este não pode prescindir do espírito da utopia, que não somente é alimento da

luta revolucionária, como também sempre apontou para a meta a ser alcançada. É nessa valoração das imagens utópicas ao longo da história que a utopia na religião aparece como fulcral na obra de Ernst Bloch, sendo, como vimos, objeto de vários de seus trabalhos.

Referências

ALBORNOZ, Suzana. **O enigma da Esperança: Ernst Bloch e as margens da história do espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

BERTRAND, Michèle. **La question de la croyance: de Marx a Feuerbach**. IN: GOETHE INSTITUT. **Ernst Bloch et Györg Lukács: un siècle après** (Actes du colloque Goethe Institut, 1985). Paris : Actes Sud, 1986, p.185-196.

BLOCH, Ernst. **El pensamiento de Hegel** [1949]. Trad. Wenceslao Roces. Mexico; Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1963.

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer, Teólogo da Revolução** [1921]. Trad. Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

BLOCH, Ernst. **L'Athéisme dans le christianisme** [1968]. Trad. Paris: Gallimard, 1978.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. I [1954]. Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. II [1955]. Trad. Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006a.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. III [1959]. Trad. Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006b.

BLOCH, Ernst. **Du rêve à l'utopie: Entretiens philosophiques**. Textos escolhidos e prefaciados por Arno Münster. Paris: Hermann, 2016.

BOWMAN, Frank L. **Ernst Bloch et l'escatologie**. IN: RAULET, Gérard (Org.). **Utopie-marxisme selon Ernst Bloch: un système de l'inconstructible**. Payot: Paris, 1976, p. 193-204.

ENGELS, Friedrich. **As guerras camponesas na Alemanha** [1850]. Equipe de trad. Editorial Grijalbo: São Paulo, 1977.

FEUERBACH, Ludwig. **Teses provisórias para a reforma da filosofia**. IN: **Princípios da filosofia do futuro** [1843]. Lisboa: Edições 70, 2002.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo** [1841]. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

HARTWEG, Frédéric. **Thomas Münzer, théologien de la révolution**. IN: RAULET, Gérard (Org.). **Utopie-marxisme selon Ernst Bloch: un système de l'inconstructible**. Payot: Paris, 1976, p. 205-221.

MACIEL, Marta M. A. **Do romantismo revolucionário ao marxismo: política e cultura no pensamento de Ernst Bloch**. Tese de Doutorado. João Pessoa: Programa de Pós-Graduação em Filosofia UFPB/UFPE/UFRN, 2018.

MACIEL, Marta M. A.; VIEIRA, A. R. **A tematização do futuro no pensamento de Ernst Bloch ou a crítica às filosofias do passado**. In SOUZA, Ricardo Timm e RODRIGUES, U. M. (Orgs.). **Ernst Bloch: atualidade das utopias concretas**. Vol I. Porto Alegre, Editora Fi, 2016, p. 178-203.

MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach**. IN: **A Ideologia Alemã (Feuerbach) [1845-1846]**. 10. ed. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: HUCITEC, 1996.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica [1844]**. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

VIEIRA, Antonio Rufino. **Marxismo e libertação: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

MARXISMO E ESPERANÇA: ERNST BLOCH, PENSADOR REVOLUCIONÁRIO

Michael Löwy¹

Resumo

Ernst Bloch, pensador marxista, dedicou toda a sua vida à ideia de utopia. Esta compõe o coração da reflexão de Bloch desde seus primeiros escritos, *O espírito da utopia* (de 1918) e *Thomas Münzer: teólogo da revolução* (de 1921). Referindo-se aos seus primeiros escritos, Bloch os definia como romântico-revolucionários. O romantismo revolucionário do pensador alemão alcança sua mais importante contribuição em *O princípio esperança*, o livro mais importante de Ernst Bloch e, sem dúvidas, uma das obras mais importantes do pensamento emancipatório do século XX. Tal livro enciclopédico representa uma imensa e fascinante viagem pelo passado, em busca das imagens do desejo e das paisagens da esperança. É válido ressaltar que por “romantismo” entendemos não somente uma escola literária do início do século XIX, mas uma vasta corrente cultural de protesto em nome de certos valores sociais e culturais do passado, contrária à civilização capitalista moderna. Nesse contexto, não se trata de uma nostalgia do passado, mas de resgatá-lo na crítica do presente, e rumo ao futuro possível. Não casualmente a tematização da utopia se vincula a uma ontologia da possibilidade que caminha na direção de um conceito dialético de realidade na direção do marxismo. Assim, pretendemos refletir, no presente texto, como esse resgate da utopia vai de encontro com uma ontologia do ainda-não-ser, na base da qual se afirma que o mundo, tal como existe, é falso. Em suma, pretendemos elucidar alguns dos conceitos centrais da filosofia da esperança e da utopia concreta de Ernst Bloch, no interior de uma contribuição no âmbito do marxismo.

Palavras-chave: Marxismo. Utopia. Romantismo revolucionário. Possibilidade. Crítica do presente.

MARXISM AND HOPE: ERNST BLOCH, REVOLUTIONARY THINKER

155

Abstract

Ernst Bloch, a Marxist thinker, dedicated his whole life to the idea of utopia. This has been at the heart of Bloch's reflection since his early writings, *The Spirit of Utopia* (1918) and *Thomas Münzer as Theologian of Revolution* (1921). Referring to his early writings, Bloch defined them as romantic-revolutionaries. The revolutionary romanticism of the German thinker achieves his most important contribution in *The Principle of Hope*, the most important book by Ernst Bloch and, without a doubt, one of the most important works of emancipatory thought of the 20th century. This encyclopedic book represents an immense and fascinating journey through the past, in search of images of desire and landscapes of hope. It is worth noting that by “romanticism” we mean not only a literary school from the beginning of the 19th century, but a vast cultural current of protest in the name of certain social and cultural values of the past, contrary to modern capitalist civilization. In this context, it is not a question of a nostalgia for the past, but of rescuing it in the criticism of the present, and towards the possible future. Not by chance, the thematization of utopia is linked to an ontology of possibility that moves towards a dialectical concept of reality in the direction of Marxism. Thus, we intend to reflect in the present text how this rescue from utopia meets an ontology of the still-not-being, on the basis of which it is stated that the world as it exists, is false. Therefore, we intend to elucidate some of the central concepts of Ernst Bloch's philosophy of hope and concrete utopia, with a contribution within the scope of Marxism.

Keywords: Marxism. Utopia. Revolutionary romanticism. Possibility. Criticism of the present.

¹ Texto traduzido do francês por Cícero Émerson do Nascimento Cardoso e Marta Maria Aragão Maciel. Emerson Cardoso é doutorando em Literatura, Teoria e Crítica literária pela UFPB. Marta Maciel é doutora em Filosofia pelo programa de doutorado integrado da UFPB/UFPE/UFRN, e tem realizado pesquisas acerca do pensamento social crítico, com ênfase na obra de Ernst Bloch. O resumo do presente texto foi elaborado pelos tradutores. O texto de Michael Löwy aqui disponibilizado foi publicado originalmente na Argentina, em coletânea organizada por Miguel Vedda: LÖWY, M. Utopía y romanticismo revolucionario en Ernst Bloch. In: VEDDA, Miguel (org.) Ernst Bloch – **Tendencias y latencias de un pensamiento**. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2007, pp. 13-21.

Eu tive a oportunidade de conhecer Ernst Bloch pessoalmente. Nosso encontro aconteceu em 1974, em seu apartamento em Tübingen, situado não longe da escola (o Stift) onde – como ele frequentemente amava lembrar em seus escritos –, em 1789, os jovens Hegel, Schelling e Hölderlin plantaram uma árvore da liberdade para festejar a Revolução Francesa. Ele estava já na idade de 89 anos, praticamente cego, mas de uma impressionante lucidez.

Entre suas observações, durante a nossa entrevista, houve uma que me afetou bastante e que resume a fidelidade obstinada de toda uma vida à ideia de utopia:

O mundo, tal como existe, não é verdadeiro. Existe um segundo conceito de verdade, que não é positivista, que não é fundado sobre a facticidade (...), mas que é muito carregado de valor (Wertgeladen), como, por exemplo, no conceito “um amigo verdadeiro”, ou na expressão de Juvenal *Tempestas poética* – quer dizer, uma tempestade tal como se dá no livro, uma tempestade poética, tal como a realidade jamais a conhece, uma tempestade levada até o fim, ou seja, uma tempestade radical. Logo, uma tempestade verdadeira, neste caso, em comparação com a estética e com a poesia; na expressão “um amigo verdadeiro”, por comparação à esfera moral. E se isso não corresponde aos fatos – e, para nós marxistas, os fatos não são senão momentos reificados de um processo e nada mais, tanto pior para os fatos (*um so schlimmer für die Tatsachen*), como dizia o velho Hegel².

O sonho acordado utópico está no coração da reflexão de Bloch desde seus primeiros escritos, *O espírito da utopia*, de 1918, e *Thomas Münzer: teólogo da revolução*, de 1921. Referindo-se aos seus primeiros escritos, e em particular ao *Thomas Münzer*, Bloch os definia como romântico-revolucionários. Eu penso que esta definição se aplica a toda a sua obra. Por “romantismo”, eu não entendo somente uma escola literária do início do século XIX, mas uma vasta corrente cultural de protesto em nome de certos valores sociais e culturais do passado, contrária à civilização capitalista moderna, como um sistema de racionalidade quantificadora e de desencantamento do mundo³. Evidentemente, a nebulosa cultural romântica está longe de ser homogênea: nela encontramos uma pluralidade de correntes, desde o romantismo conservador e reacionário, que aspira à restauração dos privilégios e hierarquias do Antigo Regime, até o romantismo revolucionário, que integra as conquistas de 1789 (liberdade, democracia, igualdade) e para a qual a finalidade não é um *retorno* ao passado, mas um *desvio* através do passado comunitário em direção ao *futuro utópico*.

Evidentemente, é a esta última corrente que pertence Ernst Bloch, e neste espírito foram redigidos seus principais escritos, das obras de juventude aos textos de maturidade. *O*

² Eu tinha publicado esta entrevista em anexo de meu livro *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de Lukács*. Paris: Presses Universitaires de France, 1976, p. 292.

³ Eu me permito fazer referência ao meu trabalho (em colaboração com Robert Sayre): *Révolte et mélancolie: le romantisme à contre-courant de la modernité*. Paris: Payot, 1992.

princípio esperança é o livro mais importante do filósofo alemão e, sem dúvidas, uma das obras mais importantes do pensamento emancipatório do século XX. Monumental (mais de 1600 páginas), tal livro ocupou o autor durante boa parte de sua vida: escrita durante seu exílio nos Estados Unidos, de 1938 a 1947, a obra será revista uma primeira vez em 1953, e uma segunda em 1959. Após sua condenação como “revisonista” pelas autoridades da República Democrática Alemã, seu autor terminará por deixar o Leste da Alemanha durante a construção do muro de Berlim (1961)⁴.

Ninguém jamais escreveu um livro como esse, misturando, no mesmo sopro visionário, os pré-socráticos e Hegel, a alquimia e os contos de Hoffmann, o orfismo e o messianismo de Shabbataï Tsevi, a filosofia da arte de Schelling e o materialismo marxista, as óperas de Mozart e as utopias de Fourier. Abramos uma página aleatoriamente: encontramos tematizadas questões como o homem da Renascença, o conceito de matéria de Paracelso e Jacob Böhme, a *Sagrada família*, de Marx, a doutrina do conhecimento, de Giordano Bruno, e o livro sobre o *Tratado da reforma do entendimento*, de Spinoza. A erudição de Bloch é tão enciclopédica que raros são os leitores capazes de julgar, com conhecimento de causa, cada tema desenvolvido nos três volumes do livro. Seu estilo é frequentemente hermético, mas ele tem uma poderosa qualidade sugestiva: cabe ao leitor filtrar as joias de luz e as pedras preciosas semeadas pela escrita poética, e, por vezes, esotérica, do filósofo⁵.

Diferentemente de outros pensadores de sua geração – a começar por seu amigo György Lukács –, Bloch permaneceu fiel às intuições de sua juventude e jamais negou o romantismo revolucionário de seus primeiros escritos. Encontramos em *O princípio esperança* frequentes referências à obra *O Espírito da Utopia*, notadamente a ideia de utopia como consciência antecipadora, como elemento da “pré-aparência” utópica.

A filosofia marxista da esperança de Bloch é antes de tudo uma teoria do ainda-não-ser, em suas diversas manifestações: o ainda-não-consciente no ser humano, o ainda-não-ocorrido na história, o ainda-não manifestado no mundo. Pois, para o filósofo, o mundo humano está repleto de disposição para algo, de tendência em direção a algo, de latência de algo, sendo esse algo em direção ao qual ele tende resultado da intenção utópica: um mundo livre dos sofrimentos indignos, da angústia, da alienação. Em sua busca das funções antecipadoras do

⁴ Em dezembro de 1956, no jornal diário do partido oficial, **Neues Deutschland**, estava escrito: “A filosofia de Bloch serve objetivamente a finalidades políticas reacionárias” (citado em: MÜNSTER, A. Introdução à Tagtraume von aufrechtem Gang. In: **Sechs Interviews mit E. Bloch**. Frankfurt: Shurkamp, 1978. p. 11).

⁵ Ver o artigo de Jack Zipes sobre Bloch em **Telos**, n° 58, 1983. A página em questão se encontra no capítulo 41 (*Les paysages de souhait*) do volume II, na seção intitulada *Bruno ou l'oeuvre d'art infini*.

espírito humano, o sonho ocupa um lugar importante, desde sua forma mais cotidiana – o sonho acordado – até o sonho “para a frente” inspirado pelas imagens de desejo.

O paradoxo central de *O princípio esperança* é que este texto potente, inteiramente voltado para o horizonte do futuro, para a frente, para o *novum*, para o ainda-não-ser, não diz quase nada sobre o ... futuro. O texto quase nunca ensaia antecipar, prever ou prefigurar a próxima face da sociedade humana – exceto nos termos clássicos da perspectiva marxista: uma sociedade sem classes nem opressão. A ficção científica ou a futurologia moderna de modo algum interessavam Ernst Bloch. Na realidade – à exceção dos capítulos mais teóricos –, o livro é uma imensa e fascinante viagem pelo passado, em busca das imagens de desejo e paisagens da esperança, dispersas nas utopias sociais, médicas, arquiteturais, técnicas, filosóficas, religiosas, geográficas, musicais e artísticas.

Nesta modalidade muito particular da dialética tipicamente romântica entre o passado e o futuro, o desafio é a descoberta de futuro nas aspirações do passado – sob a forma de promessa não cumprida: “As barreiras erguidas entre o futuro e o passado desabam, o futuro não realizado torna-se visível no passado, ao passo que o passado vingado é colhido como herança” (Bloch, 1976, p. 16). Logo, não se trata de afundar no sonho e na melancólica contemplação do passado, mas de fazer do retorno ao passado uma fonte viva para a ação revolucionária, em direção a uma práxis orientada para a realização da utopia.

O complemento necessário do pensamento antecipatório voltado para o mundo vindouro é o olhar crítico para esse mundo: a vigorosa acusação dos males da civilização industrial/capitalista é um dos temas principais (muitas vezes esquecido) de *O princípio esperança*. Bloch reprova a “pura infâmia” e a “implacável ignomínia” do que ele chama “o atual mundo dos negócios” – um mundo “geralmente plasmado sob o signo da fraude”, em que “a sede de lucro sufoca qualquer outro impulso humano”. O autor também rechaça as cidades modernas frias e funcionais, que não são mais um lar – Heimat, uma das palavras-chave do livro –, mas “máquinas habitacionais” que reduzem os seres humanos “ao estado de cupins padronizados”. Negando todo ornamento e toda linha orgânica, recusando a herança gótica da árvore da vida, as construções modernas parecem o cristal da morte representado pelas pirâmides egípcias. Em última análise, “a arquitetura funcional reflete e mesmo repete o caráter glacial do mundo da automação, de homens divididos pelo trabalho e de uma técnica abstrata” (Bloch, 1976, p. 183; Bloch 1982, p. 204-205, 298, 349-352).

A crítica de Bloch à técnica moderna (capitalista) é motivada, antes de tudo, pela exigência romântica de um relacionamento mais harmonioso com a natureza. A técnica

burguesa tem uma relação apenas mercantil e hostil com a natureza: a técnica existente “se instala na natureza como um exército que ocupa um país inimigo”. Assim como os pensadores da Escola de Frankfurt, o autor de *O princípio esperança* considera que “o conceito capitalista da técnica como um todo” reflete, frente à natureza, “uma vontade de dominação, uma relação de senhor e escravo”. Não se trata, evidentemente, de negar a técnica enquanto tal, mas de opor àquela existente nas sociedades modernas à utopia de uma “técnica da aliança, uma técnica mediatizada com a coprodutividade da natureza”, uma técnica “compreendida como libertação e mediatização das criações adormecidas e enterradas no colo da natureza” – fórmula emprestada de Walter Benjamin (como várias vezes ocorreu em Bloch, sem referência de fonte) (cf. Bloch 1982, p. 267, 271, 295, 302, 303).

A grande contribuição do marxismo, segundo Bloch, é a *docta spes* (douta esperança), a ciência da realidade, o saber ativo voltado à práxis transformadora do mundo e em direção ao horizonte do futuro. Contrariamente às utopias abstratas do passado – que se limitaram a opor sua imagem-desejo ao mundo existente –, o marxismo parte das tendências e das possibilidades objetivas presentes na própria realidade: é essa mediação real que permite o advento da utopia concreta.

Apesar da admiração de Ernst Bloch, na época (antes de 1956), pela União Soviética – e da ausência de crítica em relação ao sistema burocrático e ditatorial que predominava nos países do Leste Europeu –, o filósofo não confundia o “socialismo real” com a utopia concreta. Esta permanecia, em sua visão, uma tendência-latência inacabada, uma imagem-desejo ainda não realizada. Seu sistema filosófico estava inteiramente fundado sobre a categoria do ainda-não-ser, e não sobre a legitimação racional de qualquer Estado “realmente existente”.

O marxismo de Bloch era bastante heterodoxo: ainda que Marx tenha se despedido da utopia, e que Engels tenha abordado – em um célebre texto de 1888 – a passagem do socialismo “da utopia à ciência”, o autor de *O espírito da utopia* não hesita em mudar essa ordem. De fato, ele não nega, evidentemente, a necessidade da ciência: o socialismo não pode realizar seu papel revolucionário senão na unidade inseparável da sobriedade e da imaginação, da razão e da esperança, do rigor do detetive com o entusiasmo do sonhador. De acordo com uma expressão tornada célebre, é necessário fundir a corrente fria e a corrente quente do marxismo, ambos igualmente indispensáveis. Todavia, Bloch estabelece entre eles uma hierarquia: a corrente fria existe para a corrente quente, a serviço desta.

A “corrente quente” do marxismo inspira em Bloch o que ele chama de “otimismo militante”, conduzindo a uma esperança ativa no *Novum*, na realização da utopia. Hans Jonas criticou o que chamou de “otimismo implacável” de Bloch. É verdade que, às vezes, o autor de *O princípio esperança* parece cair nesse gênero de erro. Entretanto, é justo lembrar que o autor critica muito explicitamente aquilo que ele denomina por “otimismo raso da fé no progresso automático”. Considerando que esse falso otimismo tende perigosamente a se tornar um novo ópio do povo, pensa o filósofo que mesmo “uma pitada de pessimismo seria preferível à fé cega e rasa no progresso. Com efeito, um pessimismo ocupado de realismo se deixa menos facilmente surpreender e desorientar pelos reveses e catástrofes”. Ernst Bloch insiste, conseqüentemente, sobre a “característica objetivamente não garantida” da esperança utópica.

Em uma homenagem à Ernst Bloch, Theodor Adorno, um dos pensadores mais pessimistas do século, argumentou que o autor de *O princípio esperança* foi um dos mais raros filósofos de nossa época que jamais abandonou o pensamento de um mundo sem dominação e sem hierarquia (cf. Adorno, 1971, p. 150).

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor. **Noten zur Literatur** (II). Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971.

BLOCH, Ernst. **Le Principe esperance** (tome I). Trad. de l' allemand par Françoise Wuilmart. Paris: Gallimard, 1976.

_____. **Le Principe esperance** (tome II). Trad. de l' allemand par Françoise Wuilmart. Paris: Gallimard, 1982.

_____. **Geist der utopie**. Frankfurt: Suhrkamp, 1964/1980.

_____. **L'Esprit de l' utopie**. Trad. de l' allemand par Anne-Marie Lang et Catherine Piron-Audard. Paris: Gallimard, 1977.

LÖWY, Michael. **Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l' évolution politique de Lukács**. Paris: Presses Universitaires de France, 1976.

_____. **Révolte et mélancolie: le romantisme à contre-courant de la modernité**. Paris: Payot, 1992.

LÖWY, M. Utopía y romanticismo revolucionario en Ernst Bloch. In: VEDDA, Miguel (org.) Ernst Bloch – **Tendencias y latencias de un pensamiento**. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2007, pp. 13-21.

MÜNSTER, Arno. Int. à Tagträume von aufrechtem Gang. In: **Sechs Interviews mit E. Bloch**. Frankfurt: Shurkamp, 1978.

RASTROS DE INOMINADOS. ARTE NARRATIVA E FANTASIA OBJETIVA EM *VESTÍGIOS*, DE ERNST BLOCH

Miguel Vedda¹

Resumo:

O artigo situa tematicamente e evidencia a atualidade da obra *Vestígios (Spuren)* de Ernst Bloch. Escrita de modo narrativo, nesta obra podem ser percebidas afinidades com autores como J. L. Borges, W. Benjamin, S. Krakauer ou mesmo G. Lukács. É por meio de contos que Bloch indica para a importância daquilo que é exterior e desconhecido ao sujeito, ou seja, daquilo que não se adequa a uma *ratio* sistematizadora, para a formação e transformação do próprio sujeito e da sociedade. São histórias que, por seus conteúdos excedentes, levam para além das narrativas em si, resistindo à manipulação mercadológica. Vestígios de tesouros utópicos e conteúdos emancipatórios que questionam a validade do mundo tal como ele se apresenta, sugerindo a superação da miséria real e do trabalho alienado, causados pela manipulação ideológica e a exploração material. Sinais de outro mundo possível, de outro paradigma de vida e sociedade: mais adequadas às potencialidades pessoais e sociais do que aquelas oferecidas pela sociedade capitalista. Ampliam-se, assim, as possibilidades de luta e de superação dos obstáculos que impedem o desenvolvimento de potenciais já latentes no ser humano e na sociedade. (Resumo elaborado pelos editores).

Palavras-chave: arte narrativa. Resistência. Sociedade futura.

TRAILS OF NAMELESS. NARRATIVE ART AND OBJECTIVE FANTASY IN *TRACES*, BY ERNST BLOCH

162

Abstract:

The article highlights and puts thematically into context the relevance of Ernst Bloch's work *Traces [Spuren]*. Written in a narrative way, affinities with authors such as J. L. Borges, W. Benjamin, S. Krakauer or even G. Lukács can be perceived in this work. It is through tales that Bloch indicates for the importance of what is external and unknown to the subject, that is, what is not suitable for a systematizing *ratio*, for the formation and transformation of the subject itself and society. These are stories that, due to their surplus content, go beyond the narratives themselves, resisting market logic manipulation. Traces of utopian treasures and emancipatory contents that question the validity of the world as it appears, suggesting the overcoming of real misery and alienated labor, caused by ideological manipulation and material exploitation. Signs of another possible world, another paradigm of life and society: better suited to the personal and social potential than those offered by capitalist society. Thus, the possibilities of struggle and overcoming obstacles that block the development of potentials already latent in human beings and in society are enlarged (Abstract drawn up by the editors).

Keywords: Future society. Narrative art. Resistance.

¹ É professor titular de Literatura Alemã na Faculdade de Filosofia e Letras, da Universidade de Buenos Aires (UBA) onde é coordenador da cátedra livre “Teoria crítica e marxismo ocidental”. Também é investigador do Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Membro do Conselho de Redação de *Herramienta*, da *Internationale Georg-Lukács-Gesellschaft* e do *NIEP-Marx* (Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo). (Nota dos editores).

**RASTROS DE INNOMINADOS. ARTE NARRATIVO
Y FANTASÍA OBJETIVA EN *HUELLAS*, DE ERNST BLOCH**

Podría iniciar este comentario con una insidiosa referencia al aquí y ahora en el que tiene lugar esta lectura de Bloch: un lector argentino que, como el autor de este artículo, se proponga hoy leer *Huellas*, no podrá dejar de encontrar llamativas las ostensibles afinidades que el volumen de fragmentos presenta con la narrativa de Borges. Ellas se advierten en aspectos tan variados como la fascinación por la narrativa detectivesca y la fantástica, por *Las mil y una noches* y la mística hebrea; la recurrente apelación al motivo de la máscara, la búsqueda de la propia identidad y el cuestionamiento de las *naderías de la personalidad*; la preferencia por los personajes anónimos y marginales; la devoción por objetos simbólicos dotados de un poder de seducción irresistible y desprovistos de valor mercantil; la pasión por el viaje. En este contexto no ha de resultar llamativo que el filósofo alemán y el escritor argentino coincidan en la reescritura de una misma historia, con sugestivas variaciones: nos referimos a la del hombre que sueña con un tesoro sepultado en una región distante, que sale de viaje para apropiárselo y que reconoce, *gracias al viaje*, que el tesoro se encontraba en verdad enterrado bajo el piso de su propia casa. Aún más importante que la elección de una misma materia narrativa es *la operación de reescritura*, que cumple una función capital en ambos autores; a propósito de los cuentos que integran *Historia universal de la infamia* escribió Borges que ellos son “el irresponsable juego de un tímido que no se animó a escribir cuentos y que se distrajo en falsear y tergiversar (sin justificación estética alguna vez) ajenas historias” (Borges, 2007, p. 343). Estas mismas palabras podrían aplicarse a las piezas de *Huellas*, cuyo autor se dedicó asimismo a pacer en jardines ajenos; solo que las flores robadas, sustraídas a sus contextos originarios e insertas en otro diferente, asumen de manera inesperada rasgos blochianos: se convierten en ilustraciones de aspectos distintivos de la filosofía del autor. Así, en la narración citada, el pobre hambriento y desempleado que parte en busca de un tesoro que, según la voz del sueño, se halla enterrado bajo los pilares del Puente Viejo de Praga, y quien al final de su travesía descubre que la riqueza está oculta en el propio hogar, evoca uno de los temas centrales del pensamiento de Bloch: la convicción en que el camino de formación del sujeto requiere abandonar la reclusión inerte en la interioridad y –como los héroes de los cuentos maravillosos de los hermanos Grimm– salir a recorrer el ancho mundo, no solo para ampliar su experiencia examinando a este, sino también a fin de acceder al conocimiento cabal de sí

mismo. Arno Münster ha escrito que, en Bloch, viajar es “medio para conocerse mejor a sí mismo en la medida en que se observa más claramente el mundo, zonas geográficas, ciudades y hombres diferentes. Los senderos del viaje son estaciones de los caminos por el mundo externo tras las huellas del ‘encuentro universal consigo mismo’” (Münster, 1982, p. 229). Acordes con tales perspectivas son las críticas al regodeo en la soledad o la delectación en el ocio reglamentado del capitalismo, que, como afirma Bloch, “no es una huida del trabajo, sino otra modalidad del trabajo” (2005, p. 89); detrás de estas dos formas ineficaces de evasión encuentra el autor de *Rastros* la misma raíz oculta: “Ambas, ociosidad y soledad, contienen un veneno de preparado químico, aunque la ociosidad nunca llegue a cumplirse. Este es el veneno de la oscura interioridad” (Bloch, 2005, p. 88).

Para Bloch, nadie está más lejos de encontrar su propia identidad que aquel que permanece sedentariamente afincado en el punto de origen; en cambio, lo que “se halla lejos de nosotros y está totalmente al margen de nuestra propia situación es más apto para reflejarnos o delatarnos que lo cercano” (2005, p. 95). De lo que se trata es de eludir lo inmediato e inerte: de aquello a lo que el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, bajo la influencia de Bloch, denominó “la inmediatez de la cotidianidad irreflexiva” (Lukács, 1985 II, p. 25) y que el autor de *Espíritu de la utopía* denominaba *oscuridad del momento vivido*. Ese desplazamiento respecto de la inmediatez que marca el inicio de la odisea de la subjetividad, se conecta con una de las convicciones más hondas de Bloch, la de que todo ser (*Sein*) es, al mismo tiempo, un no ser: un no (*Nicht*) que, según se lee en la *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (Introducción a la filosofía de Tübingen), es “carencia de algo e igualmente huida de esa carencia; es impulso hacia aquello que le falta. Con el ‘no’ se representa, pues, el impulso en el ser vivo: como impulso, necesidad, aspiración y, primariamente, como hambre” (Bloch, 1996, p. 218). La temprana intuición de este concepto del hombre en cuanto proceso es lo que sobre todo admira Bloch en Aristóteles, en quien no encuentra al árido fundador de la lógica formal y de la doctrina de las categorías, sino al pensador que afirmaba que todo organismo, partiendo de su realidad inmediata, aspira a la concreción de sus posibilidades, y que entendía que un rasgo esencial de todo ser el hecho de encontrarse continuamente en movimiento (cf. Horster, 1987, p. 12). La condena de las concepciones estáticas, mecánicas de la realidad atraviesa toda la obra blochiana; se expresa tanto en la crítica de la ciencia entendida como legitimación del *statu quo*, cuanto – como vimos – en la aversión al conformismo y al ideal de vida placentera propiciados por

el capitalismo tardío. Frente a tales modelos, Bloch afirma siempre la preeminencia de la propensión a lo desconocido y a la aventura; de ahí que, al capitalista sedentario y consumista de la era del imperialismo, el filósofo oponga la versátil audacia que había caracterizado al burgués conquistador de comienzos de la Modernidad.

Estas posiciones de principio emergen en *Huellas* lejos de la abstracción a menudo enigmática de la *Tübinger Einleitung* o de *Experimentum Mundi*; asoman en cuentos maravillosos, historias de calendario, narraciones jasídicas, relatos fantásticos o simplemente anécdotas que muestran el inmarcesible poder sugestivo del acto de narrar, bajo circunstancias históricas en que dicho acto parece encontrarse en peligro. Se ha indicado la proximidad de *Huellas* al Benjamin de *Calle de dirección única*. Pero no menos importante es otra cercanía menos estudiada: aquella en la que la compilación blochiana se halla respecto de la obra ensayística del joven Kracauer, quien, por lo demás, dedicó a *Huellas* una aguda reseña. Es sabido que la teoría blochiana del fascismo está en deuda con las ideas de Kracauer; y, de hecho, las reflexiones de *Erbschaft dieser Zeit* (Herencia de esta época) sobre la Alemania de Hitler están pobladas de referencias a *Los empleados*. Pero las semejanzas con la obra ensayística kracaueriana se perciben ya con nitidez en *Huellas*; por ejemplo, en el interés por las personas *extraterritoriales*, es decir: hacia aquellos individuos que llevan una existencia nómada, no institucional en los márgenes de la Modernidad capitalista desprovistos de poder económico y ascendiente social, pero dotados de una sorprendente capacidad para sacar a la luz y cuestionar la falacia del orden vigente. Encarnaciones ejemplares de semejante extraterritorialidad encontramos tanto en el protagonista de la primera novela de Kracauer –*Ginster*, muy celebrada por Bloch– como en la serie de artistas y personajes predilectos del ensayista frankfurtiano: Kafka, Offenbach, el Schweik de Hašek, el Schlemihl de la cultura hebrea, el vagabundo de Chaplin. En *Huellas*, este papel es desempeñado por seres que llevan una existencia antigregaria, contrapuesta con la rutina de los pequeños empleados de clase media. Uno de los más destacados es el payaso August, cuya forma de vida es la del “don nadie, el *nobody*”:

Él no tenía una profesión prosaica como la de juez o la de jefe de ventas con la que sería mucho más importante de lo que era. Él pertenecía mucho más a la gente errante y también poco notoria y poco tenida en cuenta, esa gente que disfruta en muy pocas ocasiones de la leche y la miel. Ellos se arrastran, hacen piruetas y acrobacias en los límites de eso que el burgués llama el pueblecillo de los artistas, el pueblecillo de los que no llevan una vida monótona (Bloch, 2005, p. 103).

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 10	n. 21	Janeiro – Abril 2021	p. 162 - 175
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

A diferencia de los grandes burgueses y los burócratas de las clases medias, que creen ser *alguien* en virtud de la posesión de una fortuna o un cargo, August no tiene una identidad fija e inerte. Esto lo ilustra un accidente de trabajo que se detiene a narrar Bloch: cuando, en el curso de una función, el domador le pregunta quién es, en lugar de la respuesta rutinaria August “no solo perdió el hilo, sino también la conciencia de sí mismo. Empezó a tambalearse, se envolvió en sus propios brazos y empezó a susurrar con una voz distorsionada: ‘No lo sé, no lo sé, no lo sé’” (Bloch, 2005, p. 102). El efecto que esta vacilación tiene en el público se asimila – como varias de las historias de *Huellas* – a lo siniestro freudiano:

Aquel señor Nadie calló ante el honorable público y la titulada nobleza circundante dejó de reír hasta que quien había perdido el nombre gritó en esta ocasión aturdido: no, yo soy un payaso y mi nombre es Augusto el tonto. Las lágrimas empezaron a caerle por el rostro, la vida cotidiana y la vida de todas las noches se había adueñado de él (ibíd.).

La admiración del autor de *Huellas* no se dirige –borgeanamente– al que “tiene un buen puesto, y en consecuencia un buen nombre”, sino al “innominado oculto” que está latente en cada sujeto y que, si hiciera realidad efectiva, haría de este una personalidad más noble. Algo de esto vemos en *Ginster*, el protagonista de la primera novela de Kracauer, quien dice acerca de sí mismo:

Me devané los sesos ya a menudo [...] pensando sobre en qué me diferencio de los demás. Las personas están interesadas en sus vidas, tienen objetivos, quieren tener posesiones y alcanzar algo. Cada persona que conozco es una fortaleza. Yo no quiero nada. No me entenderá, pero preferiría diluirme como el agua. Esto hace que las personas estén lejos de mí. Duermo en un cuarto sin interés y ni siquiera tengo una biblioteca (Kracauer, 2004, p.131-2).

Otro rasgo que el Bloch de *Huellas* comparte con el autor de *Ginster* es la atención detectivesca hacia las cosas pequeñas y en apariencia insignificantes, aquellas que escapan al trabajo sistematizador de la *ratio*. Kracauer creía que en el mundo de las cosas reside un potencial revolucionario que reclama toda la atención del crítico (cf. Butzer, 2009, p. 159); el programa de *redención de la realidad física* recorre su íntegra producción, desde los escritos de mediados de los años veinte hasta *Teoría del filme* y el tratado póstumo sobre la historia. Adorno ha escrito que, en Kracauer, el estado de feliz inocencia

infantil sería “el de las cosas menesterosas, las miserables, despreciadas, alienadas de su propósito; solo ellas encarnan, para la conciencia de Kracauer, lo que sería diferente del complejo funcional universal” (Adorno, 200, p. 392). Las pequeñas cosas son, en el orden de la materia, el equivalente de los individuos marginales en el orden social: elementos aparentemente accesorios en los que reside un potencial crítico considerable. Que esta devoción por las cosas pequeñas es común a Kracauer y a Benjamin es algo que subraya Agard cuando dice que ambos pensadores comparten el interés por “lo pequeño, por los detalles; es decir, también, por lo que está al margen de la tradición, por las causas perdidas, por las víctimas, por aquello que habría podido acontecer” (Agard, 2008, p. 143). Cabría añadir a estos dos nombres el del Bloch de *Huellas*, tal como lo testimonia la sección “Cosas” y, en particular, el fragmento “La espalda de las cosas”, en el que se interroga acerca de la existencia que los objetos poseen al margen de la mirada que sobre ellos arroja el ser humano: “De un modo sencillo e ingenuo, preguntemos: ¿qué hacen las cosas sin nuestro concurso?, ¿qué aspecto tiene el cuarto cuando se lo abandona” (2005, p. 143). El hecho de que el narrador del fragmento recurra a relatos fantásticos para abordar la cuestión delata, en primera instancia, el empeño en enfrentar el desencantamiento del mundo propio del proceso de racionalización capitalista (cf. Münster, 2004, p. 149) oponiendo, a la estrechez de miras del “individuo promedio” –el Babbitt pequeñoburgués–, una mirada extrañada sobre las cosas, libre de estupidez utilitarista. De esta disposición crítica procede la invitación a pensar sobre *la espalda de las cosas*:

Adelante todo está claro o ha sido esclarecido, pero ningún ser humano sabe en qué consiste la *espalda* de las cosas, de las que solo vemos la *parte de abajo*, y en las que se desdibuja el todo. Solo se conoce la parte de adelante, o la de arriba, de su obsequiosidad, de su amistosa incorporación a la comunidad; nadie sabe además si el idilio (a menudo preservado) de las cosas, su atracción, su belleza natural es lo que promete o lo que pretende retener (Bloch, 2000, p. 174-5).²

Pero, en segundo lugar, se trata de eludir una relación con los objetos que los reduzca a mercancías confortables que, en cuanto tales, reclaman una disposición pasiva, consumista. Esto es proyectado también a la experiencia de lectura que el autor espera para su propio libro; Bloch querría que los lectores de *Huellas* se enfrenten con historias provocativas, incapaces de promover un cómodo adormecimiento. En términos de Brecht, el

² A diferencia de lo que ocurre con otros pasajes, en este preferimos ofrecer una traducción propia.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 10	n. 21	Janeiro – Abril 2021	p. 162 - 175
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

efecto buscado no es el de un arte ilusionista, *culinario*. Los lectores de Cortázar recordarán al personaje del marco narrativo de “Continuidad de los parques” que, una vez resueltas las cuestiones de negocios, se sienta “en la tranquilidad del estudio”, a leer una novela con disposición evasiva, de modo que “la ilusión novelesca lo ganó casi en seguida. Gozaba del placer casi perverso de irse desgajando línea a línea de lo que lo rodeaba, y sentir a la vez que su cabeza descansaba cómodamente en el terciopelo del alto respaldo” (Cortázar, 2004, p. 417). El personaje va sumergiéndose en una historia que cuenta acerca de la ejecución de un asesinato y descubre por fin, en las últimas líneas del cuento que leemos, que la víctima del crimen planeado en la narración enmarcada es el propio lector de la novela. En *Huellas* asistimos tanto a la delectación en una narración cautivante como a una crítica a los efectos de la lectura pasiva comparable con la que veíamos en Cortázar. En conversación con José Marchand comenta Bloch, sobre las historias incluidas en *Huellas*, que hay que distinguir

dos clases de pequeñas experiencias personales e historias y aun historias de calendario. Unas están conformadas de tal modo que son leídas hasta el final confortablemente, en la cama, en la noche, antes de dormir. La historia ha concluido, todo ha quedado resuelto, uno apaga la luz y duerme el sueño de los justos, aunque no exista ninguno. Pero hay historias que no quedan concluidas cuando se las ha terminado de narrar; historias que tienen un excedente [...] que hace posible la interpretación de esa historia. Hay una huella de algo, y una huella al estilo de una historia del salvaje Oeste, al estilo de Cooper, Karl May y Gestácker (Münster, 1977, p. 57-8.).

168

Las narraciones más efectivas de *Huellas* son aquellas que encierran una huella tal: una señal o una advertencia que rompe con las certezas del lector, que inquieta a este y lo instiga a seguir reflexionando, a problematizar no solo la historia leída, sino las propias condiciones de existencia. Bloch concibe este excedente como un *aguijón* o *espina* (*Stachel*) que hiere al lector, que le estorba la recepción indolente:

Aquí algo se mueve, o continúa moviéndose, de modo que uno no apaga simplemente la lámpara de la mesa de luz, se acuesta cómodamente de costado y se duerme contento, sino que algo ha producido un rasguño, es una espina en la historia. La espina es, naturalmente, aún más clara cuando nos afecta de manera inmediata y no solo a nuestro pensamiento (ibíd.: p. 60).

De lo que se trata es de *épater le petit bourgeois*, a quien la propaganda capitalista le ha inculcado la idea de que la felicidad consiste en rodearse de objetos destinados a

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 10	n. 21	Janeiro – Abril 2021	p. 162 - 175
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

garantizar una vida estúpidamente placentera. El autor de *Huellas* busca oponerse al proceso por el cual la vida “ha colonizado las cosas, como si estas fueran objetos que no necesitan ni aire para respirar ni alimento, están muertos sin corromperse y siempre está a nuestra mano [...]. Sobre la espalda de estas cosas, como si fuera el más apropiado mirador, se ha asentado la cultura” (Bloch, 2005, p. 144-5). Uno de los propósitos de Bloch es mostrar, por las vías de lo extraño o de lo fantástico, la resistencia de los objetos a ser manipulados como mercancías. Este procedimiento muestra semejanzas con los que aplica Kracauer en relación con la materia inanimada; así, por ejemplo, en la sección “Dinge” (Cosas) de *Straßen in Berlin und anderswo* (Calles en Berlín y en otros lugares), o de un modo acaso más claro en su novela *Ginster*. Benjamin se refirió a la importancia de los objetos de utilería (*Requisiten*), que en las obras del Barroco alemán asumen una vida propia, independiente de los personajes. De un modo análogo, en la novela de Kracauer las cosas poseen una vitalidad de la que se ven privados los caracteres; así, *Ginster* se ve acosado por el mobiliario de su cuarto de estudiante: “Los objetos, que en general eran invisibles, emergían de su escondite y lo encerraban. Lo asustaba el lavamanos, los estantes laterales eran barreras” (Kracauer, 2004, p. 15). Propio de una estética de lo siniestro, pero a la vez saturado de ironía se encuentra el episodio en que *Ginster* se siente perseguido por un castillo barroco, al que solo con dificultad consigue sustraerse: “Dio la vuelta, agotado, perseguido por el castillo, que se esforzaba en meterse por los intersticios de las callejuelas. También los libros lo acosaban; se propuso no volver leer *Poesía y verdad* a raíz de la espléndida juventud del poeta, que él odiaba tanto como a la fachada” (ibíd.: p. 43). La certificación del Dr. Oppeln que *Ginster* presenta en la revisión médica parece también dotada de vida: “Sin estar totalmente desplegado, el papel migró desde la mano del médico a la mesa” (ibíd.: p. 90), y algo semejante ocurre con los anteojos de la tía, que “se diferenciaban de los demás por el hecho de que se le escapaban y aparecían en lugares en los que ella jamás habría sospechado que se encontrarán: en la cocina, en el vestíbulo, incluso en el baño” (ibíd.: p. 138). No menos irónicos que este pasaje son aquellos en que la personificación se realiza con el fin de mostrar que, en la sociedad de masas, los individuos han quedado reducidos a funciones; por ejemplo, cuando se dice, mediante una eficaz metonimia, que, en el comando de distrito, los “uniformes hablaban, sin prestar atención a la gente, que se habían colocado a cierta distancia” (ibíd.: p. 144). En un mundo en el que las personas se ven “cercadas por sus cosas como por hiedra” (ibíd.: p. 218), es comprensible que los objetos asuman

“el hábito de cambiar espontáneamente de lugar”, y demanden “una atención continua” (ibíd.: p. 165).

Hemos dicho ya que uno de los blancos de *Spuren* es el rutinario convencionalismo de la vida laboral y del ocio de las clases medias: un mundo que penetró como explorador Kracauer durante la segunda mitad de la década de 1920 como en un *territorio desconocido* y cuya inspección, según se lee al comienzo de *Los empleados*, “es quizás más riesgosa que viajar por África para rodar un film” (Kracauer, 2008, p. 116). Lúcidamente examina Kracauer la vida de los empleados burocráticos como una alternancia entre la experiencia de la miseria real en el trabajo alienado y la búsqueda de esplendor a través de una fuga de imágenes que no es, en el fondo, más que una fuga ante la revolución y la muerte:

En el Lunapark, de vez en cuando se exhibe, por la noche, una fuente iluminada con luces de bengala. Una y otra vez surcan la oscuridad haces rojos, amarillos y verdes. Una vez que se ha extinguido el brillo, se hace evidente que este provenía de la pobre forma cartilaginosa de algunos tubitos. La fuente se parece a la vida de muchos empleados. Esta se salva de su mezquindad en la dispersión; accede a ser iluminada por luces de bengala y se disuelve, sin tener conciencia de su origen, en el vacío de la noche (2008, p. 216).

Igualmente, consciente es Bloch de que lo que buscan las clases medias es perderse en el laberinto de las apariencias para no tener que examinar los fundamentos que se hallan detrás de ellas. Si el “sistema económico dominante”, como dice Kracauer, “no quiere que calen sus intenciones” (2008, p. 158), es necesario colocar sobre él máscaras que distraigan respecto de lo esencial. El método de Bloch, como el de Kracauer, consiste en descifrar las marcas de lo visible a fin de descubrir una verdad sedimentada. En *Huellas*, lo visible –y aquí se advierten afinidades con la metodología benjaminiana– se presenta como una engañosa apariencia bajo la cual se oculta a menudo algo terrible que se trata de escamotear ideológicamente y que, como lo psicológicamente reprimido, necesita ser sacado a la superficie por el analista. Como muestras ejemplares de este examen de la dialéctica de apariencia y esencia valen la anécdota en que un espléndido asado deja escapar, en cuanto el tenedor se clava en la carne, un reguero de pus; o las reflexiones del narrador del fragmento “Saludos y apariencia”, que no observa en los edificios que rodean la plaza la idílica calma aparente, sino –con además balzaciano y kracaueriano– los crímenes que en ellos se cometieron y que la conciencia convencional ha olvidado. Pero (y aquí adverti-

mos un motivo ausente en Kracauer, pero importante en el autor de *Calle de dirección única*) existen también apariencias terribles, que encubren contenidos utópicos sepultados. La perspectiva blochiana parte de la convicción de que los hombres viven, bajo el capitalismo, en medio de un infierno en apariencia inmodificable que se revelaría susceptible de transformación si se consiguiera observar tras las apariencias. Este razonamiento recuerda aquello que Benjamin denominaba la *irrealidad de la desesperación* (*Unwirklichkeit der Verzweiflung*); como en Benjamin, también en Bloch aquel que desee acceder a esos contenidos emancipadores enterrados debería proceder como el arqueólogo que busca sus tesoros en las entrañas de la Tierra y no se demora en la superficie. Recuerda esto aquella construcción inversa a la que hace referencia Bloch en relación con varias narraciones de *Huellas*:

Podría compararse esto con el Palacio Ducal en Venecia, donde abajo, en la planta baja [...] aparece el ornamento (las arcadas) y arriba están los muros, en lugar de encontrarse abajo los muros y arriba el esplendor ricamente adornado en el que se extiende la construcción poética. Tenemos aquí un fundamento poético y no solo poético, sino también enfocado a los sueños, a los sueños diurnos, y arriba comienza el muro (Münster, 1977, p. 60).

Hay en esta especificación puntos en común con el método propuesto por Benjamin, para quien el trabajo del historiador se asemeja al del geólogo que desciende hasta las capas más profundas del terreno, o al del arqueólogo que desentierra los tesoros del pasado. En el proyecto sobre los pasajes, el París decimonónico es considerado como una fantasmagoría moderna que hunde sus raíces en una densa red de catacumbas y galerías subterráneas, en la que Benjamin advierte afinidades con el Hades mítico; idéntico aspecto revelan las bocas del *Métro* “cuando, en la noche se encienden las luces rojas que muestran el camino hacia el Hades de los nombres” (Benjamin, 1991 I, p. 135). No menos importante es el hecho de que el laberinto de las ciudades sea comparado con la conciencia: un dedalo de casas en que, en lugares ocultos, se insinúan lugares de acceso a los infiernos, los que, a su vez, están “llenos de lugares inapreciables en que maduran los sueños” (ibíd.). Idéntica búsqueda de lo utópico reprimido encontramos en *Huellas*, aunque ellas se amalgaman con elementos típicamente blochianos; entre ellos, la idea de que la íntegra realidad existente es una mentira, y que, frente a ella, tiene un valor aun ontológicamente superior el pensamiento utópico. Esta convicción –uno de los aspectos más equívocos de la filosofía de Bloch– es eficaz como un recurso estético y retórico orientado a mostrar, de manera pa-

recida al extrañamiento brechtiano, la invalidez de una realidad degradada que las clases medias aceptan como la única válida. Como el hombre de campo que, en la leyenda kafkiana, se sienta dócilmente a esperar el permiso para acceder a la ley y que va petrificándose en su inmovilidad, los pequeños empleados “se acostumbran a este pellejo en el cual no solo son metidos, sino en el que se los ha metido, profesionalmente o de otra manera” (Bloch, 2005, p. 37). Frente a esta mentira que representa el mundo vigente, ciertas imposturas –como aquellas en las que consiste, en última instancia, la literatura– poseen un grado más alto de verdad. De ahí la función que poseen en el libro aquellos impostores que, a diferencia de las figuras despreciables del arribista y el *parvenu*, se colocan la máscara de una identidad aristocrática –falsos príncipes o condes– porque no aceptan que sea auténtica la condición alienada en la que viven, y que terminan creyendo en la autenticidad de su impostura. Esta fantasía es la continuación, en la vida adulta, del sueño de convertirse en príncipe que alienta en las lecturas infantiles de cuentos maravillosos; de acuerdo con Bloch, la mayoría de los hombres no son al comienzo demasiado, sino demasiado poco respecto de aquello en lo que finalmente se convierten. A partir de esto se siguen es posible desarrollar dos reflexiones. Por un lado, el rechazo de todas las circunstancias en que, como decía Marx, el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable; y la búsqueda de una identidad aparentemente falsa y esencialmente auténtica se vincula tanto con el principio de la *dignidad humana* –al que dedica Bloch un análisis detallado en el conocido libro de 1961–, sino también con la conciencia anticipadora. En *El principio esperanza*, Bloch afirmará, en contra de la tesis freudiana según la cual los sueños diurnos son solo fantasías infantiles revestidas de un yo adulto, que el sujeto de tales sueños

está penetrado de la voluntad consciente, siempre consciente, aunque en grado diverso, hacia una vida mejor, y el héroe de los sueños diurnos es siempre la propia persona adulta. Cuando César contempla en Gades la columna de Alejandro en pleno sueño diurno y exclama: “Cuarenta años y no he hecho aún nada para la inmortalidad”, el ego que reaccionaba así no era el del César niño, sino el del César hombre; más aún, el del César futuro (Bloch, 1977, p. 67).

A propósito de la identificación, no con el yo empírico, sino con el posible, se dice en *Huellas* que no hay ningún ascenso a esferas superiores que se produzca sin una defensa del propio valor, que no es verdadero, o que aún no es verdadero: “El joven músico Beethoven, quien de repente creía y afirmaba ser un genio sin par, se comportaba como un tipo extrañísimo de impostor al pretenderse igual a Ludwig van Beethoven, quien, a fin

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 10	n. 21	Janeiro – Abril 2021	p. 162 - 175
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

de cuentas, todavía no era” (Bloch, 2005, p. 44). Pero, por otra parte, con esto se relaciona una reflexión sobre las formas de lucha contra el capitalismo que posee plena vigencia. Un núcleo central dentro del *marxismo cálido* promovido por Bloch en cuanto correctivo para las tendencias economicistas, positivistas es el imperativo de combatir contra lo que en *Erbschaft dieser Zeit* es designado como la “desnutrición de la fantasía socialista”. En las tendencias hegemónicas en el marxismo de los años veinte y treinta advertía Bloch un científicismo árido que, en su falta de seducción para la conciencia de las masas, dejó a estas en manos de la propaganda nazi. En el fragmento “El grillo molesto”, el personaje que mejor defiende las perspectivas blochianas ataca tanto la deformación economicista del marxismo como la idealización de las condiciones de vida empíricas del proletariado. El proletario actual “muchas veces solo es un pequeñoburgués fracasado, se pasa a un partido populista o al grupo de poseedores de un pequeño negocio que se sientan en un canapé rojo” (Bloch, 2005, p. 35). Cualquier “culto del proletariado es falso y está infectado de burguesía” (Bloch, 2005, p. 36); por lo tanto, no se trata de idealizar a la clase obrera como un modelo de existencia envidiable, sino de pensar en una realidad que aún no existe y que es deseable, e incluso necesario hacer realidad. Esto existe hoy, para el pensamiento y la praxis marxistas, como un desafío: la caída del gris socialismo real y la del modelo de socialismo en el que él se sustentaba se debe en buena medida a su incapacidad para presentar ante los hombres un modelo de existencia más apetecible que el que ofrece el capitalismo. De lo que se trata, entonces, es de configurar a este como una visión del mundo y, a la vez, como un paradigma de vida; en esto posee una importancia decisiva la exhortación blochiana para investigar cómo podrían ser la sociedad futura y el hombre nuevo. Esto tiene implicancias para la vida de los individuos y sus propias posibilidades personales de lucha en contra de la explotación material y la manipulación ideológica. De acuerdo con el autor de *Huellas*, la formación auténtica exige combatir con todos los obstáculos que impiden el desarrollo de una personalidad latente y superior. Una anécdota muy conocida de Picasso podría sonar como una suerte de síntesis del pensamiento blochiano en este aspecto. Se cuenta que el pintor español dijo en una ocasión: “Cuando yo era pequeño mi madre me decía: ‘Si te haces soldado llegarás a general; si te haces monje, llegarás a ser Papa’. En cambio de todo eso decidí ser pintor y me convertí en Picasso” (Gilot/Lake, 1982, p. 45). Estas palabras bien podrían haber funcionado como epígrafe de *Huellas*.

Referências

ADORNO, Theodor W. **El curioso realista**. In: **Notas sobre literatura**. Obra completa, 11. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2003, p. 372-392.

AGARD, Olivier. **Les éléments d'autobiographie intellectuelle**. In: DESPOIX, Philippe y SCHÖTTLER, Peter (comps.), **Siegfried Kracauer. Penseur de l'histoire**. París, Montréal: Maison des Sciences de L'Homme, 2008, p. 141-163.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften V. Das Passagen-Werk**. Ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. 2 vols. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1991.

BLOCH, Ernst. **El principio esperanza** [1954-1959]. Trad. de Felipe González Vicén. Vol. I. Madrid: Aguilar, 1977.

BLOCH, Ernst. **Tübinger Einleitung in die Philosophie**. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1996.

BLOCH, Ernst. **Spuren**. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2000.

BLOCH, Ernst. **Huellas** [1930]. Pról. de José Jiménez. Trad. y notas de Miguel Salmerón. Madrid: Alianza, 2005.

BORGES, Jorge Luis. **Obras completas I (1923-1949)**. Buenos Aires: Emecé, 2007.

BUTZER, Günter. **MedienRevolution. Zum utopischen Diskurs in den Meidentheorien Kracausers und Benjamins**. In: GRUNERT, Frank y KIMMICH, Dorothee (eds.), *Denken durch die Dinge. Siegfried Kracauer im Kontext*. Múnich: Fink, 2009, p. 153-168.

CORTÁZAR, Julio. **Cuentos completos/I**. Buenos Aires: Punto de Lectura, 2004.

GILOT, François; LAKE, Carlton. **Leben mit Picasso**. Zürich: Diogenes, 1982.

HORSTER, Detlef. **Bloch zur Einführung**. 6a ed., totalm. revisada. Hamburgo: Junius, 1987.

KRACAUER, Siegfried. **Werke**. Ed. de Inka Mülder-Bach e Ingrid Belke. Vol. 7: Romane und Erzählungen. Ed. por Inka Mülder-Bach con la colab. de Sabine Biebl. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2004.

KRACAUER, Siegfried. **Los empleados** [1930]. Trad., postfacio y notas de Miguel Vedda. Barcelona: Gedisa, 2008.

LUKÁCS, György [1923]. **Historia y conciencia de clase**. Trad. de Manuel Sacristan. 2 vols. Buenos Aires: Hyspamérica, 1985.

MÜNSTER, Arno. **Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch**. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1982.

MÜNSTER, Arno. **Ernst Bloch. Eine politische Biographie.** Darmstadt: WBG, 2004.

MÜNSTER, Arno. (ed.). **Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch.** Frankfurt/M: Suhrkamp, 1977.

ZUDEICK, Peter. **Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch – Leben und Werk.** Moos & Baden-Baden: Elster, 1987.

DIGNIDADE E UTOPIA NO PENSAMENTO DE ERNST BLOCH

Paulo Hahn¹

Resumo:

O presente artigo pretende recuperar aspectos históricos e filosóficos sobre o fundamento do princípio da dignidade humana e das utopias sociais no pensamento de Ernst Bloch, com ênfase na obra *Naturrecht und menschliche Würde*. No primeiro momento, pretende-se investigar a constatação e o princípio blochiano de que historicamente o *direito natural* teve como meta a dignidade da pessoa humana e as *utopias sociais* sempre tiveram como meta a felicidade humana neste mundo. Mas na práxis a felicidade (utopias sociais) e a dignidade (direito natural) marcharam separadamente por gerações. Sendo que Bloch sustenta uma relação dialética e complementar entre a dignidade e a felicidade. E por fim, no segundo momento, analisa-se a atualidade dos conceitos de não simultaneidade e multiverso cultural para uma melhor compreensão do Direito Natural e das Utopias Sociais com o intuito de ampliar e atualizar o horizonte temático, crítico e filosófico do *Princípio da Dignidade Humana*.

Palavras-chave: Utopias Sociais, Utopias Jurídicas, Direito Natural, Multiverso Cultural, Direitos Humanos, Dignidade.

DIGNITY AND UTOPIA IN ERNST BLOCH'S THINKING

176

Abstract:

This article aims to recover historical and philosophical aspects about the foundation of the principle of human dignity and social utopias in Ernst Bloch's thought, with an emphasis on the work *Naturrecht und menschliche Würde*. In the first moment, we intend to investigate the finding and the Blochian principle that historically natural law had as its goal the dignity of the human person and social utopias have always had the goal of human happiness in this world. But in praxis, happiness (social utopias) and dignity (natural right) marched separately for generations. Bloch maintains a dialectical and complementary relationship between dignity and happiness. And finally, in the second moment, the currentness of the concepts of non-simultaneity and cultural multiverse is analyzed for a better understanding of Natural Law and Social Utopias in order to expand and update the thematic, critical and philosophical horizon of the Principle of Dignity Human.

Keywords: Social Utopias, Legal Utopias, Natural Law, Cultural Multiverse, Human Rights, Dignity.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de Bremen/Alemanha. Atualmente é professor Adjunto e Pesquisador da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS - Campus Chapecó/SC, onde leciona na graduação de filosofia e no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia. Foi coordenador do Centro de Referência em Direitos Humanos e Igualdade Racial Marcelino Chiarello (CRDH) da UFFS. Autor, dentre outros livros, de "Ernst Bloch: die Dimension der Sozialutopie und ihr Einfluss im lateinamerikanischen Denken sowie die Konzepte Ungleichzeitigkeit und Multiversum als Grundbedingungen für das Verständnis und als Perspektive für einen interkulturellen Dialog". E-mail: hahn paulo@gmail.com.

1- Introdução

Ernst Bloch é um dos poucos pensadores marxistas, que buscou recuperar traços da herança do Direito Natural. Em princípio, poderia parecer estranho ou até contraditório, que um pensador que permaneceu ao longo de seu percurso intelectual fiel a seu compromisso com a construção de uma sociedade socialista, seja defensor de uma ideia que, durante o século XX, tem sido sustentada fundamentalmente por pensadores conservadores e liberais. Porém a obra de Bloch *Direito natural e dignidade humana*, publicada em 1961, além de ser uma crítica ao sistema estabelecido, é também uma boa mostra de que é possível recuperar o caráter positivo do direito natural, inclusive como instrumento de crítica ao próprio direito existente e ao próprio marxismo.

O próprio Bloch reconhece que a obra em questão, pretende ser uma contribuição histórico-filosófica, trazendo uma profunda reflexão sobre o problema do que é justo e sobre o que ainda precisa ser feito para que todos possam efetivamente andar de *passo erguido*. Neste artigo queremos mostrar que Bloch sustenta uma relação dialética e complementar entre o direito natural (utopias jurídicas) e as utopias sociais. E por fim, trataremos dos conceitos de *Não Simultaneidade e Multiverso Cultural* enquanto ampliação e atualização do horizonte temático, crítico e filosófico do *Princípio da Dignidade Humana*.

Com duplo propósito, crítico e utópico, Bloch busca detalhar ou vincular a história das teorias emancipatórias do direito, com foco em cimentar e expandir o campo dos direitos humanos, inclusive para o marxismo (socialismo). O artigo tem como objetivo examinar esse aspecto do pensamento blochiano, mostrando sua relevância e atualidade.

Parte-se do princípio blochiano de que o direito natural tem como meta a dignidade humana e as utopias sociais a felicidade humana neste mundo. Felicidade e dignidade marcharam separadamente por gerações – e sua separação é a grande conquista do liberalismo. Essa relação dialética entre dignidade e felicidade permeia a estrutura não apenas do *Direito Natural e Dignidade Humana*, mas também do *O Princípio Esperança*. Há como que um fio condutor que perpassa nossa reflexão e que se caracteriza pelo seu duplo propósito: Primeiro pela sua postura crítica a todas as circunstâncias nas quais o ser humano é negado em sua dignidade (renúncia, humilhação, escravidão, dependência, abandono), e reduzido à mercadoria, a capital humano e despida de qualquer valor jurídico e ético. Segundo pela sua

DIGNIDADE E UTOPIA NO PENSAMENTO DE ERNST BLOCH

Paulo Hahn

insistente busca da utopia ética, da defesa dos direitos humanos, da felicidade e da fundamentação de uma sociedade justa na qual o desenvolvimento pleno (digno) do indivíduo seja condição necessária para o desenvolvimento pleno da espécie. Trata-se de fundamentar a relevância do direito natural e das utopias sociais enquanto perspectiva crítica-utópica para os direitos humanos.

A dignidade é algo que pertence a todos os homens, mas é preciso que haja empenho em se criar condições nas quais ela possa efetivamente se desenvolver. Aqui o discurso sobre a dignidade adquire um conteúdo fortemente emancipatório. Destinatários da dignidade não são mais os indivíduos racionais conscientes e independentes, mas crianças, mulheres, anciões, povos e culturas, etc. O homem não é primeiramente *animal rationale* e nem *animal morale*, mas “animal com necessidades” (BECCHI, 2013, p. 32).

2- Direito Natural e Dignidade Humana

A obra *O direito natural e a dignidade humana* (NM) consiste em duas partes: a primeira metade da obra trata da história do pensamento filosófico jurídico desde os sofistas até Hans Kelsen e Carl Schmitt. Nela contém uma releitura marxista e utópica das principais correntes que surgiram ao longo da história acerca da noção de direito natural. Para Bloch essas teorias – que no fundo podemos resumir em três: a antiga, a medieval tomista e do jusnaturalismo racionalista – representam a ideologia de uma classe social nascente que tenta subverter a ordem estabelecida ou da ideologia da classe dominante. O positivismo jurídico que aparece depois do jusnaturalismo moderno, seria o resultado do triunfo da classe burguesa, que, uma vez alcançada pela hegemonia com o apoio do direito natural racionalista, se havia despojado – como forma de consolidar sua dominação – de uma doutrina que conteria fatores revolucionários. Já a segunda metade discorre sobre abordagens de uma filosofia jurídica marxista, ou seja, trata de estabelecer a validade da ideia de direito natural dentro da visão marxista de homem. Primeiramente ele defende a preservação dos direitos humanos com base no direito natural, e em seguida segue com discussões sobre questões/perguntas/temas centrais do direito penal, direito constitucional e a relação entre direito e moralidade. Um capítulo final é dedicado especificamente à perspectiva metafísico-escatológica, a partir da qual a filosofia jurídica de Bloch é permeada como um todo. Bloch termina seu livro (NW) com um apêndice

178

DIGNIDADE E UTOPIA NO PENSAMENTO DE ERNST BLOCH

Paulo Hahn

dedicado ao jusnaturalista alemão, da época do iluminismo, *Christian Thomasius – um intelectual alemão sem miséria*.

O marxismo chamado ortodoxo entende o direito como uma superestrutura que representa um fator de dominação da classe opressora sobre a classe oprimida, ou seja, o direito objetiva os interesses da classe dominante. Sendo assim, o direito é apenas direito positivo, e o direito natural é algo inexistente. No entanto, nas últimas décadas alguns autores marxistas, tem mostrado um certo interesse pela ideia de direito natural e tentaram estabelecer uma possível ponte de união entre a teoria marxista e o direito natural. Essas tentativas poderíamos chamar de marxismo com rosto humano, na perspectiva de encontrar na teoria marxista um reconhecimento da dignidade do homem (HERVADA, 1984, p. 390).

O ideal político e emancipatório do Direito Natural é aceito, até certo ponto, pelos libertários e até mesmo pelos marxistas. Os Marxistas, que num passado recente, viam o Direito Natural como um mero instrumento superestrutural, voltado à manutenção do poder das elites, começaram a vê-lo diferente. O conceito clássico de Direito Natural foi submetido a uma severa reavaliação pelo filósofo marxista Ernst Bloch em seu influente livro *Naturrecht und menschliche Würde*. “*Ernst Bloch, no entanto, na tarefa de reinterpretar a história do pensamento jurídico, salvará alguns sentidos utópicos do direito, que só se cumpririam numa nova dialética das relações sociais*”. (MARSCARO, 2008, p. 134).

A utopia social antecipa situações em que deixam de existir os *explorados e oprimidos*, enquanto que o direito natural construiu situações em que deixam de existir os *humilhados e ofendidos*. O direito natural seria o que há de imutável ou invariável no homem ao longo da história e se realizaria na sociedade socialista sem classes. Esse imutável/invariável é o que Bloch chama de *dignidade humana* e que ele descreve com a frase de *o passo erguido* (*aufrechter Gang*, BLOCH, 1985, p. 257). Somente essa “*intenção de passo erguido*” seria o que de verdadeiro e invariável haveria na ideia de direito natural. Para Bloch, seguindo as teses marxistas, não há um ser genérico fixo no homem com qualidades estáticas, mas sim há uma transformação constante do homem, pois o homem é um produto das relações sociais do momento. O único componente que perpassa invariavelmente a história é a tendência para a desalienação fundamentada no princípio da dignidade humana (HERVADA, 1984, p. 390-391).

Esse direito natural somente poderá alcançar realização plena na sociedade sem classes. Assim, o direito natural subjetivo consistiria na tese marxista de *cada um segundo sua*

179

DIGNIDADE E UTOPIA NO PENSAMENTO DE ERNST BLOCH

Paulo Hahn

capacidade, a cada um segundo sua necessidade. Já o direito natural objetivo se encontraria na solidariedade (BLOCH, 1985, p.252).

Nessa obra, Bloch interroga sobre o bom direito e sobre o direito e o estado como forma de regulação social. Ele faz um percurso histórico e filosófico sobre vários pensadores clássicos da filosofia do Direito, dando ênfase à expressão e à herança da *Dignidade e Felicidade Humana*. Existe uma conexão entre dignidade e necessidade, mas sempre dando uma ênfase à dimensão social da dignidade. A dignidade é algo que pertence a todos os homens, mas é preciso que haja empenho em se criar condições nas quais ela possa efetivamente se desenvolver (BECCHI, 2013, p 32). A “*dignidade humana é impossível sem se alcançar o fim das necessidades humanas, como a felicidade conveniente ao homem é impossível sem o fim da submissão velha e nova*” (BLOCH, 1985, p. 14).

Para Bloch, a tutela da dignidade humana vai além da “personalidade do homem” e implica a “solidariedade entre os homens” e toda a superação dos relacionamentos socioeconômicos que são um obstáculo a sua realização (MAIHOFER, 1968, p. 40-41). Em outras palavras, a dignidade humana não pode prescindir da satisfação das necessidades humanas concretas, pelas quais o Estado social e de Direito é convocado a se responsabilizar (BECCHI, 2013, p. 30).

A tese de Bloch novamente se faz presente e também necessária nas atuais discussões. Ele faz referência ao fato de que a dignidade humana não pode referir-se somente à pessoa abstrata enquanto sujeito jurídico, mas também ao indivíduo concreto, enquanto sujeito subordinado a relacionamentos socioeconômicos e culturais. O homem não é primeiramente *animal rationale* e nem *animal morale*, mas “animal com necessidades” (BECCHI, 2013, p. 32). E quanto mais a sociedade está apta para satisfazer essas necessidades, tanto mais se realiza nela a dignidade humana. Para Bloch, durante muito tempo o Direito natural tem representado a única forma de protestar frente às situações de dominação existentes, porém também houve falta de conteúdo concreto e com isso muitas vezes foi utilizado para legitimar a ordem estabelecida. Contudo, considera que, mesmo que o Direito natural tenha em alguns momentos históricos se convertido em uma ideologia, nele existe também uma “herança” que deverá ser reconhecida enquanto expressão de anseio de transformação social.

O imperativo categórico da utopia social (acabar com a exploração) e o imperativo categórico do direito natural e das utopias jurídicas (acabar com a humilhação), sustentam de

DIGNIDADE E UTOPIA NO PENSAMENTO DE ERNST BLOCH

Paulo Hahn

que não há dignidade humana sem eliminação da miséria, tampouco nenhuma felicidade verdadeiramente humana sem eliminação de toda servidão, tanto antiga como moderna (BLOCH, 1999 p. 234). Bloch descobre na tradição do Direito Natural e nas Utopias Sociais o traço humano historicamente variável, porém eterno, de resistir à dominação e à opressão e de imaginar e lutar por uma sociedade mais justa e feliz. Ambas (utopias sociais e direito natural) pertencem ao nobre poder da antecipação de algo melhor que ainda não há chegado a ser e tem suas raízes no reino da esperança.

Na atualidade, para os defensores de utopias jurídicas e sociais e de direitos humanos, o Estado de Direito é visto como uma ferramenta indispensável para evitar a discriminação, justiça social e toda forma de violência. Neste sentido, podemos afirmar, que o Estado de Direito, efetivamente será alcançado mediante uma verdadeira realização ou “verdadeira instituição dos direitos humanos” (BLOCH, 1985, p.13). Mas lembrando que para Bloch *não existe democracia sem socialismo, e não existe socialismo sem democracia*: “Keine Demokratie ohne Sozialismus, kein Sozialismus ohne Demokratie” (BLOCH, 1985, p. 232).

181

O Direito Natural e Dignidade Humana não é um novo tratado nem uma nova teoria do Direito natural; não é nem sequer uma história ao uso das teorias do jusnaturalismo, mas é uma interpretação desde um ponto de vista determinado de uma das correntes que intensamente tem influenciado nos destinos da humanidade ocidental. Por isso que a concepção do Direito natural sustentada por Bloch seja dificilmente equiparada com as demais versões que ao longo do século XX tenha existido sobre o jusnaturalismo.

Em Bloch, a forma de entender o Direito natural se deriva de sua própria concepção da filosofia e de sua determinação de situar o conceito de crítica e utopia no centro da realidade desde a perspectiva de um mundo aberto e de esperança. Sob esta ótica o Direito Natural é uma forma de consciência antecipadora que surge do âmbito desiderativo de um mundo melhor, da consciência utópica humana. Porque o autêntico Direito Natural, baseado em uma vontade racional libertada, postulava uma justiça conquistada pela luta e pela organização; não uma justiça vinda do alto, de decima para baixo, mas sim uma justiça ativa, uma justiça de debaixo para cima (BLOCH, 1985, p. 227), uma justiça vinda dos conflitos sociais e da luta por reconhecimento.

Esse caráter “aberto” da história é o que motiva Bloch. A categoria “possibilidade” tem um caráter dual: por um lado pode ser expressão das melhores aspirações da Humanidade

DIGNIDADE E UTOPIA NO PENSAMENTO DE ERNST BLOCH

Paulo Hahn

e, por outro lado, quando seu significado original é pervertido, pode servir como forma de dominação absoluta. Bloch é o filósofo da utopia, mas também destacou o caráter dual da utopia: utopia não é utopismo, esboço vazio de um projeto de sociedade. A utopia deve estar fundada, deve tornar-se utopia concreta, porque do contrário se converte em puro escapismo, que em último extremo serve ao fortalecimento da submissão do dado. O Direito natural é utopia jurídica, mas pode também ser uma ideologia legitimadora da injustiça presente. Tem sido as vezes expressão dos anseios de transformação social dos humilhados e ofendidos e também meio de consagração do domínio de classe.

Contudo, Bloch considera que, mesmo que o Direito natural tenha em alguns momentos históricos se convertido em uma ideologia, nele existe também uma “herança” que deverá ser reconhecida enquanto expressão de anseio de transformação social.

Bloch realiza um recorrido absolutamente heterodoxo pela história do direito natural, centrando-se naqueles autores e escolas que não entenderam ditos direitos como base da liberação humana e da revolução social.

A publicação do *Direito natural e dignidade humana* em 1961 ocorreu no mesmo período em que Bloch se transferiu de Leipzig à Tübingen, e também, no período em que ocorre a ruptura definitiva com a Alemanha Oriental, ou seja, com a DDR (*Deutsche Demokratische Republik* = RDA *República Democrática Alemã*), e com a política e a ideologia geral do “socialismo real”. Em si, o livro não só contém uma crítica aos atropelos contra a justiça sob o sistema capitalista, mas também é um intento para desmascarar, como há indicado Arno Münster, “a falta de respeito pelos direitos humanos nos países do socialismo realmente existente, que estavam tão orgulhosos de haver suprimido o capitalismo e a exploração do homem pelo homem, porém no concreto também infringem os direitos humanos”. (MÜNSTER, 2004, p. 316).

Será a partir da análise histórica do direito natural que Bloch encontra a encarnação mais genuína deste desejo de justiça absoluta que não se contenta com um acomodamento dentro das circunstâncias vigentes; este animus rebelde revela o laço que une, para além de suas divergências inegáveis, o direito natural com as utopias sociais, como duas tradições insurgentes de cujo legado não poderia jamais desfazer-se o materialismo histórico.

O momento de florescimento das duas tradições não é coincidente: o direito natural alcança seu ponto alto nos séculos XVII e XVIII, enquanto que as utopias encontram seu ponto

182

DIGNIDADE E UTOPIA NO PENSAMENTO DE ERNST BLOCH

Paulo Hahn

de culminação nos começos do século XIX – com Fourier, Owen e Saint-Simon -; mas os dois sonhos de uma vida social melhor não estão dissociados:

As utopias sociais estão dirigidas principalmente à felicidade (*Glück*), ou pelo menos, à eliminação da necessidade e das circunstâncias que mantêm ou produzem aquela. As teorias jusnaturalistas, pelo contrário, como se viu claramente, estão dirigidas predominantemente à dignidade (*Würde*), aos direitos do homem, a garantias jurídicas de segurança ou liberdade humanas, como categorias de orgulho humano. E de acordo com isso, a utopia social está dirigida, sobretudo, à eliminação da miséria (*Elends*) humana, enquanto que o direito natural está dirigido, acima de tudo, à eliminação da humilhação (*Erniedrigung*) humana. A utopia social quer afastar tudo o que se opõe à *eudemonia* (felicidade) de todos, enquanto que o direito natural quer acabar com tudo o que se opõe à autonomia e a sua *eunomia* (boa lei) (BLOCH, 1985, p. 234-235).

Bloch descobre na tradição do Direito Natural e nas Utopias Sociais o traço humano historicamente variável, porém eterno, de resistir à dominação e à opressão e de imaginar e lutar por uma sociedade na qual *o homem vai andar de cabeça erguida*.

Contudo, o propósito não é tanto realizar uma reconstrução histórica de um fenômeno do passado, mas destacar sua essencial atualidade; mais ainda, para sinalar que para a práxis política e para os direitos humanos, o direito natural e as utopias sociais não são somente antecedentes importantes, mas sim latências vivas que esperam e incluem demanda de realização. Aqui se põe de relevo a conexão entre as análises do direito natural e um dos temas que ocuparam a Bloch desde muito cedo: o problema da herança e da não simultaneidade dos tempos (HAHN, 2007, p. 139-149). Exibido em diversos contextos, mas, sobretudo na obra *Erbschaft dieser Zeit* (Herança desta época, 1933).

Disso segue para Bloch que “a coisa ainda não está decidida, ela se encontra em voga, está em suspenso”, e isso significa que ainda existe esperança por um bom final, por mais poderosa que seja a ameaça da ruína. Nesse sentido esperança significa a recusa de se entregar à resignação e recusa também a terrível visão Weberiana de um cosmos econômico moderno, donde as condições técnicas e mecânicas determinam irresistivelmente o estilo de vida de toda a população, levando-lhes a uma especialização petrificada e vazia, culminando num processo de desumanização.

Bloch incorpora um conceito que é o de *não-simultaneidade*, para referir-se ao tempo da República de Weimar e o surgimento do fascismo na Alemanha. Ou seja, para Bloch,

183

em um tempo concreto pode suceder que coexistem distintos momentos históricos, culturais e ao mesmo tempo em contradição.

3. Não Simultaneidade e Multiverso Cultural enquanto Práxis e Luta por Reconhecimento e Dignidade Humana.

Inicialmente convém introduzir aqui os conceitos de não-simultaneidade e consequentemente a trans-simultaneidade dos tempos. Estes nos remetem a conteúdos temporais, ao futuro e ao passado. Um esboço da ideia de “não-simultaneidade do simultâneo” aparece na obra de Ernst Bloch *A herança deste tempo* (1962).

Nesta obra Bloch explica que numa sociedade existem diversas classes sociais, cada uma com seu tempo particular. E, dentro das próprias classes, coexistem vários estratos sociais e, paralelamente, tempos latentes – míticos e arcaicos ou utópicos e antecipadores. Com isso Bloch distingue entre várias camadas de não-simultaneidade, quer dizer, que também coexistem não-simultaneidades no campo social, cultural, econômico e físico. Portanto, isto implica que diversos tempos podem atuar no presente, e que um mesmo nível de tempo pode ter distintos níveis de consciência e de condições. Assim por exemplo, uma consciência não-simultânea também pode tomar uma posição crítica e romper com o simultâneo, e antecipando novas perspectivas.

Partindo deste cenário, pretende-se, de forma resumida, expor a linha de desenvolvimento blochiano sobre o conceito de não-simultaneidade. Conforme Dietschy, referindo-se a obra *Erbschaft dieser Zeit*, poderíamos extrair os seguintes materiais heterogêneos: 1) A não-simultaneidade de estruturas mentais, de racionalidade, de níveis de consciência e de imaginação; 2) As estruturas de classe, que não podem ser reduzidas simplesmente a um esquema de duas classes ou classes antagônicas, e seus tempos sociais; 3) As tendências desiguais de desenvolvimento em esferas espacialmente restringidas, como por exemplo: na cidade e no campo, em regiões e nações, e no âmbito dos modos de produção; 4) As estruturas heterogêneas do tempo no âmbito político, legal e cultural; 5) Anacronismos, o arcaico e as formas de regressão no sujeito, a esfera do nível inconsciente. (DIETSCHY, 1988, p. 124-152).

DIGNIDADE E UTOPIA NO PENSAMENTO DE ERNST BLOCH

Paulo Hahn

Essa lógica de pensamento nos leva a perceber e entender o contraditório no processo universal e compreender conceitualmente a dinâmica da história. E por contradição Bloch entende a diferença entre o agora não realizado e o verdadeiro futuro impedido. Na verdade, Bloch parte de uma tríade conceitual: não-simultaneidade, simultaneidade e trans-simultaneidade; e, com isso, postula o resgate e a transformação dialética do que merece ser herdado do passado, da não-simultaneidade.

É justamente neste sentido que Bloch faz uso do conceito de trans-simultaneidade dos tempos, aquilo que sobrepassa o presente, seria ao contrário, o lado positivo da não-simultaneidade, algo que deveríamos herdar. A trans-simultaneidade seria o movimento progressivo, antecipador e utópico, aquele movimento que se adiantaria a condição histórica.

Dessa forma, já podemos entender de que para Bloch a categoria da não-simultaneidade possui várias dimensões: por um lado, afirma o espírito utópico da humanidade e da cultura; e, por outro, afirma a descontinuidade no processo histórico. Com isso, Bloch reconhece o caráter plural do mundo global, ou seja, fala de um mundo com vidas, memórias, histórias, identidades e culturas diferentes, fala de um *multiverso*. Com este termo (multiverso), Bloch enfatiza a igualdade e a unidade substancial como também as possibilidades múltiplas de interconexão. Bloch vincula a problemática da cultura com a pergunta filosófica-social acerca das circunstâncias da vida e as relações de produção.

Uma definição mais precisa sobre a categoria blochiana de multiverso, aparece somente mais tarde, na obra de *Introdução de Tübingen a Filosofia* (1970), especificamente na quarta tese *Diferenciação no conceito de progresso*. Ali Bloch aplica o termo de não-simultaneidade também ao conceito de Progresso e ao multiverso, e com isso introduz também a heterogenidade e multiplicidade histórica e cultural, a qual Bloch procura expressar e fundamentar com o termo Multiverso.

No lugar da unilinealidade requer-se um “multiversum” amplo, elástico, totalmente dinâmico; um contraponto contínuo e frequentemente enlaçado de vozes históricas. Desta maneira e para fazer justiça ao gigantesco material extraeuropeu, já não é possível trabalhar de modo unilineal, sem sinuosidades na série (ordem), sem uma complexa e nova variedade de tempo. Todo conteúdo da meta a que se refere o verdadeiro progresso e ao que conduz deve ser reconhecido igualmente de modo amplo e profundo de maneira que os diferentes povos, sociedades, culturas na terra – com toda a uniformidade de seus estados de desenvolvimento

185

DIGNIDADE E UTOPIA NO PENSAMENTO DE ERNST BLOCH

Paulo Hahn

econômico e social e suas leis dialéticas – tenham lugar nele e para ele. Assim, pois, não de se apresentar no marco de uma filosofia da história as culturas extraeuropéias existentes sem violação europeizante e nem sequer com uma nivelção de seus testemunhos específicos, como testemunhos da riqueza da natureza humana.

Essa questão ganha uma nova atualidade, se pensarmos na não-simultaneidade dos tempos, no multiverso cultural, na heterogeneidade, na diversidade e na multiplicidade – enquanto aos espaços, as características, as memórias, os ritmos e as culturas. Com esses conceitos de Bloch e com os conteúdos que lhes são inerentes, se pode compreender e discutir hoje os problemas e as tendências da globalização, precisamente no sentido da necessidade de uma interculturalidade.

Bloch aproxima-se muito dos princípios da interculturalidade ao empregar o conceito de unidade e multiverso das nações, das identidades e das culturas – onde o particular e o universal sejam preservados. Com isso, ele não somente quis expor o pluralismo de diferentes maneiras de viver. Pois também compreendeu este pluralismo no seu aspecto temporal, contextual, global, unitário e intercultural. No fundo, o conceito de multiverso provoca a discussão sobre o tema da multi e da interculturalidade. Ou seja, apesar do multiverso – de caminhos e de culturas – nós temos uma história universal comum, ou seja, o multiculturalismo, o multiverso e a não-simultaneidade devem também estar unidos com o conceito de interculturalidade, alteridade, identidade e com o universal. Somente neste âmbito podemos pensar e discutir a cultura no sentido plural.

Esse cenário nos leva a repensar os Direitos Humanos, a sociedade como um todo e a natureza, a partir dos pressupostos sociais, culturais, materiais e interculturais.

4. Considerações finais

Como podemos pensar mais especificamente na complementaridade entre o direito natural (dignidade humana) e as utopias sociais (felicidade)? Esta dúvida com certeza permanecerá. Fato é que precisamos expandir o legado dos direitos naturais de modo a incluir as lutas dos movimentos sociais e alternativos. Temos que lutar pelo reconhecimento dos direitos civis e socioeconômicos também dos outros e pela eliminação a todas as circunstâncias nas quais o ser humano é humilhado, desprezado, escravizado e inadequado. Lembrando, que

DIGNIDADE E UTOPIA NO PENSAMENTO DE ERNST BLOCH

Paulo Hahn

por inadequação o Bloch entende o desacordo do mundo social existente com a natureza humana. Pois dentro das condições histórico-sociais estabelecidas, o homem não pode desenvolver-se integralmente; ou seja, ele não pode desenvolver as faculdades nele dispostas pela natureza.

Ante estes postulados, a filosofia blochiana contribui para que estas tensões e interações permaneçam indissociáveis – dignidade, felicidade, multiverso, direitos humanos, solidariedade e intersubjetividade –; estabelecendo assim, uma construtiva interlocução, criando “*espaços de encontro e resistência a toda forma de dominação [...] e democratizando a utopia e utopizando a democracia*” (AÍNSA, 2004, p. 9).

Trata-se de fundamentar a relevância da relação dialética e complementar entre o direito natural e as utopias sociais, entre a dignidade e a felicidade, entre o indivíduo, natureza e coletividade; porém uma coletividade solidaria e intersubjetividade, como uma unidade polifônica de indivíduos em uma direção. O que significa, sobretudo, de que a “*verdadeira instituição dos direitos humanos*” (BLOCH, 1985, p.13) é possível.

187

4. Referências:

AÍNSA, Fernando. **Espacios de encuentro y mediación. Sociedad civil, democracia y utopía en América Latina**. Montevideo: Nordon, 2004.

BECCHI, Paolo. **O princípio da dignidade humana**. Aparecido/SP: Editora Santuário, 2013

BLOCH, Ernst. BLOCH, Ernst. **Naturrecht und menschliche Würde**. Bd. 6. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 555: Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. UERJ: Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. UERJ: Contraponto, 2006.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. UERJ: Contraponto, 2006.

BLOCH, Ernst. **Derecho Natural y Dignidad Humana**. Madrid: Editorial Dykinson, 2011.

BLOCH, Ernst. **Erbschaft dieser Zeit**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1962.

BLOCH, Ernst. **Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975.

BLOCH, Ernst. **Tübinger Einleitung in die Philosophie**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.

DIGNIDADE E UTOPIA NO PENSAMENTO DE ERNST BLOCH

Paulo Hahn

DIETSCHY, Beat. **Gebrochene Gegenwart: Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne.** Frankfurt: Vervuert, 1988.

HAHN, Paulo. A “**não-simultaneidade**” e “**multiversum**” contra um Totum cultural: uma possível aproximação de Ernst Bloch com a filosofia intercultural. In: *Pontes Interculturais*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007, p. 139-149.

HERVADA Xiberta, Javier. **Ernst Bloch. Derecho Natural y dignidad humana**, in: *Anuario de Filosofia del Derecho*. Madrid: La editorial del BOE, 1984, págs. 390 a 392.

MAIHOFER, Werner. **Rechtstaat und menschliche Würde.** Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1968.

MASCARO, Alysson Leandro Barbate. **Utopia e direito - Ernst Bloch e a ontologia jurídica da utopia.** São Paulo: Quartier Latin, 2008.

MÜNSTER, Arno. **Ernst Bloch. Eine politische Biographie.** Darmstadt: WBG, 2004.

PANIKKAR, Raimundo. **Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica.** Barcelona: Herder, 2006.

***HOMO ABSCONDITUS:* O CONTEÚDO UTÓPICO-SUBVERSIVO DAS RELIGIÕES SEGUNDO L. FEUERBACH E E. BLOCH**

Rosalvo Schütz¹

Resumo

Com o apoio decisivo da teoria de L. Feuerbach, Ernst Bloch pôde estabelecer, mesmo que de um ponto de vista materialista e até mesmo ateuista, uma relação teórica muito produtiva com a religião. A valorização blochiana da teoria de Feuerbach se situa numa perspectiva não usual na tradição crítica e marxiana a qual, geralmente se limita a indicá-lo como antecessor de Marx, principalmente no que diz respeito à análise do caráter fetichista da sociedade capitalista. Para além dos limites muitas vezes indicados quanto a compreensão histórica, política e antropológica, Bloch reconhece que em Feuerbach há uma verdadeira revolução no modo de compreender e atribuir significado a religião. Muito mais do que superar a religião, segundo Bloch, Feuerbach estava interessado no conteúdo humano e até mesmo subversivo inerente às religiões. Essa apropriação produtiva da teoria de Feuerbach possibilitou a Bloch trabalhar com o pressuposto de que os ‘segredos’ das religiões se fundam em dimensões humanas latentes, embora ainda não reconhecidas enquanto tal. As religiões estariam, portanto, carregadas de conteúdo utópico, sendo portadoras de um *homo absconditus* e, simultaneamente, representariam uma fronteira inigualável de emergência do inédito no mundo. O pensamento crítico estaria diante da tarefa de explicitar os conteúdos utópicos e subversivos aí emergentes em vez de abandoná-los ao pensamento e as ações conservadoras.

Palavras-chave: Religião. Conteúdos utópicos. Ateísmo antropológico.

***HOMO ABSCONDITUS:* THE UTOPIC-SUBVERSIVE CONTENT OF RELIGIONS ACCORDING TO L. FEUERBACH AND E. BLOCH**

189

Abstract

With the decisive support of L. Feuerbach's theory, Ernst Bloch was able to establish, even if from a materialistic and atheistic point of view, a very productive theoretical relationship with religion. The Blochian valorization of Feuerbach's theory is situated in an unusual perspective within the critical and Marxian tradition which, generally, is limited to indicating him as Marx's predecessor, mainly regarding the analysis of the fetishistic character of the capitalist society. Beyond the limits often recognized in terms of historical, political, and anthropological understanding, Bloch acknowledges that in Feuerbach there is a real revolution in the way of understanding and assign meaning to religion. Much more than surpass religion, according to Bloch, Feuerbach was interested in the human and even subversive content inherent to religions. This productive appropriation of Feuerbach's theory made it possible to Bloch work with the assumption that the ‘secrets’ of religions are based on latent human dimensions, although not yet recognized as such. Therefore, religions would be filled with utopian content, being holders of a *homo absconditus* and, simultaneously, representing an unparalleled frontier of the emergence of the untested in the world. Critical thinking would be facing the task of make explicit the utopian and subversive contents emerging therein instead of abandoning them to the thought and conservative actions.

Keywords: Religion. Utopian contentes. Anthropological atheism.

¹ Docente de Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Bolsista de produtividade do CNPq. O texto é um dos resultados do pós-doutorado na Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) entre 2019 e 2020. Uma primeira versão do presente texto foi publicada como capítulo de livro em: Chagas, Eduardo F.; Carvalho, Manoel Jarbas Vasconcelos, Souza, Rayane Marques (Org.). **A filosofia Crítica de Ludwig Feuerbach**. Homem, natureza e Deus. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p. 222-244.

1- Contextos:

“A religião é a consciência primeira,
ou seja, indireta do ser humano”.
(L. Feuerbach)

Conforme enfatiza Dietschy (2017, p. 185)², Bloch re-localiza de modo subversivo os conteúdos religiosos desde o seu significado “subterrâneo celeste” (*himmlisch Unterirdischem*), de modo que retrabalha elementos celestes desde uma perspectiva secular: “o que era e aquilo que foi transmitido, ele conta novamente”. Trata-se de desvendar o caráter “utópico-subversivo” das religiões a partir da “caixa de tesouros” (Bloch, 1977b, p. 121) nelas contidas. Bloch estava convencido e, ao que parece Feuerbach de algum modo também, de que esses tesouros são capazes de indicar elementos de uma “história subterrânea das revoluções” (1977d, p. 228). É essa “retomada *ad hominem* de Feuerbach” (1977, p. 280) que interessa à Bloch.

Ernst Bloch compreende a religião como sendo uma das manifestações humanas que, assim como a mitologia e a arte, expressam dimensões humanas que geralmente são “ainda-não-conscientes” (Bloch, 2005, p. 115). Ou seja, aspectos imanentes à realidade que estão emergindo. Manifestações de um mundo em permanente transformação e criação que se originam de uma natureza criadora (*natura naturans*) e que tem pela frente um horizonte de futuro aberto enquanto *ultimum*. “Fonte e foz”³, ou seja, ponto de partida e de chegada, se retroalimentam constantemente nesse processo no qual nós humanos, pela nossa práxis histórica, estamos inseridos enquanto co-criadores. Mesmo sendo partícipes da própria criação do mundo que ainda está permanentemente acontecendo e inacabado, quicá inacabável, Bloch sugere que tenhamos uma postura não prepotente quanto à natureza e à história humana (cf. Schmied-Kowarzik, 2019), afinal, no devir da natureza e da história certamente há muito mais possibilidades de futuro que a nossa momentânea capacidade teórica e prática permitem antever. A possibilidade de um futuro autêntico, com sentido histórico e existencial, só seria possível com base nesse esperar, que não admite que a história se feche e que percebe que a práxis social e solidária dos seres humanos entre si e com a natureza implica muito mais que racionalização. É preciso estar atento ao que está emergindo!

190

² Quando disponíveis edições brasileiras, as referências são feitas em conformidade com as mesmas; quando não, são traduzidas diretamente, mantendo-se a referência da obra original citada.

³ “A nascente é caracterizada pela obscuridade do agora, na qual origina-se o realizar; a foz, pelo caráter aberto do pano de fundo objetal, para onde a esperança ruma” (Bloch, 2006a, p. 284).

Como parte constitutiva da natureza, a história humana se insere nesse devir. Mas não de um modo determinista, por mais que possa ser condicionada. A postura detetivesca, necessária para perceber os sinais e vestígios (cf. Vidal, 2013) do novo, aparece como sendo um componente imprescindível para a participação ativa dos seres humanos nesse processo. E se de fato, como Bloch pretende demonstrar, todas as manifestações humanas coletivas, por mais alienadas e instrumentalizadas que possam ser, são portadoras de um “excedente cultural” que pode ser colocado a serviço da emancipação e da construção de uma relação não violenta entre humanos e com a natureza, então o desafio está posto permanentemente e em todo lugar. As religiões, nesse contexto, aparecem em Bloch como expressão privilegiada da emergência “de conteúdos jamais manifestados” (Bloch, 2006, p. 281) no mundo, nelas se encontram os “conteúdos utópicos mais potentes” embora e, por isso mesmo, possam ser degradados permanentemente a instrumentos de dominação e opressão. Muitas vezes, inclusive, foi por causa desta instrumentalização conservadora e opressora das religiões, que elas foram confundidas com instrumentos de opressão *per se*. Bloch, mesmo assim, chama atenção de que é preciso estar alerta frente a “secularização rasa da religião” (Bloch, 2006, p. 372). Busca, por isso, nos conteúdos religiosos, na medida em que deles se apropria e os transforma criticamente, um modo de enriquecer sua análise materialista e, assim, as possibilidades de fortalecimento da utopia concreta. E se de fato “os alvoreceres das profundezas do desejo e de seus tesouros são significativamente distintos das sombras gigantescas da insciência, e quem conseguiu discernir estas ainda não discerniu aqueles” (Bloch, 2006, p. 378) então não se trata apenas de desmascarar a instrumentalização ideológica da religião, mas também de “escavar” e revelar seus tesouros ocultos. Ou seja, Bloch busca na religião também elementos capazes de subsidiar uma práxis social emancipatória⁴ mantendo-se alinhado com a argumentação feuerbachiana, para quem a religião, além de ser uma alienação das características humanas num além, é também o suspiro e protesto da criatura oprimida e, por isso, de certo modo, a esperança de libertação da situação de opressão.

É nesse contexto que Bloch vê na teoria de Feuerbach uma contribuição singular e apropriada. O autor é considerado “um dos ateístas mais importantes e nesse ponto decerto o

⁴ Conforme indica M. Löwy (1988, p. 21): “Se poderá discutir longamente entre nós (marxistas e ateus) sobre o enigma filosófico - ou o desafio teórico - que significa o cristianismo marxista do ponto de vista do materialismo histórico ou dialético. Se se define o marxismo antes de tudo como um *materialismo* (abstrato e metafísico), se trata sem dúvida de uma heresia inaceitável. Se, ao contrário, ele é concebido prioritariamente como uma *filosofia da praxis* (Gramsci), uma teoria da prática revolucionária de transformação do mundo, sua incorporação por afinidade eletiva no seio do cristianismo revolucionário é perfeitamente compreensível”.

menos compreendido” (Bloch, 2006, p. 376). Uma vez que em Feuerbach não se trata de negar os predicados divinos, mas sim de evidenciar seu caráter profundamente humano a fim de trazê-los justamente para a esfera da imanência. Em sua análise se deixa antever que a religião expressa algo que ainda não se tornou o que poderia ser: base de uma sociedade humana. No entanto, seria preciso libertar-se do caráter ideológico da religião quando essa se equipara a “entronização opressiva contra o ser humano, como aquele estar por cima puro e simples [...] uma quantidade de não-tesouros puramente ideológicos, pertencentes puramente a Igreja dos senhores” (Bloch, 2006, p. 376) a fim de que “os tesouros esbanjados no céu” possam ser recuperados. Daí Bloch afirmar que na teoria de Feuerbach se deixa antever um *homo absconditus*, que, embora oculto por detrás do véu encobridor das projeções no além, parece estar a espera para ser revelado. Bloch valoriza esses potenciais ao indicar para aspectos utópico-revolucionários presentes nas religiões, um *novum* a ser desvendando e tornado história pela práxis humana na medida em que esta encontra nele impulsos para a construção do “reino” aqui e agora.

1- *Homo absconditus*: importância do ateísmo antropológico de Feuerbach

192

O reconhecimento da importância da crítica da religião de Feuerbach é muito explícito em Bloch:

Feuerbach fez os conteúdos religiosos retornarem do céu para o ser humano, de tal maneira que o ser humano não foi criado à imagem fiel de Deus, mas Deus à imagem fiel do ser humano, mais exatamente, à imagem do respectivo modelo ideal de ser humano. É verdade que assim Deus desaparece totalmente como criador do mundo, mas obtém-se um enorme âmbito de criação do ser humano, em que – mediante uma ilusão fantástica e simultaneamente uma riqueza fantástica – surge o divino como imagem do desejo humanamente hipostasiada de primeira grandeza. Essa “teoria do desejo da religião” torna-se, para Feuerbach, o mesmo que a “antropologização da religião” ou a revogação da “duplicação celestial do ser humano (Bloch, 2006, p. 368).

A partir dessa leitura Bloch percebe que, de certo modo, a própria concepção de ser humano pressuposta por Feuerbach não é tão anti-histórica e estática como muitas vezes lhes é atribuído⁵. Afinal, a superação da alienação religiosa teria de levar justamente a uma

⁵ Isso, no entanto, não quer dizer que Bloch não tematize os limites da concepção feuerbachiana em alguns pontos, como, por exemplo, quando sugere que em Feuerbach, “Falta o conjunto sócio-histórico do respectivo *typus* ‘ser humano’, faltando sobretudo o seu caráter inacabado” (Bloch, 2006, p. 368). No presente texto, no entanto, procuramos explorar justamente aqueles elementos da teoria de Feuerbach que Bloch destaca e

apropriação humana dos conteúdos inéditos manifestos indiretamente, primeiramente na religião. Segundo Bloch, ainda que se possa constatar, em algumas passagens de sua obra, certo limite na compreensão dos potenciais da religião e de que esses limites provavelmente decorram de sua compreensão de ser humano, possibilitando-lhe perceber apenas um “ser humano tanto genérico quanto estático” (Bloch, 1977, p. 281) oculto nas religiões, de modo que o ser humano, enquanto ser inconcluso, “não é enriquecido por Feuerbach por meio do assalto a sua própria hipóstase no além” (idem), pode-se reconhecer que: “Mesmo assim ninguém tentou reendereçar de modo tão decidido quanto Feuerbach as figuras dos desejos humanos projetados para o além como sendo as que o homem tem de si mesmo” (Bloch, 1977, p. 281). De modo que, tendo em vista a valorização dos predicados e conteúdos da religião no caso específico do cristianismo, pode-se afirmar que ninguém “esteve metodicamente mais radicalmente comprometido como a linha humana do cristianismo” (idem) do que Feuerbach. E na medida em que a própria retomada das características humanas projetadas no além “requer um ato de superação, um ato utópico” (Bloch, 1977, p. 282), no próprio Feuerbach já estão postos elementos para a superação da concepção limitada de ser humano que muitas vezes lhe é atribuída. E se o “[...] segredo das religiões são os segredos dos seres humanos mesmos” então Feuerbach já se encontra no “[...] ante-pátio de um *homo absconditus*” (idem). O ser humano, portanto, estaria com possibilidade de se tornar algo que nunca antes foi, o humano ainda desconhecido que é definido por Bloch como “o *humanum* secreto ainda oculto para si mesmo, distinto do *humanum* conhecido e de seu entorno habitual-imanente” (Bloch, 2006, p. 281). Do que Bloch conclui:

Por essa razão, a antropologização feuerbachiana da religião pressupõe, acaso se quera de fato antropologizar a religião, um conceito utópico do ser humano e não um estaticamente predeterminado. Ela pressupõe igualmente um *homo absconditus*, da mesma forma que a fé no céu sempre comportou um *Deus absconditus*, um Deus oculto, um Deus latente (2006, p. 369).

Apoiando-se sobremaneira nesses pressupostos das reflexões da L. Feuerbach, Bloch pôde dar uma passo muito significativo rumo a uma apropriação materialista da religião. Pressuposto, para tanto, é que o “Deus *absconditus* [...] como tal, não chega a coincidir com o Deus déspota”, pois é por meio daquele que “é mantido o problema referente ao que há de

valoriza. O que confere certo ineditismo ao pensamento de Bloch nesse quesito e que abre possibilidades de diálogo e reflexão inovadoras.

relevante no mistério legítimo do *homo absconditus*, ao que a comunidade contém de reino na sua esfera definitivamente adequada” (Bloch, 2006, p. 277). Daí, mais uma vez, a importância da contribuição de Feuerbach:

[...] poucos sentiram tão intensamente e situaram tão precisamente o elemento religiosamente não-cumprido durante o século XX quanto Feuerbach, esse ateu tão significativo. [...] Feuerbach representa uma guinada filosófico-religiosa; [...] Pois ele não pretendia ser apenas o coveiro da religião [...] ele estava antes tomado pelo problema do legado religioso (Bloch, 2006, p. 370).

E é por isso que é importante, tanto do ponto de vista materialista quanto religioso, perceber que Feuerbach só “nega para estatuir” e, ademais, que ele só “desencanta o céu para tornar o ser humano importante” (Bloch, 2006, p. 370). Ou seja, na medida em que Feuerbach não nega os predicados, mas penas o sujeito divino enquanto algo externo e estranho ao ser humano, ele pretende justamente valorizar os predicados humanos. Contribui, assim, para denunciar o caráter ideológico de muitas formas religiosas na medida em que essas são colocadas a serviço de relações de poder, dominação e opressão e, simultaneamente, para anunciar que aquilo que se pré-anuncia (*vorscheint*) na religião é carregado dos potentes conteúdos utópicos compatíveis com uma utopia concreta/materialista que, no entanto, ainda precisam ser apropriados pela comunidade e práxis humana. Segundo Bloch, Feuerbach estaria constantemente empenhado e motivado por essas duas perspectivas em sua crítica, quais sejam “[...] o desejo de alcançar nossa essência e ao mesmo tempo a fantástica alienação de nossa essência, mediante sua penhora no céu” (Bloch, 2006, p. 370). Denúncia e anúncio de certa forma se condicionariam mutuamente em sua obra. E, na medida em que o que há de mais humano é projetado no céu, a fé em tudo que é atribuído ao além é, por isso, a fé, mesmo que indireta, no ser humano. É o que Bloch expressa ao citar Feuerbach: „A fé no além é a fé na liberdade da subjetividade em relação às restrições da natureza – logo, a fé do ser humano em si mesmo” (Feuerbach *apud* Bloch, 2006, p. 372). Na religião se revela algo que

194

[...] jamais ocorreu em parte alguma, em suma, uma perfeição que corresponderia utopicamente à necessidade da esperança. No ápice do idealizado encontrava-se desde os tempos antigos, o divino, seja porque aos deuses é permitido e são capazes de fazer o que ao ser humano não é permitido e que ele não pode, seja porque eles são os que não se encontram situados, os de conduta bem-aventurada em si (Bloch, 2006, p. 367).

Por mais que a religiões, assim como a ciência, a arte e a mitologia, tenham sido instrumentalizadas para a legitimação de relações de poder, dominação e opressão, seu

conteúdo utópico e subversivo não consegue ser aniquilado/anulado totalmente. Ainda permanece o “suspiro da criatura oprimida”, o desejo subversivo de transcender, pois “[...] todas as explicações e dissoluções psicogênicas de uma ilusão transcendente não conseguem diluir totalmente aquilo que deu origem à transfiguração em céu” (Bloch, 2006, p. 371). São estes conteúdos que transcendem a “ilusão transcendente”, enquanto “tesouros da esperança” (cf. Schütz, 2020) os quais Bloch busca valorizar. Para tanto defende uma concepção própria, de origem feuerbachiana, de ateísmo:

Porém, nenhum ateísmo que liberta do temor libertaria dos conteúdos do desejo e dos tesouros da esperança da religião, exceto na sua forma mais mirrada e totalmente negativa, no materialismo vulgar do século XIX, que só se manteve afastado da perda completa desses conteúdos da esperança, portanto, do niilismo, graças ao seu filistério culto. O ateísmo trouxe esses tesouros transcendentais novamente para a imanência; em Feuerbach, ele os trouxe de modo bem ponderado para dentro do ser humano (Bloch, 2006, p. 376).

A crítica feuerbachiana da religião jamais deixa de ser crítica, pois ela não subsiste sem denúncia de algo. Porém, essa crítica não é niilista. Ela simultaneamente anuncia algo enquanto possibilidade real: utopia concreta. Em vez de “candidatos ao além” Feuerbach quis tornar possíveis “estudantes do aquém” que, estando em busca de um “reino da liberdade” se ocupem com a construção de um “*aquém melhor*” (Bloch, 1977, p. 282). O ateísmo antropológico (cf. Souza, 1994) pretende justamente recuperar aquilo que há de humanamente oculto por de trás de tão poderosa manifestação. No entanto, é preciso levar em conta que, se, por um lado, os conteúdos religiosos não são “totalmente quiméricos para o ateísmo antropológico” por outro lado, também é preciso cuidar para “que não sejam o que são na ilusão da teologia – mistérios estrangeiros – mas que sejam mistérios autóctones, os mistérios da natureza humana” (Bloch, 2006, p. 370). A crítica, por isso, não deveria nem aceitar a religião como simples justificação ideológica tampouco submetê-la a uma crítica grosseira, até porque “[...] a trivialidade do pseudoiluminista sempre é rompida por força do humano que não é mais fraco nem menos misterioso do que a natureza. [...] Esse pano de fundo que não deve ser esquecido da imanência humanista no sentido radicalmente legatário” (Bloch, 2006, p. 372). Ou, como afirma Bloch em outra passagem, é preciso ter cuidado para “que a criança não seja derramada junto com a água do banho” (Bloch, 1977, p. 20): a denúncia da instrumentalização ideológica não deveria cegar para os autênticos conteúdos subversivos das religiões.

Com tal postura iniciada por Feuerbach, Bloch (1977b, 121) consegue visualizar uma possibilidade de rastrear conteúdos “utópico-subversivos” contidos no “ideal utopicamente

hipostasiado do ser humano desconhecido” (2006, p. 367) de todas as religiões, por mais instrumentalizadas, degradadas e ideologicamente vilipendiadas que elas tenham sido. Em vez de ser considerada enquanto um estágio de desenvolvimento humano a ser superado, Bloch passa a ver nas religiões possíveis aliadas. Para tanto, porém, seria preciso uma postura teórica específica:

[...] todas as designações e nomeações de Deus se constituíram em gigantescas figurações e tentativas de interpretação do mistério humano: perpassando ideologias religiosas e, apesar dessas ideologias, visando a figura humana oculta. [...] O simultaneamente familiar e totalmente-outro, como signo do estrato religioso, desde os deuses animais até o único Deus onipotente, até o Deus salvador, só se torna compreensível como essa projeção interpretativa do *homo absconditus* e seu mundo (2006, p. 372).

Além disso, Bloch busca explicitamente ampliar a concepção feurbachiana para além da esfera puramente humana em direção a toda natureza, já que “[...] não é somente o sujeito que deve ser concebido de modo utópico, [...] mas também a natureza que o circunda; ela de modo algum deve apresentar-se como finalizada como a natureza materialista-mecânica” (2006, p. 360). O próprio Feuerbach, segundo Bloch, teria percebido isso em obras posteriores [como na *Teogonia* (1969)] e buscado ampliar sua concepção nessa direção. Seja como for, vemos aqui a concepção de natureza enquanto autoprodutiva voltando a ser referência também para pensar os processos emancipatórios desde uma perspectiva utópico-subversiva. Importa reconhecer que com Feuerbach se tornou possível perceber algo inédito no campo materialista: “A esperança que laborou na religião e agora ficou desprovida de ilusão, de hipóstase, que se tornou não mitológica, intenciona, pois, mediante a idéia do reino, fazer arder uma luz utópica tanto na possibilidade subjetal quanto na margem da possibilidade objetal” (Bloch, 2006, p. 369). E Bloch dedica muita investigação e elaboração para demonstrar esta possibilidade. Vejamos:

3- “A crítica reconduz os conteúdos religiosos ao desejo humano”.

Mas como, mesmo sabendo desse potencial humano contido nas religiões, impedir que estas sejam degradadas a simples instrumentos ideológicos e justificação de relações sociais de opressão e dominação? Bloch não parece ver outra perspectiva a não ser sua permanente re-elaboração crítica desde um ponto de vista materialista, crítica esta possível especialmente desde a “corrente fria do marxismo”. A “crítica reconduz os conteúdos religiosos ao desejo

humano” de modo que Deus enquanto expressão do desejo maior e mais radical surge “como ideal hipostasiado da essência humana que ainda não ganhou existência real; ele surge como enteléquia utópica da alma, assim como o paraíso era imaginado como enteléquia utópica do mundo divino” (Bloch, 2006, p. 373). No entanto, até mesmo do ponto de vista da análise decorrente da “corrente fria”, é preciso ter cuidado para não para não agir de forma rasa e grosseira, tendo em vista que nas religiões podem manifestar-se conteúdos utópicos inéditos à todo momento e que “[...] em crescente profundidade são tanto religiões do *antropos* desconhecido quando do *antropos* que começa a sair do seu anonimato” (Bloch, 2006, p. 373). Esse excedente cultural das religiões, que ultrapassa sua eventual instrumentalidade histórica/conjuntural, Bloch denomina de metareligião:

[...] o ateuista que compreendeu o que se imaginava sob Deus como uma indicação para o conteúdo humano ainda não manifestado não é nenhum anticristo. [...] Por essa razão, esse elemento utópico é e continuará sendo irreligioso, ao ser contundentemente metareligioso, o que quer dizer que ele faz parte do ateísmo advindo e finalmente compreendido em suas dimensões profundas; porém, o conceito de ateísmo, de acordo com o seu *positivum* último, é o reino da liberdade (Bloch, 2006, p. 377).

197

O mesmo “reino dos céus” da tradição judaico-cristã, o qual por vezes já na bíblia é transcrito subvertidamente enquanto “reino dos homens”, ou seja, da imanência terrestre, enquanto um *ultimum* messiânico a ser alcançado, é equiparado com a noção marxiana de reino da liberdade, evidenciando uma perspectiva semelhante, agora, no entanto, liberto da sua projeção no além, sendo antes uma motivação para o engajamento e a práxis: sentido orientador de construções históricas/humanas. Nesse contexto Bloch chega a afirmação de que, levada às últimas consequências “a intenção religiosa do reino como tal implica ateísmo” (2006, p. 282). Assim, por exemplo, o cristianismo primitivo, baseado na vivência comunitária e na resistência e luta contra o império romano, era antes contraste do que esquema de justificação:

A pregação de Jesus [...] por ser escatológica, era a que menos selava a paz com o “presente éon” [...]. Pra ela, era bem mais fundamental do que para outras religiões ser contraste, tendo se iniciado de fato como movimento social entre os fatigados e sobrecarregados; ela trouxe a estes fatigados e sobrecarregados ao mesmo tempo um impulso, uma auto-estima e uma esperança, que a mera opressão jamais teria podido encontrar, ao menos durante quatro mil anos, não desta forma (Bloch, 2006, p. 275).

Evidentemente esse impulso de caráter subversivo, enquanto movimento social dos “fatigados e sobrecarregados” foi profundamente transfigurado num processo de degradação, a

ponto de muitas vezes não parecer passar de uma simples ideologia de justificação do *status quo*. Mesmo assim, na visão de Bloch, esse impulso original nunca pôde ser totalmente eliminado, tendo sempre existido correntes subterrâneas heréticas que retomavam aquele impulso subversivo e humano original:

E se é válida a sentença “onde há esperança, há religião”, então o cristianismo, com seu ponto de partida vigoroso e sua rica história de heresias, [...] não o mito estático, conseqüentemente apologético, mas o messianismo escatológico-humano, conseqüentemente de constituição explosiva. [...] O vigor exatamente dessa perfeição explosiva foi crescente e rica e, assim, também é inegável a profundidade da formação projetiva de deuses do desejo, que corresponde à intensidade do engajamento humano (2006, p. 276).

Por mais conservadores que os conteúdos religiosos pareçam à primeira vista e muitas vezes de fato sejam, quando submetidos à uma hermenêutica subversiva (cf. Raulet, 2017, p. 338) que também poderia ser denominada de hermenêutica da esperança, libertando-os do seus invólucros teocráticos e ideológicos, eles revelam conteúdos utópico revolucionários. Por isso Bloch afirma mais tarde, de forma inversa, que “Onde há religião, também há esperança” (1977, p. 23) , ou seja, mesmo que nem toda esperança implique necessariamente algo religioso, a religião não pode existir sem alguma forma de esperança na possibilidade de um ser humano e um mundo melhor. É preciso considerar, segundo Bloch, que as instituições de poder não são a fonte da religião, pelo contrário, elas penas se apropriaram das mesmas e buscam instrumentalizá-las o quanto podem. As religiões tem outra origem: “As fontes para tanto vertem de outro lugar” (Bloch, 1977, p. 88) que não as instituições mesmas. O cristianismo, por exemplo, não deveria, segundo Bloch, ser reduzido a um “Deus das igrejas” que está a serviço “da sociedade de classes” (idem), por mais que, nas instituições que se intitulam suas fiéis depositárias, muita vezes, tenham assumido esse papel. Por isso, Bloch busca demonstrar que o “Deus de Moisés” transmite uma consciência utópica, sendo antes um Deus que exorta para a busca do ‘novo céu e da nova terra’, que “promete a saída da escravidão do Egito e, através do deserto, levar para a terra da liberdade” (1977, p. 109). Moisés, enquanto expressão humana de Deus seria, por isso, considerado o Deus do êxodo, ou seja, que assegura sua “hostilidade contra o ópio e os seus senhores” (Idem). Segundo Bloch (2006, p. 319-320), essa força revolucionária do Deus de Moisés, só foi neutralizada “quando a classe dominante passou a se apropriar desta imagem deturpando-a a tal ponto que o [...] Deus *creator*, de um mundo apresentado como muito bom e já pronto, e o Deus *spes*, que Moisés proclama ao seu

povo, passam a ser idênticos”,⁶ e isto tanto na teologia rabínica quanto, mais tardiamente, também na igreja cristã. Por isto, segundo Bloch, no caso específico da relação com o cristianismo, “o autêntico marxismo leva à sério o autêntico cristianismo” e isso especialmente em torno do objetivo comum da libertação dos pobres e oprimidos, como referência de um “conteúdo substancial da consciência revolucionária” (1977, p. 354). Haveria, pois, uma finalidade eletiva (cf. Löwy, 2005, p. 58) substancial entre religião/cristianismo e marxismo.

4- Entre o céu e o inferno: a importância messiânica da práxis

O que nenhum olho viu e nenhum ouvido ouviu
e não entrou em nenhum coração humano é o que
Deus preparou para os que o amam
(I Cor 2: 9 /apud Bloch, 2006, p. 373).

Segundo Bloch, de modo geral, os ateísmos concordam que nas religiões se desenvolvem arquétipos e tesouros humanos da mais alta significância emancipatória. Tesouros estes que em Feuerbach foram trazidos de modo refletido para dentro dos seres humanos. De modo que, uma compreensão atualizada de ateísmo já não despreza esses tesouros: “Entrementes, porém, as perguntas por Deus tornaram-se suficientemente inteligentes para conferir um caráter positivo ao ateísmo justamente como entrada em cena daquilo que foi desvalorizado ou transferido pela fé em Deus” (Bloch, 2006, p. 375). Isso, no entanto, não quer dizer, que a função da “corrente fria” do marxismo deva ser paralisada. Pelo contrário, a hermenêutica subversiva, além de indicar os tesouros e segredos humanos revelados pela religião, jamais pode ficar sem denunciar suas instrumentalizações ideológicas ou mesmo idolatrias: “A verdade do ideal de Deus é constituída unicamente pela utopia do reino, e o pressuposto para esta é exatamente que não permaneça nenhum Deus nas alturas, já que de qualquer modo não há nenhum lá nem nunca houve” (Bloch, 2006, p. 374), ou, dito de outro modo: “A existência de Deus, sim, Deus de um modo geral como um ente é superstição; fé é unicamente a voltada para o reino de Deus messiânico – sem Deus” (Bloch, 2006, p.283). Não se trata, portanto, de justificar e desenvolver as religiões em suas versões institucionalizadas:

O que se salva, o que pode ser herdado após uma *reformatio in capite et membris* [reforma completa] é, portanto, unicamente o conteúdo do desejo e a profundidade da

⁶ Conforme o teólogo Moltmann: “O ateísmo apaixonado de Bloch contra qualquer religião de senhores serve para libertar a fraternidade dos crentes e pobres assim como a verdadeira esperança cristã dos ídolos, das falsas alianças e dos abusos” (Apud Hartmann, 2012, p. 49).

esperança que se manifestaram nas imagens religiosas, transcendendo a insciência e a pura fantasmagoria (Bloch, 2006, p.378).

Aquilo que pré-apareceu, laborou na religião, passa, de modo transformado, a ser base de uma utopia concreta, é a ideia de um “reino dos céus” que passa a significar reino sobre a terra, reino da liberdade. Conforme Bloch (2006, p. 396) as religiões, de modo geral, sempre buscam “[...] uma terra em que o leite e o mel manam tanto real quanto simbolicamente; o alvo do ateísmo [...] é exatamente o mesmo – sem Deus, mas com a face descoberta do nosso *absconditum* e da latência da salvação na terra árida”. Ou seja, a esperança que ainda labora no obscuro da religião precisa e pode se tornar “[...] luz utópica tanto na possibilidade subjetal quanto na margem da possibilidade objetal” (Bloch, 2006, p. 369) em meio à práxis social.

Essa tendência para o “novo possível” (Bloch, 2005, p. 17) inerente a todo ser humano (cf. Schütz, 2017) e manifesto especialmente na religião, permanece sempre instigando a esperança “mesmo que a esperança não mais tenha por objeto real um *Pater noster, qui es in coelis* [Pai nosso que estais no céu], um objeto separado apenas em termos de espaço num supra-espaço supostamente existente” (Bloch, 2006, p. 368). E assim se abre a possibilidade de que “marxismo e religião possam se unificar na vontade pelo reino” (Bloch, 1977c, p. 346), ou seja, desde um ser humano e mundo “ainda em criação” e rumo a um reino onde possamos nos sentir em casa (*Heimat*) em meio aos outros seres humanos e com a natureza. E, evidentemente que, para tanto pressupõe-se uma concepção ampliada tanto de matéria quanto de religião (cf. Löwy, 2005) de modo que uma afinidade eletiva entre ambas possa ser produtivamente explicitada.

Em não se admitindo mais “um objeto separado [...] num supra-espaço”, segundo Bloch, se abre, inclusive, mais um campo de reflexão e atuação para o pensamento crítico. Pois esse espaço vazio, que passou a existir depois da não mais admissão de um ser externo para preenchê-lo, não é uma quimera que desaparece com o esvanecer da ilusão transcendente. Ou seja, naquele espaço que resta depois que a hipótese Deus foi superada ainda permanece um espaço vazio e, tendo em vista que aí “também não se trata de nenhuma quimera” (Bloch, 2006, 378) sendo antes uma garantia para “manter-se aberto para uma realidade futuramente possível, ainda não determinada, nesse espaço vazio [...]” (Bloch, 2006, p. 379), sendo por isso mais um dos poderosos legados religiosos a ser levado em conta pelo materialismo.

Nas palavras de Bloch:

[...] o que dizer do espaço vazio que a liquidação de hipótese “Deus” deixa ou não deixa como sequelas? [...] Ou o problema do lugar para dentro do qual os deuses foram imaginados seria apenas um problema aparente que se resolve por si mesmo com o fim da aparência religiosa? [...] Ou então: o vazio para dentro do qual foram projetadas as ilusões divinas não existiria ao menos como tal vazio? (2006, p. 378).

Bloch recorre a uma analogia com o problema enfrentado por Leibniz quando este encontra uma solução para a polêmica entre racionalistas e empiristas, no que diz respeito a polêmica sobre origem do conhecimento, onde uns defendiam que tudo se originava dos sentidos e outros da razão. Polêmica essa e resolvida por Leibniz com a afirmação de que tudo que se encontra no entendimento advém dos sentidos, com exceção do próprio entendimento. Analogamente Bloch questiona em relação à religião: “Se o conteúdo cai por terra, o recipiente necessariamente cai junto?” (2006, p. 378). Segundo Bloch, poder-se afirmar que tudo que está projetado para dentro daquele “espaço” onde se localizava Deus pode ser questionável, porém não este espaço, esta capacidade humana mesma. Por isso, para ele, “[...] o problema do espaço de projeção religiosa por si só não representa um problema aparente, e, embora esse espaço de modo algum seja uma realidade no sentido do existir fático, também não se trata de nenhuma quimera” (2006, p. 339). Indica antes uma possibilidade permanentemente aberta e constitutiva do ser humano:

201

[...] o espaço vazio religioso não é nem será uma quimera, embora todos os deuses que estavam nele o fossem. O *homo absconditus* conserva, portanto, uma esfera permanente preordenada em que ele, caso não venha a perecer, pode intencionar a sua manifestação mais fundamental no mundo que lhe foi franqueado (Bloch, 2006, p. 382).

Para Bloch este espaço vazio é um “*tópos* aberto do diante-de-nós, o *novum*” onde pode existir tanto o “nada autêntico” quanto o “tudo ou a sua consumação pelo *regnum humanum* ou reino [...] Na medida em que o espaço vazio pode conter tanto o nada quanto o tudo, ele se chamava inferno ou céu” (2006, p. 380-381). E o que decide entre o tudo e o nada, movendo-se nesse campo de possibilidades que é o mundo e a história, é a práxis humana, pois aí que se encontra “[...] a fermentação, esfera aberta de atuação à disposição do sujeito humano” (Bloch, 2006, p. 380), um “[...] espaço da identificação possível de tudo o que se move e que está nascendo tanto no ser humano quanto no mundo” (Bloch, 2006, p. 382) e é o que nos torna seres para quem sempre “falta algo” (cf. Lorenzoni, 2019) instigando-nos permanentemente para frente, para aquilo que pode ser.

Importante é

[...] manter-se aberto para uma realidade futuramente possível, ainda não determinada, nesse espaço vazio; [...] Nada seria mais errôneo, na medida em que se leva o ateísmo a sério em termos objetivos e não apenas antropológicos, nada seria mais errôneo do que tirar disso a consequência leviana de uma fé num espaço vazio em que não se encontraria nenhum tipo de existência, nem mesmo o correlato de um ser utópico em lugar do de Deus, de um ainda-não-ser como o do ... reino (Bloch, 2006, p. 379).

É esse espaço vazio que garante a continuidade da história humana e fundamenta a importância messiânica da práxis, pois é nela que, à rigor, se decide pelo céu ou pelo inferno: “Nada e tudo, caos e reino, estão nos pratos da balança da área de projeção outrora religiosa; é o trabalho humano na história que exerce uma influência de peso no prato do nada ou então na do tudo” (Bloch, 2006, p. 380). Por isso Bloch pôde concluir que: „Se sem ateísmo não há utopia do reino, então tampouco há utopia sem o espaço vazio real-utópico que o ateísmo tanto deixou restar quanto abriu. [...] o reino, no entanto, precisa de lugar” (2006, p. 382). Ou seja, há uma dimensão constitutiva do ser humano que o impele permanentemente para transcender o existente, a não se acomodar por completo pelo que já é, pois há sempre um “espaço vazio” no ser onde nós humanos, através da práxis histórica, podemos laborar. Este espaço indica, inclusive, para a possibilidade de uma natureza abscondita, ou seja, ela mesma ainda está se produzindo, nunca está totalmente completa e nós humanos, como constituintes dela, somos uma de suas expressões mais explícitas. Segundo Bloch, se é possível perceber um “conteúdo humano ainda não manifestado associado ao conteúdo utópico da natureza” (2006, p. 376) então é possível recuperá-lo tanto para o “sujeito humano, [quanto] para o possível sujeito da natureza, para o alvorecer do incógnito em ambos” (2006, p. 378). E essas, como afirma Dietschy (2019, p. 164) parecem ser “as condições transcendentais para uma práxis social acertada”, pois sem essas possibilidades antropológicas e naturais para transcender o existente sem precisar recorrer a um ente transcendente, a práxis social certamente permaneceria bloqueada.

Por fim, cabe retomar que em decorrência dessa análise dos potenciais da religião, de certo modo, Bloch, apoiando-se ainda em Feuerbach, retoma até mesmo a concepção de natureza subjacente a sua própria reflexão. O faz, especialmente no momento em que indica que Feuerbach, em obras posteriores como na *Teogonia* (1969), reconheceu explicitamente a existência desse espaço vazio no ser humano mas também na própria natureza. Uma abertura constante para o inédito que Feuerbach teria reconhecido, mesmo sem abdicar de seu ateísmo, mas reconsiderando sua “antropologia demasiado pura”, recorrendo, por isso, à natureza:

Ele não teve outro jeito do que encontrar algo, se não no além extinto, então na natureza igualmente destituída de deuses, ainda encontrar algo que faça com que a projeção não fique tão suspensa no ar. Já que, para ele, a natureza é co-participante da projeção religiosa, associam-se às meras imagens do desejo até mesmo objetos, a saber, os da sensualidade exterior. Desse modo, para o Feuerbach tardio, os deuses, na ‘teogonia’⁷ (*sic*), não são apenas seres do desejo, mas ao mesmo tempo também seres da natureza (Bloch, 2006, p. 380).

Mas deixemos as reflexões sobre a possibilidade de um “sujeito natureza” [*natura naturanz*] (Bloch, 1977a) e que certamente nas religiões naturais também indica conter “conteúdos subversivos” suficientemente potentes para indicar pistas para a libertação de nossas visões de mundo demasiadamente antropocêntricas, e para a construção de uma “técnica da aliança” que supere a técnica da violação: *natura absconditus!*

5- Considerações finais

Do exposto pode-se afirmar que a crítica da religião de Feuerbach foi decisiva para a relação crítico/produtiva de E. Bloch no que diz respeito a uma apropriação crítico/materialista da religião. Algo inédito do campo materialista, uma vez que, apesar das reservas críticas, reconhece a religião enquanto espaço de encubação e desenvolvimento de utopias com conteúdos humanos únicos. Depois de Bloch, além da crítica permanente ao caráter teocrático/ideológico, o pensamento crítico está diante do desafio de desvendar o *homo absconditus* latente em todas as manifestações religiosas. Feuerbach, ao intentar, por meio de seu ateísmo antropológico, devolver aos seres humanos algo que havia sido projetado no além, pressupõe, [mesmo que não o tenha dito desta forma] uma espécie de utopia histórica, pois indica que há potenciais humanos latentes na religião que podem se tornar realidade. O ateísmo de Bloch, nas trilhas de Feuerbach, não é um ateísmo niilista: além de contribuir para que as religiões não se degradem a “ideologias dos senhores”, quer se aproximar dos “tesouros humanos” ocultos nas religiões e, assim, enriquecer o horizonte materialista e suas possibilidades de práxis.

Bloch, no entanto, mesmo apoiando-se em Feuerbach, dá alguns passos para além deste. Assim, por exemplo, enfatiza explicitamente que a religião pode revelar características

⁷ Trata-se aqui do escrito de Feuerbach intitulado *Teogonie* (1964).

humanas totalmente inéditas, ainda desconhecidas dos seres humanos. Não se trata, pois, apenas de recuperar algo que já tenha existido e tenha sido perdido (cf. Dietschy, 2018), mas da possibilidade de um futuro autêntico, ou seja, de algo que nunca antes foi dessa forma e da realização desse potencial por meio da práxis humana. Mesmo assim, essas possibilidades não são mera utopia abstrata, pois se revelam objetivamente possíveis naqueles conteúdos de esperança inerentes às religiões: são a base para uma utopia concreta. Por meio de uma hermenêutica da esperança, constitutiva de uma filosofia que se caracterizaria fundamentalmente pelo seu aspecto detetivesco, é possível extrair conteúdos culturais excedentes/subversivos de todas as religiões, uma vez que não há possibilidade de religião sem esperança.

Se tanto a matéria, enquanto fonte primeira de todos os processos, encontra-se em constante modificação e criação, quanto a foz, o horizonte de futuro, mantém-se constantemente abertos, então a práxis social, que se situa em meio a esse campo tenso, encontra nos conteúdos de esperança revelados pelas religiões aportes sem igual, especialmente na constituição de um horizonte de esperança, sem o qual toda práxis perde o sentido. Horizonte este indicado tanto pelo “reino de Deus” aqui e agora quanto pelo “reino da liberdade” sugerido por Marx. É nesse contexto que as condições de possibilidade da práxis e de seu caráter messianicamente decisivo “entre o céu e o inferno” se revelam. É o anúncio que se revela por meio da denúncia e vice-versa.

Bloch, ao não reduzir a religião a uma ilusão, valoriza até mesmo “aquele recipiente” humano geralmente ocupado pelas projeções religiosas. O valoriza enquanto espaço aberto para o novo, para a esperança e sem a qual o ser humano não poderia contar com um futuro autêntico. É uma espécie de imunização contra degradações ideológica e determinismos das mais diversas formas. Ao se apoiar em Feuerbach segundo o qual esta dimensão seria originária da própria natureza, Bloch parece indicar para a possibilidade e que, além de um *homo absconditus*, as religiões revelariam também uma *natura abscondita*. O que é coerente com sua concepção de matéria (fonte) e com o horizonte (foz) a ser buscado, onde a humanização da natureza seja simultaneamente a naturalização do ser humano e vice-versa (cf. Schmied-Kowarzik, 2019a).

Por fim, Bloch parece extrair uma função messiânica da religião, que, no entanto, só adquire sentido secular quando inserida no contexto da práxis social. O “caráter explosivo” da religião, só pode se tornar prática libertária, após ser criticamente apropriado por uma

hermenêutica subversiva e inserido em um horizonte de uma práxis social renovada. Não se trata de atualizar e efetivar essências já prontas, mas de identificar, dar voz, des-teocratizar e valorizar aquilo que nunca foi dessa forma, mas que pode ser.

Referências Bibliográficas:

BLOCH, Ernst. **Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs.** Gesamtausgabe 14. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.

BLOCH, Ernst. **Experimentum mundi.** Fragen, Kategorien des Herausbringens, Praxis. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975/1977a.

BLOCH, Ernst. **Erbschaft dieser Zeit.** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977b.

BLOCH, Ernst. **Geist der Utopie.** Zweite Fassung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977c.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**, Vol. I. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança** Vol. II. Tradução de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006a.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**, Vol. III. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer als Theologe der Revolution.** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1921/1977d.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx.** Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **A primazia da natureza ante o espírito em Ludwig Feuerbach.** In: *Trans/Form/Ação*. Vol. 32 no. 02, Marília, 2009.

DIETSCHY, Beat. **Karl Marx und die Apokalypse. Eine Mesalliance?** In: ZEILINGER, Doris (Org.). **VorSchein** 36. Jahrbuch 2018 der Ernst-Bloch-Assoziation. Marxismus und Philosophie. Antogo Verlag: Nürnberg, 2019, p. 153-164.

DIETSCHY, Beat. **Auf der Spur von „himmlisch Unterirdischem“.** **Acht Thesen zu Ernst Bloch Transformation der Religion.** In: ZEILINGER, Doris (Org.). **VorSchein** 35. Jahrbuch 2017 der Ernst-Bloch-Assoziation. Der Zukunft auf der Spur. Antogo Verlag: Nürnberg, 2018, p. 185-197.

FEUERBACH, Ludwig. **Essência do cristianismo.** Campinas, SP: Papyrus, 1988.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da Filosofia do Futuro**. LusoSofia: press. Covilhã, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. **Teses provisórias para a reforma da filosofia**. LusoSofia: press. Covilhã, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da Religião**. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. **Theogonie nach dem Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums**, GW 7. Org. por W. Schuffenhauer. Berlim: Akademie, 1969.

HARTMANN, Heiko. **Atheismus**. In: DIETSCHY, Beat; ZEILINGER, Doris; ZIMMERMANN, Rainer (Hrg.). **Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs**. Berlin: Walter de Gruyter, 2012, p. 38-51.

LORENZONI, Anna Maria. **"Não esqueça o melhor": tema e variações da sinfonia ética em O Princípio Esperança de Ernst Bloch**. Tese de doutorado. Toledo: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, 2019.

LÖWY, Michael. **Marxismo e religião: ópio do povo?** In: BORON, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. **A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas**. CIDADE: EDITORA, 2007.

LÖWY, Michael. **Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui y la religion**. In: *Utopia e práxis latino-americana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Facultad de Ciencia Económicas e Sociales, Universidad del Zulia, n. 28. Maracaibo/Venezuela, 2005.

LÖWY, Michael. **Ópio do povo? Marxismo crítico e religião**. In: *Revista Movimento: Crítica, teoria e ação*. Abril 2018. Disponível em: <https://movimentorevista.com.br/2018/04/opio-do-povo-marxismo-critico-e-religiao-michael-lowy/>. Acesso em: 09 out. 2019.

RAULET, Gérard. Die Utopie des Reichs. In: ZIMMERMANN, Rainer (Org.). **Ernst Bloch: das Prinzip Hoffnung**. Reihe Klassiker Auslegen. Herausgegeben von Otfried Höffe. De Gruyter, 2017, p. 337-357.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **Ernst Bloch: esperança por uma aliança entre história e natureza**. Tradução de Rosalvo Schütz. In: *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 64 (3) e34619, 2019. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2019.3.34619>

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **A relação dialética do homem com a natureza**. Estudos histórico-filosóficos sobre o problema da natureza em Karl Marx. Tradução de Rosalvo Schütz. Cascavel: Edunioeste, 2019a.

SCHÜTZ, Rosalvo. **Immanez und Latenz der kleinen Tagträume**. In: ZIMMERMANN, Rainer (Hrg.). **Ernst Bloch: das Prinzip Hoffnung**. Reihe Klassiker Auslegen. Herausgegeben von Otfried Höffe. De Gruyter, 2017, p. 35-49.

SCHÜTZ, Rosalvo. **Transcender sem transcendência: elementos para uma reabilitação materialista da religião.** In: *Revista Veritas*. Porto Alegre, 65(1), e36155, 2020. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2020.1.36155>.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach.** 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

VIDAL, Francesca. **Sherlock Holmes nos estudos culturais.** Tradução de Rosalvo Schütz e Adriano Steffler. *Revista Dialectus*, ano 01, n. 2, janeiro-junho 2013, p. 279-295.

IMANÊNCIA E LATÊNCIA DOS PEQUENOS SONHOS DIURNOS, SEGUNDO ERNST BLOCH¹

Rosalvo Schütz²

Resumo³

Para Ernst Bloch os pequenos sonhos diurnos são uma espécie de forma elementar de esperança, imanentes à vida humana e presentes em todas as suas fases. Estão sempre latentes e, mesmo que desprezados e ignorados, não deixam de emergir incessantemente da base material e social da nossa existência. Suas expressões, contudo, podem variar muito e, inclusive, podem ser instrumentalizadas ideologicamente para fins reacionários. Daí a importância de que sejam levados a sério numa perspectiva crítico-emancipatória, a fim de que seus potenciais subversivos não sejam desperdiçados. Sem levar em conta o significado crítico desses aportes de esperança primeira, qualquer projeto emancipatório seria irremediavelmente unilateral. Identificar, compreender e potencializar esses conteúdos de esperança é uma das tarefas mais desafiadoras e instigantes no horizonte da utopia concreta: pensamento comprometido com o *novum*, que se prefigura no *front*.

Palavras-chave: sonhos diurnos; esperança; Bloch.

IMMANENCE AND LATENCY OF LITTLE DAYDREAMS BY ERNST BLOCH

Abstract

For Ernst Bloch, the little daydreams are a kind of elementary form of hope, immanent to human life and present in all its phases. They are always latent and, even though they are despised and ignored, they never cease to emerge from the material and social basis of our existence. Their expressions, however, can vary widely and may even be ideologically instrumentalized for reactionary purposes. Hence the importance of being taken seriously in a critical-emancipatory perspective, so that their subversive potentials are not wasted. Not taking into account the critical significance of these contributions of first hope, any emancipatory project would be hopelessly one-sided. Identifying, understanding and enhancing these contents of hope is one of the most challenging and thought-provoking tasks on the horizon of concrete utopia: thinking committed to the *novum*, which is prefigured on the *front*.

Keywords: daytime dreams; hope; Bloch

1. Ponto de partida

A apresentação de um texto não deveria ser mais difícil do que o texto mesmo: senão seria melhor ler o original. Mas ele também não deve pretender substituir o texto, pois então aquele não precisaria mais ser lido. Além disso, como sabemos desde Jacques Rancière

208

¹ Tradução própria do texto publicado originalmente em língua alemã em Zimmermann, Rainer (Org.). **Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung**. Coleção: Klassiker Auslegen [Interpretar os Clássicos], organizada por Otfried Höffe, n. 56. De Gruyter: Berlin/Boston, 2018, p. 35-49. Título original: **Immanenz und Latenz der kleinen Tagträume**. DOI: 10.1515/9783110366136-006. N.T.

² Docente de Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Bolsista de produtividade do CNPq. A tradução é um dos resultados do pós-doutorado realizado na Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) entre 2019 e 2020.

³ Resumo e palavras-chave elaboradas apenas para a versão do texto em português. N.T.

(2004), por detrás das ditas explicações⁴ de textos, muitas vezes se esconde uma versão própria do texto a qual pretende apresentar-se como a interpretação mais autêntica e verdadeira. Para que uma então uma explicação interpretativa ainda pode servir? Se é que ainda pode servir para algo, então enquanto uma humilde introdução e uma junção de indicações de aspectos, motivos ou mesmo pressupostos do texto. Assim, no melhor dos casos, ela pode motivar para a leitura própria do texto.

No caso deste artigo existe ainda outra especificidade, uma dificuldade especial: o texto a ser interpretado está escrito originalmente em outra língua! O que um autor latino-americano, brasileiro, haveria de escrever sobre Ernst Bloch? Talvez possa, partindo da própria posição e ponto de vista, buscar compreender, por exemplo, por que Bloch está sendo lido cada vez mais no Brasil e, assim, contribuir para evidenciar a atualidade de seu pensamento. Pois é certo que Bloch está sendo lido cada vez mais entre nós, e sua teoria está indubitavelmente sendo recebida e trabalhada de modo estimulante, inovador e produtivo.

Já nos anos 70 do século passado, a filosofia e a teologia da libertação latino-americanas haviam sido fortemente influenciadas por Bloch (cf. Hahn, 2007). Mesmo que indiretamente, ainda hoje essa influência pode ser claramente percebida em diversas áreas da sociedade, mas, especialmente, nos movimentos sociais. Além disso, obras de Bloch estão sendo traduzidas, textos escritos sobre ele, e até mesmo nas mídias vez por outra se ouve alguém recorrer a Bloch. De onde advém essa força de atração que a teoria de Bloch exerce sobre nós que nos encontramos aqui ao sul e do outro lado do Atlântico? Procurarei responder a essa pergunta recorrendo especialmente à seção sobre os “pequenos sonhos diurnos” do *Princípio Esperança* (PE).

Que uma crítica autêntica dificilmente seja possível sem uma correspondente esperança de uma vida melhor é algo que já o pensador brasileiro Paulo Freire afirmou de diversos modos. Em sintonia com algumas formulações da Teologia da Libertação, para ele, denúncia e anúncio devem andar sempre juntos, pois somente assim, enquanto futuro aberto, se pode, segundo sua concepção, possibilitar o “inérito viável” (Freire, 2002, p. 94). Fundamentalmente, a esperança se enraíza – e daí também a possibilidade da crítica – na “vocação ontológica para o ser mais” (Freire, 2002, p. 72) dos humanos, pois apenas alguém

⁴ Lembrando que o presente texto foi escrito originalmente em alemão para dar conta especificamente da *Parte I* do *Princípio Esperança*: que trata dos *Pequenos sonhos diurnos*, publicado numa obra conjunta, com participação de autores de diversas nacionalidades, abordando todas as partes dessa obra, no contexto da coleção. N.T.

que se mostra insatisfeito com o que está aí se põe a caminho no buscar de um ser diferente. Os seres humanos são inconclusos e, além disso, conscientes desse seu inacabamento. Desde Erich Fromm, Freire (2002, p. 45) pôde entender que todas as organizações e relações humanas que se voltam contra essa tendência do “ser mais” no ser humano tendem a se traduzir em uma práxis necrófila, servindo, majoritariamente, para a legitimação de opressões e de relações de dominação estabelecidas. Em contraposição a isso, a “vocação ontológica para o ser mais” não se coaduna com tal procedimento de uma práxis necrófila estando, antes, orientada pela esperança e pela superação das relações de opressão estabelecidas.

Já aqui os pensamentos de Freire e Bloch parecem se encontrar – e talvez seja por isso que a linha de pensamento desenvolvida por Bloch, por vezes, nos pareça tão familiar –, pois é justamente nesse contexto que Bloch inicia e valoriza a tematização dos pequenos sonhos diurnos: para ele, são essencialmente constitutivos da condição humana e nunca se deixam domesticar totalmente. O significado desse pensamento não é de ser subestimado, ainda mais na atualidade, pois, apesar da atual sensação de desesperança, crescente indiferença e para além de todo o sentimento de impotência diante do mundo ‘lá fora’, talvez seja possível constatar que os sonhos diurnos a todo instante perpassam a vida humana e têm, por isso, uma função alentadora e vivificante. A aparente desesperança sem saída da sociedade moderna, cuja lógica muitas vezes nos é ideologicamente apresentada como sendo a sociedade *per se*, é, para Bloch, apenas a expressão da “situação sem saída do ser burguês” (2005, p. 15), a qual não dever ser confundida com a vida humana enquanto tal. Sobre isso podemos ler em Bloch:

A ideologia, sendo as idéias dominantes de uma época, é, de acordo com a frase definitiva de Marx, as idéias da classe dominante. Porém, como também a classe dominante é alienada de si mesma, sua ideologia reflete não só o interesse em apresentar o seu próprio bem-estar como sendo o bem-estar de toda a humanidade, mas também aquela imagem da nostalgia ou da superação num mundo livre da alienação – imagem que sobretudo na burguesia se chama cultura e mostrou a função utópica atuando em parte também naquela classe, que fora isso se sentia bem na sua alienação (2005, p. 149).

Bloch constata que, desde o nascimento até a idade mais avançada, essa ideologia é contradita na medida em que os pequenos sonhos diurnos estão constantemente presentes indicando os limites dessa sociedade: “Enquanto o homem se encontrar em maus lençóis, a sua experiência tanto privada quanto pública será perpassada por sonhos diurnos, por sonhos de uma vida melhor que a que lhe coube até aquele momento” (2005, p. 15). Eles são, por assim dizer, o ponto de partida de todas as utopias, constituem o fundamento a partir do qual o pensar

e o agir rumo a um futuro aberto se tornam possíveis. Trata-se, portanto, da identificação de um importante pressuposto: tanto para Bloch quanto para Freire o ser humano é um ser aberto, estando ele mesmo inserido em um processo em devir e, sobremaneira, é só assim que a esperança é possível: “Somente ao se abandonar o conceito fechado e imóvel do ser surge a real dimensão da esperança” (Bloch, 2005, p. 28). Também para Freire não pode existir esperança quando alguém acredita que o mundo de qualquer forma já está totalmente determinado. Para ele a consciência de que o mundo, mesmo sendo sempre condicionado, não é determinado é um pressuposto dos mais importantes a fim de que seja possível avançar contra o sentimento de impotência política. Não existe, portanto, um mundo pronto e acabado e, por isso, também não pode haver uma teoria definitiva a qual eventualmente pudesse nos transmitir uma verdade última. Na medida em que o próprio ser humano é parte constitutiva do devir processual do mundo, também ele não pode ser tomado como um ser acabado e pronto, ou, como expressa Freire: ele é um ser inconcluso. A isso, no entanto, é bom que se acrescente também que o ser humano pode estar consciente de que ele mesmo está em condição de compreender a história a partir de sua capacidade transformadora, na medida em que ele próprio efetiva mudanças inovadoras.

Bloch é um materialista (cf. Lorenzoni, 2015), ou seja, ele parte das tendências e latências daquilo que se nos apresenta sem impor ideais externos à realidade. Isso, no entanto, de modo algum significa que ele sacrifica as dimensões subjetivas dos seres humanos diante daquilo que se nos apresenta: também essas dimensões pertencem ao seu conceito de natureza (cf. Bicca, 2013). Natureza não é sinônimo de matéria morta. Espírito e natureza deveriam ser concebidos como pertencentes a uma unidade originária. Portanto, Bloch não define ideais a partir dos quais a realidade pudesse ser medida ou mesmo adequada. Não procura algo fora do mundo a fim de modificar a sua orientação. E talvez seja por isso que inicia seu *Princípio Esperança*, de modo semelhante ao que Marx inicia *O Capital*, tematizando suas estruturas elementares. Metodologicamente, portanto, em Bloch os pequenos sonhos diurnos ocupam, de certa forma, o lugar das mercadorias no *Capital* de Marx: a forma elementar presente e pressuposta em toda a obra. Como afirma Marx: “A riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, portanto, com a análise da mercadoria” (1983, p. 45). Em vez de iniciar, como Marx, pela tematização das

mercadorias, Bloch inicia com a tematização das formas elementares de esperança: os pequenos sonhos diurnos.

É a partir dos sonhos diurnos que se possibilita a reconstrução, ampliação e análise das utopias. Em Freire é afirmado algo semelhante na medida em que indica que processos autênticos de libertação só podem partir dos próprios oprimidos, tomando como base seus próprios sonhos, assim como suas próprias contradições: caso contrário, os mesmos continuariam sendo tratados como simples objetos ou massa anônima a ser manipulada. Assim, pode-se dizer que em Bloch os pequenos sonhos diurnos estão sempre pressupostos embora ele não permaneça fixado neles. Estabelecendo mais um paralelo com Freire, pode-se dizer que a libertação precisa, mesmo que partindo das esperanças mais cotidianas, da crítica e da práxis concreta a fim de conseguir colocar em questão as condições de opressão contra as quais algo precisa ser empreendido. Essa direção teórica básica também Bloch indica claramente no *Princípio Esperança*: “O presente livro não trata de outra coisa que não o esperar⁵ (*Hoffen*) para além do dia que está aí. [...] E o caminho leva dos pequenos sonhos acordados para os robustos” (2005, p. 21). Nossos sonhos diurnos são, portanto, a primeira indicação material de que o próprio futuro se aninha diretamente no presente, e mais, de que o mesmo não precisa ser ‘traído de fora’ para dentro do nosso mundo.

212

Talvez pudéssemos aqui chamar à palavra um pensamento de dois pensadores brasileiros, Hugo Assmann e Jung Mo Sung (2000), os quais afirmam que, sem pequenas “vivências de esperança”, os engajamentos políticos e sociais mais amplos não são possíveis, pois aqui se trataria de uma experiência a ser pressuposta e que está em diálogo com um algo fundamental: embora pequenos desejos e esperanças de uma vida melhor perpassem toda a existência humana, eles, no entanto, precisam de oportunidades para poderem se realizar, para poderem se expressar em vivências e experiências sensíveis para, assim, poderem ser, inclusive, compreendidos como tais. Por experiências desse tipo, segundo os autores, cada um poderia se convencer de que a tendência imanente para os sonhos não é uma ilusão vazia, mas que ela pode ter consequências concretas. Nessa medida eles têm, antes, uma importante função pedagógica, pois, por seu meio, pode se tornar consciente, para cada um que agir de modo ativo e solidário no mundo, que todos os aparentes becos sem saída são, na verdade, consequência de um olhar deficitário sobre o mundo, uma vez que este sempre pode ser modificado.

⁵ Considerando que o termo ‘esperar’ tem um caráter passivo, que em alemão corresponde a *Warten*, consideramos que a palavra ‘esperançar’ corresponderia de modo mais adequado à palavra *Hoffen*, utilizada no original, que advém de *Hoffnung*/esperança.

Isso certamente está em sintonia com Bloch quando afirma, por exemplo, que a impotência diante de estruturas sociais de injustiça que, muitas vezes, nos é sorrateiramente sugerida, não passa da expressão de uma “situação sem saída do ser burguês [que] é estendida à situação humana, a todo o ser” (2005, p. 15). Os pequenos sonhos diurnos, no entanto, já estão sempre nos rastros de um caminho no qual nos contrapomos a esse aparente beco sem saída. Assmanann/Mo Sung e Bloch, portanto, coincidem na convicção de que nossa vida é perpassada por pequenos sonhos diurnos e de que, além disso, é possível aprender algo dos mesmos que pode nos conduzir ao sonho de um mundo melhor e a uma práxis equivalente. O mais importante nessa reflexão talvez seja a convicção de que nenhum ser humano tende para a acomodação e que o esperar não é um produto pronto ou uma ideia introduzida desde o exterior, pois já está latente desde sempre e a todo momento em cada ser humano. Entretanto, parece que também pode acontecer, caso não se viabilizem alternativas práticas e históricas adequadas, que essa condição fundamental seja agenciada por fatores externos e condenada ao fracasso ou instrumentalizada de forma reacionária.

2. Sonhos diurnos enquanto constitutivos do humano

Na medida em que os sonhos diurnos estão desde logo enraizados no mundo, eles não podem ser constituídos ou mesmo reduzidos a uma perspectiva puramente iluminista, pois nesta a natureza geralmente é considerada como algo que precisa ser dominado por uma racionalidade superior a ela. Sonhos despertados estão numa esfera, por assim dizer, pré-racional, provêm do obscuro do “instante vivido”. Por isso, para Bloch, o caráter utópico do ser humano, embora possa ser alcançado e tematizado pelo pensamento crítico, tem sua origem na própria natureza, ainda que, eventualmente, esta seja especificamente a natureza humana. Pode-se, inclusive, afirmar que a utopia já está ‘naturalmente’ disponível na vida humana, que ela é, inclusive, constitutiva de própria vida humana. Prova disso é que não podemos nos decidir arbitrariamente por um desejo, por um querer: “Sim, espera-se pelo próprio desejo, até que ele se torne mais claro” (Bloch, 2005, p. 29).

Entretanto, como o ser humano não está deterministicamente condicionado pela natureza, estando também condicionado social e historicamente, os sonhos e desejos humanos também surgem direcionados e incluídos nesses contextos. Mas, mesmo sendo humanamente constitutivos, os desejos, sonhos e utopias humanas nem sempre estão imunes em relação a ideologias conservadoras: mesmo os pequenos sonhos diurnos podem ser instrumentalizados.

Eles, portanto, não são necessariamente críticos: “A vida de todos os seres humanos é perpassada de 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” (Bloch, 2005, p. 14). A isso ainda se soma que eles podem ser apropriados e trabalhados de modos diferenciados individualmente, como afirma o próprio Bloch: “O desejo sensacionalista é trivial e ilusório para almas delicadas (*Weichgeschaffenen*) e triviais, profundo para as fortes, capazes de enxergar” (2005, p. 48). Mesmo assim, ninguém consegue se dizer satisfeito enquanto permanecer alguma falta ou necessidade que não tenha sido satisfeita de modo apropriado. “A vontade que se trata provém da penúria e não desaparecerá enquanto esta não for eliminada” (2005, p. 48). Assim, Bloch recorre à natureza humana mesma, a um impulso por transformação antropológicamente fundamentado, de modo que o aspirar a um mundo melhor esteja sempre presente, aspirar este que nunca pode ser ideologicamente paralisado por completo. “A ânsia pelo melhor permanece, por mais que o melhor seja impedido. Se o que se deseja vier a ocorrer, de qualquer maneira será surpreendente” (2005, p. 48).

Bloch enfatiza que, na filosofia, a tematização da esperança e do futuro como sendo algo constitutivo em meio ao presente não foi muito valorizada, permanecendo antes em contraposição à tradição filosófica hegemônica. Por isso, a perspectiva indicada tem como consequência, assim como por pressuposto, um conceito diferenciado de filosofia, que deve ser considerado se tendo em vista que o ser humano é compreendido como aquele que está desafiado a se lançar “ativamente naquilo que vai se tornando [*Werdende*]” (2005, p. 13); portanto, alguém que não se satisfaz com o pensamento apenas daquilo que passou. Ele não se dá por satisfeito com o pressuposto “de que todo saber seria meramente rememoração. [...] Rememoração de idéias [...], de coisas passadas” (Bloch, 2005, p.19) indicando, assim, para um conceito de filosofia (cf. Bicca, 1976, p. 22-24) que pode antes ser compreendido “como o início de uma teoria que não se resigna a contemplar e explicar” (Bloch, 2005, p.19). Essa perspectiva perpassa toda a obra blochiana, desde os *Spuren* (Bloch, 1977a), de 1930, até o *Experimentum mundi* (Bloch, 1977b) de 1975.

Para Bloch, o pensar exige transposição. Uma transposição que, por um lado, não simplesmente fantasia com o *Novum* a partir de pensamentos vazios ou desde perspectivas idealisticamente fixadas, mas que também, por outro lado, não se orienta só pelo que está instituído, por aquilo que se apresenta como se não fosse passível de mudança. O *Novum*

justamente só é alcançado a partir do interior desse campo tenso entre aquilo que está constituído e do ainda-não constituído. Porém, o ainda-não se encontra, na forma de utopia concreta, inserido naquilo que está constituído. De modo que pode ser dito que um pensar enquanto transposição compreende “o novo como algo mediado pelo existente em movimento” (2005, p. 14). Além disso, para poder ser receptivo a esse novo, o pensar necessita uma transposição de si mesmo, pois só por esse meio o novo pode ser levado a sério: o pensamento precisa se deixar surpreender e influenciar pelo devir do mundo mesmo para, desse forma, na medida em que deixa conscientemente o novo surgir, alcançar uma esperança compreendida: “*Docta spes*, a ‘esperança compreendida’, torna claro assim o conceito de um princípio que não mais deixa o mundo” (Bloch, 2005, p.17).

O aqui e agora, tanto da sociedade quando da natureza, é, portanto, o ponto de partida. Nele já está contido o futuro como potência imanente. Utopia concreta, concebida enquanto esperança compreendida, só pode partir desse ponto: “Seu espaço é a possibilidade real e objetiva dentro do processo, na via do próprio objeto” (Bloch, 2005, p. 17). Em vez de ser deduzida desde algo impossível ou de uma terra de ninguém apenas imaginada, a utopia é conquistada justamente a partir da proximidade: “Da mesma forma o aqui e agora, que estão sempre se iniciando na proximidade, constituem uma categoria utópica, sim, a mais central de todas” (2005, p. 22). Mesmo que já esteja sempre aí, ela, no entanto, nem sempre é evidentemente consciente ou mesmo compreendida, e é por isso que “necessitamos de um telescópio mais potente, o da consciência utópica afiada, para atravessar justamente a proximidade mais imediata” (2005, p. 23), para compreender aquilo que já está latente, aquilo que pulsa nos mais simples sonhos diurnos e, assim, poder compreendê-los e até mesmo potenciá-los. O esforço subjetivo, o esforço do conceito, portanto, não pode ser substituído. Aliás, ele mesmo já pertence à compreensão materialista do mundo de Bloch: “ajudante da parteira” do *Novum*, de quem o mundo, de qualquer forma, já está prenhe.

O fato, portanto, de Bloch iniciar o primeiro capítulo do *Princípio Esperança* com os pequenos sonhos diurnos tem um peculiar significado pedagógico: com isso ele aponta para uma postura que, ao invés de simplesmente desprezar a vida cotidiana, lhe atribui, ao contrário, um papel fundante. “Principia-se, portanto, com os sonhos diurnos do tipo mediano, escolhidos leve e livremente desde a juventude até a velhice” (Bloch, 2005, p. 21). A fase da vida à qual se refere, no nosso entender, tem aqui, para nossa reflexão, importância secundária. Mais

importante é que, com isso, ele pôde provar a relevância utópico-revolucionária dos sonhos diurnos, possibilitando, assim, também a evidência empírica da própria utopia concreta.

3. Sonhos diurnos enquanto potência críticas

Se, por um lado, a esperança quer ser apreendida e compreendida, por outro lado, ela impulsiona para adiante cada ser humano desde seu nascimento: “Desde cedo na busca. Completamente ávido, gritando. Não se tem o que se quer” (Bloch, 2005, p. 29). Desde o seu nascimento, no ser humano vive o frescor, “o outro, com o qual se sonha” (2005, p. 29). Uma das primeiras formas de expressão do caráter utópico permanentemente presente no ser humano, que pode ser percebido já no comportamento na idade infantil, se manifesta, sobretudo, na brincadeira: “Brincar é transformar-se, ainda que na certeza de voltar a ser o que era antes. O brincar transforma a seu gosto a própria criança, os seus amigos, todas as coisas à sua volta em algo estranhamente familiar” (2005, p. 30).

Não se deveria desprezar esse desejar que se manifesta já no brincar: “Ao olhar uma pedra colorida, germina muito do que ele desejará pra si mais tarde” (Bloch, 2005, p. 30). Mesmo quando a criança se torna ‘invisível’ ou procura um esconderijo onde ela possa imaginar um mundo peculiar, já está em ação a utopia: “Nisso se delineia diante dos olhos o próprio quarto, a vida livre que virá” (2005, p. 30). No fundo, as brincadeiras aventurosas das crianças já podem ser tomadas até mesmo como ensaios de libertação: “Assim, aos sete ou oito anos, o espaço estreito torna-se amplo, as coisas mais estranhas acontecem nele (quando a escada é retirada do chão e puxada para cima” (2005, p. 31). Na maioria das vezes, aí se ‘alcança’ uma terra estranha, uma terra dos desejos, a qual também “não desaparece nem depois disso” (2005, p. 31).

Bloch também aventa que podem surgir sonhos diferenciados entre crianças e jovens proletários e burgueses, o que significaria que mesmo os desejos infantis já são condicionados pelos contextos sociais. Em todo caso, nesses primeiros desejos está contido algo que, de qualquer modo, já sempre está “indo nitidamente além do que está dado” (2005, p. 33). Num ou noutro caso, “a vontade despedaça a casa, onde tudo é enfadonho e o melhor é proibido” (2005, p. 33). Também impulsos eróticos, assim como a amizade, são aventados e seu conteúdo utópico abordado: “aquilo que une e promove a amizade é apenas a expectativa comum de um futuro comum” (2005, p.34).

Bloch observa que, mesmo que nessa fase da vida muitas vezes se trate de “esperanças sem paciência”, “sonhos idealistas, de uma imaturidade peculiar” (Bloch, 2005, p. 36) esses desejos indicam sempre e fundamentalmente para estruturas gerais de esperança. Evidentemente que também esses primeiros sonhos não estão isentos da possibilidade de serem degradados a uma exploração desumanizadora. Como afirma Bloch, “a luz no fim do túnel frequentemente espreitada no céu burguês tornou-se, todavia, uma mancha de sangue. Para os tolos e atordoados, o homem forte chamava-se Hitler” (2005, p. 36). Portanto já aqui, na tematização dos sonhos de infância e juventude, Bloch deixa claro que a esperança também pode ser instrumentalizada.

Com a idade, os sonhos se modificam, embora não diminuam: “Aquilo que é importante continua sempre faltando. Portanto, o sonho não pára de se infiltrar nas lacunas” (Bloch, 2005, p. 37). Do mesmo modo, a qualidade dos sonhos vai se diferenciando: “Contudo, como se pode ver, os sonhos particulares do tipo mais maduro não deixam de ser às vezes tolos, às vezes exóticos” (2005, p. 39). E é justamente aí que Bloch reconhece diferenças significativas de classe: “Daí o homem médio, o pequeno-burguês proletarizado, mas sem consciência proletária, sonhar muito mais com castelos na lua do que o cidadão de posses, que sabe o que tem” (2005, p. 40). Como nem sempre está claro o porquê de seus sonhos não se realizarem, pode daí surgir uma espécie de raiva ressentida que acaba modificando os desejos em “desejos de vingança”. Segundo Bloch, no entanto, esses desejos raivosos são minoritários, pois “há também os afetuosos, inofensivamente tolos e coloridos” (2005, p. 33).

Aqui também é criticado o mundo pequeno-burguês, especialmente quando percebemos que os pequenos sonhos diurnos dos “cidadãos possuidores” são deveras limitados. Ademais, segundo Bloch, eles se constituem muito mais a partir do tédio do que da necessidade. Trata-se desse “estrato de modo algum homogêneo, mas progressivamente homogeneizado, [que] satisfaz-se em ter as necessidades que lhe são despertadas pela vitrine para ele modelada” (2005, p. 40). Assim, “os desejos burgueses, ao menos os da vida privada, acabam fazendo com que eles queiram cortar também o seu pedaço do bolo, sem transformar a padaria” (2005, p. 41). Em contraposição a isso, podemos, segundo Bloch, reconhecer claramente os sonhos não burgueses pelo que estes indicam para “uma vida sem exploração” (Idem) e também porque

a felicidade não decorre da infelicidade do outro nem se mede por ela. Isso porque a pessoa ao lado não é mais a barreira para a própria liberdade, mas o lugar em que ela se concretiza. Em lugar da liberdade para comprar [...] a imaginada vitória na luta de classes proletária (Bloch, 2005, p. 42).

Mesmo na velhice, quando os desejos parecem recuar, suas imagens, no entanto, permanecem. Nos sonhos diurnos dos mais idosos, podemos perceber, do mesmo modo que em outras idades, a procura por uma vida não alienada. Bloch pleiteia uma concepção de velhice diferente daquela marcada pela compreensão de que nessa idade parece restar apenas o sofrimento. Dá preferência a uma imagem de velhice que se deixa definir enquanto o alcance de uma “época de colheita”: “a velhice mesma não tem culpa pela feiura da imagem que produz” (Bloch, 2005, p. 41). Afinal, na sociedade alienada parece ser assim mesmo: “O vinho e o bolso continuam sendo o desejo permanente na idade trivial, e nem sempre apenas trivial. Vinho, mulher e canções: esta associação se desfaz e a garrafa detém preferência” (2005, p. 43).

No entanto, a velhice em si não é culpada disso. Mas, de fato, “é estranha a facilidade com que nos deixamos interromper pelo novo, pelo inesperado” (Bloch, 2005, p. 47), e a sociedade tardo-burguesa enfatizou isso a tal ponto que até mesmo chega a fetichizar esse aspecto: “De modo bem resumido, pode-se dizer, portanto: o simples sofrimento na velhice [...] é constituído sobre [...] uma sociedade burguesa tardia que desesperadamente põe uma maquiagem de juventude” (2005, p. 45).

Esse olhar dominante da sociedade atual sobre a velhice, porém, pode, segundo Bloch, ser posto em questão quando, por exemplo, lançamos um olhar sobre outras sociedades: “E sociedades que não receavam encarar o fim, diferentemente da burguesia – que hoje está em declínio – tinham e viam a velhice como um desabrochar desejável e bem-vindo” (2005, p. 45). Que a esperança, existente na sociedade instituída, reserve tão pouco lugar para as pessoas com mais idade pode significar que a velhice não cabe adequadamente na lógica estabelecida. Portanto, as esperanças que surgem com mais força nessa fase da vida podem conter algo especialmente progressivo, justamente por não serem reconhecidas pela lógica da sociedade atual, até mesmo chegando a ser temidas por ela:

[...] e não se pode mais afirmar que a velhice, apesar de sua sobriedade, seria pura e simplesmente reacionária, e a juventude, apesar de seu viço, pura e simplesmente progressista. [...] Assim, justamente o amor à tranquilidade pode estar mais distante da agitação capitalista do que uma juventude que confunde agitação com vida (Bloch, 2005, p. 47).

Daquilo que foi dito até aqui podemos afirmar que em todos os pequenos sonhos diurnos, e isso em todas as fases da vida, já sempre estão contidas potências críticas. Elas,

entretanto, podem ser neutralizadas e até mesmo instrumentalizadas (Vieira, 2010, p. 41). Por isso, numa perspectiva revolucionária, eles deveriam ser consciente e explicitamente (*docta spes*) apoiados, aprofundados e apreendidos. A seguir buscaremos demonstrar, por meio de mais alguns casos exemplares, o significado dos pequenos sonhos diurnos para o conjunto da obra *Princípio Esperança*.

4. Exemplo de imagens de desejos na saúde, nos esportes e na medicina

Se Bloch inicia seu *Princípio Esperança* com os pequenos sonhos diurnos e os torna uma espécie de “formas elementares” de sua teoria, então de algum modo eles devem ser perceptíveis no conjunto de sua obra. De fato, na descrição e investigação da esperança eles sempre de novo aparecem como pontos de partida concretos, o que claramente aponta para a sua posição materialista: o objeto tem primazia e não pode ser substituído por ideais estranhos a ele. Segundo Enrique Dussel, Bloch parte sempre dos conteúdos e materiais e os relaciona com um “possível novo futuro”. Assim, quando, por exemplo, se refere aos impulsos, afetos etc., segundo Dussel, Bloch estaria se referindo ao que poderia ser chamado de ‘ser-vivente’ que o ser humano compartilha com os demais seres-viventes: sua condição material mais elementar. Com isso os conteúdos positivos dos próprios impulsos vitais de esperança poderiam nos levar à superação do existente, podendo, portanto, subsidiar um possível interesse revolucionário (Dussel, 2011, p. 454-455) desde algo que se origina no nosso próprio impulso vital.

Assim, por exemplo, acontece explicitamente no último capítulo do primeiro volume e no primeiro capítulo do segundo volume do *Princípio Esperança*, onde são abordadas as utopias nos esportes, saúde e medicina. Vejamos. Mesmo que de um ponto de vista ideológico o conjunto da sociedade instituída ou mesmo a vida pessoal de cada um nos seja apresentada como sendo a melhor possível, segundo Bloch, não nos acostumamos com as carências: “A carência daquilo que sonhamos não dói menos, ao contrário” (Bloch, 2006, p. 09). O ponto de partida da utopia e, por isso, da crítica à realidade estabelecida, encontra justamente nesse “não dói menos” impulsos decisivos. “De modo que a vontade não apenas tenta viver além de suas próprias condições, mas além das circunstâncias precárias” (2006, p. 9-10). Mediante exemplos, como o esporte, a saúde e a medicina, Bloch procura evidenciar que, apesar da sua tendencial redução a formas e objetivos instrumentalizados, sempre surge algo com perspectivas críticas e manifestando um desejo de transposição.

No caso do esporte, facilmente poderíamos ceder à tentação de aceitar que aí se trata antes de simples treinos corporais, de modo que não consigamos extrair dele algum potencial utópico ou implicações políticas. Bloch, no entanto, se contrapõe decididamente a tal posição: “Exercício físico sem treinar o cérebro significa, em última análise, ser bucha de canhão e, antes, violento (*Schläger*). Não existe esporte apolítico” (Bloch, 2006, p. 11). E aponta, assim, para um conteúdo utópico do esporte: “Mesmo o exercício atlético continua desejante, esperançoso. [...] Visa também fazer mais, poder ser mais com o corpo do que lhe foi cantarolado no berço” (2006, p. 11). O esporte, portanto, é considerado como algo mais do que uma simples atividade que tem por objetivo o desempenho do corpo e a disputa: “Constitui um desejo esportivo ter um controle do corpo tal que, ainda na rampa de saltos, quando a pessoa está voando, cada situação seja familiar, mesmo a novidade, o exagero” (2006, p. 11). Tendo em vista essa perspectiva blochiana, certamente seria possível lançar uma nova luz sobre o esporte, pela qual provavelmente poderia se tornar possível libertá-lo de muitos limites, aos quais ainda hoje está submetido.

Até mesmo o ser humano doente sonha de modo especial com uma vida diferente, mesmo que seu sonho se oriente mais pela libertação de algo do que por algo novo: “o enfermo não tem a sensação de que lhe falta algo, mas de que tem algo a mais. [...] Pelo fato de o enfermo não saltitar nem pular, fazem-no tanto mais seus desejos” (Bloch, 2006, p. 13). Esse tipo de sonho já sempre esteve presente na história humana, o que pode ser percebido em diversos vestígios: “Existe a pomada que de súbito cura os malefícios, existe o poço do qual os velhos emergem jovens outra vez, um meio privilegiado para tornar constante o bem fugaz que é a beleza feminina” (2006, p. 13). Provavelmente a esperança por saúde seja uma das mais elementares a nos mobilizar na vida cotidiana: “Visões idealizantes contra a doença devem ter sido, ao lado das contra a fome, as mais antigas, e desde já a cura era considerada batalha vencida. Em contrapartida, o corpo debilitado também persegue os mais belos sonhos de uma vida melhor” (2006, p. 15).

Dos sonhos relacionados com o esporte e a saúde, Bloch chega àqueles sonhos que – do modo mais amplo possível – interligam a humanidade com a medicina. Segundo Bloch, com isso objetivamos especialmente o desejo não apenas de não sermos expostos a doenças, mas também de tornar o nosso corpo menos vulnerável:

Em razão disso, o médico não é imaginado aqui como um sapateiro que, bem ou mal, conserta novamente o antigo. Pelo contrário, é desejado como renovador, capaz de

libertar a carne não apenas de sua fraqueza adquirida, mas mesmo da inata. Porque também o organismo saudável pode obter muito mais auxílio (Bloch, 2006, p. 16).

Tendencialmente, no entanto, a medicina não produziu utopias destacadamente fortes. E isso se deve sobremaneira à sua função restaurativa: “Os anseios dos próprios doentes não se estendem a esse ponto. Importa-lhes que seja afastado o sofrimento, é o que basta” (Bloch, 2006, p. 20). Ou seja, quando estamos doentes o que queremos é nos libertar da doença. Assim, o médico geralmente se satisfaz bem concretamente “em rechaçar o desfecho da doença: a morte. Luta contra a debilidade adquirida na carne, não contra a inata” (2006, p. 21). Além disso, essa limitação também estaria relacionada com “a origem da ciência médica europeia no estoicismo (*Stor*). Essa escola confiava no curso natural das coisas, não queria rompê-lo em ponto algum, adequando-se ao estoicismo em tudo” (2006, p. 21).

Já desde o tempo de Hipócrates, o ‘bom médico’ apoia os efeitos da natureza. Mesmo que isso tenha possibilitado ‘abstratos melhoramentos’ e “possibilitado a conexão com o objetivamente possível”, por esse meio a medicina muito facilmente foi simplesmente colocada a serviço da classe dominante: “Isso ocorre, sobretudo, em consideração a um produto útil para a classe dominante, na era do pequeno ser humano na linha de montagem” (Bloch, 2006, p. 17). Em vez de melhorar a vida humana, como, por exemplo, pela redução dos impulsos agressivos mediante a criação orgânica, tais possibilidades, segundo Bloch, são antes bloqueadas por tal concepção de medicina. Tal perspectiva orgânica de criação/educação, aplicada apenas a seres humanos individuais, Bloch, no entanto, percebe como algo problemático e, com isso, indica para implicações mais amplas da saúde: “Porém, a própria sociedade que reproduz precisa ser primeiramente procriada, para que o novo teor nutritivo humano não seja determinado pelas demandas dos antropófagos” (2006, p. 18).

Interessante que aqui Bloch chega a uma concepção crítica da sociedade justamente desde formas elementares de esperança; no caso, desde nossos ‘sonhos orgânicos’: a busca da saúde. Assim se explicita cada vez mais o caráter social do conceito de saúde, de modo que também simultaneamente se tornem evidentes perspectivas ideológicas ocultas:

A saúde não é absolutamente apenas uma noção médica, mas predominantemente um conceito social. Restabelecer a saúde significa, na verdade, levar o doente àquela espécie de saúde reconhecida na respectiva sociedade, sim, que na realidade foi primeiramente formada na própria sociedade (2006, p. 23).

Assim se torna observável que cada sociedade constitui suas próprias referências a partir das quais recém se torna claro o que pode ser nominado saudável ou não:

Na sociedade capitalista, a saúde é a capacidade de trabalhar; entre os gregos, era a capacidade de desfrutar; na Idade Média, era a capacidade de crer: a enfermidade era vista como pecado [...]. Desse modo, não existe em lugar algum uma saúde predefinida e constante (Bloch, 2006, p. 23).

Portanto, os sonhos e desejos da medicina podem, assim como todos os outros, ser instrumentalizados. Com isso, entretanto, o potencial crítico dos sonhos diurnos não é inviabilizado. Para, no entanto, poder evidenciar a crítica aí imanente, necessitamos de um esforço teórico o qual tendencialmente conduz a uma práxis social consciente. No exemplo aqui aventado, se torna possível visualizar o que as utopias médicas têm em comum com as utopias sociais, na medida em que estes sonhos objetivam uma “corporeidade” que, segundo Bloch, “*só proporcionaria prazer, não dor, e cuja velhice não teria por destino a labilidade*. Portanto, é essa luta contra o destino que, apesar de tudo, alia as utopias médicas e sociais” (Bloch, 2006, p. 24).

Assim, pouco a pouco se torna claro que a saúde só pode ser melhorada significativamente quando, simultaneamente, também a sociedade vai sendo correspondentemente transformada: “[...] os seres humanos não terão andar ereto enquanto a própria vida social continuar tortuosa” (Bloch, 2006, p. 28). Isso significa que não é mediante procedimentos estritamente medicinais sobre supostas inevitáveis determinações da natureza que se pode interferir na sociedade. Segundo Bloch, essa era a linha defendida por Malthus, segundo o qual “a razão da miséria reside na contradição ‘natural’ entre irrestrito empenho humano por propagação e o aumento limitado de víveres” (2006, p. 25) como se a miséria humana pudesse ser entendida “supondo que as forças produtivas crescem lentamente, a crise somente se manifesta como crise de carestia, não como crise de abundância” (2006, p. 25).

Para Bloch, por outro lado, e por isso mesmo, a procura por uma saúde autêntica está permanentemente interligada com a luta por uma sociedade mais saudável. Assim, por fim, podemos até mesmo chegar à conclusão de que a própria sociedade é “suja e doente” e, portanto, precisa de uma “atenção clínica e planejamento”. Para além disso, ao que tudo indica, faz-se necessário desenvolver um novo conceito de saúde: “Que é uma saúde que meramente torna as pessoas maduras para serem novamente expropriadas, desgastadas, baleadas? [...] O capitalismo é insalubre – mesmo para os capitalistas” (2006, p. 27). Tudo isso, no entanto, não

impede que a influência significativa da vida sobre uma sociedade tornada saudável continue sendo uma das esperanças mais visíveis e constantes, “pois a saúde visa a ser desfrutada, e não consumida” (2006, p. 28).

5. Observações finais

Do acima tematizado, somos levados a concluir que o esperar emerge da nossa simples existência humana natural, para não dizer ontológica, na medida em que se erige a partir dos pequenos sonhos diurnos. Essa dimensão foi especialmente destacada pelo filósofo argentino Miguel Vedda (2008, p. 85-86): os pequenos sonhos diurnos seriam uma espécie de antídoto crítico para a exagerada razão instrumental do nosso atual “mundo administrado”.

Diante disso, surge a questão de como deveria ser entendida a afirmação de Bloch de que “o que importa é aprender a esperar (*Hoffen*)” (2005, p. 13). Não é a esperança algo que está imanente em nossa vida desde o início? E aqui chegamos a um ponto muito importante: os sonhos diurnos já estão sempre presentes, no entanto, como vimos, eles podem ser neutralizados e instrumentalizados. E é assim – e por isso – que o *Princípio Esperança* envereda por um caminho que tem por objetivo uma práxis explicitamente transformadora e pressupõe que todo ser humano seja compreendido enquanto um ser socialmente constituído e perpassado por utopias.

É nesse sentido que, portanto, a esperança autêntica precisa sempre ser aprendida. Para tanto, o processo de aprendizagem aqui intencionado deveria estar constantemente em diálogo com os pequenos sonhos diurnos, pois, por fim, trata-se de uma procura quase detetivesca (Vidal, 2013), com uma metodologia filosófico-crítica. Com Paulo Freire se poderia, nesse contexto, dizer que a libertação dos oprimidos só pode acontecer em conjunto ‘com eles’ e, de forma alguma, pode acontecer como algo vindo de fora ‘para eles’. Afinal, o esperar, na sua forma mais efetiva, só se torna possível lá onde os seres humanos estejam em condições de se apropriar conscientemente daqueles sonhos que emergem desde as situações mais concretas e cotidianas de suas vidas. É a partir desses sonhos que se torna possível o “inédito viável”, aquele ainda-não-ser, mas que é concretamente possível.

Com o olhar voltado para a esperança compreendida, a *docta spes*, é que recém se torna possível desvendar a práxis social a partir de onde os autênticos potenciais revolucionários dos pequenos sonhos diurnos podem ser desdobrados. Nesse processo eles podem ser libertos de suas fantasias ilusórias, abstratas e ideológicas e a força revolucionária de seus conteúdos

subversivos pode ser liberada. Se, por um lado, a perspectiva blochiana não se deixa aprisionar em uma perspectiva determinista, por outro, ela também não pode ser reduzida a uma simples fantasia abstrata, para a qual tudo é possível. Dentre outras coisas, certamente, podemos estar de acordo com Bloch quando afirma que, com essa postura, se abrem novas perspectivas de compreensão, transposição e ação, incluindo aí um novo acesso ao marxismo: “Isso proporciona, também em termos pedagógicos e de conteúdo, um novo acesso a um marxismo criativo, a partir de novas premissas dos tipos subjetivos e objetivos” (2005, p. 27). Logo, não por acaso essa formulação blochiana está exercendo uma força de atração considerável em perspectivas libertárias não “norte-eurocêntricas” (Dussel, 2011), inclusive no Brasil.

Referências

ALBORNOZ, Suzana. **Ética e Utopia**: ensaio sobre Ernst Bloch. Porto Alegre: Movimento, 2006.

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

BICCA, Luiz. Libertação da Natureza? In: **Síntese** – Revista de Filosofia, abril 2013. Belo Horizonte, 2013.

BICCA, Luiz. **Marxismo e Liberdade**. São Paulo: Edições Loyola, 1987,

BLOCH, Ernst. **Experimentum Mundi**. *Frage, Kategorien der Herausbringens, Praxis*. Ernst Bloch Gesamtausgabe in 16 Bände/Band 15. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977b.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**, V. I. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**, V. II. Tradução de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006.

BLOCH, Ernst. **Prinzip Hoffnung**. Ernst Bloch Gesamtausgabe in 16 Bände/Band 05. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1977.

BLOCH, Ernst. **Spuren**. Ernst Bloch Gesamtausgabe in 16 Bände/Band 01. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1977a.

DUSSEL, Enrique. **Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión**. Madrid: Trotta, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. Notas: Ana Maria Araújo Freire. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

HAHN, Paulo. **Blochs Dimension der Natur- und Sozialutopie und ihr Einfluss im lateinamerikanischen Denken sowie die Konzepte Ungleichzeitigkeit und Multiversum als Grundbedingungen für das Verständnis und als Perspektive für einen interkulturellen Dialog**. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2007.

LORENZONI, Anna. **Materialismo e Utopia**: Estudo sobre a interpretação blochiana das Onze Teses de Marx sobre Feuerbach. Dissertação. Toledo: Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UNIOESTE, 2015.

MARX, Karl. *Das Capital I*. In: **MEW**, Bd. 23, Berlin, 1974.

RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante** – Cinco lições sobre a emancipação intelectual. Tradução de Lílian do Valle. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

VEDDA, Miguel. Calles sin recuerdo: fenomenología de la gran ciudad en Siegfried Kracauer y Walter Benjamin. In: Buchenhorst, Ralph; Vedita, Miguel: **Observaciones urbanas**: Walter Benjamin y las nuevas ciudades. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2008.

VIDAL, Francesca. Sherlock Holmes nos estudos culturais: procura de vestígios com Ernst Bloch. (Sherlock Holmes in der Kulturwissenschaft – eine Spurensuche mit Ernst Bloch). Tradução de Rosalvo Schütz e Adriano Steffler. In: **Revista Dialectus**, ano 01, n.º 02, janeiro-junho, 2013.

VIEIRA, Antonio Rufino. **Marxismo e Libertação**: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

ZIMMERMANN, Rainer (Org.). **Ernst Bloch**: Das Prinzip Hoffnung. Coleção: Klassiker Auslegen, organizada por Otfried Höffe. De Gruyter: Berlin/Boston, 2018, p. 35-49.

A ÁRVORE DA VIDA COMO METÁFORA DO GÓTICO EM ERNST BLOCH

Ubiratane de Moraes Rodrigues¹

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar o gótico como um dos conceitos norteadores da estética de Ernst Bloch. Para tanto, defendemos a hipótese de que o gótico surge no *Espírito da utopia* não só como oposição ao estilo egípcio e ao estilo grego, mas como oposto à frieza do mundo europeu do século 20 sustentada pela utilização da técnica em prol exclusivo do capital, portanto, do lucro, assim como potência estética a partir da metáfora da *árvore da vida* em *O princípio esperança*. Pois, enquanto no Egito temos a vontade de se tornar como pedra, na Grécia temos o império do belo e do harmonioso, características de uma cultura ligada à estaticidade. Este diagnóstico faz Bloch perceber no gótico o surgimento de um espaço para a vontade utópica artística transgressora da inércia e da rigidez da pedra. Para melhor compreensão desta hipótese, apresentaremos a recepção do *Espírito da utopia* assim como sua transformação interna entre as edições de 1918 e 1923.

Palavras-chave: Gótico. Estética. *Espírito da utopia*.

THE TREE OF LIFE AS METAPHOR FOR THE GOTHIC IN ERNST BLOCH

Abstract

The objective of this paper is to present the gothic as one of the guiding concepts of Ernst Bloch aesthetics. Therefore, we defend the hypothesis that the gothic appears in the *Spirit of utopia* not only as an opposition to the egyptian style and the greek style, but as opposed to the coldness of the 20th century european world sustained by the use of technique for the exclusive benefit of capital, therefore, of profit, as well as aesthetic power based on the metaphor of the tree of life in *The principle of hope*. For while in Egypt we have the desire to become like stone, in Greece we have the empire of beauty and harmony, characteristics of a culture linked to static. This diagnosis makes Bloch perceive in the Gothic the emergence of a space for the utopian artistic will that transgressed the inertia and the rigidity of the stone. For a better understanding of this hypothesis, we will present the reception of the *Spirit of utopia* as well as its internal transformation between the 1918 and 1923 editions.

Keywords: Gothic. Aesthetics. *Spirit of utopia*.

Espírito da utopia: recepção e reestruturação interna da obra

Para melhor compreensão do gótico na estrutura de *Espírito da utopia*, far-se-á a seguir uma exposição da recepção desta obra e sua transformação interna. O *Espírito da utopia* causou várias polêmicas desde sua pré-publicação. Max Weber, por exemplo, mesmo sendo

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) na linha de pesquisa Estética e Filosofia da Arte com Bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão - FAPEMA, Mestre em Filosofia na linha de pesquisa de Ética pela Universidade Estadual do Ceará (UECE) e Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Atualmente é Professor Adjunto II de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) Campus de Grajaú. E-mail: ubirataneerodrigues@gmail.com.

próximo e tendo contribuído para a publicação da obra, não lhe poupou críticas, principalmente por suas imprecisões e sua estrutura². Após a publicação vieram outras críticas, entre elas as de Max Scheller, Leo Löwenthal, Th. W. Adorno e Walter Benjamin. Destes dois últimos, a crítica era também um reconhecimento do valor da obra e do autor. Adorno em sua obra *Notas sobre literatura* escreveu que o livro *Espírito da utopia* influenciou significativamente sua escrita e pensamento, tanto que visitou Bloch em Berlim aos 18 anos de idade expressando-lhe grande admiração, reconhecendo anos depois a influência de Bloch em seus escritos e pensamento³. Benjamin expressou em uma carta que esta obra é o único escrito filosófico de sua época com o qual ele podia se medir⁴ mesmo fazendo duras críticas ao livro.

Faz-se necessário, para além das críticas, compreender esta obra em seu momento histórico e na sua plasticidade. Ela surge no delicado momento entre as duas guerras mundiais; todavia, não é um livro sobre a guerra ou a paz, também não é um livro sobre a geração de Bloch ou sua época. Como nos diz Jean-Michel Palmier, o *Espírito da utopia* “é um livro que fragmenta os gêneros, mistura filosofia e música, estética e política, filosofia e poesia. É a constatação da agonia de um mundo [...]” (PALMIER, 1985, p. 262, tradução nossa); e ao mesmo tempo o livro “foi a primeira tentativa de Bloch de uma fusão utópica que combinou a crítica da cultura expressionista dirigida contra o frio mundo externo do capitalismo, com uma renovação filosófica do utopismo e do messianismo revolucionário” (HUDSON, 1982, p. 07, tradução nossa).

Em 1923, o *Espírito da utopia* ganhou sua segunda edição⁵. Bloch organizou melhor os temas e apresentou seu pensamento mais sistematizado. Na nota da segunda edição,

² Cf. BOURETZ, 2011, p. 692. Quanto a esta relação entre Bloch e Weber sobre a publicação do *Espírito da utopia*, são esclarecedores os comentários de Eva Karadi, que desenvolve ainda uma crítica sobre a diferença de tratamento de Max Weber em relação a Lukács e Bloch. “A maneira como Weber percebeu o *Espírito da utopia* é revelado em uma de suas cartas a Margarete Susman. Ele escreveu que ele tinha contribuído – não sem alguma relutância – para que a editora recebesse bem do livro de Bloch. Sua impressão era de que o livro continha, além – de um lamentável palavreado sem valor – coisas preciosas. Weber alega ter grande indulgência pela originalidade de Bloch, e isso com justa razão; mas a falta de forma, o caráter pretensioso – e a falta de maturidade –, que caracterizavam passagens importantes, o haviam revoltado a ponto de fechar o livro sem poder terminá-lo. Weber contribuiu para a publicação do livro por conta da ‘filosofia da música’; por isso ele teria feito por carta ao editor.” (KARADI, 1985, p. 73, tradução nossa).

³ Segundo Adorno: “O livro, o primeiro de Bloch e portador de todos os posteriores, produzia em mim uma revolta única contra a renúncia que se prolonga no pensamento, até em seu caráter puramente formal. É por isso que, antes de todo o conteúdo teórico, apoderou-se de mim a tal ponto que eu creio não ter escrito nada que, latente ou abertamente, não diz respeito a ele.” (ADORNO, 2003, p. 538, tradução nossa).

⁴ Carta a Gerson Scholen de 19 de setembro de 1919. Pode-se ler parte dessa carta em MÜNSTER, Arno. **Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch**. op. cit., p. 158, nota 88. Para uma leitura da relação Bloch-Benjamin Cf. (Maciel, 2019) e (BOURETZ, 2011, p. 696).

⁵ Na entrevista a José Marchant, Bloch fala da constituição do livro *Espírito da utopia*, e acena que existem apenas três edições do livro; entretanto, não detalha os motivos pelos quais foram suprimidas partes da obra e acréscimos. Contudo, é enérgico ao responder sobre as alterações do livro: “Em 1923, o livro foi republicado

ele diz que esta versão é a definitiva e sistematizada, enquanto a edição de 1918 fica como um projeto temporário, mesmo mantendo a primeira edição do livro no volume 16 das obras completas editadas pela *Suhrkamp Verlag*, reafirmando a importância desta em seu pensamento filosófico. De fato, entre as duas edições há um movimento interno na reorganização da obra, assim como um amadurecimento intelectual de Bloch, além da relevância filosófica das diferenças entre elas⁶.

O estudo minucioso de Ivan Boldyrev é esclarecedor neste ponto. Para ele, a comparação entre as três edições do *Espírito da utopia* nos ajuda a compreender o trabalho filológico e o conteúdo textual (*Textbestandes*) no contexto histórico-filosófico, assim como nos garante uma caracterização mais precisa da evolução do pensamento filosófico de Ernst Bloch. As reescritas para essas edições, principalmente a de 1964, momento em que o pensamento de Bloch já era maduro e completamente identificado ao marxismo, não interferiram no conteúdo do livro como um todo. Segundo Boldyrev,

Do ponto de vista do conteúdo, pode-se afirmar que a revisão do texto quase não teve consequências para o sentimento ‘místico’ inicial do livro. Não se deve afirmar que Bloch queria renunciar a seus pontos de vista anteriores e refazer seu texto em termos marxistas. Religiosidade, referências à Cabala e à Alquimia, assim como um tom profético-místico, permanecem intocados na 2ª e na 3ª versão (BOLDYREV, 2012, p. 54).

228

O trabalho de Bloch nas três edições⁷ de *Espírito da utopia* está diretamente ligado ao método da montagem (*Technik der Montage*), recurso este que ele não abandona, mas

em uma nova edição; *do ponto de vista do conteúdo, nada foi mudado, absolutamente nada*, mas acrescentei algumas passagens e outros parágrafos do livro foram estilisticamente retrabalhados. Eu adicionei, entre outros, uma parte política dedicada à atmosfera do pensamento da época, a guerra mundial de 1914 e os alemães. Descartei vários capítulos lógicos que foram publicados mais tarde, também por Paul Cassirer, em Berlim, sob o título ‘Através do deserto’. Esta segunda edição serviu de base para a versão muito pouco modificada, contudo mais clara [...]” (BLOCH, 2016, p. 59-60, tradução e grifo nossos). Entre os capítulos que foram suprimidos temos “Símbolo: os judeus”, publicado na França com um excelente estudo como introdução por Raphaël Lellouche, e o “Herói cômico” que trata de Dom Quixote, analisado neste capítulo. Há ainda um trabalho minucioso comparando as alterações nas edições do *Espírito da utopia*: (BOLDYREV, 2012, p. 32-54). Para conferir em português esta análise: (BOLDYREV, 2019, p. 137-162). Conferir ainda a nota 1 feita em (COPPELLOTTI, 2004, p. 7).

⁶ Para R. Lellouche, a mais significativa mudança foi a retirada do capítulo “Símbolo: os Judeus”. Ele compara esse texto escrito em 1912 com o texto “misticismo judaico” de Lukács, que este nunca traduziu para o alemão nem o reescreveu. Ainda segundo ele, “a diferença entre as duas edições é filosoficamente relevante na evolução intelectual de Bloch, ela vai muito além de uma simples redução da quantidade de textos, há modificações e inflexões de certos conceitos, a supressão de capítulos ou o rompimento do acordo das partes, a acentuação diferente de certas passagens e em particular a reescritura ampliada da introdução [...]” (LELLOUCHE, 2009, p. 28, tradução nossa).

⁷ Ainda sobre as duas primeiras edições, Raphaël Lellouche sustenta que o acontecimento da revolução da Baviera, entre novembro de 1918 e 3 de maio de 1919, um acontecimento relevante entre as duas edições, cujo fim trágico é um dos fatores para a retirada do capítulo “Símbolo: os Judeus” da edição de *Geist der Utopie* posterior a 1918. O que para nós não parece ser o único motivo, mas uma questão lógica-estrutural da obra

aperfeiçoa em sua jornada filosófica. Malgrado as supressões de textos, eles não se perdem; Bloch os recuperou em edições de livros posteriores, como, por exemplo, o capítulo *O herói cômico*, que aparecerá com mais força teórica e poética em *O princípio esperança*. No que diz respeito à importância filosófica das diferenças internas entre as duas primeiras edições da obra, destaca-se que é na edição de 1923 que aparece pela primeira vez a teoria do *ainda-não-consciente* (*Noch-nicht-Bewußten*), um conceito importante do pensamento de Bloch na engrenagem da esperança, sem o qual a utopia concreta é impossível. Nesse período, de 1923, ele está mais próximo do marxismo, e sua leitura de *Luta e consciência de classe* de Lukács de 1923 “[...] sugere que ele estava tentando uma fusão sistemática de sua filosofia utópica com o marxismo” (HUDSON, 1982, p. 08, tradução nossa). Há ainda a influência do pensamento de Nietzsche⁸, a quem Bloch dedica, inclusive, um tópico na edição de 1918⁹. Sobre esta influência, entre outras coisas, ele desejava principalmente buscar as raízes do niilismo denunciado por Nietzsche; raízes essas que ele buscou entender, e superar, a partir da filosofia de Kant e Hegel, pelo menos nas formas de visão de mundo implicadas nesses pensamentos. Assim, não é só o pensamento místico de Eckhart, Böhme, Dostoiévski, Paracelso e outros que influenciaram o *Espírito da utopia*, tampouco só as correntes artísticas e culturais de seu tempo, mas também uma dose significativa da filosofia alemã.

229

O *Espírito da utopia* não é uma história da utopia com uma descrição de possibilidades utópicas outras. Bloch, com seus fragmentos e estilo único de escrita, cuja potência filosófica ardia junto às revoltas artísticas das vanguardas, iniciou um resgate das imagens do passado que não foram realizadas, mas que poderiam ser atualizadas no presente por suas energias utópicas. A arte e principalmente a música são nesta obra e em *O princípio esperança* o lugar próprio da manifestação utópica do homem no mundo. O *Espírito da utopia* necessita do espírito que ainda está em germen no passado não realizado; nesse sentido, é importante observar que faz parte do método de Bloch a constante reafirmação do utópico latente nas imagens do desejo no passado não liquidado e que ainda hoje possuem a força utópica em si. Por essa força utópica, que também é protesto, no conteúdo e na forma, podemos

como um todo, como no caso de Dom Quixote, por exemplo, que não aparece mais em 1964 porque já encontrou seu lugar adequado em *O princípio esperança*, uma vez que no todo estrutural da obra de 1964 já não havia lugar digno para sua existência. Para uma compreensão mais detalhada deste momento histórico que influenciou significativamente filósofos alemães do século XX, como Ernst Bloch, Walter Benjamin e T. W. Adorno, Cf. (LOUREIRO, 2005).

⁸ Uma abordagem dessa influência é feita por Francesco Coppelotti na introdução da edição italiana do *Espírito da utopia*: (COPPELLOTTI, 2004).

⁹ Cf. (BLOCH, 1918, p. 267-270).

concordar com a afirmação enfática de Jean-Michel Palmier: “acredito profundamente que a abordagem de Bloch no *Espírito da utopia* contém um sentido político revolucionário” (PALMIER, 1985, p. 260, tradução nossa.). Entretanto, esta obra não é um manual de filosofia política, ética ou estética; mas traz em si a potência filosófica capaz de mobilizar o pensamento em torno do humano e seu encontrar-se consigo mesmo no mundo.

No *Espírito da utopia*, Bloch se preocupou com o que podemos considerar uma perspectiva subjetiva da utopia. A fantasia e a criatividade na reinvenção do mundo exterior tinham suas raízes na compreensão adequada da interioridade, do *obsuro instante vivido*. Assim, ele lançava as bases de uma nova compreensão da subjetividade criativa utópica, e nesses termos, não lhe importava o ideal de uma sociedade perfeita já existente numa esfera espacial, com fez Thomas Morus, por exemplo, em seu livro *Utopia*. Para ele, as raízes do mundo exterior-melhor estavam arraigadas na alma do sujeito. Ele combatia, assim, o empirismo extremo de seu tempo de um lado e o subjetivismo vazio do outro. Essa era ainda uma questão-limite para Bloch, afinal, como sustentar uma viagem interior para construir o mundo como espelho da alma sem cair num idealismo vazio? Como a consciência pode se relacionar com o mundo exterior numa projeção para o melhor sem cair na vulgaridade de uma abstração utópica? Essas questões são centrais para compreensão do método de Bloch. Para isso, nosso filósofo lança mão de um recurso já utilizado pelo poeta Reinhold Schneider (1903-1958), por Walter Benjamin e pelo teólogo e filósofo Paul Tillich (1886-1965): a ligação direta entre utopia e escatologia,

[...] a fim de corrigir a imanência excessiva da utopia e a alienação do outro mundo da escatologia. Ele [Bloch] enfatizou a função de abertura das imagens escatológicas, e, em uma fusão do apocalíptico Judaico, do gnosticismo e do cabalismo e da escatologia de Franz von Baader, ele falou de ‘escatologia universal ou auto-encontro’ e de um apocalipse que seria o cumprimento de toda a gnose revolucionária (HUDSON, 1982, p. 08, tradução nossa).

Nesse sentido, seguindo Wayne Hudson, não só a mística foi transformada em metafísica, como Bloch, influenciado por Nietzsche, construiu um argumento de renovação das categorias filosóficas após o anúncio da morte de Deus. Esse anúncio não é uma motivação para o niilismo, mas um motivo para renovação filosófica num sentido positivo e, desse modo, a mística e a religião podem auxiliar, mesmo que seja para no fim se falar, por exemplo, de um *ateísmo no cristianismo*. Entre essas renovações filosóficas no pensamento de Bloch encontram-se a metafísica e o conceito de utopia.

No que concerne à estética, destaca-se a análise importante dos conceitos de “vontade utópica e expressividade” ou “transparência” e “subjatividade criadora: Gênio” realizada por Arno Münster. Segundo ele, o conceito de vontade utópica não somente é central como categoria estética do *Espírito da utopia*, como também é influenciado diretamente pelas leituras religiosas e místicas que levaram Bloch a pensar o interiorizar-se “[...] para o conhecimento do próprio eu como um vetor para o auto desvelamento [...]” (MÜNSTER, 1997, p. 127). A filosofia do encontro consigo mesmo (*Selbstbegegnung*) que Bloch propõe tem sérias implicações para sua estética, pois ela cria a necessidade da “subjatividade criadora: Gênio” se manifestar enquanto produtora de obras utópicas. Este trabalho defende, desde o pensamento de Bloch, que tal subjatividade cria obras transgressoras dos limites epocais que aprisionam os sujeitos. Assim, manifesta-se uma contraposição entre a vontade dirigida para a transformação do mundo “[...] e a vontade interpretada como uma força que fermenta nas profundezas psíquicas do homem e do ser em geral [...]” (MÜNSTER, 1997, p. 127). Notar-se-á, entretanto, que a vontade utópica está ligada aos sonhos despertados, sonhar-para-a-frente, categoria esta que será o tema central de *O princípio esperança*¹⁰. Desde sua primeira obra, ele já confiava nesse conceito como seu *cavallo di battaglia*. A passagem da vontade utópica para a vontade estética depende da conexão dos sonhos que impulsionam para frente, uma vez que a vontade estética no *Espírito da utopia* produz “[...] as configurações da ‘coleção germinadora’ como expressão da vontade de descrever os ‘caminhos metafisicamente constitutivos’ pelos quais nós nos introduzimos subjativamente no ‘verdadeiro e real’ [...]” (MÜNSTER, 1997, p. 127).

É um movimento interior que se dirige para o exterior como revolta e protesto, mas também como ação. Assim, a vontade utópica é o lugar do nascimento dos sonhos despertados, e este, desde o *Espírito da utopia*, embora não desenvolvido, já é o lugar de nascimento das artes. A esse respeito, a tese de A. Münster sobre o cerne da estética blochiana da juventude é que: “tal definição apriorística da vontade utópica, como renúncia do subjetivo, ansioso, e como constante metafísica de um desejo estético universal, determina a doutrina da arte no *Espírito da utopia*” (MÜNSTER, 1997, p. 128). Essa tese se liga ao conceito da subjatividade criadora: o gênio. Este conceito no *Espírito da utopia* está próximo das teorias do gênio do Iluminismo, classicismo e próximas ainda da concepção do gênio nietzschiana. A concepção de gênio, todavia, tem dois momentos distintos na obra de Bloch: um no *Espírito da utopia* e outro em *O princípio esperança*. Ambos os momentos são indissociáveis da problemática do pré-

¹⁰ “[...] o presente livro não trata de outra coisa que não o esperar para além do dia que aí está [...] O tema das cinco partes desta obra são os sonhos de uma vida melhor” (BLOCH, 2005, p. 21).

consciente, da *juventude* e dos *sonhos diurnos* em relação à produtividade artística. Adianta-se que para Bloch o conceito de gênio “[...] não coincide com a ‘inteligência pura’ kantiana [...] o conceito é novo, englobando a ultrapassagem do limiar – do inconsciente para o consciente, do não-eu para o eu – e o conceito de natureza, que comporta a ideia de um sentido em ebulição, ‘que dá à luz’” (MÜNSTER, 1997, p. 130).

Vertical interna: da necessidade do encontrar-se consigo mesmo (*die Selbstbegegnung*)

O gótico no *Espírito da utopia* tem uma função imprescindível: apontar, na teoria estética do ornamento de Bloch, para uma vontade de transgressão de limites com sua *vontade de ressurreição* (*Werdenwollen wie Auferstehen*), pois seja no ornamento ou na arquitetura, no gótico há algo de metafísico e ao mesmo tempo concreto¹¹. A análise de Bloch sobre o Eu, embora siga em direção ao encontrar-se consigo mesmo, não é uma análise puramente subjetivista do ornamento e da obra de arte, tampouco uma análise fria e empiricista dos artefatos como ornamento, nem da arquitetura ou da pintura como objetividades frias. No *Espírito da utopia* encontramos a dimensão da utopia ligada à arte. O percurso da estética nesta obra não é uma questão metodológica: ela parte do ornamento, da arquitetura, da pintura e da literatura (Dom Quixote) – esta parte retirada em 1964 – até chegar à música. Este movimento é uma concepção estética que acompanha Bloch desde sua juventude e faz parte da estrutura de sua filosofia. É o que encontramos também, com leve acréscimo, em *O princípio esperança*. Faz-se necessário salientar que, mesmo não aderindo totalmente à divisão dos períodos da arte feita por Hegel em seus *Cursos de Estética*¹², *Forma de arte simbólica*, *Forma de arte Clássica* e *Forma de arte Romântica*, Bloch faz esse mesmo percurso em sua fundamentação do encontro consigo mesmo: *arte egípcia*, *arte grega* e *arte gótica*, como uma espécie de recuo para romper com a frieza técnica de seu tempo, que operava inclusive na estética.

A análise estético-filosófica de Bloch está marcada pela voracidade com que as vanguardas artísticas históricas puseram em xeque a arte institucional e pela força transgressiva e utópica com que ele articula seus conceitos e ilustrações. Salienta-se que sua crítica extrapola o quadro unívoco da arte, passa ao sociológico-histórico e econômico, criticando duramente

¹¹ “A estética do ornamento no sentido metafísico implica, ao mesmo tempo, a consideração da arte como um encontro consigo mesmo (*Selbstbegegnung*), em que a obra de arte realiza na prática o ato de liberdade produtivo e criativo que antecipa (*Vorschein*) aquela metaforização da realidade como um prelúdio para a transformação da condição humana e que atinge aquela ‘pátria’ (*Heimat*) que a todos brilha na infância e que inda-não-foi” (COPPELLOTTI, 2004, p. XXIX.).

¹² Cf. HEGEL, G. W., 2001, p. 86-103.

“[...] a obsessão estilístico-decorativa e a introdução da máquina na arte. Pode-se dizer de antemão que o seu pensamento está em polêmica aberta tanto contra os excessos de estilo e dos estilos do passado como contra a ilusão de conciliar arte com indústria” (MACHADO, 2001, p. 36).

O início do percurso para o *encontrar-se consigo mesmo* tem de saída uma certeza: “Eu sou. Nós somos” (*Ich bin. Wir sind*) (BLOCH, 1964, p. 11). Certeza esta que não remonta ao racionalismo cartesiano, segundo o qual se pode partir para o mundo depois da certeza indubitável da existência de si pela descoberta do *cogito ergo sum*, mas constitui um alerta imediato de que “agora temos que começar” (*Nun haben wir zu beginnen*) (BLOCH, 1964, p. 11). *Geist der Utopie* nos impõe uma condição de ação, uma atitude diante do mundo. O vazio é o espelho das primeiras décadas do século 20, vazio entre as duas grandes guerras mundiais, no meio da destruição, dos questionamentos sobre a técnica e o humano, e, ao mesmo tempo, ao se vislumbrarem novas possibilidades sociais e técnico-científicas. Mas o *Espírito da utopia*, ao contrário de sua época, não é vazio de sentido, não destila doses de niilismo num mundo já desesperançado, mas é justamente contra o niilismo e o irracionalismo europeu que podemos ler uma das tantas vertentes dessa obra, pois desde o início do livro o imperativo é claro: *precisamos assumir a vida que nos foi posta na mão*. O protesto inicial e recorrente na obra é contra a mediocridade dos intelectuais de seu tempo, contra o capitalismo, que torna tudo obsoleto e insignificante, contra o luxo, contra o militarismo e contra toda sorte de rebaixamento do humano.

Se sua linguagem é mística e expressionista, não deixa por isso de ser filosófica. Bloch fala outramente do *estado de coisas* atual, fala outramente da realidade para não ser pego no laço do intelectualismo, do representante intelectual que tem a resposta pronta para os problemas do mundo; assim, ele afirma que: “[...] as universidades se tornaram verdadeiros cemitérios do espírito, repletos do fedor da podridão e do obscurantismo da rigidez” (BLOCH, S/D, p. 02). Por isso Bloch, ao dizer “*Ich bin. Wir sind*”, embora isso não nos dê muita vantagem, ou vantagem nenhuma, diz imediatamente: “*Das ist genug*” (isso é o suficiente), pois precisamos começar pela interioridade e rever os conceitos e paradigmas de um mundo em que parece não haver mais instituições confiáveis, onde os valores agora são de outra ordem que não a do humano e do bem: mas a do lucro. O início então é pelo encontrar-se consigo mesmo (*Selbstbegegnung*), que é também um encontrar-se na existência concreta do mundo, entre coisas, pessoas e eventos. É o que ele chama de uma descida, uma vertical interna (*interne*

Vertikale) que fará aparecer o mundo da alma (*die Welt der Seele*). Pode-se assim entender a relação que Bloch estabelece entre interioridade e exterioridade, entre utopia e sonhos diurnos.

[...] a função *externa, cósmica* da utopia, contraposta à miséria, à morte, e ao reino oco da natureza física. É tão-somente em nós que brilha ainda essa luz, e o trem fantástico em direção a ela tem início, o trem para a interpretação do sonho lúcido, para a manipulação do conceito em princípio utópico (BLOCH, S/D, p. 04).

O caminhar no mundo em busca de si tem no meio da cotidianidade seu *locus*; o início é entre as coisas mais simples, como, por exemplo, um *jarro velho*. O encontro consigo mesmo tem o início inquieto de não sabermos do instante em que vivemos, esse agora que nos foge, inquietude que levou o Fausto de Goethe a fazer a aposta com Mefistófeles pelo instante plenificado, por exemplo. A arte, nesse sentido, surge como o primeiro lugar do encontrar-se consigo mesmo. Bloch passa de uma aparente e ingênua relação entre o eu e um jarro, seja como artefato importante nas culturas, seja por sua função prática e simbólica, até a música, onde se experimenta a profundidade interior do eu. Este movimento blochiano, para além do conteúdo, possui uma beleza incomum, como assinalou Jean-Michel Palmier, beleza essa que “[...] é sem dúvida devido à sua forma elíptica, misturando gêneros, passando sem transição da reflexão sobre um simples jarro, um objeto qualquer, para a filosofia da arte” (PALMIER, 1985, p. 264, tradução nossa).

234

O capítulo sobre *um jarro antigo* tem uma função existencial, estética e paradigmática. Existencial porque coloca o ser humano no centro de sua inapercepção do instante vivido, examina o existir ali, onde a cotidianidade só é conhecida/compreendida *a posteriori*; estética porque o jarro é um artefato, uma obra, possui função e beleza, mesmo que não perceptível, portanto, estética no sentido da percepção daquilo que vibra enquanto nos atrai de volta ao interior; e paradigmático por representar uma ruptura com a estética do luxo. Nesse sentido Th. W. Adorno foi quem melhor percebeu a relação crítica entre o *Jarro velho* de Bloch e *A asa do vaso* de Georg Simmel. Enquanto o velho jarro de Bloch está imerso no mundo cotidiano da vida entre as coisas, como artefato e obra de arte, Simmel vê a separação entre a obra de arte e a vida cotidiana. Em *Notas de literatura*, no capítulo *A alça, a jarra e a primeira experiência*, Adorno aponta as discordâncias entre Bloch e Simmel. Na análise de Bloch no *Espírito da utopia*, seu *jarro velho* não possui as marcas de diferenciação que lhe permitem a insígnia da alta cultura como *objet d'art*. O *jarro velho* ao contrário da *jarra* de Simmel, não tem alça, é “[...] um jarro que não mantém com o mundo da utilidade uma comunicação tão

fluida quanto a que inspirou as observações de Simmel” (ADORNO, 2003, p. 539, tradução nossa).

O mundo da utilidade e o mundo da beleza estão separados para Simmel. A obra de arte constitui para ele um espaço ideal. Adorno percebe isso não só no conteúdo da exposição de Simmel e em sua reflexão sobre os objetos que habitam a cultura, como no próprio escrito sobre *a alça*, em que não são apresentados utensílios cotidianos em seu conteúdo. Segundo Adorno, neste ensaio de Simmel “[...] só se fala de *objets d’art* agradáveis, nada pré-histórico é digno de sua seletiva atenção, a filosofia de Simmel se serve, como Brecht costumava dizer de todo gosto refinado, do estilo de prata; a fibra do pensamento se capitula diante da arte decorativa” (ADORNO, 2003, p. 542, tradução nossa). Simmel, em sua análise sobre a alça, fala de artefatos que agradam e apetezem aos olhos, ao contrário do jarro de Bloch, que está no meio da cotidianidade, proporcionando ao humano o encontrar-se consigo mesmo. Não há distância aqui entre o artefato e o homem, não há na beleza da forma do jarro um ocultamento do humano.

A opção de Bloch pelo jarro de forma rústica está ligada à sua experiência com o expressionismo alemão, mais especificamente com o grupo *Der Blaue Reiter*¹³. Nesse sentido, “parece” paradoxal a análise de Bloch sobre o velho jarro quando diz que este, não tendo nada de artístico em si, é referência para a obra de arte¹⁴. A questão em jogo é a relação entre forma e conteúdo, e a primazia deste último, que Adorno percebeu comparando Bloch a Hegel, uma vez que para ambos aquilo que mais importa é o conteúdo da obra: “o que é belo para ele [Bloch] não são as proporções de seu jarro, mas o que, em termos da sua evolução e de sua história, tem acumulado nele, o que desapareceu dele e o olhar do pensador, tão delicadamente como agressivamente desperta para a vida” (ADORNO, 2003 p. 543, tradução nossa). Adorno marca no *Espírito da utopia* esta polêmica que Bloch estabelece com a *alça* de Simmel; o jarro para Bloch¹⁵ é Eu mesmo, como salientou Adorno, o reconhecimento de si no jarro. Essa relação entre o utensílio cotidiano e o humano que desperta o primeiro movimento do encontrar-se

¹³ Para mais detalhes sobre a relação de Bloch com o Grupo expressionista *Der Blaue Reiter* (*O Cavaleiro Azul*) formado em 1911 em Munique na Alemanha, conferir, entre outros: (PALMIER, 1978; MÜNSTER, 1997 e MACHADO, 2016).

¹⁴ Cf. (BLOCH, 1964, p. 19).

¹⁵ Nas palavras do próprio Bloch: “[...] um velho jarro que eu olho, e quanto mais eu olho para esse velho jarro, mais posso tomar a forma de um jarro. Uma poça não me tinge de cinza, um corrimão não me dobra, mas posso tomar a forma de um jarro. E é isso que acontece com o motivo ornamental que se encontra no jarro, no antigo jarro de Bartman, produzido na Renânia por volta dos séculos XVI e XVII. É nesse jarro que o encontro-de-si-mesmo se realiza pela primeira vez, se expõe, por assim dizer, na loja, em exposição na prateleira, na vitrine.” (BLOCH, 2016, p. 53, tradução nossa).

consigo mesmo é o tom que marca o caminho transgressivo até as figuras-modelos da transgressão (Fausto e Dom Quixote) e da música como linguagem da espera por excelência.

Alma quente, mundo frio: considerações sobre a frieza da técnica

A frieza do mundo e a frieza da técnica, que contaminam utensílios cotidianos, o produtor, o consumidor e o artista são um empecilho no caminho do Eu para encontrar-se consigo mesmo. Por isso, não só o frio dos utensílios, mas também a frieza no interior das construções deve ser denunciada e combatida. Um dos principais alvos de Bloch é a pura racionalização do mundo, a técnica pela técnica. Sua pergunta pelo *ser novamente* dos utensílios quentes remonta à interioridade dos espaços, ao humano reduzido ao interior arquitetônico social e à frieza do mundo. Nestes termos, a máquina não só esfria as coisas, mas é responsável pela “[...] miséria e morte da fantasia, que penetra na consciência, que coage qualquer museu a tomar como encerrada a existência de artesanato dos últimos quarenta anos do século passado” (BLOCH, S/D, p. 09). Sem a fantasia, as coisas são sem vida, e, nesse sentido, sua crítica não deixa de ser irônica quando nos remete ao ornamento reduzido a objetos decorativos de banheiros. Importante salientar que denunciar esta frieza e a destruição da fantasia não é em hipótese alguma uma recusa incondicional da técnica, como observou Carlos J. Machado: “a recusa da técnica não é abstrata, é dada pela sua utilização e simplesmente não aceita uma reconciliação entre arte e máquina” (MACHADO, 2001, p. 39). No contexto de crítica e reflexão, Carlos J. Machado lembra que é nesse momento que temos em Bloch o conceito de racionalização-reificação (*Sachlichkeit*), e aponta que é a Max Weber que Bloch dirige sua crítica contra a racionalização na esfera da vida, “[...] no caso da arte, isto significa uma racionalização-reificação tanto da espacialidade como da temporalidade, em sentido bem próximo daquela crítica da reificação elaborada por Lukács em *História e consciência de classe*” (MACHADO, 2001, p. 40-41).

Não há mais espaço para os antigos artesãos no século XX, o mundo do capitalismo necessita de lucro rápido, o “progresso” aniquilou o tempo da produção artesanal, produzindo a alienação no trabalho. Não há mais alegria no esforço para o homem que não vê mais o todo de seu labor. Nosso filósofo pensa uma técnica diferente, humanista e não para o lucro, que deveria ser “[...] inventada para fins inteiramente outros, puramente funcionais, sem qualquer amorismo na produção de bens e sem qualquer substituição maquinal de produtos anteriormente artísticos: [...]” (BLOCH, S/D, p. 10). A crítica de Bloch ao que ele chamou de

tenebrosa desertificação (*grauenhafte Verödung*) é decorrente desta técnica que automatiza o mundo e conseqüentemente o humano. Este último devia ser liberado do sofrimento e desenvolver sua capacidade criativa em sua totalidade, mas ocorre justamente o contrário: um aprisionamento e uma simbiose máquina-humano-máquina. Não obstante, como já se disse, não há em Bloch uma negação da técnica em si, nem da máquina como instrumento, mas sim das suas conseqüências: automação e fetichização. Não se trata de voltar ao passado, *pré-revolução industrial*, mas postular uma técnica humana, capaz de possibilitar uma subjetividade latente que aspire sempre ao melhor, que queira sempre a expressão de sua alma no mundo, tanto no cotidiano prosaico como no campo da arte.

As reflexões sobre os ornamentos frios, sem vida e sem humanidade, não são apenas críticas ao mau gosto produzido pela frieza da técnica, mas a busca da emancipação do humano e da arte, distanciando essa última de uma simples funcionalidade decorativa. Uma vez que Bloch reconhece a importância da técnica para a humanidade, a máquina é apenas uma ligação de uma cadeia, e a responsabilidade do fracasso ou da esperança é

[...] meramente o fenômeno de um espírito puxado para a frente, ameaçado, talvez evadido para círculos mais amplos; as condições de possibilidade da máquina e seu emprego puro, são, por fim, de espécie da filosofia da história e se encontram estreitamente vinculados às condições da possibilidade de um expressionismo antiluxurioso (BLOCH, S/D, p. 10).

237

Assim, contra a frieza da técnica e da máquina, contra o unicamente útil, Bloch quer uma liberdade na expressão. Ele quer tempo livre para a criação, assim como as crianças que sem a preocupação da funcionalidade maquinal da expressão agem em seus desenhos. Ele cita dois expressionistas para se referir a este paradigma: Paul Klee e Franz Marc. O expressionismo tem essa exuberância “infantil” que as máquinas não podem forjar. Ele reivindica uma arte cuja expressão tenha o *sentido* de algo maior, para além do funcional e do meramente decorativo e comercial. Com isso, Bloch se mostra um defensor da autonomia da arte desde os caminhos abertos por Paul Klee e os expressionistas do grupo de Franz Marc. A relação entre técnica e arte requer uma interdependência em que artista e obra sejam autônomos um em relação ao outro e ambos autônomos em relação à coisificação maquinal. A *busca da expressão nua e crua* (*der geistigen Direktheit*) era fim e meio da revolta instalada no seio do expressionismo em seu nascimento, segundo Bloch, essa vontade utópica de expressão nua e crua leva a arte a permanecer distante da utilidade e negar

[...] a vocação do inferior do gosto, da configuração estilística da vida inferior voltada ao bem estar; agora reinava a *grande técnica*, um ‘luxo’ para todos, mais aliviador,

mais insensível, mais espirituoso, mas democrático, a reconstrução do planeta terra com o objetivo de erradicar a miséria, de transferir para a máquina o esforço, de centralizar e automatizar o inessencial, e possibilitar com isso o ócio; e predomina agora a *grande expressão*, tendo o adereço se movido novamente nas profundezas, garantindo puros signos da compreensão, puros ornamentos da resolução, para afirmar o interior sobre o silenciamento das preocupações externas (BLOCH, S/D, p. 13, grifos do autor).

Isto equivale a dizer que Bloch está preocupado com a emancipação da arte, com sua autonomia, e, em decorrência disso, o ornamento se tornaria libertador. Expressão autêntica, viva e ressurreta, é isso que Bloch quer no ornamento, e é isso que ele encontrará no estilo gótico. Nesse sentido, a confrontação entre o útil funcional e a exuberância tem como marca a arquitetura. A citação acima nos esclarece ainda quatro pontos, a saber: Bloch não é contra o ornamento; não é contra a técnica; não é contra a máquina e aspira em sua filosofia da arte a uma expressão capaz de significar o mais profundo do humano: a liberdade. Seu antiornamentismo é “[...] no sentido do excesso decorativo, do velho luxo, da reutilização dos estilos do passado; sua aproximação da arte com a espontaneidade autêntica, com a expressão, é o contrário de qualquer dissolução da arte no cotidiano [...]” (MACHADO, 2001, p. 43). No que concerne à tese de A. Münster de que a estética de Bloch é uma estética da expressividade, Carlos J. Machado acrescenta que, rompendo com a racionalização-reificação existente na “*alta cultura*”, com a qual não compactua, Bloch antecipou “[...] as tentativas de vanguarda do século voltadas para uma redefinição das relações entre arte e público, na qual a arte avançada se reintegra às expressões do cotidiano, sem, ao mesmo tempo, se dissolver e sem confundir o estético com o funcional ou vice-versa” (MACHADO, 2001, p. 43). Ademais, na busca pela expressão nua e crua que transgrida a reificação-fetichização do mundo, do humano e da arte, Bloch encontra no caminho de suas pesquisas a vontade de ressurreição do gótico.

O mundo como espelho da alma: a árvore da vida

Bloch parte do estilo grego para chegar ao gótico. Aquele, mesmo na forma da pedra, não tem o peso da matéria da obra, é um estilo plástico e a exuberância interior diante da pedra não aparece. Isso se deve ao seu *modus vivendi*, no qual o apolíneo impera e cuja aparência quer ser “[...] simultaneamente vivo e subjugado, empático e simétrico, pictórico e arquitetônico de uma vez, tornando-se assim ‘plasticidade’” (BLOCH, S/D, p. 16). Além disso, o equilíbrio da força que move a expressão, não “[...] adquire nem expressão interior nem a violência de um espaço exterior” (BLOCH, S/D, p. 16). É o império do belo, do harmonioso como medida de uma moral interna expressa na leveza do mármore ditando o ritmo da vida

grega. Essa vontade de harmonia e sedução livrou os gregos de uma visão caótica do mundo, e não só a harmonia entre os homens e o mundo, mas no mundo, entre o orgânico e o inorgânico, impedindo-os de alcançarem aquela grande exuberância que Bloch só encontrará no gótico.

Na busca da expressão pura e crua nosso filósofo avança sua análise para o estilo egípcio. Este ainda está próximo ao estilo grego no que se refere à forma funcional. Apesar disso, ele reconhece que a arte no Egito aparece em outra esfera relacional, numa profundidade maior, de onde surge segundo ele “[...] o espírito pétreo absoluto e uma geometria em última instância inamistosa se alcança materialmente como figuração do Egito, como o domínio total da natureza inorgânica sobre a vida” (BLOCH, S/D, p. 18). É no âmbito do necrótico que circula a intenção do estilo arquitetônico e ornamental dos egípcios: constrói-se para morrer. Bloch caracterizou a expressão egípcia como uma vontade de se tornar como pedra, onde a vida interior foi suprimida em prol de uma vida futura pós-morte, onde a rigidez da pedra e do inorgânico é o refúgio final daquele que se prepara para morte, vitória do inorgânico sobre o orgânico. Segundo ele, o *silêncio* é a característica da arte sacra egípcia, arte marcada pela morte e pela ausência de vida. Nosso filósofo caracteriza a vontade egípcia de ser como pedra, ao contrário da plasticidade do estilo grego, como um *monstruoso fanatismo da rigidez* (*einem ungeheuren Fanatismus der Starre*) em que temos uma harmonia entre a função e o estilo no caminho da vontade de ser como pedra.

Se no Egito e na Grécia ainda temos uma cultura ligada à estaticidade, é somente com o gótico que Bloch percebe o surgimento do espaço onde a vontade utópica artística transgride a estaticidade, a inércia e a rigidez da pedra. Se a vontade de expressão desde o início era posta na madeira e perdeu-se no caminho pela volumosidade da pedra ou do mármore, Bloch aponta uma simbiose entre a madeira e a pedra no gótico, pois a “vida interior” (*innere Leben*), não tem uma forma definida, estática, sua expressão no mundo é igualmente plástica. A madeira é um suporte mais obediente a esta vontade de ressurreição do que a pedra, ela permite as curvas, as sobreposições, ela permite a libertação da “essência interior” (*innere Wesen*), apontando para um lugar a que ainda não chegamos e não conhecemos. No gótico a retomada das linhas orgânicas “quase esquecidas” nas construções, nos ornamentos, sintetiza aquilo que veio antes dele, onde o orgânico e o inorgânico encontram harmonia.

Se agora em geral ainda é possível uma salvação por detrás dos estilos rejeitados e ultrapassados, então ela só pode ocorrer senão mediante uma retomada dessas linhas orgânicas quase inteiramente esquecidas. Tudo o que deve florescer e se tornar exuberante deve aprender com tais imagens pré-góticas, e não há nenhuma espiral, nenhuma digressão e nenhuma violência arquitetônica nas leis profundamente

orgânicas dessa digressão que com a sua cabeça não respirasse também na atmosfera desse elemento orgânico, plena de selvagens pressuposições e infinitos, saturado de nuvens, ventoso, musical (BLOCH, S/D, p. 21).

No cerne deste debate evidencia-se a posição de Bloch contra Riegl e Worringer *sobre a ornamentação*, embora Bloch reconheça a importância dos ornamentos para a história da arte. Qual foi a tarefa de Bloch diante dessa teoria? Ele, “[...] tinha que se situar em uma história da arte, que, depois de Riegl, parece dar mais importância à ornamentação dos objetos de uso do que à grande arte” (MACHADO, 2001, p. 37). A. Münster aponta que o pensamento de Bloch está próximo das teorias estéticas de Riegl e de Wilhelm Worringer, proximidades que segundo ele estão no campo “[...] da revificação subjetiva e intuitiva do desejo estético arquitetônico [...]” (MÜNSTER, 1997, p. 129), e não na totalidade da teoria dos dois. Na exaltação do gótico com sua simbiose entre o orgânico e o inorgânico, Bloch encontra a exuberância da vontade de ressurreição. Enquanto o Egito caminha do interior para o exterior na forma da pedra, é misterioso e sem mistério ao mesmo tempo, o gótico ou a linha gótica não é inércia, mas

[...] possui o foco em si mesma; ela é destituída de repouso e lúgubre assim como as suas formas: os bocéis, as serpentes, as cabeças de animais, os cursos de água, um entrecruzar-se e oscilar desordenados, no qual se encontra o líquido amniótico e o calor de incubação e começa a falar o regaço de todas as dores, voluptuosidades, nascimentos e imagens orgânicas: apenas a linha gótica porta desse modo o fogo central em si mesma, no qual os seres orgânico e espiritual mais profundos são conduzidos ao mesmo tempo à maturidade (BLOCH, S/D, p. 22).

240

Estas são características pelas quais se pode diferenciar o estilo gótico do estilo grego e do estilo egípcio, tanto na fria expressão da pedra como na violenta expressão da alma em sentido transgressor do limite imposto pelo material onde se plasma a vontade da alma. A expressão no gótico tem o infinito como meta, e a inquietação do ser impõe uma transgressão no mundo estático, perfeito e harmônico do estilo grego e na via única para a morte no estilo egípcio. Diferenças estas elencadas pelo próprio Bloch: o Egito “[...] dispõe em camadas, o gótico cria, o Egito imita construtivamente o edifício do universo, o gótico produz simbolicamente o envolvimento, de encontro ao reino anguloso das almas” (BLOCH, S/D, p. 22). Bloch então sintetiza a diferença entre o egípcio e o gótico: enquanto no primeiro impera *o signo formal descritivo (deskriptive Formzeichen)*, no segundo impera *o selo formal expressivo-descritivo (expressiv-deskriptive Siegelzeichen)*. Dada essa diferença, ele pode afirmar o gótico como espírito de ressurreição (*Geist der Auferstehung*)¹⁶.

¹⁶ Cf. (BLOCH, 1964, p. 38).

A questão da funcionalidade, neste sentido, ganha outros contornos no gótico, pois existe uma “conformidade com a vida interior” e, para além da vontade de ressurreição, o gótico é para Bloch “[...] *o espírito livre do movimento em si mesmo da expressão* [...]” (BLOCH, S/D, p. 23), é a vitória, sem negação absoluta, do orgânico sobre o inorgânico. Com isto, determina-se a superioridade do gótico, no qual o humano pode se encontrar em movimento em direção ao infinito de expressões interiores moldando o mundo à imagem de sua vida interior. Nesse rumar para o infinito, em que podemos entrever um preenchimento do humano, a metáfora “do deslocamento da floresta para dentro do deserto”, não como fim, mas como meio, reflete essa inquietude por transgredir o estático, de fazer florir no seio do humano o Eu utópico capaz de espelhar os sonhos acordados de um mundo melhor. Assim, segundo Francesco Coppelotti, a tese de Bloch do ornamento que expressa o interior do sujeito aponta para um homem estético como objetivo final:

O encontro com o Eu na criação do ornamento implica que o homem estético é dado final, um fato irredutível diante do qual o pensamento deve capitular, a irrupção do irracionalismo na consciência da alma ocidental. O gosto anuncia o assunto em sua elusiva ausência de responsabilidade, em sua profunda liberdade interior. O homem está sozinho diante de si e, no momento decisivo em que apela ao seu sentimento, toma consciência de sua singularidade. Em todos os outros casos, ele age de acordo com as normas ou se rende a uma realidade objetiva (COPPELLOTTI, 2004, p. XXVIII, tradução nossa).¹⁷

241

O gótico aponta o caminho para o alto, aquela primeira *descida vertical* agora encontra na expressão gótica sua *vertical externa*, para o alto. A plasticidade com a qual se desenha o gótico, nas palavras de Bloch, reflete nosso estado de inquietude e plasticidade interior, nossa inadequação no mundo. A constante referência ao Eu pode nos enganar, mas, ao contrário do individualismo, Bloch se preocupa com o nós, busca encontrar um caminho para o humano que ainda vem a ser.

Aqui as imagens, conhecidas de modo estranho, podem nos parecer como um espelho mágico no qual podemos ver o **nosso futuro**, tal como os ornamentos encobertos de **nostra figura** mais interior, tal como a realização adequada, finalmente percebida, a presença de si daquilo que sempre foi tido como significado, do Eu, **do Nós**, do *tat twam asi (o que tu és)* da **nostra** magnificência que vibra em segredo, da **nostra** existência divina oculta. É o mesmo que a nostalgia de finalmente ver o semblante humano [...] (BLOCH, S/D, p. 30-31, grifo nosso).

¹⁷ Esta concepção se assemelha muito à concepção de estética do jovem Bloch, para quem a “[...] definição apriorística da vontade utópica, como renúncia do subjetivo, ansioso, e como constante metafísica de um desejo estético universal, determina a doutrina da arte no *espírito da utopia*” (MÜNSTER, 1997, p. 128).

Por que Bloch se dedica tanto às análises do egípcio e do gótico? Para ele esses dois modelos de arte foram os únicos a levar até o fim suas experiências estéticas, na medida em que habita neles a constante tensão entre morte e ressurreição. Percebe-se isto mais claramente em *O princípio esperança*, quando ele retoma esses pontos no capítulo 38, no tópico *O Egito ou a utopia do cristal da morte, o gótico ou a utopia da árvore da vida*. Pois, “da mesma forma, porém, ambos os símbolos não pairam em absoluto descolados nem são destituídos de um objeto, mas como todos os genuínos, denotam possibilidades reais no mundo, são imagens opostas respondentes a partir de sua latência estética” (BLOCH, 2006a, p. 273). Embora a sacralidade esteja no centro da discussão dos dois modelos, Bloch estava mais preocupado aqui com as utopias arquitetônicas. Diferente disso, no *Espírito da utopia* ele estava mais interessado no caminho da interioridade para o exterior. Já em *O princípio esperança* ele aprofunda as diferenças entre o *cristal* e a *árvore da vida*. Não há uma negação do estilo egípcio, há um prenúncio utópico de uma arquitetura perfeita, que será referência estética na construção para a posteridade.

[...] enquanto o Egito representa o cristal da morte como perfeição pressentida, com a mesma determinação o gótico está relacionado utopicamente à ressurreição e à vida. Em decorrência, seu símbolo arquitetônico é necessariamente expulsar a morte antimorte, *é árvore da vida como perfeição planejada*, reproduzida em forma de Cristo. Enquanto a arte egípcia traz dentro de si um querer vir a ser como pedra, a gótica traz um querer vir a ser como a árvore da vida, como videira de Cristo. Ambos os estilos arquitetônicos foram os únicos a ir radicalmente até o fim nessa sua imitação (BLOCH, 2006a, p. 279, grifo nosso).

242

O gótico quando alcança a metáfora da *árvore da vida* ultrapassa a frieza do mundo denunciada no *Espírito da utopia*. Assim, na estética blochiana, o gótico ganha relevância na medida em que a vontade utópica já não é apenas pura subjetivação, mas planejamento de um mundo melhor e transgressão de limites. Essa perspectiva nos abre possibilidades de repensar o gótico nas artes contemporâneas para além de seu lugar privilegiado de análise: a Arquitetura.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Th. W. **El asa, la jarra y la experiencia temprana**. In: **Notas sobre literatura**. Traducción: Alfredo Brotons Muñoz. Madrid. Ediciones Akal, 2003. (Obra completa, 11).

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, 2006a.

BLOCH, Ernst. **Geist der Utopie: zweiten Fassung von 1923**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1964.

BLOCH, Ernst. **Geist der Utopie: erste Fassung, 1918**, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1918. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

BLOCH, Ernst. **Spirito dell'utopia**. Traduzione di Vera Bertolino e Francesco Coppelotti. La nuova Italia Editrice, Scandicci, Firenze, milano. 2004.

BLOCH, Ernst. **Espírito da utopia**. Trad. de Oliver Tolle. Editora 34, São Paulo, no prelo, S/D.

BLOCH, Ernst. **Rêve diurne, station debout & utopie concrete: Ernst Bloch en dialogue**. Lignes. Nice, 2016.

BLOCH, Ernst. “Symbole: les Juifs”: un chapitre ‘oublié de L’Esprit de l’utopie. Trad. Raphaël Lellouche. Précédé de Les Juifs dans l’utopie: Le jeune Bloch, du crypto-franlisme au néomarcionisme par Raphaël Lellouche. Éditions de l’éclat, Paris-Tel Aviv, 2009.

BOLDYREV, Ivan. **Geist der Utopie, der sich erst bildet: vorläufige Beobachtungen zur Korrektur des Blochschen Frühwerks**. In: Vidal F. (Hrsg.) **Bloch-Jahrbuch 2012. Einblicke in Blochsche Philosophie**. Mössingen-Talheim: Talheimer Verlag, 2012.

243

BOLDYREV, Ivan. **O Espírito da utopia, que primeiro se forma: observações provisórias para a correção da obra juvenil de Bloch**. In: RODRIGUES, Ubiratane de Moraes (Org.). **Escritos sobre o Espírito da utopia de Ernst Bloch**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019. 284p. Disponível em: < <https://www.editorafi.org/628bloch> >.

BOURETZ, Pierre. **Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo**. Trad. br. de J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2011.

COPPELLOTTI, Francesco. **Estética e metareligione per la filosofia futura dell’Europa**. In: BLOCH, Ernst. **Spirito dell’utopia**. Traduzione di Vera Bertolino e Francesco Coppelotti. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 2004.

GOETHE INSTITUT. **Ernst Bloch et Georg Lukács: un siècle après**. Paris: Actes du colloque Goethe Institut, 1985.

HEGEL, G. W. **Cursos de Estética. Vol. I**. São Paulo: Edusp, 2001. .

HUDSON, Wayne. **The marxist philosophy of Ernst Bloch**. London: Palgrave Macmillan UK, 1982.

KARADI, Eva. **Bloch et lukács dans le cercle de Weber**. In: GOETHE INSTITUT. **Ernst Bloch et Georg Lukács: un siècle après**. Paris: Actes du colloque Goethe Institut, 1985.

LELLOUCHE, Raphaël. **Les Juifs dans l'utopie: Le jeune Bloch, du crypto-franlisme au néomarcionisme.** In: BLOCH, Ernst. “Symbole: les Juifs”: un chapitre oublié de L'Esprit de l'utopie. Trad, Raphaël Lellouche. Précédé de Les Juifs dans l'utopie: Le jeune Bloch, du crypto-franlisme au néomarcionisme par Raphaël Lellouche. Éditions de l'éclat, Paris-Tel Aviv, 2009.

LOUREIRO, Isabel. **A Revolução Alemã, 1918-1923.** São Paulo: Editora Unesp, 2005.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. “Uma filosofia expressionista: sobre o espírito da Utopia”. In: **Capítulos do Marxismo Ocidental.** Org. Isabel Loureiro e Ricardo Musse. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. **Um capítulo da história da modernidade estética: Debate sobre o expressionismo (Ernst Bloch, Hans Eisler, Georg Lukács e Bertolt Brecht).** 2ª edição. São Paulo: Unesp, 2016.

MACIEL, Marta Maria Aragão. **Ernst Bloch e Walter Benjamin: reflexões acerca das afinidades eletivas.** In: *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 10. n. 4. 2019, p. 339-359.

MÜNSTER, Arno. **Utopia, Messianismo e Apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch.** Trad. br. de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: UNESP, 1997.

PALMIER, Jean-Michel. **En réalisant L'esprit de l'utopie ou Prière pour un bom usage d'Ernst Bloch.** In: GOETHE INSTITUT. **Ernst Bloch et Georg Lukács: un siècle après.** Paris: Actes du colloque Goethe Institut, 1985.

RODRIGUES, Ubiratane de Moraes (Org.). **Escritos sobre o Espírito da utopia de Ernst Bloch.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019. 284p. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/628bloch>>.

ALÉM DA METAFORIZAÇÃO UMA VISÃO BLOCHIANA SOBRE CAOS E FRACTALIDADE*

Rainer E. Zimmermann¹
Xiaomeng Zhang²

Resumo

Tendo em vista o projeto em andamento de reinterpretar o conceito blochiano de “obscuridade do instante vivido”, serão discutidas as possíveis relações, por um lado, entre as ciências e a filosofia, e, por outro lado, especialmente entre conceitos blochianos e a moderna teoria do caos e fractalidade. O objetivo é demonstrar que categorias científicas podem ser de grande valia quando aplicadas às categorias das ciências humanas (e/ou da filosofia propriamente dita) e podem ultrapassar a mera metaforização de conceitos, como está em voga em muitas áreas. Embora a metaforização certamente seja uma técnica hermenêutica em si mesma, o estabelecimento de aplicações em uma ampla gama de tópicos de pesquisa pode ser aprimorado quando se aproxima o olhar aos aspectos precisos e formalmente corretos envolvidos. Uma abordagem desse tipo, que se concentra nos fundamentos nos quais os conceitos, formais ou hermenêuticos, de fato são construídos, é adequada não apenas para a relação entre a filosofia e as ciências, mas também com vistas às artes. Como resultado, a atitude estética diante do mundo é, no fim das contas, de algum modo complementar à atitude conceitual. Em princípio, portanto, ambas atendem aos mesmos objetivos de orientação em um mundo complexo.

Palavras-Chave: Consciência. Estética. Obscuridade do instante vivido. Representações fractais. Sistemas dinâmicos caóticos.

BEYOND METAPHORIZATION A BLOCHIAN VIEW ONTO CHAOS AND FRACTALITY

245

Abstract

With the view to the ongoing project of re-interpreting the Blochian concept of the “darkness of lived immediacy”, possible relationships between philosophy and the sciences on the one hand, and in particular, between Blochian concepts and modern chaos theory and fractality on the other, are discussed in some formal detail. The objective is to demonstrate that scientific categories can be helpful when applying them to categories of the humane sciences (and/or philosophy proper) and might lead beyond the mere metaphorization of concepts as it is fashionable today in many fields. Though metaphorization is certainly a hermeneutic technique in its own right, the foundation of applications within a wide range of research topics can be improved when looking more closely at the precise and formally correct aspects involved. Such an approach which is taking care on what ground the concepts, formal or hermeneutic, are actually built, is not only suitable as to the relationship of philosophy and the sciences, but also with a view to the arts. As it turns out, the aesthetical attitude towards the world is somewhat complementary to the conceptual attitude after all. Hence, in principle, do both of them serve the same objectives of orientation within a complex world.

Keywords: Aesthetics. Chaotic dynamical systems. Consciousness. Darkness of lived immediacy. Fractal representations.

* Traduzido do inglês para o português por Anna Maria Lorenzoni.

¹ Doutor em Matemática pela Freie Universität de Berlin (1977); Doutor em Filosofia pela Technische Universität de Berlin (1988); livre-docente, com tese de habilitação sobre a Filosofia da Natureza de Schelling; Professor de Filosofia junto a Faculdade de Estudos Gerais da Universidade de Ciências Aplicadas (UAS) de Munique (1995-2017). E-mail: rainer.zimmermann@hm.edu.

² Doutora em Filosofia pela Universidade Renmin da China (RUC), junto ao Departamento de Artes Liberais, com tese a respeito de Ernst Bloch (junho de 2019). Desde então, leciona no Departamento de Teoria Literária junto a Faculdade de Artes Liberais da Universidade Normal de Hunan, em Changsha (província de Hunan). E-mail: utopia_1990@163.com.

1. Introdução

Recentemente, um de nós (Zh. X.), propôs uma nova concepção para a abordagem de um dos conceitos básicos da filosofia blochiana, qual seja, a chamada “obscuridade do instante vivido”, relativa ao imediatismo individual e inicial da existência subjetiva que serve como ponto de partida para a reflexão em primeira instância. Os detalhes filosóficos já foram discutidos em outras ocasiões³. O ponto importante é que temos aqui a oportunidade rara de demonstrar, por um lado, a interação direta da filosofia, e, por outro lado, a das ciências, indo além de um contexto exclusivamente heurístico. Essa concepção certamente é útil também para reconciliar a filosofia blochiana com os conhecimentos recentemente adquiridos no interior da moderna teoria de sistemas emergentes (evolutivos)⁴. Além disso, como o conceito de emergência aponta também para processos que produzem efetivamente *novos* objetos ou processos dentro de um contexto essencialmente auto organizado, isso tudo ganha relevância também tendo em vista a produção estética.

A motivação para este projeto foi originalmente desencadeada pela pertinente tese de doutorado de Craig Hammond (2012)⁵. A tese teve como objetivo tratar da noção blochiana de utopia abstrata, compensatória, relacionada aos aspectos modernos da teoria do caos e complexidade⁶. Devido às possíveis aplicações dessa abordagem às questões cinematográficas, a tese se mostrou especialmente pertinente para um de nós (R. E. Z), que anteriormente havia se dedicado pormenorizadamente a um trabalho semelhante⁷. Contudo, apesar da diversidade

³ Para questões fundamentais a respeito do conceito blochiano, cf. ZIMMERMANN, Rainer E; ZHANG, Xiaomeng. **Sayable and Unsayable within Lived Immediacy**. No prelo pelo *Bloch Jahrbuch 2017*. Veja-se também ZHANG, Xiaomeng. **Information and Meaning in Deterministic Chaos: A Blochian Perspective**. In.: *Multidisciplinary Digital Publishing Institute Proceedings*, Basileia, v. 1, n. 3, 2017, p. 247. DOI:10.3390/IS4SI-2017-04090. (Basicamente, esse artigo se baseia em uma conferência proferida no mesmo ano, IS4SI- 2017, na Chalmers University, Göteborg, em junho de 2017, que era uma versão ampliada de uma outra conferência proferida anteriormente, em abril de 2017, no Bertalanffy Centre, Viena).

⁴ Cf. ZIMMERMANN, Rainer E. **Topoi of Systems: On the Onto-Epistemic Foundations of Matter and Information**. Capítulo 6, In: BURGİN, Mark; HOFKIRCHNER, Wolfgang (Ed.). *Information Studies and the Quest for Transdisciplinarity*. Singapore et al.: World Scientific, 2017, p. 191-214.

⁵ HAMMOND, Craig A. **Towards a Neo-Blochian Theory of Complexity, Hope, and Cinematic Utopia**. Tese de Doutorado. Lancaster University 2012. DOI: <https://doi.org/10.6084/m9.figshare.1003972.v2>. Disponível em: <https://figshare.com/articles/Towards_a_Neo_Blochian_Theory_of_Complexity_Hope_and_Cinematic_Utopia/1003972>. Acesso em 20 de agosto de 2017.

⁶ Cf. *ibid.*, par. 1, p. 15 et seq.

⁷ RASMI, Mahmoud. **Mythopoesis, Aesthetics, and Artistic Creation. Towards a Tautegorical Interpretation of the Cinematic Image**. Tese de doutorado, Universidade de Salamanca (Espanha), 2015. (Esse trabalho faz referência à mitologia de Schelling e não à perspectiva blochiana, mas é importante observar que ambas estão intimamente relacionadas uma à outra. Desse modo, a “imediatividade vivida”, no sentido de Bloch, desde o início está diretamente ligada a aspectos mitológicos). Isso foi discutido também em ZIMMERMANN, Rainer E. **Hoffnung gegen den Tod**. Capítulo 17. In: id. (ed.). *Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung (Klassiker Auslegen 56)*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2017, p. 325-335.

de passagens esclarecedoras dessa tese⁸, ainda permanece em aberto um problema crucial: quando se fala em mente, consciência, ou qualquer outro campo das ciências humanas em seu conjunto, geralmente os conceitos da teoria do caos são utilizados exclusivamente, em maior ou menor grau, em termos metafóricos. Com efeito, já há algum tempo existe uma longa discussão sobre a legitimidade de se fazê-lo, especialmente quando são introduzidos conceitos matemáticos no interior da filosofia francesa estruturalista ou pós-moderna. No que se refere à teoria do caos e da fractalidade, é bastante óbvio, por exemplo, que a propriedade de autossimilaridade⁹ é mais atrativa quando diz respeito a aspectos da consciência. Nesse sentido, a metáforização teria o potencial de auxiliar a revelar a variedade de significados que são relevantes por si mesmos em um determinado tema. Até aqui, tudo bem.

No entanto, como se nota, não se trata apenas de mera metáforização. Há muito mais do que isso. E esse é o ponto central que gostaríamos de enfatizar aqui: o contexto matemático dos sistemas caóticos (bem como a própria noção de *sistema*) não é arbitrário e não pode ser aceito ou descartado aleatoriamente, em vez disso, trata-se de uma representação precisa e correta daquilo que realmente ocorre na consciência humana. A razão para isso é dual: em primeiro lugar, a consciência é um fenômeno emergente com respeito aos processos cerebrais reais, sendo o cérebro uma estrutura bioquímica composta. E existe, por sua vez, uma modalidade física na base da consciência que pode ser descrita em termos matemáticos.

Em contrapartida, existe também, e este é o segundo ponto, uma relação genérica entre a filosofia e as ciências derivada principalmente da perspectiva de que a filosofia é uma ciência em si mesma, não obstante lide com o aquilo que todas as demais ciências não lidam: ou seja, com a *totalidade mediada* daquilo que existe. Sendo assim, a filosofia, não está mais uma vez fazendo o que todas as ciências estão fazendo, porém, ao unificar as diversas perspectivas sobre o mundo, depende de seus resultados. O que devemos fazer, portanto, é voltar às definições originais dos conceitos matemáticos envolvidos (seção 2), então re-traçar suas aplicações no tópico em questão, ou seja, fazendo referência ao cérebro, à mente, e à consciência em seu conjunto (seção 3), e, finalmente, observar quais são as consequências práticas (seção 4).

2. Sistemas Dinâmicos Caóticos

⁸ Uma delas é a discussão especialmente instrutiva de “O corcunda de Notre Dame”, da Disney (1996), *ibid.*, p. 180 et seq.

⁹ Um fractal é, essencialmente, um conjunto que, sob ampliação, é auto-semelhante (Veja-se *ibid.*, p. 37).

Por razões práticas, tomamos como ponto de partida uma definição mais convencional de sistemas dinâmicos caóticos, em concordância com o trabalho precedente de Robert Devaney¹⁰. “Seja V um conjunto. Então $f: V \rightarrow V$ é considerado *caótico* em V se 1. f possui dependência sensível às condições iniciais (fronteiriças); 2. f apresenta transitividade topológica; 3. pontos periódicos são densos em V ”¹¹. Desse modo, a ideia é visualizar um mapa caótico como algo essencialmente imprevisível, in-decomponível, mas que possua, entretanto, um aspecto de regularidade. Note-se, a esse propósito, que a *in-decomponibilidade* nos faz recordar da física quântica, quando se discute sobre de-coerência, devido ao acoplamento permanentemente inseparável entre sistema e ambiente.

Convém recordar as definições básicas que estão implicadas na definição 8.5 supracitada: assim, um mapa $f: J \rightarrow J$ possui *dependência sensível às condições iniciais*, se existe algum $\delta > 0$ tal que, para cada $x \in J$ e cada vizinhança N de x , existe algum $y \in N$ e algum $n \geq 0$ tal que o montante absoluto $|f^n(x) - f^n(y)| > \delta$ ¹². Então, pelo menos um dos pontos em cada vizinhança de x separado por x por pelo menos δ sob (iteração) auto-dobrável de f ¹³.

Além disso, $f: J \rightarrow J$ é considerado *topologicamente transitivo*, se, para cada par de conjuntos abertos $U, V \subset J$, houver algum $k > 0$ tal que $f^k(U) \cap V \neq \emptyset$. Isso significa que existem pontos que podem passar sob iteração de uma vizinhança arbitrariamente pequena para outra. O sistema, portanto, não pode ser decomposto em dois conjuntos abertos separados que são invariantes sob o mapa. Se um mapa possui uma órbita densa, então com certeza é topologicamente transitivo¹⁴.

Lembre-se de que um subconjunto U de S é *denso* em S , se $\hat{U} = S$, onde \hat{U} é o *fechamento* de U . Isso consiste em todos os pontos em U juntamente a todos os pontos limite de U . (Um ponto $x \in R$ é um *ponto limite* de S , se houver uma sequência de pontos $x_n \in S$ convergindo para x . Então S é um *conjunto fechado*, se contiver todos os seus pontos limite. O ponto x é um *ponto periódico* de período n , se $f^n(x) = x$.)

A terminologia do sistema aqui é a original (de fato, apresentada na matemática); o conceito mais recente de “sistema”, sendo introduzido um pouco mais tarde, como atualmente é comum no campo dos “sistemas emergentes” e afins, deriva-se dela¹⁵. Intuitivamente,

¹⁰ DEVANEY, Robert L. **An Introduction to Chaotic Dynamical Systems**. 2nd ed. Redwood City (Cal.) et al.: Addison-Wesley, 1989.

¹¹ Ibid., p. 50 (par.).

¹² Cf. *ibid.*, 8.2, p. 49.

¹³ Iteração não é nada além de auto-composição: em vez de $f \circ g(x) = f(g(x))$, temos $f \circ f(x) = ff(x)$, e isso n -vezes: $f^n(x) = f \circ \dots \circ f(x)$ (n -vezes) $f(x)$.

¹⁴ Cf. *op. cit.* 8.1, p. 49.

¹⁵ Cabe aqui fazer uma referência breve a uma definição de sistema recentemente introduzida por um de nós (R.E.Z): “Chamamos *sistema* uma rede de agentes interagentes que produzem um espaço com um limite bem

pensamos em um *sistema dinâmico* como uma equação diferencial do tipo $dx / dt = f(x)$, onde x pode ser um vetor com muitas entradas. Obviamente, os pontos para os quais $f(x) = 0$ caracterizam o comportamento crítico do sistema e são, portanto, chamados *pontos críticos*. Embora as equações diferenciais, em sua forma tradicional, não permaneceram no centro da discussão matemática, já que dependem de conceitos de continuidade e diferenciabilidade que raramente são encontrados em processos naturais concretos, elas ainda servem como uma aproximação adequada à descrição dos processos em sua totalidade. Isso se deve principalmente à (co-ordenada) variável tempo t que aparece aqui nessa forma de sistema dinâmico. Assim, a expressão acima fornece fundamentalmente uma *taxa de alteração* para os estados que um sistema pode ocasionalmente acessar. Esse estado pode ser visualizado como um par $(x, f(x))$ em termos bastante gerais. Portanto, dx / dt caracteriza a lei do desdobramento da história de um sistema observável por meio de uma sequência de estados representando uma curva em um estado espacial apropriado¹⁶. Para sistemas clássicos (cotidianos) em física, basta tratar a variável t como o tempo co-ordenado usual, que pode ser identificado com o tempo do relógio. Se estamos lidando com o campo da consciência, podemos manter esse ponto de vista clássico ao visualizar a consciência como emergente em relação aos processos cerebrais envolvidos, que são, basicamente, processos quânticos¹⁷.

definido e aberto no sentido da termodinâmica” (*Metaphysics of Emergence*, Parte 1, 2015, p. 27, referência citada abaixo, n. 28 neste texto.) Ao examinar cuidadosamente essa definição, evidencia-se que um sistema é *sempre auto-organizado*, porque é produzido por seus agentes que são constituintes do sistema. De fato, é possível inclusive aplicar a *teoria dos jogos* à interação desses agentes. *O único pressuposto necessário é a validade da termodinâmica*. Isso esclarece, simultaneamente, dois pontos: um é o fato de que, sendo assim, *os sistemas computadorizados não são realmente sistemas*, no sentido próprio do termo, pois não são produzidos por agentes que constituem eles próprios. Na melhor das hipóteses, são simulações de um sistema. E isso não é a mesma coisa. O segundo ponto é que a definição de sistema pode ser estendida de maneira direta ao próprio Universo. Em princípio, *o Universo é o sistema máximo e, portanto, é auto-organizado e, portanto, processa informações*: isso ocorre principalmente porque a definição de um agente remete a Stuart Kauffman, que mais uma vez acopla essa definição à termodinâmica. (Fundamentalmente, então, um *agente* é ele próprio um sistema capaz de executar pelo menos um ciclo de trabalho termodinâmico.) Pode-se mostrar que isso já é verdade para *redes de spin*, que são os menores constituintes de espaço e tempo no sentido da física (quântica). Os agentes, aqui, são *loops quânticos*, de modo que seis deles *co-operam* para formar uma célula hexagonal da rede de spin. Esta rede está realizando o processamento de informações (quânticas). Portanto, poderíamos argumentar que o Universo, em seu nível mais fundamental, não passa de um computador quântico. O que é imediatamente evidente, portanto, é que a informação não emerge tardiamente no domínio biológico, mas sim que está presente desde o início (do Universo). E, mais do que isso: essa informação processada já é *significativa*, pois o objetivo desses sistemas fundamentais (sua “meta” ou “propósito”) é *maximizar a complexidade*, de acordo com a *quarta lei da termodinâmica* de Stuart Kauffman (que estabelece que a evolução ocorre no *possível adjacente*, isto é, a transição de um estado real para um novo estado possível leva sempre àquelas possibilidades que estão a exatamente um passo da reação).

¹⁶ Note-se que esse estado espacial não é necessariamente observável. Muitas vezes, nada mais é do que uma construção matemática abstrata que acaba sendo útil. A observação cotidiana (clássica) dos fenômenos físicos geralmente se relaciona a um estado espacial quadri-dimensional especial o qual denominamos *espaço-tempo*.

¹⁷ Divergimos aqui, portanto, da abordagem de Penrose e Hameroff, os quais identificam de forma direta a consciência com os processos quânticos. Em vez disso, indicamos para o fato de que os seres humanos não possuem sentidos físicos capazes de cognição no domínio quântico. Desse modo, o que observamos por meio da modalidade humana é apenas uma aproximação clássica da média (valor médio) do que realmente existe.

3. Caos e fractais na consciência

Agora chegamos ao ponto importante: a ideia que discutimos à luz do artigo de Zhang Xiaomeng supracitado foi baseada em uma nova relação dos padrões fractais com a imediaticidade do instante vivido, no sentido blochiano. Isso ocorre principalmente porque toda a teoria categorial de Bloch está situada antes do início do desdobramento da hierarquia completa de transformações desse estado inicial de imediaticidade, que, por fim, produz as principais categorias em questão. Ou, em outras palavras: é aqui que a reflexão realmente emerge a partir do imediatismo pré-reflexivo. Antes de começar a visualizar possíveis aplicações dos conceitos envolvidos, é importante lançar alguma luz sobre esse momento inicial. A ideia, então, era a de que o padrão inicial dos processos conscientes, quando representados em um estado espacial abstrato adequado, se tornaria uma composição associativa de pontos brilhantes e escuros, onde os primeiros pensamentos claros (isto é, conceituais) apareceriam como pontos mais brilhantes, dispostos de acordo com um padrão fractal no interior de um fundo fundamentalmente escuro, incluindo algum sombreado entre eles, indicando “zonas de transição”. (De fato, qualquer padrão fractal desse tipo servirá para nossos propósitos aqui)¹⁸.

250



Recorde-se o seguinte: em princípio, as características da *obscuridade do instante*

¹⁸ A figura que se segue, bem como diversas outras do mesmo tipo, pode ser encontrada no seguinte endereço: <<https://www.shutterstock.com/video/clip-27822082-stock-footage-abstract-motion-background-in-fiery-orange-with-slow-moving-loop-pattern-and-strong-contrast-it.html?src=rel/194554:8>> (Acesso em 21-08-2017). Com efeito, se acessados pela página web, notar-se-á que esses diagramas estão em movimento. Isso os torna ainda mais realistas, pois, obviamente, a estrutura padrão que está em jogo se altera com o tempo. Note-se, entretanto, que, quando se fala de “tempo” relacionado a uma consciência individual, isso não significa “tempo relógio”, mas uma escala temporal individual (ou: “sistema de temporalidade”, no sentido de Prigogine) que está relacionada ao tempo relógio, de modo que este último indica a média convencional obtida a partir de todas essas temporalidades possíveis.

vivido blochiana podem ser equiparadas a um estado de completa ausência de contraste. Em outras palavras: ao sair dessa obscuridade, distanciando-se, aplicando as elevações-rotações de Bloch uma após a outra, obtêm-se essencialmente uma uniformidade original dessa obscuridade, que cada vez mais é substituída pelo que podemos chamar *contraste*.

Geralmente, o contraste é uma propriedade de um sistema de exibição ótica, definido como a proporção da luminescência da cor mais brilhante (branco) e da cor mais escura (preto) que o sistema é capaz de produzir. Nos sistemas de exibição, o objetivo é produzir a maior taxa de contraste possível. Não é por acaso que o conceito de *alcance dinâmico* está intimamente relacionado a isso. Ele é aplicado a todos os tipos de propriedades de sinais. De modo generalizado, esses sinais podem ser comparados com as ideias nas quais realmente se baseia o processo de pensamento.

Assim, originalmente, o contraste diz respeito à diferença entre as regiões claras e escuras de uma imagem, independentemente de serem realmente regiões concretas ou abstratas (no sentido óptico). Essa significação, portanto, pode ser mantida, se transferirmos toda a expressão para o processo de reflexão: *distanciando-se de si mesmo, obtém-se também contraste*. E isso significa que o contraste implica forma (formato) - ou seja, aquilo sobre o que se está refletindo. Devemos lembrar que o *grafismo* humano está implícito em muitas ações cognitivas realizadas¹⁹. Agora, se pensarmos em uma conexão com o conceito de informação, isso significa que o contraste pode de fato ser visualizado como um medidor para a informação obtida. Como diferimos (dentro do contexto de nossa abordagem sistêmica) entre, por um lado, *massa-energia* (chamada: *matéria*) e, por outro lado, *estrutura-entropia* (chamada: *informação*), as informações induzidas por esse tipo de contraste se encontram ao lado da estrutura. O que está sendo estruturado aqui, entretanto, não é um espaço comum, mas uma porção individual do espaço social. Podemos chamá-lo de *espaço individual de reflexão*. O padrão assim alcançado, que é gerado por esse contraste, geralmente tem uma natureza fractal: de fato, até onde podemos enxergar atualmente, muito frequentemente não se trata de um fractal em sentido estrito, pois seria ou uma imagem do espaço fásico ou uma observação concreta do espaço configuracional (euclidiano) (a depender se alguém está falando sobre o caos determinístico no sentido de Mandelbrot e Feigenbaum e, portanto, também Prigogine, ou sobre a criticalidade auto-organizada no sentido da escola de Santa Fe, respectivamente) - e aí ainda não há, até onde podemos ver, nenhuma formalização consistente de espaços de reflexão como espaços fásicos. Mas as propriedades básicas do caos estão efetivamente preenchidas. É nesse sentido que, no

¹⁹ A esse respeito, veja-se alguns dos materiais apresentados no artigo sobre “Os Topoi dos Sistemas” mencionado acima.

diagrama exibido, a coloração (sombreada) se refere a ideias e conceitos, enquanto as manchas escuras são resíduas da bem-conhecida obscuridade do instante vivido - representando a base desestruturada desse espaço de reflexão.

A figura acima, portanto, mostra um adequado (abstrato) estado espacial da consciência e, embora possa não mostrar com precisão um padrão fractal, sua forma associativa provavelmente é clara o suficiente e bastante ilustrativa²⁰. Novamente, interessa-nos a *auto-similaridade*, pois, em certo sentido, os pensamentos podem, sob ampliação, ser visualizados como invariantes, e, uma vez desenvolvidos, em vez de um padrão local, eles tendem a desenvolver um padrão global dentro da consciência, diferentemente do fato de que o processo físico que os está produzindo esteja limitado a uma pequena região do cérebro. É também a estrutura fundamentalmente *recursiva* dos pensamentos, e sua qualidade *não-linear* e *auto-catalítica* daí derivada, que sustenta esse tipo de representação. Contudo, como a geometria fractal é apenas um instrumento de representação de processos subjacentes que são deterministicamente caóticos, a questão é se realmente podemos localizar esses processos na concretude física em sua totalidade. Caso contrário, a representação seria apenas formal e arbitrária. Se, entretanto, pudermos localizar tais processos, então sua representação seria mais do que mera metaforização.

252

Há muito tempo tem se desenvolvido um debate dessa mesma natureza. Uma das primeiras coletâneas de artigos sobre esse assunto foi apresentada já em 1996²¹. Em seu prefácio, os editores afirmam que

[...] os fractais podem desempenhar um papel importante na explicação de processos neuronais que geram atividade mental [...] A atividade auto-organizada dos neurônios que reagem ao mundo externo através de percepções e ações produz padrões fractais e do tipo fractal, muitos dos quais são simétricos. [...] a simetria [...] provavelmente ocupa um papel necessário nesse comportamento auto-organizado²².

Os editores fazem referência, então, ao trabalho precedente de Walter Freeman²³. Na época, contudo, pouco progresso foi efetivamente alcançado, de modo que havia apenas a forte, porém ainda não comprovada, conjectura sobre o papel dos processos caóticos²⁴. De todo modo, o caminho era promissor, tendo sempre em mente que “[...] a caracterização da natureza

²⁰ Ao se ampliar a imagem exibida, revela-se uma estrutura ainda mais clara do nível das células constitutivas – embora um tanto desfocada, devido à qualidade da resolução alcançada.

²¹ CORMAC, Earl Mac; STAMENOV, Maxim I. (Ed.). **Fractals of brain, fractals of mind**. Amsterdam/Philadelphia: Benjamins, 1996.

²² Ibid., p. ix.

²³ Cf. FREEMAN, Walter J. **Tutorial on Neurobiology**. In: *International Journal of Bifurcation and Chaos*, v. 2, n. 3, 1992, p. 451-482.

²⁴ Op. cit., p. 1, citando Freeman aqui.

da representação é fundamental para responder como podemos ver ou resolver o problema [...]”²⁵. Recentemente, essa ideia foi retomada – como um de nós (REZ) mostrou em um artigo sobre os topoi dos sistemas²⁶. Na coletânea de ensaios supracitada, vários autores reúnem detalhes explícitos, de modo a apoiar a conjectura original, e o fazem fazendo referência principalmente a trabalhos anteriores sobre auto-organização, teoria do caos e teoria da complexidade. Os fractais são visualizados, aqui, como uma interface computacional formal entre mente e cérebro²⁷. Ao mesmo tempo, isso indica para uma mediação de micro-sistemas e macro-sistemas, no sentido físico da física quântica e clássica.

David Alexander e Gordon Globus entendem o caos e a fractalidade como resíduos da complexidade auto-organizada segundo a quarta lei da termodinâmica de Stuart Kauffman (que serve de base para nossa própria visão da dinâmica do sistema conduzido por agentes). É necessário discutir um ou outro problema de maneira mais detalha. Isso, contudo, não poderá ser feito neste artigo²⁸. Entretanto, quando se referem às obras de Nicolis, Bunge e Langton, os autores revelam sua orientação básica em direção à criticalidade auto-organizada²⁹. Carl Anderson e Arnold Mandell, em contrapartida, concentram-se no aspecto do tempo fractal e observam que, o que está sendo discutido atualmente nesse âmbito, teria sido percebido como ruído há apenas uma década (isto é, em meados dos anos 80)³⁰. Eles chegaram à conclusão de que

a consciência que evolui em um mundo fractal parece parcimoniosamente exigir a incorporação de estruturas fractais, bem como [...] processos, e estes, por sua vez, seriam integrados a sistemas sensoriais, reconhecimento, memória e comportamento adaptativo. 1/f espectro de potência fractal foi observado em níveis fundamentais de processamento [em uma ampla gama de campos][...] A ubiquidade de 1/f espectro de ruído é nossa evidência para conjecturar [a propriedade de simetrias aproximadas na natureza]³¹.

Dessa coletânea de ensaios, o que podemos perceber como preponderante, em

²⁵ Ibid., p. 3.

²⁶ World Scientific, 2017, op. cit. – Com efeito, há uma outra questão a esse respeito: os editores se remetem a Smolensky, o qual defende que categorias cognitivas podem ser modeladas como atratores nos sistemas dinâmicos conexionistas (op. cit., p. 5 et seq.). Isso encontra paralelos interessantes com a ideia de Thom, denominada por ele como *chreods*. A relação explícita com o que está sendo abordado aqui está descrita em outro texto. Veja-se, mais recentemente: ZIMMERMANN, Rainer E. **The Return of Metaphysics in the Theory of Subjective Pregnances**. In: *Proceedings*, v. 1, n. 3, 2017. DOI:10.3390/IS4SI-2017-04092.

²⁷ Cf. MAC CORMAC; STAMENOV. Op. cit., p. 8.

²⁸ Cf. p. ex. ZIMMERMANN, Rainer E. **Metaphysics of Emergence. Part 1: On the Foundation of Systems**. Berlin: Xenomoi, 2015.

²⁹ Alexander, David M.; GLOBUS, Gordon G. **Edge-of-Chaos Dynamics in Recursively Organized Neural Systems**. In: MAC CORMAC; STAMENOV (Ed.), op. cit., p. 31-73. Veja-se especialmente: p. 37-39.

³⁰ ANDERSON, Carl M.; MANDELL, Arnold J. **Fractal Time and the Foundations of Consciousness**. In: MAC CORMAC; STAMENOV (Ed.), op. cit., p. 75-126, aqui: p. 75.

³¹ Ibid., p. 114.

última instância, é que o pressuposto “‘mente’ [...] não é uma substância tradicional diferente do corpo, mas sim parte de um processo físico”³². Nessa perspectiva, “[a] experiência do ‘pensamento’ é a ‘mineração’ autocatalítica autorreferencial da organização algorítmica do cérebro”³³. Larry Vandervert dá um exemplo muito esclarecedor referente à citação de Einstein (“O que, precisamente, é o ‘pensamento’?”) das notas autobiográficas deste último, e o faz apontando para um retrato de uma parte do conjunto fractal de Mandelbrot, cujo limite é caracterizado pelos conjuntos de Julia³⁴. O único aspecto um tanto incômodo desse livro – que, por outro lado, é muito esclarecer –, é que muitas vezes a representação do caos no espaço fásico (nos termos da teoria do caos propriamente dita) se confunde com as representações no espaço-tempo observável (criticalidade auto-organizada no sentido da escola de Santa Fé).

Nesse ínterim, nosso conhecimento a respeito do caos e da fractalidade aumentou decisivamente. Um notável estudo a respeito do conhecimento acumulado pode ser encontrado em dois livros de Peitgen e seus colaboradores³⁵. Ao ler esse livro, pode se compreender de maneira especial o papel dos conjuntos de Julia como delimitadores fractais de bacias de atração. Quanto à consciência, continua importante o trabalho seminal de Patricia Churchland e Terrence Sejnowski³⁶. Embora eles não tratem propriamente sobre caos e fractalidade, emergência e auto-organização são tematizadas topicamente em seu livro³⁷.

Mais próximos de nossa temática, estão dois livros mais recentes que apresentam um certo progresso com vistas à possível decisão sobre o papel do caos no cérebro e na consciência. O primeiro é de Christof Koch, o qual afirma, em 1999, que:

pode ser demonstrado analiticamente [...] que grandes redes de neurônios simples, interconectados de maneira esparsa e aleatória com muitas sinapses excitatórias e inibitórias relativamente poderosas, cuja atividade é aproximadamente ‘equilibrada’, exibem padrões altamente irregulares de picos de atividade característicos do caos determinístico. Essas redes podem responder muito rapidamente ao input externo, muito mais rapidamente do que a constante de tempo dos neurônios singulares. Van Vreeswijk e Sompolinsky (1996) defendem que o pico irregular é uma propriedade de rede emergente robusta que não depende de propriedades celulares complexas. No entanto, essa capacidade de responder rapidamente vem com o preço da atividade continuada, exigindo um gasto constante de energia metabólica³⁸.

³² Earl R. Mac Cormac: *Fractal Thinking: Self-Organizing Brain Processing*. In: Mac Cormac, Stamenov (eds.), op. cit., 127-154, aqui: 149.

³³ VANDERVERT, Larry. *The Fractal Maximum-Power Evolution of Brain, Consciousness, and Mind*. In: MAC CORMAC; STAMENOV (Ed.), op. cit., p. 235-271, aqui: p. 256.

³⁴ *Ibid.*, p. 235 et seq.

³⁵ PEITGEN, Heinz-Otto et al. *Bausteine des Chaos. Fraktale*. Reinbek: Rowohlt, 1998. (Originalmente em inglês, New York: Springer, 1992.) E Id. *Chaos. Bausteine der Ordnung*. (Nas mesmas cidades, 1998/1992.)

³⁶ CHURCHLAND, Patricia S.; SEJNOWSKI, Terrence J. *The Computational Brain*. Cambridge (Mass.)/London: MIT Press, 1992 (5ª impressão, 1999).

³⁷ *Ibid.*, p. 2-3; p. 92-98.

³⁸ KOCH, Christof. *Biophysics of Computation. Information Processing in Single Neurons*. Oxford University Press, 1999, p. 369. – Aqui o autor faz referência a VAN VREESWIJK, C.; SOMPOLINSKY, H.

Percebemos que a conexão entre padrões de atividade e representações correspondentes claramente sugere uma possível associação de processos (“pensamento”) mentais (consciência) e processos físicos subjacentes no cérebro. Numa coletânea de ensaios ainda mais recente, editada por Jack Tuszynski em 2006³⁹, isso se torna cada vez mais evidente: apesar de o livro reunir muitas contribuições que estão claramente seguindo o caminho traçado por Penrose e Hameroff, Alwyn Scott, em sua própria contribuição, afirma sem rodeios: “A teoria quântica não é necessária”⁴⁰. Seguramente nós também subscreveríamos essa afirmação. A contribuição de Chris King vai dois passos adiante quando, referindo-se mais uma vez a Walter Freeman, lê-se em dois de seus títulos: “Caos e Dinâmica Fractal como fonte de sensibilidade, imprevisibilidade e incerteza”⁴¹ e “Excitabilidade caótica e sensibilidade quântica como eucarionte fundador típico”⁴². Quando analisados detalhadamente, esses capítulos mostram um material que pode ser esclarecedor, tendo em conta outros trabalhos recentes sobre os princípios gerais da termodinâmica, estabilidade dimensional fundamentada e transferência de informações em sistemas biológicos⁴³.

4. Conclusões preliminares

Muito embora Ernst Bloch não esteja lidando com a psicanálise em seus pormenores – diferente de Jean-Paul Sartre que, no início de sua filosofia, baseia seu conceito de “cogito pré-reflexivo” em uma crítica explícita a Freud⁴⁴ –, a noção de “obscuridade do instante vivido” é um dos dois conceitos fundamentais que concerne a ambas filosofias: trata-se da emergência da reflexão a partir de algo que é essencialmente não-reflexivo. O segundo conceito é o de *projeto*, que, tanto em Sartre quanto em Bloch, direciona a ação existencial para o futuro. Esses dois conceitos estão na raiz de uma possível identificação das perspectivas de

Chaos in neuronal networks with balanced excitatory and inhibitory activity. In: *Science*, n. 274, 1996, p. 1724-1726.

³⁹ TUSZYNSKI, Jack A. (Ed.). **The Emerging Physics of Consciousness.** Berlin et al.: Springer, 2006.

⁴⁰ SCOTT Alwyn. **Physicalism, Chaos, and Reductionism.** In: TUSZYNSKI (Ed.), op. cit., p. 171-191, aqui: p. 171.

⁴¹ KING, Chris. **Quantum Cosmology and the Hard Problem of the Conscious Brain.** In: TUSZYNSKI (Ed.), op. cit., p. 407-456, aqui: 13.8, p. 428.

⁴² Ibid., 13.11, p. 437.

⁴³ Cf. GRATHOFF, Annette. **An Evolutionary View on Function-Based Stability.** In: *Proceedings*, v. 1, n. 3, 2017, p. 54. DOI: 10.3390/IS4SI-2017-03920. Também id.: **Stonier’s Definition for Kinetic and Structural Information.** In: *Proceedings Proceedings*, v. 1, n. 3, 2017, p. 51. DOI: 10.3390/IS4SI-2017-04012.

⁴⁴ SARTRE, Jean-Paul. **L’Etre et le néant.** Paris: Gallimard, 1943.

Bloch e Sartre no que diz respeito à sua caracterização como “filosofias existenciais”⁴⁵. De fato, com a discussão científica apresentada parcialmente aqui, temos a possibilidade de dar início a uma re-construção moderna da psicanálise. Por um lado, esse é um antigo projeto do próprio Freud, que acabou não emergindo adequadamente devido às revoluções científicas ocorridas por volta de 1900⁴⁶. Por outro lado, em seu livro sobre psicanálise, Georg Gfäller (2010) indicou para a necessidade de reformar os fundamentos ontológicos e epistemológicos dessa disciplina, tendo como base pressupostos explicitamente científicos⁴⁷.

Mais uma vez, isso traz consequências para a discussão estética das artes. As artes cinematográficas modernas, particularmente, exibem muitos dos aspectos filosóficos e científicos mencionados acima. Em princípio, esse deve ser o caso para todas as artes, mas algumas delas impõem dificuldades para uma abordagem simples de seus núcleos formais⁴⁸. Fundamentalmente, a ideia é de que, ao se tentar interpretar o significado de seus produtos e contextos, todas essas artes estão sujeitas a uma forma específica de hermenêutica. Mas o núcleo formal de cada hermenêutica tem uma lógica apropriada. Ou, em outras palavras: a matemática está, por um lado, na base da filosofia e da arte, bem como, por outro lado, está na base de todas as ciências (incluindo as ciências humanas e sociais, respectivamente).

256

Desse modo, a hermenêutica se mostra como uma lógica com informações incompletas, ao passo que a lógica se mostra como uma hermenêutica com informações (quase) completas. Note-se, entretanto, que se trata, de fato, de um eufemismo: isso ocorre principalmente porque a informação (quase) completa na física se deve, antes de tudo, à estrutura comparativamente simples dos sistemas envolvidos. Assim, a completude se mostra como um conceito bastante relativo. No entanto, o quadro metodológico que define um espaço de livre atuação para as teorias e suas aplicações no campo científico é uma rede de regras bastante restrita e precisa, ao passo que essa rede é comparativamente flexível e acessível no caso das artes. Esse é um passo necessário no sentido de apoiar a livre atuação de experimentação inovadora. Afinal, os seres humanos estão permanentemente lidando com a metodologia hermenêutica quando exploram e interpretam o mundo (ou mesmo quando

⁴⁵ Esse aspecto foi abordado em 1999, durante uma conferência, proferida na UAS de Munique, a respeito das duas filosofias. Cf. ZIMMERMANN, Rainer E.; GRÜN, Klaus-Jürgen (Eds.). **Existenz & Utopie**. In: *System & Struktur*, v. VII, n. 1 & 2. Cuxhaven, Dartford: Junghans, 1999.

⁴⁶ Um compilado bastante expressivo desse projeto, por assim dizer, apócrifo, encontra-se no livro de KITCHER, Patricia. **Freud's Dream. A Complete Interdisciplinary Science of Mind**. Cambridge (Mass.)/London: MIT Press, 1992.

⁴⁷ GFÄLLER, Georg R. **Die Wirkung des Verborgenen. Unbewusste Hintergründe kommunikativer Prozesse in Unternehmen und Institutionen**. Stuttgart: Klett-Cotta, 2010.

⁴⁸ No caso da música, uma nova abordagem da formalização matemática pode, em última instância, mostrar-se bastante promissora. Cf. MAZZOLA, Guerino. **The Topos of Music. Geometric Logic of Concepts, Theory, and Performance**. Basel et al.: Birkhäuser, 2002.

questionam especulativamente o fundamento deste mundo), mas de todo modo precisam confiar no núcleo matemático. Em última instância, trata-se de uma espécie de verdadeira interdisciplinaridade cotidiana.

A UTOPIA CONCRETA DO HOMEM CORDIAL¹

Suzana Albornoz²

Resumo:

Apresentado em 2018, como uma Conferência na Universidade Federal da Paraíba, em João Pessoa, o presente artigo trata da combinação de dois conceitos. Com a aproximação dos dois conceitos que se expõem já no título deste texto como no da conferência em sua origem – o de “utopia concreta”, cerne do pensamento de Ernst Bloch e de sua imensa obra filosófica tão original, dialética e barroca, e o de “homem cordial”, criação da análise do Brasil feita por Sergio Buarque de Holanda, ponto de central da produção dos clássicos “livros que inventaram o Brasil” dos anos trinta do século XX – pretende-se experimentar, com uma motivação, por assim dizer, antropofágica – *a la* Oswald de Andrade, uma apropriação brasileira da ideia essencial do legado de Ernst Bloch. Ou seja, propõe-se tomar a interpretação do homem cordial como uma utopia concreta. Espera-se que essa proposta se mostre fecunda e possa ser ponto de partida para reflexões futuras, mais pacientes e detalhadas. [Resumo adaptado por Anna Maria Lorenzoni].

Palavras-Chave: Brasil. Esperança. Política. Sonhos diurnos. Violência.

THE CORDIAL MAN'S CONCRETE UTOPIA

258

Abstract:

Presented in 2018, as a Conference at the Universidade Federal da Paraíba, in João Pessoa, this article deals with the combination of two concepts. With the approximation of the two concepts that are already exposed in the title of this text as in the conference in its origin - that of “concrete utopia”, the core of Ernst Bloch's thought and of his immense philosophical work, so original, dialectic and baroque, and that of “cordial man”, creation of the analysis of Brazil made by Sergio Buarque de Holanda, central point of the production of the classic “books that invented Brazil” of the thirties of the twentieth century - it is intended to experiment, with a motivation, so to say, anthropophagic – *a la* Oswald de Andrade, a Brazilian appropriation of the essential idea of Ernst Bloch's legacy. In other words, it is proposed to take the cordial man's interpretation as a concrete utopia. It is hoped that this proposal will prove fruitful and may be a starting point for future, more patient and detailed reflections.

Keywords: Brazil. Daydreams. Hope. Politics. Violence.

¹ Trabalho anteriormente publicado em 2019 na *Revista Aufklärung* (v. 6, n. 2, mai-ago 2019, pp. 121-130) e aqui reproduzido com adaptações e mediante as devidas autorizações.

² Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG (Belo Horizonte, 1994-1997); Diploma de Estudos Aprofundados em História e Civilizações (Paris, 1987); e estudos doutorais em Filosofia Política, na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais - EHESS (Paris, 1986-1990). Lecionou na Universidade Federal de Rio Grande - FURG e na Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Tem experiência em Ciências Sociais e Filosofia, especialmente em questões de Ética e de Política, e publicou sobre o pensamento de Ernst Bloch e a filosofia da utopia, sociologia e filosofia do trabalho, bem como educação, feminismo, felicidade, amizade, violência e cultura brasileira. E-mail para contato: albornoz.suzanaguerra@gmail.com.

Perguntas iniciais

Parece prudente começar por algumas perguntas preparatórias: O que se entende por utopia? O que têm sido as utopias? O que significa uma utopia concreta? O homem cordial pode ser visto como uma utopia concreta? O que impede o Brasil cordial? O que favorece o Brasil cordial?

O que se entende por *utopia*?

Ao responder a essa pergunta inicial, vemos que a palavra não é muito antiga, pois sua invenção é atribuída ao filósofo e político da Renascença inglesa, sir Thomas More³, que intitulou *Utopia* o seu romance político publicado em 1516. A origem da palavra *utopia* é grega; ela surge da associação do sufixo grego *ou-* – que indica a negação, com *tópos* – que significa lugar, resultando em *ou-tópos* – o “não lugar”, ou melhor, “aquilo que não tem lugar”. Na palavra *utopia* se articulam, pois, dois conteúdos que lhe dão conotações múltiplas: *ou-topos* – não-lugar, e *eu-tópos* – lugar ideal, a cidade perfeita. Por isso, a palavra *utopia* carrega uma ambiguidade, pois alude ao mesmo tempo à cidade inexistente, impossível, e à cidade sonhada.

259

O que têm sido as utopias?

A história me parece ser, em toda situação, um bom caminho para a compreensão de algo, e é sem dúvida um bom método de estudo. Um pouco de história ajuda a contextualizar o assunto, a entender melhor os aspectos envolvidos no problema, logo, para introduzir o nosso tema central que é a *utopia concreta do homem cordial*, convido a considerar, ainda que brevemente, a evolução moderna do termo *utopia* desde que foi usado pela primeira vez, e espero assim tornar mais claro o conceito e o fenômeno.

Não se pode negar a existência de antecedentes de cidades idealizadas em textos mais antigos, seja em reflexões na história da filosofia, como é o caso da *República*, de Platão, e *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, ou em relatos fora da filosofia, mesmo fora da literatura, no tesouro das religiões, como o *Éden* perdido, da tradição bíblica, e a *Terra sem Males*, dos indígenas guaranis, ou na memória oral dos povos e no folclore, onde se guardam

³ Thomas More (ou Morus) viveu de 1478 a 1535. Foi acusado injustamente e condenado à morte pelo soberano inglês da época. Quatro séculos mais tarde, em 1935, foi declarado santo pela Igreja Católica Romana.

as lendas da *Schlaraffenland*, dos povos germânicos europeus, e o *País de Cocanha*, dos latinos, que ainda ecoam na *Pasárgada* do poema de Manuel Bandeira. Mas especialmente na Renascença, no início dos tempos modernos, talvez por inspiração das viagens dos navegadores que se multiplicaram na época, a cidade ideal deu consistência a um verdadeiro gênero literário, no qual se evocam terras fantásticas e míticas como Eldorado, Atlântida, e a misteriosa Ilha de São Brandão. Entre os muitos romances políticos renascentistas de que se tem notícia, além da *Utopia* de More e *A cidade do sol* do italiano Campanella, destaca-se *A nova Atlântida* de Francis Bacon, na qual se anteciparam, como que se profetizaram muitos dos inventos modernos dos últimos séculos da ciência e da técnica.

No século XVI, enquanto florescia sob a influência das viagens e descobertas geográficas, pelo encontro de outros povos em lugares antes desconhecidos do planeta, a literatura utópica foi considerada inimiga da realidade. Mantinha-se um severo julgamento em relação à obra dos sonhadores de cidades ideais, considerados como meros propagadores de “castelos no ar”, de realização impossível. E ainda durante os séculos XVII e XVIII, quando tais obras não foram escassas, chamavam-se de utopias as imaginações irrealistas, ideias extravagantes ou quimeras, planos sonhadores que o bom senso recomendava superar pelo tino prático ou pelo costume mais premente, embora não fossem poucos - por exemplo, na Inglaterra, os autores imaginativos em busca da efetivação de mundos sonhados, às vezes em relação com as reformas religiosas da época.

No próprio Século das Luzes, na França, quando se defendia de modo acentuado a predominância da razão, a imaginação utópica se fez presente. As revoluções políticas burguesas, tanto no mundo anglo-saxão, de um lado e outro do Atlântico, como na Europa, de um e outro lado da Mancha, aliaram às lutas teóricas e práticas, dos princípios da filosofia política e do direito, e aos interesses econômicos e sociais, baseados nas situações mais concretas, a expectativa do progresso humano, da inovação histórica, do “mundo melhor”. E assim como entre realismo e idealismo no plano filosófico, e entre a tendência conservadora e a revolucionária na prática política, as contradições se mantiveram também no plano das metas, entre a procura técnica de melhores formas de vida e a busca sonhadora, com abertura para o novo. Todavia, no movimento destas contradições, nesse caldo secular de produção do espírito e da imaginação criativa, as utopias literárias se abriram para utopias práticas.

Fato é que o tempo do desenvolvimento científico foi também o da utopia, e o século XIX, que se tornou célebre como “Século da Ciência”, foi dos períodos em que mais se afirmaram as utopias e o impulso de reforma prática, política e social, embora mesmo então predominasse o sentido pejorativo da expressão “utopia”, de modo que os próprios pensadores

e doutrinadores da época, que entraram para a história como *socialistas utópicos*, negavam o caráter utópico dos seus programas e projetos sociais.

Este não é o momento para descrever as especificidades teóricas e as sugestões práticas de cada um dos reformadores que se fizeram notar naquele período histórico,⁴ contudo, convém nomeá-los ao menos de passagem, para não desperdiçar a ocasião de recomendar o seu estudo tantas vezes esquecido, quando não menosprezado. Na França, onde o fenômeno foi marcante, destacaram-se, entre outras, as obras de Henri de Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1835), Pierre Leroux (1778-1871), Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) e Louis Blanc (1811-1882; e na Inglaterra, especialmente a de Robert Owen (1771-1858). Algumas vezes lhes tem sido também associado Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), muito embora a contribuição do autor do *Contrato Social*, em amplitude de influência, transcenda o fenômeno denominado socialismo utópico.

Por todo o século XIX e em parte do XX, a utopia se manteve presente no coração do debate, especialmente do pensamento político associado à ciência social crítica da sociedade burguesa e da tradição, atenta à história e à práxis dos movimentos sociais e conflitos da sociedade industrial. Porém, na própria ciência social crítica o pensamento utópico permaneceu como sinal de contradição, pois foi crítica da utopia a posição predominante no pensamento marxista, de Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1895), e seus discípulos e continuadores. E para melhor compreender a relação do marxismo com a utopia, vale consultar o famoso texto *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, publicado por Engels em 1890. A contradição se manteve e o socialismo científico se opôs ao socialismo utópico em suas referências mais importantes, como Vladimir Lenin (1870-1924), Eduard Bernstein (1850-1932), Rosa Luxemburgo (1871-1919), Karl Kautsky (1854-1938) ou Léon Trostsky (1879-1940), e Georg Lukács (1885-1971), entre outros, embora os críticos do socialismo e do comunismo muitas vezes os tenham criticado como “utopias”.

No início do século XX, por efeito dos caminhos e descaminhos das lutas sociais e políticas, no avanço da sociedade industrial, certamente em ligação com os progressos e frustrações da ciência e da técnica e sob a experiência dolorosa da primeira guerra mundial que antecipava a tragédia da segunda - ambas terríveis e incomparáveis, operou-se uma mudança na compreensão da relação, tensional e dialética, entre utopia e realidade, havendo como que uma aproximação entre elas, como um movimento de reabilitação, de mais respeito pela contribuição positiva da utopia, que passou a ser vista como útil para a prospecção e o

⁴ A respeito, remeto a meu **Trabalho e utopia na Modernidade – de Thomas More a Paul Lafargue** (Movimento/Nova Harmonia, 2011).

planejamento, como crítica do real, portanto, potência de transformação. Um exemplo marcante a ser lembrado é o da sugestão feita por Bertrand Russell (1872-1970) de uma autoridade internacional, ante o drama da guerra e a necessidade da paz mundial.

É então que surge uma nova concepção de utopia, um novo entendimento do aparentemente impossível não existente, que se propõe para realização. Ao mesmo tempo, cresce a consciência da ligação estreita entre o progresso científico e a imaginação antecipadora. Tal ambiente, no início do século XX, prepara o surgimento do conceito de *utopia concreta*, que amadureceria e seria exposto, de quase infinitas maneiras, na grande obra e nos inúmeros trabalhos da filosofia de Ernst Bloch (1885-1977)⁵.

O que significa uma *utopia concreta*?

Mesmo na filosofia prática que se ocupa com os homens como seres que desejam e sonham, que agem e buscam tornar o mundo melhor, é grande o cuidado com a precisão conceitual, pois a filosofia se entende em grande parte como o trabalho dos conceitos. Por isso me parece poder dizer que o pensamento de Ernst Bloch é a filosofia da *utopia concreta*, no sentido de que esse conceito é o eixo central daquele sistema filosófico⁶. Convido a que me acompanhem, pois, mais uma vez, na tentativa de esclarecimento desse conceito - de *utopia concreta*, tal como o pensou aquele pensador.

O primeiro grande livro de Bloch, *Espírito da utopia* (1918), que há pouco completou um século e está sendo traduzido no Brasil, já prenunciava uma filosofia da utopia, ali mediada por uma erudita reflexão sobre a música. Revisto e publicado em sua forma definitiva em 1923, esse belo ensaio pode ser considerado como uma introdução à filosofia da utopia na forma de uma filosofia da música. Desde *Espírito da utopia* (1918/1923) até *Experimentum mundi* (1975), mediante uma sofisticada linguagem literária e altamente erudita, Bloch explicitou uma nova valoração do elemento utópico na história humana, considerando de modo *sui generis* as obras da imaginação, construindo uma antropologia que afirma o homem como um ser de pulsões, de fomes e de sonhos, aberto para o mais e para o novo. Tal

⁵ A propósito de Bloch, remeto a **Ética e utopia - Ensaio sobre Ernst Bloch** (Movimento/Edunisc, 1985; 2ªed. 2006); **O Enigma da Esperança. Ernst Bloch e as margens da história do espírito** (Vozes, 1998); **Violência ou não-violência. Um estudo em torno de Ernst Bloch** (Edunisc, 2000), bem como às indicações bibliográficas que ali se encontram.

⁶ Dia 4.12.2018 foi defendida ante o PPG-Filosofia desta Universidade-UFPB a tese sobre Ernst Bloch da Profa. Marta Maria Aragão Maciel. Na programação daquele Colóquio foi prevista a ocasião de apresentação do resumo daquela tese, o que me alegrou, por ver o autor da filosofia da utopia começar a ser conhecido pelos jovens estudiosos de filosofia no Brasil e, ao mesmo tempo, por sentir nesse trabalho a garantia de complementação a esta breve conferência.

antropologia, fundada num modo de ver o homem como ser incompleto em busca de realização, como ser em possibilidade, encontra expressão numa linguagem barroca, de dimensões metafísicas, onde se afirma o ser do mundo como possibilidade, como aberto para o ainda não ser.

No pensamento deste filósofo que, enquanto judeu alemão e socialista, acompanhou as vicissitudes da “era dos extremos”- expressão encontrada pelo historiador Eric Hobsbawn (1917-2012) para o século XX -, utopia e realidade não se excluem, antes se articulam e completam, e os sonhos humanos, mesmo o que neles há de utópico no sentido vulgar daquilo que hoje não existe e parece improvável, podem ser sinais do que ainda não é mas pode vir a ser. Sobretudo em *O princípio esperança* (1959), considerado como sua obra-prima, constrói-se um verdadeiro sistema em torno do conceito de *utopia concreta*.

O grande livro *Princípio esperança* pode ser interpretado como uma fenomenologia das utopias. O V.2 inicia pelas utopias médicas, da saúde; passa pelas utopias sociais, da ordem e da liberdade; não deixa de se ocupar a fundo com as utopias científicas, bem como as técnicas, da natureza e da vontade; e fascina o leitor ao apresentar as utopias arquitetônicas, inspiradas nos arquétipos do cristal e da árvore da vida. Leva-nos a viajar com as utopias geográficas, da busca do Éden e do Eldorado; vai às utopias artísticas, na música, na pintura e em todas as artes; para chegar às utopias propriamente filosóficas, da busca da medida e do processo; e não se furta ao chão da experiência da luta social, da utopia do trabalho digno, que busca a paz, o tempo livre e o lazer. O V.3 culmina com a reflexão sobre as imagens do desejo na moral, na música, na religião, na busca do absoluto, alma do sonho e do impulso para o melhor. Mas é no V.1 onde se encontra a fundamentação do conceito de *utopia concreta* que desejamos referir aqui.

A fenomenologia dos sonhos humanos mostra que, além dos sonhos noturnos, onde emerge o passado e o já não consciente, na experiência dos sujeitos existem sonhos diurnos ou acordados, que elaboram as possibilidades do real para o futuro. Entre os sonhos acordados ou utopias, distinguem-se as abstratas das concretas. Utopias abstratas são sonhos impossíveis de realizar, porque são sonhos de um só indivíduo, imaginações fantasiosas, quimeras, ou invenções literárias sem possibilidade de realização. Utopias concretas são sonhos passíveis de efetivação - porque transcendem o indivíduo, pois são sonhos coletivos, mas também porque se fundamentam nas possibilidades reais. Os sonhos humanos coletivos elaboram possibilidades do real e estão sujeitos a diferentes níveis de possibilidade. A utopia concreta se fundamenta na possibilidade real.

Apresentei já, em diversas ocasiões, os níveis da categoria da possibilidade

conforme *Princípio esperança* (V. 1, Cap. XVIII).⁷ Apenas relembro aqui mais uma vez, brevemente: O primeiro nível do possível é o possível formal, que pode ser um possível formal apenas do plano da linguagem, ou um possível formal no plano do pensamento. O segundo nível do possível é o possível subjetivo, ou provável, dito também como possível objetivo factual, onde se está no plano das previsões e estimativas, seja daquelas menos fundadas, sem base científica, ou das suposições bem fundadas, segundo o estado atual dos conhecimentos. O terceiro nível do possível é o possível objetivo segundo a estrutura da coisa, aquilo que o sujeito muitas vezes não pode aquilatar, mas é dado como possibilidade objetiva, à espera da intervenção externa. O quarto nível do possível é o possível subjetivo-objetivo ou dialético; é o plano do possível real. Esse é o plano da utopia concreta, que se torna realidade quando condições objetivas se encontram com condições subjetivas. O possível da possibilidade real caracteriza a *utopia concreta*. Nesse plano do possível há uma brecha para a liberdade, quando se dão condições objetivas e subjetivas e, assim, mediante a intervenção humana, os acontecimentos encontram realização. Esse é o conceito de *utopia concreta*, ou seja, de utopia que se pode realizar porque tem base no real ao mesmo tempo objetivo e subjetivo. Gostaria de deixá-lo aqui guardado, em suspenso, para servir à reflexão sobre a utopia brasileira do homem cordial, tal como proponho a seguir.

O homem cordial é uma utopia? O homem cordial brasileiro pode ser uma utopia concreta?

Neste momento, um mês após a eleição para a Presidência da República do Brasil de um representante da extrema-direita que faz propaganda das armas, apoia a tortura, a repressão, e o combate violento aos partidos progressistas, soa como *utopia abstrata* afirmar o brasileiro como um povo cordial. Depois das vicissitudes políticas que atravessamos nestes últimos anos, com o ataque midiático, policial e judicial ao Partido dos Trabalhadores, por tendenciosos processos que culminaram no golpe parlamentar travestido de *impeachment*, que afastou o governo legitimamente eleito da presidente Dilma Rousseff em 2016, e culminou com a condenação e prisão do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, impedido de concorrer às eleições em 2018; e após a derrota das forças democráticas na campanha eleitoral eivada de recursos duvidosos e mesmo criminosos, temos muito conscientes os nossos defeitos tradicionais de conservadorismo e de alienação, assim como nossos vícios de desigualdade econômica, social e política.

⁷ Remeto especialmente aos dois primeiros capítulos de **O enigma da esperança** (Vozes, 1998).

Por outro lado, um dos mais reconhecidos sociólogos brasileiros da atualidade, Jessé Souza, tem insistido muitas vezes em chamar a atenção para o enganoso que há em algumas interpretações clássicas do Brasil, que parecem esconder nosso lastro negativo da longa submissão colonial bem como a marca secular da escravidão. Parecem-me justas as críticas de Jessé Souza, sobretudo quando se refere à tendência de alguns intelectuais brasileiros a atribuir ao mau uso do poder do Estado a razão de nossos males, e a ver na ordem política o âmbito da corrupção, lado avesso de uma idealização moralista do âmbito privado. Parecem-me ter razão os estudiosos que nos relembram que a história do Brasil tem sido marcada por muita violência, com persistente dependência de forças estrangeiras, além de grande autoritarismo interno, sob o peso de uma *elite do atraso*⁸ e de uma classe média muitas vezes cúmplice e, em grande parte, omissa. Todavia, apesar das observações críticas e das análises realistas dos cientistas sociais e historiadores, não estou convencida de que se devam descartar todas as brilhantes intuições dos primeiros intérpretes do Brasil, que nos podem servir para novas interpretações.

Antonio Cândido (1918-2017)⁹, figura ímpar entre os mestres brasileiros, foi um dos autores que se ocuparam com os “livros que inventaram o Brasil” – entre os quais são sempre lembrados *Casa Grande & Senzala* (1933) de Gilberto Freyre (1900-1987), *Raízes do Brasil* (1936) de Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982), e *A formação do Brasil contemporâneo* (1942) de Caio Prado Junior (1907-1990)¹⁰.

Na apresentação à edição de 1967 de *Raízes do Brasil*, o grande crítico faz um resumo das diferenças de mensagem política existentes entre aqueles três livros fundadores, que foram além da historiografia antes existente, muito marcada por preconceitos ideológicos, e conseguiram exprimir o que ele chama de *radicalismo intelectual e análise social*, mentalidade surgida após a Revolução de 1930 e que teria sobrevivido mesmo às vicissitudes sofridas pela liberdade de pensamento durante o período do Estado Novo. Influenciadas por diferentes paradigmas científicos, cada uma daquelas obras realizaria essa expressão de um modo distinto e, assim, sua análise tomou diferente sentido político. *Raízes do Brasil*, cronologicamente situada *entre* os três grandes livros, expressaria um veio menos conhecido do pensamento político-social brasileiro, que Antonio Cândido chama de “radicalismo das classes médias”.

⁸ Expressão de Jessé Souza, título de uma de suas obras mais conhecidas.

⁹ CANDIDO, A. **O significado de *Raízes do Brasil***. Apresentação à edição de 1967; reed. 2010, p. 9. Também Darcy Ribeiro e Fernando Henrique Cardoso, entre outros, acentuaram o caráter inaugural, daqueles três grandes livros, como “os textos que inventaram o Brasil”.

¹⁰ Aos quais tendo a acrescentar **O povo brasileiro**, de Darcy Ribeiro (1922-1997).

O conceito de *cordial* usado por Buarque de Holanda para se referir, talvez, ao homem médio brasileiro como *homem cordial*¹¹, tem suscitado contestações e dúvidas, mas expressa uma intuição inspiradora que desafia para novas compreensões. Em nota do capítulo assim intitulado¹², o autor esclarece que não inventou a expressão¹³, e que não desejava com ela aludir a juízos éticos, nem tinha intenções apologéticas, portanto, quando falava em *cordialidade* e em *homem cordial*, não queria significar exatamente “bondade” ou “homem bom”. A *cordialidade* por ele atribuída aos brasileiros não abrange apenas sentimentos positivos e de concórdia, uma vez que a inimizade poderia ser tão “cordial” como a amizade no sentido de que uma e outra nascem do *coração* ou, dito de outro modo, procedem da esfera do íntimo, do familiar, do privado.

Aliás, a distinção entre o público e o privado é crucial na análise de *Raízes do Brasil*, onde se afirma não só uma gradação, mas uma descontinuidade, mesmo uma oposição entre o círculo familiar e o Estado. Tal oposição pode servir como chave de interpretação e de compreensão do capítulo e do livro, onde o autor defende que, no Brasil, o homem *cordial*, ligado às relações afetivas e aos fortes elos de família, toma dianteira sobre o homem civil e precede ao cidadão, ao indivíduo consciente de ser membro de um Estado - o que parece ser bem realidade, embora o avaliemos de forma menos benevolente.

Ainda quando salienta que a *cordialidade* nem sempre é positiva, que não é só bondade o que se vê no modo brasileiro de agir “segundo o coração”, há um momento em que o autor se refere à cordialidade como a uma promessa, associada a uma “expressão feliz”: *Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o “homem cordial.”*¹⁴

As virtudes muitas vezes louvadas pelos estrangeiros que aqui passaram como viajantes – gentileza no trato, hospitalidade, generosidade, porta e mesa abertas, autorizariam sua consideração como traço do “caráter brasileiro”. E mesmo se compreendermos *cordial* no sentido mais comum, que remete a um *ethos* positivo, de bom convívio, parece-me interessante aceitar a sugestão de Holanda - de interpretar o brasileiro como *homem cordial*, não como uma descrição de realidade, mas como o desenho de uma possibilidade, como um modelo, que pode servir de inspiração para o Brasil. Eu gostaria de me apropriar dessa definição e assim, sem cair

¹¹ B. de Holanda, (1936) 2010, Cap.5, p. 139-151. Ver meu **Do homem cordial de Sérgio Buarque de Holanda**. In: *Política e vocação brasileira – Leituras transdisciplinares*, 2ªed., Editora Fi, 2017, p. 248 et seq.

¹² “O homem cordial”, B. de Holanda, **Raízes do Brasil**, (1936) 2010, nota 6, p. 204.

¹³ A expressão “homem cordial” seria do escritor Ribeiro Couto, que a usou em carta dirigida a Alfonso Reyes, por este inserida em sua publicação *Monterrey*.

¹⁴ SBH, 2010, 146.

no moralismo ingênuo, ampliar o conceito e transforma-lo, para propor a sua interpretação como uma *utopia concreta*.

Que o brasileiro *homem cordial* não é uma realidade geral no país, isso parece ser uma constatação tranquila, de consenso. Mas por que essa intuição deveria ser vista como um engano ou mito? Por que deveria ser vista como utopia abstrata, impossível de se realizar? A cordialidade brasileira não é uma realidade coletiva e completa, contudo, tem lugar no plano da realização eventual e, sobretudo, é uma real inspiração, e assim, pode ser considerada como uma utopia concreta. Bases objetivas e subjetivas estão dadas para que seja realizada, pelo menos em parte. Bases objetivas se encontram já nos recursos materiais do nosso país continente, disponíveis na natureza pródiga, no plano da fecundidade do solo, das riquezas de subsolo, da diversidade biológica, da abundância de água e sol e acesso a energias limpas; tudo isso é favorável para a organização de um povo em convívio amigável com a natureza, o que favoreceria o próprio convívio entre os diversos grupos sociais. Bases subjetivas também estão dadas na disposição convivial e no desejo de melhoria de vida da maioria do povo que, em tantas situações de observação da vida cotidiana, parecem confirmadas pelos registros de seus séculos de história, e tem demonstrado ser capaz de resistência, de solidariedade, de resiliência, de superação. Bases subjetivo-objetivas podem desenvolver-se no plano social e político, na vivência da liberdade com mais igualdade, na construção da vida democrática e no estado de direito, que ainda não consolidamos.

267

O que impede o Brasil de ser *cordial*?

Evidentemente, a violência impede de realizar-se a utopia concreta de um Brasil cordial, mais igualitário, mais justo e mais feliz. A violência esteve presente em toda a história brasileira e, infelizmente, ainda hoje não encontra boas soluções. A violência dos poucos e mais fortes, contra os muitos e mais fracos, é o contrário da cordialidade e impede a realização da utopia concreta do brasileiro cordial. A violência é alimentada pela ignorância, fonte de preconceitos, criadora de medos irracionais. Alimentam a violência o atraso conservador e o assédio ideológico, através da imprensa partidarizada, especialista em desinformação, e também mediante as religiões fundamentalistas.

Dão suporte à violência os interesses capitalistas, dos grupos financeiros globalizados, dos jogos geopolíticos de dominação, das corporações multinacionais, sobretudo, das indústrias do armamento, mineradoras e petroleiras. Multiplica-se a violência pelos conflitos internos, desigualdades de classe, diferenças culturais e ideológicas, e as redes de

segurança policiais e militares. O ápice da violência é o encarceramento injusto, o tratamento arbitrário e desumano, muitas vezes em relação com a criminalização das drogas e do pequeno tráfico, associada à falta de julgamento de tantos pequenos delitos e ao abandono pela Justiça da classe despossuída. Potencializa-se a fábrica de violência com os escândalos jurídicos por motivos políticos, e sucumbe ante a violência o poder judiciário politizado e a política judicializada, que considera acusações mentirosas de caráter vingativo e criminaliza os movimentos sociais. Em diversos planos do real a violência se opõe à utopia concreta do homem cordial, o que recapitulo e repito: No plano dos interesses econômicos globais, dentro de jogos geopolíticos de dominação, de grupos financeiros globalizados e das corporações multinacionais. No plano das instituições judiciais, onde se dá como Justiça de exceção, do judiciário politizado; nas estruturas de controle, de repressão, de pena, e pela polícia classista e racista, nas redes de segurança policiais e militares, também paramilitares. Como atraso social, na conservação de privilégios de classe, na destituição de direitos, do conservadorismo retrógrado, na ameaça às minorias, no combate aos movimentos sociais, e no assédio ideológico, da imprensa partidária, das religiões fundamentalistas. Em suma, no plano da conservação da ignorância, dos preconceitos, dos medos, assim como na desigualdade de oportunidades de educação.

268

Violência e cordialidade se confrontam, e o confronto entre cordialidade e violência faz parte da dinâmica da vida brasileira. É ingênuo supor a possibilidade de um país todo cordial, sem nenhuma violência, numa realização total da utopia como *eu-topia*. Porém, também seria pura expressão de falta de autoconfiança e de autoestima, supor um Brasil todo violência, sem capacidade de melhorar seu modo de vida ou de aperfeiçoar a organização do convívio comum. Violência e cordialidade são polos constantes, em oposição persistente, não só em nosso país. Continuará a luta entre o impulso coletivo para um país mais solidário e cordial, de um lado, e o sistema repressor que deseja anular os desejos da maioria, para maior submissão a favor dos interesses do capital, do outro. Para afirmar a cordialidade ante a violência; para criar mais cordialidade e ter menos violência, é preciso trabalhar por um projeto de transformação econômica, social e política, em favor de uma vida com mais liberdade e menos desigualdade.

O que pode favorecer o Brasil cordial?

O Brasil cordial não existe, portanto, atualmente é uma utopia, no sentido primeiro da palavra. No entanto, não me parece ser uma utopia abstrata, no sentido de impossível. É uma possibilidade real, enquanto um sonho que pode tornar-se projeto e, pela ação, vir a implantar-

se na realidade, logo, o Brasil do homem cordial pode ser considerado uma utopia concreta. O projeto do Brasil de acordo com esse sonho começa pela criação de igualdade de oportunidades, pelo trabalho digno que leva à inclusão na produção e no consumo, e se realiza pela expansão educativa, a cidadania cognitiva, a consciência ética, a cultura da paz. O que o começa e o que o termina? É difícil precisar. Mas para caminhar no sentido dessa realização, segundo esse sonho e esse projeto, é condição trabalhar por uma sociedade que ofereça mais igualdade de oportunidades - o que exige ousar mudanças estruturais, para proporcionar ao grande número o trabalho respeitado, e assim prover a saúde e a qualidade de vida, e tudo isso parece terminar ou começar pela educação. Pois a expansão educativa, ou melhor - assumindo a expressão de Renato Janine Ribeiro - a *cidadania cognitiva*¹⁵ é o que possibilita mais saúde, mais qualidade de participação e mais autonomia no trabalho; ou seja, mais liberdade, maturidade social, consciência ética, cultura política, e conseqüentemente, cultura da paz e vivência da cordialidade.

Muitos dos grandes filósofos na história clássica da filosofia – tão separados no espaço e no tempo como Aristóteles, na Antiguidade grega, e Emanuel Kant, no Iluminismo alemão¹⁶- terminaram suas obras de *filosofia prática* pela recomendação de buscar com afincos a realização e o aperfeiçoamento dos seres humanos, através da educação. Assim também aparece em muitas das utopias literárias, naqueles romances políticos que imaginaram cidades perfeitas a que aludimos no início desta apresentação. Contudo, neste momento tendo a pensar diferente daquilo que escreveram tão grandes mestres – ao indicar a educação como instrumento para aperfeiçoar o ser humano, a sociedade, “o mundo”-, e inclino-me a dizer que a educação não é apenas o instrumento, porém, a meta, pois somente através do desabrochar da obra educativa se pode realizar a utopia concreta de um país mais justo e mais *cordial*.

Em 3 de dezembro de 2018, minha conferência terminava com a seguinte conclusão: Para a retomada dessa construção, neste momento difícil de retrocesso do Brasil sob ataque dos inimigos do sonho da sociedade cordial onde pode ocorrer a expansão educativa, científica e cultural; dentro da violência da guerra híbrida instaurada na atualidade em nível mundial; não podemos esquecer um fato pontual, particular, mas de relevância geral, de importância essencial para a democracia e para o estado de direito brasileiro; de máxima força simbólica, que é a injusta prisão e necessidade de libertação do nosso ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, aprisionado injustamente porque sem provas; sem razões suficientes para sequer

¹⁵ *Cidadania cognitiva* é uma formulação inspirada do professor, filósofo e político, ex-Ministro da Educação, Renato Janine Ribeiro, em **A pátria educadora em colapso**, 2018, p. 225 et seq.

¹⁶ Ver “Ética e educação. Reflexões sobre uma relação complexa”, in **O exemplo de Antígona**, 1999, p. 89-90.

ser acusado, e sem haver sido justamente julgado; portanto, preso político desde abril de 2018, vítima de um evidente processo de *Lawfare*, sem o menor decoro e por motivos fáceis de deduzir, da ordem dos interesses tacanhos que ameaçam a evolução social e a soberania nacional do Brasil.

Portanto, se dita hoje, a conclusão da conferência deveria ser outra, uma vez que o movimento Lula Livre e as diversas pressões populares, sociais e políticas, sobre o poder judiciário brasileiro, finalmente possibilitaram a soltura do ex-presidente da prisão em Curitiba em 8 de novembro de 2019. Todavia, deixo-a assim, como testemunho do ocorrido naquele momento histórico, cujos desdobramentos o Brasil ainda vivencia.

Referências bibliográficas

- ALBORNOZ, S. **Ética e utopia** (1985). Porto Alegre: Movimento/Edunisc, 2006.
- _____ **O enigma da esperança**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____ **O exemplo de Antígona**. Porto Alegre: Movimento, 1999.
- _____ **Violência ou não violência**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2000.
- _____ **Trabalho e utopia na modernidade**. Porto Alegre: Movimento/Nova Harmonia, 2011.
- _____ **Política e vocação brasileira**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- BLOCH, E. **O princípio esperança** (1959). Rio de Janeiro: Contraponto/EdUERJ, V.1, 2005.
- HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil** (1936). São Paulo: Cia Das Letras, 1995/Schwarcz, 2010.
- RIBEIRO, R.J. **A pátria educadora em colapso**. São Paulo: Três Estrelas, 2018.
- SOUZA, J. **A elite do atraso**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra/Leya, 2017.

BLOCH – PROCURA POR NÓS MESMOS NO UTÓPICO. O CAMINHO DO *ESPÍRITO DA UTOPIA* AO CONJUNTO DA OBRA^{1 2}

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik³

Resumo⁴:

Espírito da utopia, de Ernst Bloch, foi escrito durante os anos da I Guerra Mundial, durante sua emigração na Suíça, e publicado em 1918. Neste livro, Bloch procura contrapor à loucura da guerra a pergunta pelo sentido, a qual, quando existencialmente entendida, há de conduzir a um “autoencontro” conosco mesmos. Bloch concentra-se especialmente em três círculos temáticos: o autoencontro nas artes plásticas, na música e na “questão inconstituível” para nós mesmos, na filosofia. O movimento dialético interno disso Bloch resume, como lema de seu filosofar, em três frases: “Eu sou. Mas eu não me tenho. Com isso nós primeiramente seremos”. Já no “com isso nós primeiramente seremos”, fica claro que Bloch não compreende seu existencialismo de modo individualista, pois o autoencontro filosófico do ser humano somente pode ser exitoso em uma sociedade humano-social. Portanto, o compromisso com uma sociedade socialista e ecológica não deveria ser degenerado a algo técnico-científico, mas, justamente em relação ao socialismo a ser construído, aquela questão com a qual a filosofia já desde sempre se ocupa deve ser posta da forma ainda mais radical. Nosso engajamento por uma convivência mais humana entre nós e por uma interação responsável com a natureza deve ser capaz de resistir até mesmo diante de um possível fim da nossa história terrena. É nisso que culmina o dramático capítulo final “Karl Marx, a morte e o apocalipse” e nisso consiste o persistente desafio do *Espírito da utopia* para nós hoje.

Palavras-chave: Autoencontro. Virada ‘proflexiva’. Marxismo. Utopia.

SUCHE NACH UNS SELBST IM UTOPISCHE. DER WEG VON *GEIST DER UTOPIE* ZUM GESAMTWERK

271

Zusammenfassung:

Ernst Blochs *Geist der Utopie* wurde in den Jahren des Ersten Weltkriegs in der Emigration in der Schweiz geschrieben und erschien 1918. In diesem Buch versucht Bloch gegen den Wahnsinn des Krieges die Sinnfrage zu stellen, die wenn sie existentiell gemeint ist, sich zu einer „Selbstbegegnung“ mit uns zu führen hat. Auf drei Themenkreise konzentriert sich Bloch dabei ganz besonders: die Selbstbegegnung in der bildende Kunst, in der Musik und in der „unkonstruierbaren Frage“ nach uns selbst in der Philosophie. Deren innere dialektische Bewegung Bloch als Motto seines Philosophierens in dem Dreisatz zusammenfasst: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“ Schon im „darum werden wir erst“ wird deutlich, dass Bloch seinen Existentialismus nicht individualistisch versteht, denn die philosophische Selbstbegegnung des Menschen kann nur in einer sozial-humanen Gesellschaft gelingen. Daher darf der Einsatz für eine sozialistische und ökologische Gesellschaft nicht zu einer wissenschaftlich-technischen Angelegenheit verkommen, sondern die Sinnfrage, die die Philosophie seit je her umtreibt, muss gerade für den uns aufgegebenen Sozialismus in radikalster Form gestellt werden. Unser Einsatz für ein humaneres Zusammenleben der Menschen und einen verantwortlichen Umgang des Menschen mit der Natur, muss auch angesichts eines möglichen Endes unserer irdischen Geschichte Bestand

¹ Título original: **Suche nach uns selbst im Utopische. Der Weg von Geist der Utopie zum Gesamtwerk.** Publicado em: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich. **Denken aus geschichtlicher Verantwortung.** Wegbahnungen zur praktischen Philosophie. Würzburg: Königshausen/Neumann, 1999, p. 210-232.

² Rosalvo Schütz traduziu este artigo. Schütz é docente de Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Bolsista de produtividade do CNPq. A tradução é um dos resultados do pós-doutorado na Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) entre 2019 e 2020.

³ Professor emérito de Filosofia da Universidade de Kassel (Alemanha), atualmente residente em Viena/Áustria. Vários trabalhos seus foram traduzidos no Brasil, sendo um dos mais recentes o livro **A relação dialética do homem com a natureza. Estudos histórico-filosóficos sobre o problema da natureza em Karl Marx**, pela EDUNIOESTE. Atualmente vem lançando diversos estudos especialmente sobre questões ambientais e filosofia intercultural.

⁴ Resumo elaborado pelo autor especialmente para a presente versão brasileira do texto. (Nota do tradutor).

haben können. Darin gipfelt das dramatische Schlusskapitel „Karl Marx, der Tod und die Apokalypse“ und darin liegt auch die bleibende Herausforderung von Blochs *Geist der Utopie* für uns heute.

Stichwörter: Selbstbegegnung; ‘proflexive’ Wendung; Marxismus; Utopie.

Esclarecimento prévio

Na tentativa de apresentar a obra de Ernst Bloch gostaria de me concentrar na primeiríssima obra, *Espírito da utopia* (1918), uma vez que nela estão reunidos em germe os motivos do seu filosofar, os quais foram perseguidos separadamente em sua obra tardia. Apenas em um olhar perspectivo eu irei, depois disso, esboçar o fio condutor de suas obras sistemáticas posteriores.

Quem intenta apresentar de forma introdutória a filosofia de Ernst Bloch e, ainda por cima, desde sua obra precoce *Espírito da utopia*, se vê primeiramente confrontado com a pergunta se de fato Ernst Bloch é um filósofo – ou mesmo um grande; e, se sim, de que tipo de filosofia se trata. Evidentemente teremos de imediatamente “perguntar de volta” sobre quem é que nos obriga ao esclarecimento de tal pergunta prévia. Se ela vier do campo da “filosofia analítica”, nós a devemos ignorar de modo convicto, pois, segundo os critérios desta, toda grande filosofia alemã – de Hegel até Heidegger – sucumbe à *suspeita de falta de sentido* e, certamente, Bloch é um autor e pensador *genuinamente* alemão. Mas também em nossa tradição existem estruturas periféricas cujo ainda-pertencimento à filosofia é permanentemente questionado. O exemplo mais famoso é o de Friedrich Nietzsche. É Nietzsche um filósofo ou é ele um genial escritor crítico-cultural? Semelhantes questões de classificação também foram feitas a Bloch. Questões essas que não provêm de um lugar qualquer, mas, dentre outros, de dois amigos bem familiares de Ernst Bloch: Georg Lukács e Theodor W. Adorno.

Perguntado se considera Ernst Bloch, seu amigo de juventude, um marxista, Georg Lukács respondeu que Ernst Bloch não era um marxista mas um socialista de esquerda correto, por quem, por isso, tinha uma grande consideração. E que ele também não era um filósofo, mas – citando-o literalmente – “O outro lado é que eu considero Ernst Bloch sobretudo um dos escritores mais instigantes que conheço. Se me é permitido dizer: é um estilo marcante, uma mistura da *Caixinha dos Tesouros* de Hebel e a *Fenomenologia* de Hegel. E na história da prosa alemã isso é algo bem peculiar [...]” (Lukács *apud* Bloch, 1985, p. 374).

Da mesma forma, seu amigo próximo (*Dutzfreund*) Teddy, Theodor W. Adorno, considera Ernst Bloch um grande escritor expressionista de pensamentos profundos. As poucas

observações por escrito em relação a Bloch encontram-se nas *Notas sobre literatura*. Como pensador filosófico, no entanto, ele não levou muito a sério seu amigo Ernst⁵.

Sigamos, no entanto, um passo adiante em outra direção. No novo movimento do pensamento *pós-moderno*, que, desde a França, vem se ampliando fortemente também entre nós, toda filosofia argumentativa é, conhecidamente, desconstruída literariamente, atacada (*Verworfen*) e tida como compromissada com a incurável racionalidade ocidental. Notadamente, daí são excluídos o movimento romântico (Novalis), Friedrich Nietzsche e Ernst Bloch e celebrados como fundadores do pensamento pós-moderno.

Eu me refiro a tudo isso para mostrar que em Ernst Bloch nós temos um caso muito raro de um pensador, no campo da língua alemã, que *também* é um escritor (*Schriftsteller*). O gênero literário no qual Ernst Bloch atingiu a maestria literária é – algo também raro na Alemanha – o ensaio. (Pensemos em Michel de Montaigne, Thomas de Quincey, Jorge Luiz Borges como mestres do ensaio pensante). Em Bloch trata-se, tanto de ensaios quase preenchidos de aforismos, assim, por exemplo, na sua significativa obra literária *Vestígios* [*Spuren*], quanto do ensaio amplo e sistematicamente desdobrado, como, por exemplo, na sua principal obra filosófica *Princípio Esperança*, cujos três volumes poderiam ser tomados como um gigantesco ensaio, constituído da junção de ensaios sobre o tema “Sonhos de uma vida melhor”.

Mas uma tal homenagem a Ernst Bloch como escritor não deve perder de vista que, nas suas obras, se trata de expressões filosóficas, isto é, da apreensão genérica de nosso ser-humanidade e não, como em prosa e verso, da apresentação do agora (*des je*) concreto. Mesmo assim, aqui é preciso fazer uma diferenciação bem exata: há outros filósofos que se esforçaram por uma densa linguagem literária, como Heidegger e Adorno, mas, para eles – por mais diferentemente que isso aconteça –, trata-se primeiramente de encontrar palavras e frases apropriadas para o pensamento filosófico. Algo bem diferente acontece no ensaio de Bloch: aqui não é o pensamento que dita a estruturação linguística; muito antes, é a estrutura linguística de uma imagem, de uma vivência, uma história que se antepõe e é somente por meio delas que pode emergir (*zum Vorschein*) o pensamento filosófico. Dois exemplos retirados dos *Vestígios* [*Spuren*] certamente esclarecerão isso. Por um lado, a história aforística *A pobre* [*Die Arme*] e, por outro lado, o método ensaístico apresentado pelo próprio Bloch em *O Notar* [*Das Merke*]:

⁵ Aqui há um jogo de palavras que se perde na tradução: Ernst [que significa sério] não foi muito “levado a sério (*ernstgenommen*)!”.

A pobre.

O que eles fazem? – eu pergunto. Eles poupam luz, diz a pobre mulher. Ela está sentada na cozinha escura, há tempo. Isso, em todo caso, era mais fácil que poupar comida. Como não há o suficiente para todos, é a vez dos pobres. Eles estão a serviço dos seus senhores, mesmo quando estão descansando e abandonados (Bloch, 1977f, p. 16).

O Notar.

Cada vez mais surge, entre nós, algo ao lado. Fica-se atento justamente às pequenas coisas, e se as segue. O que é leve e raro, muitas vezes, é o que conduz para mais longe. Se escuta uma história como a da [pobre]. Repentinamente, também é bom pensar fabulando pois tanta coisa não consegue lidar consigo mesmo quando acontece, mesmo lá onde é contado de forma bonita. Ademais, muito estranhamente, aí dentro age algo mais [...]. Histórias desse tipo não apenas são contadas, mas também se conta o que aí dentro foi espancado ou se escuta atentamente: o que andou aí. Enquanto evento surge aí um notar [...], pequenos incidentes são tomados como vestígios e exemplos [...]. Algumas coisas só se deixam apreender em tais histórias, não num estilo mais elevado ou alargado, ou então não assim. Dependendo de como algumas dessas coisas são percebidas, se tenta continuar a notar ou a indicar. Amorosamente, notando no conto, intencionando o contado no notar. São uns e outros pequenos traços oriundos da vida, os quais a gente não esqueceu [...]. É uma leitura de vestígios para lá e para cá, em recortes que apenas dividem a moldura, pois, por fim, tudo que vem ao nosso encontro e é percebido, é o mesmo (Bloch, 1977f, p. 16 ss.).

Essa forma de se aproximar da generalidade dos problemas concretos por meio de contos (*erzählend*) perpassa toda a obra de Bloch, e não apenas seus textos predominantemente literários, mas também seus trabalhos sistemáticos, chegando até mesmo a seu grande acerto de contas com Hegel em *Sujeito-Objeto* [*Subjekt-Objekt*]. Seu pensamento gira em torno de questões que abrem problemas e não de respostas que deem segurança ao conhecimento.

Aqui, certamente, se encontra a força de Bloch como pensador filosófico, pois em filosofia se trata – é o que eu acho – muito mais da abertura de novos horizontes de problemas e da irrupção de novas dimensões de questionamentos do que de uma fixação racional de conceitos e deduções de pensamentos, os quais antes distorcem problemas e matam questões, ao invés de deixá-las viver em nós.

No entanto, também aí se encontra o limite da filosofia blochiana, pois, assim como ele entende muito bem como adentrar nas profundas questões metafísicas, tanto também falha e se nega à argumentação filosófica estrita. Bloch dá pouca importância à fundamentação filosófica dos problemas e às demonstrações; meditativamente/ensimesmadamente (*grübelnd*) e na forma de contos (*erzählend*) ele tenta avançar mais profundamente do que aquelas, pressentir questões a fim de fazê-las emergir (*zum Vorschein bringen*). Daí seu pensamento permanecer indicação e afirmação.

Tudo isso, no entanto, compõe apenas algumas das dificuldades para se explicitar a filosofia de Ernst Bloch em alguns curtos esboços. Aqui eu gostaria de fazer isso, desde uma de suas primeiras obras, deslocando para o centro o *leitmotiv* do seu pensamento. Nessa tarefa, pretendo deixar o máximo possível a palavra ao próprio Bloch, mas, simultaneamente, delimitar, esclarecendo e comentando, os contornos do fio condutor de seu pensamento. Pretendo, também, indicar, perspectivamente, a influência desse pensamento no conjunto da sua obra e concluir com algumas observações críticas.

I - Estruturas do encontro consigo mesmo

Espírito da utopia tem sido chamado de uma obra expressionista e o próprio pensamento de Bloch tem sido atribuído ao expressionismo. Isso certamente está correto no que diz respeito ao estilo de *Espírito da utopia* e, também, em relação a algumas outras obras; no entanto, do ponto de vista histórico-filosófico, certamente essa não é uma classificação com muito sentido. Ernst Bloch pertence muito antes ao campo do pensamento – até hoje ainda muito pouco pesquisado – do cedo-existencialismo (*frühexistentialistischen Denkens*), que surgiu a partir dos impactos da loucura da I Guerra Mundial – de modo semelhante como o existencialismo mais tardio de Sartre e Camus emerge dos estremecimentos causados a partir da segunda catástrofe europeia. O pacifista convicto Ernst Bloch escreve *Espírito da utopia* durante os anos de guerra de 1915 até 1917. Porém, não se trata de um livro que faça um acerto de contas com os horrores da primeira catástrofe europeia desse século. Sim, ela está impressionantemente sobreposta e afastada da carnificina dos campos de batalha, dos estrondosos combates de artilharia e do sufocante gás mortal. *Espírito da utopia* está direcionado a uma única questão: o encontro existencial consigo mesmo, o encontro com o ponto de partida desde onde se possa começar de novo e desde onde seja possível fazer irromper as grandes esperanças da humanidade, quando a loucura dominante uma vez tenha passado. É assim que Bloch, em 1918, após o sangramento da guerra, apresenta a “intenção” do livro:

Como então?

Isso é suficiente. Agora temos de começar. A vida foi colocada em nossas mãos. Por si mesma, ela há muito tempo já se tornou vazia. Ela oscila de um lado para o outro, destituída de sentido, mas nós estamos firmes e, desse modo, queremos nos tornar para ela a sua iniciativa e os seus objetivos.

O que aconteceu agora em breve será esquecido. Ficou no ar apenas uma recordação vazia, lúgubre. Em favor de quem se advogou? Os preguiçosos, os miseráveis, os aproveitadores, foi em favor deles que se advogou. O que era jovem teve de ser descartado [...]. Os dignos de compaixão, todavia, foram salvos e estão sentados no acolhedor cômodo aquecido. [...] É apenas isso é importante. [...] Temos saudade e conhecimento limitado, mas pouca ação e, o que explica a sua ausência, nenhuma

amplitude, nenhuma perspectiva, nenhuma conclusão, nenhum limiar interno supostamente ultrapassado, nenhum conceito utópico principal. [...] Encontrar esse conceito, encontrar o conceito correto, para isso vale a pena viver, organizar-se, ter tempo, para isso nos movemos, para isso abrimos os caminhos metafísicos constitutivos, chamamos o que não é, divagamos, divagamos dentro de nós e procuramos lá o verdadeiro, o efetivo, onde desaparece o que é meramente factual – *incipit vit nova* (Bloch, 1977c, p. 9)⁶.

No próprio livro, o “encontro consigo mesmo” apreendido existencialmente – como é intitulada a parte principal – está no centro das reflexões: o encontro consigo mesmo por meio das belas artes [*bildende Kunst*] (“criação do ornamento”), o encontro do ser humano consigo mesmo por meio da música (“filosofia da música”) e, por fim, o encontro filosófico consigo mesmo na “estrutura da questão inconstrutível” [*Gestalt der unkonstruierbaren Frage*]. A isso então se interliga o capítulo final sobre “Karl Marx, a morte e o apocalipse”, o qual abordarei de forma mais exaustiva. Primeiramente, no entanto, buscarei indicar rapidamente e, mediante alguns esclarecimentos e extratos do próprio texto, os contornos basilares da problemática fundamental do ponto de partida existencial no encontro filosófico consigo mesmo.

A fim de entrar em sintonia com a temática da questão absoluta e inconstrutível, que nós somos para nós mesmos, eu gostaria de adiantar uma citação de Schelling, à qual Bloch – semelhante a Heidegger – permanentemente se referiu. Schelling escreve: “Muito distante, portanto, do fato de que o ser humano e o seu agir tornam o mundo compreensível, é ele mesmo o mais incompreensível [...]. Justamente ele, o ser humano, me conduz à última e inquietante pergunta: Por que afinal há algo? Por que não há nada?” (Schelling, 1858, p. 07).

É justamente dessa primeira e última questão que se trata, pois, apesar de ela irromper em nós mesmos, nessa nossa procura por nós mesmos ela acaba abarcando o horizonte de sentido de todo o cosmos e, por fim, ela nunca pode ser respondida de modo conclusivo. Na segunda edição de *Espírito da utopia* (1923), Bloch introduz, a fim de dar destaque ao seu pensamento mais básico, mais um subcapítulo: “Sobre a metafísica do nosso obscuro, não-mais-consciente, ainda-não-consciente, inconstrutível problema do nós” (eu cito aqui e adiante a partir dessa segunda edição):

Estou junto a mim mesmo.

⁶ Cotejado com a segunda edição de **Geist der Utopie [Espírito da utopia]** (Bloch, 1977d) conforme tradução de Oliver Tolle (Bloch, S/D, p. 02 e 04). Nos trechos inalterados em relação à primeira edição usamos a tradução de Tolle, a quem agradecemos a cedência do texto traduzido do livro no prelo. Agradecemos também à Ubiratane de Moraes Rodrigues que, além de indicar a tradução de Tolle, “garimpou” na versão traduzida para o português, as demais citações de **Espírito da utopia**, utilizadas no presente texto. (Nota do tradutor)

Com isso, por fim, há de se começar. [...] Isso é suficientemente pouco e aqui quase tudo vai junto a pique. Mesmo o que é bom, porque o homem repousa indeciso em esteiras e nada adquire cor alguma. Apenas este último aspecto é claro: que pouco somos uns para os outros, que podemos passar pelo outro sem prestar atenção a ele. [...] Claro é somente este último: que nós somos muito pouco um para o outro, que podemos passar sem noção pelo outro [...]. Com isso, parece que o opaco aflige ainda mais profundamente, pois quem sou eu, já que posso criar? Possuo mesmo tanto valor, sou mesmo tão amado? Não posso sentir, o frio interior desce a um nível além da medida. Depois de não descobrirmos nada capaz de satisfazê-lo, de onde mais se originam as minhas possibilidades? [...] Desse modo os homens colapsam em si mesmos, desprovidos de caminho, sem objetivo além do cotidiano. Eles perdem a condição de vigília, de possuírem conteúdo, perdem a sua existência propriamente dita, são privados de seu polo, da abrangência de sua consciência de um objetivo (Bloch, S/D, p. 154).

[Mas], se sob a vida oculta, sob o niilismo dessa modernidade, não se agitasse ao mesmo tempo uma força desconhecida em ética ou fantasia, então, justamente por isso, se imporia inúmero terror e obstáculo no caminho. [...] Apenas esse sonho acordado pensante cria coisas efetivas, ao ouvir profundamente em si mesmo, até que a visão seja alcançada [...]. A vida segue ao nosso redor e não sabe para onde vai, apenas nós mesmos somos ainda alavanca e motor, o sentido exterior hesita e sobretudo o sentido revelado: mas o pensamento novo irrompe finalmente, na aventura completa, no mundo aberto, incompleto, sonhador, nos terremotos e eclipses de satã, em virtude do próprio isolamento (Bloch, S/D, p. 158-159).

Nessas frases estão reunidos os pensamentos fundamentais de toda a obra de Ernst Bloch. Tudo o que Bloch escreveu é a tentativa de apreender mais profundamente e expor de modo mais amplo esse pensamento. Aforisticamente e de modo ainda mais condensado, Bloch expressou esse pensamento fundamental nas seguintes três frases conhecidas e muitas vezes citadas: “Eu sou. Mas eu não me tenho. Com isso nós primeiramente seremos” [*Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.*]. Correlacionados a essas três frases encontram-se aqui três complexos de pensamento:

1. Não há outro início para o nosso filosofar, para a nossa procura por sentido por e para nós mesmos, a não ser nesse nosso encontro direto conosco mesmos: “Estou junto a mim mesmo”. Admiravelmente nós já sempre nos encontramos nessa evidência própria e existencial. Nela se ancora todo o filosofar, mas:

2. “Mas eu não me tenho” – e ainda mais: Eu jamais conseguirei me apreender completamente nesse “Eu junto a mim mesmo”. Eu permaneço para mim uma questão inconstitucional: “Quem sou eu? De onde venho? Para onde vou?”.

Bloch também transcreveu a inconstitucionalidade da questão absoluta, que somos para nós mesmos, na fórmula do “obscuro do instante recém-vivido”. Nós vivemos, eu sou, mas justamente essa imediatividade da vida, do sou, a qual nos carrega, e desde onde tudo emerge, não pode ser apropriada nem pela experiência nem conceitualmente.

Portanto, desde essa vivência forçada do não-ter é possível um duplo movimento de procura por si mesmo. O primeiro se volta reflexivamente⁷ para nós mesmos: Sempre onde nos vivenciamos (*erleben*) nós já não somos mais o instante vivido (*gelebte*), mas sim apenas asseguramos, pela lembrança, uma experiência, ou, de forma ainda mais dedutiva, um conceito de nós mesmos, o qual, no entanto, nós não somos e o qual já não consegue apreender o sou, que é aquele obscuro do instante vivido, uma vez que esse já há tempo continua pulsando conosco. Nós nunca somos aquela unidade vivenciável ou compreendida de sujeito e objeto. E mesmo assim nós somos desde a unidade desse sou vivido, do qual nós podemos dizer *que* nós o somos, mas cujo “o que” nós nunca podemos construir de modo conclusivo. Nós somos ocultados de nós mesmos no obscuro do instante vivido do nosso sou.

Toda filosofia do querer-apreender (*begreifen-wollende*) é a tentativa necessariamente frustrada de capturar reflexivamente, pelo pensamento, o obscuro do instante vivido, de assegurar, por meio de um conceito, aquele sou, o qual nós, vívida e pulsantemente, somos. Entretanto, essas tentativas, que querem nos reconstruir conceitualmente, só podem dar errado, pois que lhes escapa justamente aquilo que tentam apreender: o pulsante e vivido sou (*Bin*) do nosso existir.

Porém, de um modo totalmente diferente, mesmo assim, ele repentinamente está aí: um instante, um chamado, numa alegria que traz felicidade ou mesmo uma dor profunda que, como um raio, adentram até o mais interno do instante vivido. Em palavras muito poéticas – que lembram muito as palavras de Marcel Proust surgidas na mesma época no seu *Em busca do tempo perdido* –, Bloch descreve esse acontecimento em nós:

Uma gota cai e está aí; uma cabana, uma criança chora, uma velha mulher na cabana, do lado de fora há vento, campina, noite de outono, e o mesmo está novamente ali, de igual maneira; ou lemos como Dimitri Karamasov se espanta no sonho que o camponês diga sempre “pequenino”, e suspeitamos que poderia ser encontrado aqui: “a ratazana, que ela cicie o quanto quiser! oh, se ela tivesse apenas uma migalha!”, e se sentimos junto a esse pequeno verso vil, da *Canção do casamento* de Goethe, que nessa direção se encontra o indizível, aquilo que o jovem abandonou quando saiu da montanha, “não esqueça o melhor”, teria dito o velho para ele, mas ninguém era capaz ainda de encontrar no conceito algo tão imperceptível, profundamente escondido, espantoso (Bloch, S/D, p. 179).

Até aqui, portanto, nós seguimos apenas esse um movimento, a tentativa rememorativa e reflexiva, de nos encontrar através da recorrência (*Rückwendung*) a nós mesmos. E vimos que justamente aquela filosofia racional, que quer apreender, que tenta

⁷ O segundo movimento, chamado ‘proflexivo’, será analisado em seguida, no item 3. (Nota do tradutor).

realizar esse movimento de retorno reflexivo, é marcada por uma decepção (*Vergeblichkeit*) fundamental, caso ela mesma não se proponha a avançar rumo à aceitação da questão inconstrutível – a grande filosofia de Platão até Schelling sabia disso. Onde Platão avança para seus últimos e mais altos pensamentos, ele fala por meio de imagens, comparações e mitos, já que aí a racionalidade fracassa. Mas nem imagens, melodias ou mesmo a poesia podem construir a questão absoluta que nós somos, embora consigam nos conduzir até mais perto daquilo que procuramos.

3. Mas tudo isso, como dito, é só um dos movimentos do encontro consigo mesmo, que se volta reflexivamente de volta para o não-mais-consciente. O interesse propriamente dito de Bloch é pelo segundo movimento do ainda-não-consciente: “Com isso nós primeiramente seremos”. Aqui se encontra antecipada a descoberta mais originária de Bloch: a ampla virada utópica e esperançosa para o ainda-não do porvir.

Assim, abre-se em todo lugar onde começa uma nova vida, aquele questionar *franco*, espumar, desocultar, enquanto estado da espera da elevação em geral. [...] Sobretudo nos dias de espera, quando o próprio futuro se mescla ao Agora, à violência da felicidade, do modo mais intenso na música, que do começo ao fim tem como objetivo a nossa existência anímica e quer lhe fornecer a palavra. [...] Sobretudo no próprio trabalho criativo é ultrapassada nitidamente aquela fronteira plena de expressão para o *ainda não consciente*. Um alvorecer, clarividência, um esforço, escuridão interiores, o estrondo de um gelo que se parte, um despertar, um questionar que se aproxima, um estado e conceito, diante da escuridão do instante vivido, diante do apriorístico inominado que maquina em nós, antes de nós, no ser em existência inteiro em si mesmo, para, por fim, acender a luz aguda e idêntica, para abrir os portões do olhar para si mesmo (Bloch, S/D, p. 177-178).

279

Nessa virada “proflexiva” (“*proflexive*” *Wendung*) – como Franz Fischer (1985) mais tarde nominou isso – que ousa avançar para dentro do futuro ainda desconhecido, nós temos chances novas e totalmente diferentes de encontrarmos a nós mesmos. Mas não devemos esquecer que também aqui ainda se trata de encontrar a nós mesmos, de encontrar o nosso próprio sentido. Todo o primeiro empreendimento do olhar retrospectivo tinha algo de distante, limitante em si e, mesmo sendo a tentativa de compreender o que nós constantemente já somos, em todo caso só alcançamos aquilo que desde sempre já fomos. Com a virada proflexiva acontece algo totalmente diferente, ela se abre para os muitos horizontes daquilo que ainda é possível, respira o ar fresco do novo, o *novum*, ela alcança o utópico.

Mas também aqui a questão absoluta, que nós somos para nós mesmos, se mostra, ao fim e ao cabo, inconstrutível. Entende-se Bloch de modo totalmente falso quando se acha que ele quer, com suas imagens de esperança, com seus sonhos de uma vida melhor, prescrever o nosso futuro no *Princípio Esperança*: ele nem mesmo nos esboça (*ausmalen*) – como Adorno

equivocadamente considera – esse mundo futuro. O futuro é inconstrutível, ele é sobretudo aberto. Em Bloch, se trata de nos estimular a nos encontrarmos a partir do horizonte daquilo que é possível, daquele futuro aberto que nos é dado, de esclarecer o esperar com o qual já sempre estamos a caminho, para frente. Lá onde nós desperdiçamos a oportunidade de acrescentar um esclarecimento pensante ao horizonte do nosso futuro e ao esperar, aí somos lançados de volta para aquilo que “já-sempre-foi”, permanecemos nas relações constituídas, as quais nos amarram e que também nos acorrentam futuramente ao que permanece eternamente igual.

Ao encontro do sentido de nós mesmos – assim poderíamos transcrever a ideia fundamental de Bloch –, só chegamos quando nos colocamos o horizonte daquilo que é possível, de um futuro a ser coestruturado com nossa própria participação. Naturalmente, isso cada um só pode para si próprio, ninguém pode querer prescrever horizontes de vida e de ação para outros. Também aqui a questão absoluta, que nós somos para nós mesmos, permanece inconstrutível. Mas, mesmo assim, faz sentido, e até é necessário, que a filosofia assuma esclarecidamente esse horizonte de sentido da vida humana.

Uma última observação ainda seja feita aqui: na expressão que contém as três frases – “Eu sou. Mas eu não me tenho. Com isso nós primeiramente seremos” –, Bloch modifica, aparentemente de modo não fundamentado, o sujeito da frase do “eu” para o “nós”. Eu não encontrei nenhuma passagem onde ele esclareça isso de modo explícito, mas ele mantém essa mudança de modo muito consequente. Com isso – assim me parece – algo muito importante vem à tona, e que a gente ainda teria de acompanhar de forma mais aproximada. Lá onde nós antecipamos o futuro, e não se trata aqui apenas da práxis, da práxis ética, mas, fundamentalmente, lá onde o ainda-não se torna um problema, justamente aí somos obrigados a aceitar um “horizonte-nós” (*Wir-Horizont*). A reflexão nos lança – sobre o eu de cada um – a proflexão (Franz Fischer) abre-se pra o nós como sendo o horizonte de nosso agir:

Apenas nós, sozinhos, nos impelimos para o alto, embrenhamo-nos. Não sabemos o que somos, ainda somos intranquilos e vazios e consideramos que escondemos a nós mesmos. De tal maneira que somos apenas nós, o múltiplo, que estamos dados desde o começo e não o mundo ou Deus. Mas apenas diante do que vem será possível conhecer o que procurávamos ou “éramos”, antes de entrar nos movimentos temporais; [...] porque o começo só está terminado de fato com o fim, e não é questionável dizer que ele é enigmático; pois já que somos nós cujo início permanece enigmático, já que desse modo a escuridão tão próxima ao nós do instante vivido contém sempre ainda, com força máxima, o enigma do começo, o enigma da existência do mundo, então isso explica justamente todo esse processo mundano de procurar, de querer solucionar o enigma do esclarecimento de nós e da escuridão, do problema originário que se converte em resposta (Bloch, S/D, p. 209).

II. “Karl Marx, a morte e o apocalipse”

Desde 1918 Karl Marx equivale, para Bloch, à transposição prática do esperançoso “horizonte-nós” para a história, para a efetivação concreta do “pensamento socialista”. Marx teria superado aquelas más utopias limitadas a apenas esboçar um mundo melhor e teria, desse modo, indicado o caminho concreto-prático a ser tomado, pelo qual nós haveremos de passar a fim de conseguir uma renovação político-social da sociedade. Assim Bloch escreve na segunda edição da versão ampliada e tornada mais precisa em *Espírito da utopia* de 1923:

[...] No fundo, Marx distinguiu o entusiasmo pura e simplesmente falso, abstrato e sem mediação, o mero jacobinismo da planificação socialista. [...] Para ser prático, para ajudar o horizonte construtivo da vida cotidiana e conduzi-la a um bom termo, para ser político-social, ela se encontra fortemente próxima da certeza e de uma missão inteiramente inscrita e revolucionária da utopia (Bloch, S/D, p. 216). Por conseguinte, a conduta correta penetra nessas coisas de baixo para cima de modo tão sóbrio quanto possível, de modo a movê-las. Por isso, Marx ensinava de um modo que nunca mais precisou ser tentado e testado como o possível propriamente dito, que a cada momento só se trata do passo seguinte. A esse passo corresponde, no ato revolucionário, ao fato conhecido de que aqui o trabalhador assalariado oprimido, com interesse próprio justificado, se via usado por todos e destinado a cargo importante. [...] E justamente a essa classe, à sua luta de classe à priori economicamente revolucionária, Marx entrega, numa associação grandemente paradoxal, a herança de toda a liberdade, o começo da história mundial depois da pré-história, a primeira revolução total autêntica de todas, o fim de todas as lutas de classes, a libertação do materialismo do interesse de classes em geral (Bloch, S/D, p. 220).

281

Tanto aqui, quanto em seus escritos tardios, Bloch não aborda Marx e a obra de sua vida, que é a *Crítica da economia política*, de modo polêmico. Antes a considera como uma obra teoricamente já concluída, para a qual faltaria apenas a transposição revolucionária. Ou seja, que os próximos passos exigiriam apenas a efetivação. A isso eu voltarei mais tarde.

O que, entretanto, Bloch expressa, de modo essencialmente mais claro do que em suas obras posteriores, é a delimitação crítica da obra de Marx, que ele considera carente de organização (*ergänzungsbedürftig*). Ainda que publicamente, mais tarde, não tenha manifesto abertamente essa sua reserva, – por quais motivos não se sabe – ele dedicou todo o seu trabalho posterior a essa organização:

O que deve ocorrer economicamente, a necessária mudança econômica e institucional, foi determinado por Marx, mas aqui ainda não se atribui a desejada autonomia na ordem social ao novo homem, ao salto, à força do amor e da luz, ato ético ele mesmo. [...] Por isso pode-se dizer que justamente a ênfase aguda em todos os momentos determinantes (economicamente) e nos momentos transcendentais da latência existente, embora ainda envoltos de mistério, aproxima o marxismo de uma *Crítica da razão pura*, para a qual ainda não foi escrito nenhuma *Crítica da razão prática*.

[...] Apenas quem fala não tão somente contra a Terra, mas também contra o céu falsamente revelado, poderá desmistificar o jogo das mentiras burguês e feudal da ideologia de Estado, [...] portanto, obrigação de instalar Marx no cômodo superior, na nova e propriamente dita aventura da vida libertada, no para o quê da sua sociedade, se torna cada vez mais fácil e urgente. Quer dizer: ao conduzir a construção social demasiado restringida novamente na vida amorosa concebida utopicamente por Weitling, Baader, Tolstói, na nova potência das relações humanas de Dostoiévsky, no advento da história herética. [...] É assim que deve ser entendida a nova vida, que se tornou tão radical quanto ortodoxa, é assim que se pode vincular a ordem e a sobriedade econômicas e teóricas mais precisas com a mística política e legitimar a partir dela (Bloch, S/D, p. 222-224).

Isso não é apenas um pré-anúncio do próximo capítulo sobre “A autêntica ideologia do reino”, mas o esboço programático para toda a obra posterior de Bloch.

O problema balizador em relação à elevação da perspectiva metafísica – e até mesmo religiosa – do pensamento socialista é o problema da morte, da certeza de que precisaremos falecer:

Eu, contudo, quero ser. O que foi, por fim, deixado para nós? [...] Pois precisamos *morrer*. [...] Disso se segue que não possuímos nenhum pensamento socialista autêntico. [...] Ainda continuamos esperando, temos nostalgia e saber curto, mas pouco feito e, o que explica a sua falta, nenhuma amplitude, nenhuma perspectiva, nenhum ponto de chegada, nenhum limite interior supostamente transposto. [...] Por fim, sem dúvida, [...] expande-se também a amplitude, o mundo da alma, o diapasão do problema-nós que desmonta e perpassa, a função *externa, cósmica* da utopia, contraposta à miséria, à morte e ao reino oco da natureza física. É tão somente em nós que brilha essa luz, o último sonho [...] – é tão somente em nós que ainda brilha a luz absoluta [...] o movimento fantástico em direção a ela tem início [...] rumo ao tratamento *cósmico* do principal conceito utópico (Bloch, S/D, p. 226, *com adequações/acréscimos cf.* Bloch, 1977d, p. 307-309).

282

Claro, existe uma indicação de superação socialista, mesmo que momentânea, do medo da morte individual, uma promessa de que nossos engajamentos e lutas sociais continuarão vivos sobre a terra. Todos os mártires e movimentos emancipatórios deram suas vidas com a esperança de que sua intervenção sirva para a vitória do movimento libertário, de que suas ações continuem vivas nas gerações futuras. Mas todas essas esperanças de continuidade viva de nossos feitos são somente de uma abrangência muito curta. Elas mesmas são – como tudo o que é terreno – ameaçadas pelo que é passageiro.

Vale a pena, diante da brevidade deplorável de nossa existência, assumir o trabalho não só para as crianças e a família e a configuração do Estado que já existe atualmente de modo excessivamente antidualista, mas também para qualquer coisa mais ampla que nenhuma alma pode apreender atualmente como um *todo*, e que consiste conceitual e realisticamente apenas como história, humanidade ou qualquer objetividade que seja? (Bloch S/D, p. 235).

Do ponto de vista da morte, relativiza-se até mesmo o pensamento socialista, na medida em que ele está erigido apenas em cima de interesses terrenos. Ou, dito de outra forma: a fim de que, tendo em vista a morte, o pensamento socialista não se disperse, precisamos situá-lo em outro horizonte de sentido, que possa ser mantido até mesmo frente à problemática da morte.

Para Ernst Bloch, a morte é a contrautopia pura e simples. Ela é o contrapoder de todas as utopias, de todas as constituições de sentido. Ela é o “pior e mais cruel poder [...], o pretendido relâmpago satânico contra tudo o que é humano” (Bloch, 1977d, p. 320). Por meio dela, toda formação de sentido da vida humana é posta em questão; sobretudo se não nos limitamos à morte individual, mas incluímos no pensamento a destruição de culturas ou mesmo a morte de todo o gênero humano.

Aqui Bloch tem a ousadia de enfrentar, de modo meditativo – em contraposição tanto a todos os tabus da racionalidade iluminista quanto à aversão do marxismo em relação à religião e à metafísica –, também as questões da imortalidade da alma, ou seja, da continuidade da existência da alma depois da morte e, principalmente, o pensamento do renascimento (*Wiedergeburtsgedanken*), com o qual *Espírito da utopia* claramente simpatiza.

283

Nisso, entretanto, precisamos tomar cuidado para que não leiamos, nas palavras de Bloch, desacostumados que estamos com esse tipo de pensamento, algo que ele assim não considerava. De modo algum ele afirma ter algum saber em relação ao renascimento da alma. Muito antes ele afirma claramente que nós só temos um conhecimento fático do fim na morte. De modo algum se pode repreender Bloch de que aqui tenha intencionado assumir para si representações ou profissões de fé qualquer, embora ele aproveite e aborde diferentes figuras e expressões da tradição indiana, grega, judaica e cristã.

Para Bloch, se trata permanentemente do encontro conosco mesmos, de acharmos a nós mesmos no horizonte de sentido de nossa vida, em escala mundial e até mesmo cosmo-histórica. E justo em relação a esse autoencontro, no horizonte último, é que a morte representa o maior dos desafios, do qual nós não conseguimos dar conta apontando apenas para o nosso saber fático do fim na morte. Com a morte termina tudo? A morte é o fim de todo o sentido? Ou ainda permanece algo de nossa atuação, nosso engajamento ético, preservado para além da morte? (cf. Bloch, 1977d, p. 326).

Aqui expressamente não se trata mais de continuidade das ações terrenas, como a lembrança de uma pessoa por algumas gerações posteriores, nem dos efeitos culturais a longo

prazo na história humana, mas, para Bloch, se trata da permanência daquilo que é da alma/espiritual (*Seelischen/Geistigen*), para além da presença (*Dasein*) terrena.

Essa não é uma questão espiritualista, mas – como Bloch mais tarde gostava de dizer – uma questão materialista primeira. Justamente, pois, se nós não consideramos a alma/espírito como sendo algo introduzido desde fora, mas a compreendemos como algo que emergiu, como um momento do próprio processo do mundo, então a pergunta pela permanência da alma/espírito depois da morte – depois da morte de cada indivíduo e depois da morte de todo o gênero humano – se coloca de modo impreterivelmente materialista.

Sem um tal questionamento para além da morte, pelo sentido do processo cósmico do mundo, a morte, com sua declaração de falta de sentido, fica com a última palavra. Seria algo equivalente a apagar tudo o que é humano no interior de um processo cósmico, de mundo declaradamente sem sentido. Colocar em questão a possibilidade de um sentido para além da morte tornaria também o estabelecimento de sentido, orientado pelo futuro, algo sem sustentação e objetivo, pois, tendo em vista uma insignificância última da morte, todos os horizontes de justiça, eticidade e humanidade também perdem seu sentido e dignidade.

Para além do problema da morte e de sua contraposição esperançosa por meio da imortalidade da alma e do renascimento – as quais Bloch aborda de modo exaustivo em *Espírito da utopia*, sem, no entanto, se fixar em uma forma determinada de crença –, podemos encontrar aí também um ‘portão de entrada’ para a pergunta derradeira da busca por nós mesmos no horizonte futuro de sentido e esperança. Essa é a pergunta pelo apocalipse, da finalidade última do fim do mundo.

Em *Espírito da utopia*, de 1918 e de 1923, o extermínio do mundo terreno pelo próprio ser humano ainda não está posta. Tem-se em vista apenas a sua morte fisicamente calculável e o esperar por um horizonte de sentido, um ‘tribunal do mundo’ (*Weltgericht*), que seja capaz de superar a morte do mundo e, ante o qual, toda ação humana sobre a terra seja julgada.

“Apocalipse”, nesse contexto de problemas, significa duas coisas: por um lado, o fim do mundo em uma catástrofe natural, pela qual a humanidade e o mundo terreno se afundam na morte prematura da terra. Por outro lado, em Bloch, apocalipse também quer dizer – muito judaico-cristãmente – o fim do mundo por sua realização de sentido (*Sinnerfüllung*).

Silenciosamente o chão começa aqui a oscilar, o qual não parecia mais suficiente para nós. [...] Aqui se pode pressentir um aviso sonoro do fim, um tremular silencioso e distante; [...] e assim, em algum lugar atrás de nós, nos processos subterrâneos e não

mais apenas na entropia, entra em colapso o segundo princípio da termodinâmica, a natureza física. [...] Sabe-se, pode-se saber, por definição, que o mundo, enquanto processo, possui no tempo, assim como um começo, também um fim; o não saber que ele contém, em sua natureza relacional efervescente, não é um estado permanente e precisa encontrar um ponto-limite metacósmico ou em uma vanidade absoluta ou em uma generalidade absoluta [...]. O golpe decisivo ainda não foi dado e [...] torna evidente, na possível morte da substância, na doença da matéria, na natureza desprovida de homens, assustadora, ainda não invocada para si e ainda não florescida, que o ponto de ruptura terrível ainda se encontra aberto para todo envenenamento e detonação, para o ato de explosão propriamente inferior, em princípio inconforme com o dia da maturidade, o *ato natural* do Apocalipse. [...] Que nós e um Deus sejamos impedidos é o único tribunal sobre nós e sobre Ele, e isso já é suficientemente terrível (Bloch, S/D, p. 247-249).

A decisão sobre se nosso mundo irá findar em um “debalde absoluto” da eliminação de sentido ou em um “absoluto total” do preenchimento de sentido ainda está totalmente aberta. Fundamentalmente também aqui a questão absoluta permanece inconstrutível, pois nós não podemos estabelecer, previamente, pela teoria, no sentido da revelação, o fim do mundo. Mas a orientação de nossa esperança, nossa autoprocura e o encontro de sentido proflexivo precisam permanecer relacionados com a possibilidade de uma completude de sentido positivo-apocalíptica, uma vez que é a partir dela que todos os outros horizontes de sentido humano obtêm sua legitimação última.

Bloch não se furta de transcrever essa esperança apocalíptica, capaz de se sobrepor à morte da terra, em metáforas marcadamente cristãs, embora o que intente com isso não seja cristão – ao menos não no sentido confessional dogmático – mas algo profundamente herético, uma religião ateuista. O Cristo somos nós mesmos – como já havia afirmado Meister Eckardt –, nós somos “simultaneamente os andantes e o compasso” e apenas em nós está amadurecendo esse Deus que será mais forte que essa morte última:

Vivemos e não sabemos para quê. Morremos e não sabemos para onde vamos [...]. Todavia, para nós aqui, que sofremos e somos obscuros, permanece a opção de continuar a ter esperança. Se ela permanece suficientemente forte, se ela se torna pura, conserva a si mesma na direção, não permite que ela se torne tola – a esperança não permite que nos tornemos tolos, pois a alma humana abarca tudo, também o que está do outro lado, que ainda não é. Queremos ela tão somente e o pensamento está a seus serviço [...]. Como sua filosofia oscila mais uma vez através do mundo, os portões de Cristo, quer dizer, da adequação da nostalgia dos homens consigo mesmos, se abrem por toda parte, revelando, simultaneamente e em correspondência, o homem secreto, esse presente sempre subentendido, sempre utópico, essa substância idêntica de toda intenção simbólica moral-mítica. [...] Dessa relação funcional entre descarga e espírito, marxismo e religião, unidos na vontade do Reino, fluem conjuntamente todos os tributários em um sistema central final: a alma, o Messias, o Apocalipse – que enquanto tal representa o ato de despertar em sua totalidade – fornece o último impulso para a ação e para o conhecimento, constituindo o a priori de toda política e cultura. [...] Pois somos poderosos; apenas os maus existem por meio do seu Deus, mas os justos – neles Deus existe por meio deles, e nas mãos deles se encontra a santificação do nome, ocorre a nomeação ela mesma de Deus, o qual se move em nós

e impele, portão pressentido, questão mais obscura, interior efusivo, que não é nenhum fato, mas um problema, nas mãos da nossa filosofia que invoca a Deus e na verdade como prece (Bloch, S/D, p. 243-246)⁸.

III. Esboço do conjunto da obra blochiana

Asseguremos mais uma vez o *leitmotiv* do pensamento blochiano: a procura por nós mesmos não se realiza na virada reflexiva em direção àquilo que nós já somos ou fomos. Nós apenas nos encontramos lá onde nos referimos de modo proflexivo para o adiante, para aquilo que ainda não somos, a partir do que, no entanto, projetamos antecipadamente o possível para nós.

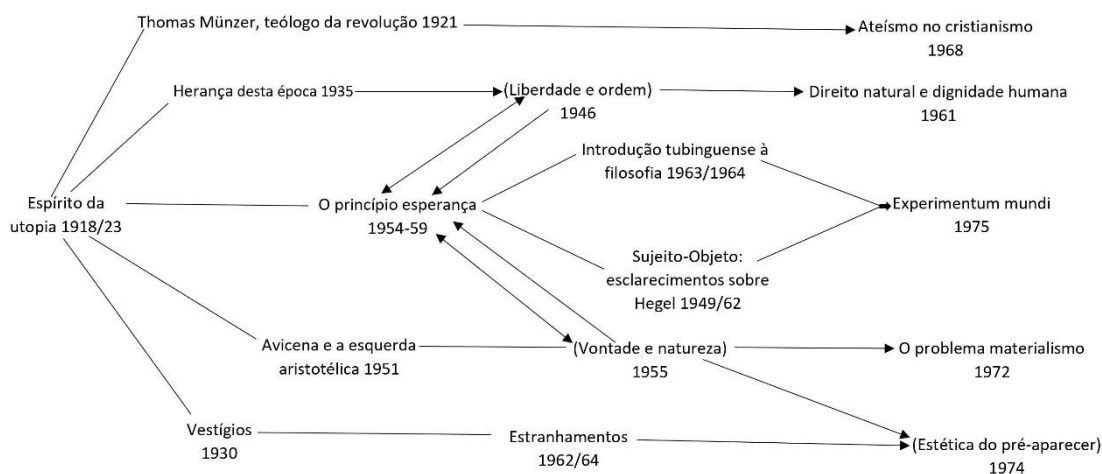
Encontrar o sentido de nossa existência, portanto, implica recorrer esperançosamente ao utópico. Essa procura de sentido é algo fundamentalmente inconcluível, pois é levada, por nós mesmos, para horizontes de humanidade sempre mais amplos. Porém, também esses horizontes de plena humanidade, que Bloch vê indicados na obra de Marx, ainda não podem satisfazer nossas questões últimas em relação à procura de sentido, principalmente porque elas podem ser reduzidas a nada pela morte, especialmente pela morte humana. Nosso esperar, por isso, necessariamente precisa recorrer ao transcendente, onde, porém, Bloch não recorre a um Deus criador, mas direciona sua esperança para o devir inconcluso, ao qual nós mesmos pertencemos e que precisa chegar a si mesmo por meio de nós.

Vale a pena, agora, perseguir esse *leitmotiv* no conjunto da obra de Bloch. Naturalmente, isso não é possível de ser feito num texto introdutório. Por isso, decidi por apresentar um esboço esquemático das obras sistemáticas de Bloch e então, a partir do mesmo, introduzir alguns esclarecimentos para, assim, estimular a que se siga de perto na própria obra de Bloch o horizonte de questões e interconexões aqui apenas pontualmente indicadas.

Da primeira obra *Espírito da utopia* se seguem cinco linhas de desenvolvimento, perpassando o *Princípio Esperança* e seguindo até o *Experimentum Mundi*, com as quais se pode seguir o desenvolvimento da fundamentação filosófica. Em torno delas deveríamos nos imaginar, de modo tridimensional e relacionados entre si de modo polar, os quatro principais temas real-filosóficos (*realphilosophischen Themenschwerpunkte*) – no esquema estendidos no nível para baixo e para cima: a filosofia do processo natural, a filosofia da emancipação humana, a estética e a escatologia.

⁸ Para maiores discussões, confira Schmied-Kowarzik (1993). *Wider Barbarei und Apokalypse*. In: **Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit**. [Contra barbárie e apocalipse. In: **Educação, emancipação e eticidade**].

a) No *Princípio Esperança* mais uma vez se interligam todos os principais temas real-filosóficos. “Vontade e natureza”, “liberdade e ordem”, “estética do pré-aparecer” e “ateísmo e utopia do reino” estão inseridos como partes constitutivas nessa obra filosófica principal de Bloch. A nós, entretanto, aqui nos interessam primeiramente apenas os fundamentos a partir dos quais Bloch descreve, ao dar continuidade ao capítulo sobre “A estrutura da questão inconstituível” de *Espírito da utopia*, os contornos de uma “consciência antecipadora”.



Esquema das obras sistemático-fundantes de Ernst Bloch

Mais uma vez, o ponto de partida é o “sou”, aquele existir in-pré-pensável (*das unvordenkliche*), que nós já somos e do qual nunca podemos nos apossar, porque, enquanto existente, permanece insondavelmente para além do pensamento, sendo, mesmo assim, aquilo que nos impulsiona e conduz. Não querer fixá-lo – e com isso também não a nós mesmos –, mas sim orientar nosso pensar e agir para frente juntamente como ele, é o que define o caráter fundamental da consciência antecipadora. Nele está o “Princípio Esperança”, que não é algo que advém de fora mas também não é algo do qual poderíamos nos esquivar, constituindo antes a orientação fundamental da nossa vida em direção a uma existência humana em completude. “Por isso, a esperança, este afeto expectante contrário à angústia e ao medo, *é a mais humana de todas as emoções acessível apenas a seres humanos. Ela tem como referência, ao mesmo tempo, o horizonte mais amplo e claro*” (Bloch, 2005, p. 77).

Isso, entretanto, só é possível porque nossa própria existência, ela mesma, pertence à realidade existente, a qual é um processo total e amplamente inconcluso e no interior do qual nós mesmos, com nosso modo de existência e intervenção criativa, estamos inseridos como

momento desse processo ainda em aberto. Também o processo total do mundo tem um futuro diante de si que ainda não está fixado, nele ainda estão contidas latências e agem tendências, às quais também a história humana pertence, mas, em seu conjunto, ainda não estão decididas (cf. Bloch, 2005, p. 246).

Com essa consciência antecipadora inserida no processo mundial, vale a pena lançar mais um olhar sobre os desdobramentos mais amplos da fundamentação. E aqui devem ser mencionadas as obras *Introdução tübinguense à filosofia*, que certamente é uma das autoapresentações mais densas de sua posição de pensamento, assim como seu confronto com Hegel em *Sujeito-Objeto*. Partindo da dialética do espírito de Hegel, a qual foi um de seus maiores desafios, em *Experimentum mundi* Bloch finalmente avança rumo à teoria de categorias fundantes de seu próprio pensamento. Teoria essa que, diferente da lógica de Hegel, não pretende se fundamentar a partir de si mesma, mas se compreende como mediação conscientizadora do devir do processo mundial, à qual pertence enquanto tal e a qual ela mesma ajuda a levar adiante.

Isso, portanto, é o *experimentum mundi*, não apenas como um do mundo mas no mundo, ou seja, o *experimento real do próprio mundo* [...]. A ele corresponde uma ontologia finitamente enfatizada do ainda-não-ser no ainda-não-consciente, no que ainda não se tornou, ambos presentes nas perspectivas da tendência e da latência, o experimento real das categorias-modos de existir (*Daseinsweisen*), formas de existir (*Daseinsformen*) para adiante, como sua matéria (Bloch, 1977b, p. 263).

288

b) Daqui, portanto, nós podemos nos direcionar à filosofia do processo natural, certamente a parte mais desafiadora de sua obra filosófica. Bloch é provavelmente o único pensador do século 20 que se contrapõe à tendência da filosofia contemporânea de abandonar os esforços de conhecer a natureza exclusivamente às ciências naturais. Assume de forma positiva o projeto de uma filosofia da natureza desde Aristóteles, passando pela “esquerda aristotélica” e a renascença até as gigantescas projeções natural-filosóficas de Schelling e, por fim, também pela *Dialética da Natureza* de Friedrich Engels, desenvolvendo-o como sendo um problema a ser enfrentado indispensavelmente para o encontro conosco mesmos – algo que expõe sobremaneira em *O problema materialismo (Das Materialismusproblem)*, de 1972 (cf. Schmied-Kowarzik, 2019). Caso queiramos nos compreender inseridos no devir do nosso futuro ainda em aberto, então já precisamos entender também a natureza como um processo que não apenas trouxe à tona a nós humanos como seres naturais, mas também que ela continua ativa através de nós. Foi com Schelling que Bloch se apercebeu da tarefa da filosofia da natureza que consiste em compreender a natureza a partir de suas próprias potências, de modo que se

torne visível como ela se organiza a si mesma desde si mesma, desde a ‘matéria processual’, perpassando pelos organismos vivos até a consciência humana. Nisso a totalidade do processo da natureza, como existência e devir criador, de modo algum está conclusa, abrigando ainda em si – e por fim também em nós – possibilidades, que lhe emprestam um horizonte de futuro aberto.

E essas cifras reais existem justamente porque *o próprio processo do mundo é uma função utópica, tendo a matéria do objetivamente possível como substância*. Neste contexto, a função utópica do planejamento e da transformação humanamente consciente representa apenas o posto mais avançado, mais ativo da função auroral que ronda o mundo: do dia noturno em que todas as cifras reais, isto é, todas as formas processuais ainda estão em andamento e se encontram (Bloch, 2005, p. 176).

Aqui se pode perceber – e igualmente contra a tendência de compreensão dominante de técnica – o motivo pelo qual Bloch dirige, especialmente no capítulo sobre ‘Vontade e natureza’ no *Princípio Esperança*, seu esperar e antecipar de forma concreta e utópica em direção a uma técnica da aliança com a natureza, pois a técnica não deve ser compreendida e abusada equivocadamente como sendo uma intervenção arbitrária na natureza, porque ela retira sua força da dominação consciente das forças da natureza. Por isso precisamos compreender a técnica desde as potências da natureza e, assim, aprender a avançar com elas (cf. Schmied-Kowarzik, 2020a).

289

Na realidade, porém, [a natureza] nem acabou de florescer nem a história humana com sua corporeidade, seu contexto e sobretudo com sua técnica, está ligada à natureza somente como algo passado. Pelo contrário: *a natureza definitivamente manifesta não se situa diferentemente da história definitivamente manifesta no horizonte do futuro*, e somente neste convergem também as futuramente bem expectáveis categorias de mediação da técnica concreta. Quanto mais precisamente se tornar viável uma técnica da aliança em lugar da externa, uma mediada com a coprodutividade da natureza, tanto mais seguramente as forças construtivas de uma natureza congelada voltam a ser liberadas (Bloch, 2006, p. 244).

c) Se trata agora de migrar da filosofia da natureza enquanto processo para a filosofia da história da emancipação. Sem dúvida, essa linha de pensamento filosófica, em favor da qual Bloch se confessa decididamente, é de ser pensada na sucessão de Karl Marx. É nela que Bloch, sem titubear, define a si mesmo como marxista. Mesmo assim é espantoso o quão pouco Bloch, em seus trabalhos histórico-filosóficos, se atém à proposta marxiana de compreender a história humana desde a produção social e suas formas de alienação; isso é ainda mais espantoso pelo fato de que a história da produtividade humana, mesmo que não

linearmente, mas sim dialeticamente, representaria justamente uma parte que estaria necessariamente em conexão com a filosofia da Bloch.

É claro que Bloch recorre ao legado de Marx pelo fato de ter demonstrado a “força do poder dos processos de produção [...], a verdadeira mola propulsora da história até o presente”, mas ele não se entretém por muito tempo com esse trabalho já realizado por Marx e se volta – numa virada política, para Hegel – para a história como realização consciente da liberdade. E aqui merecem ser mencionados os dois trabalhos – *Liberdade e ordem* (1949, que mais tarde foi incorporado ao *Princípio Esperança*) e *Direito natural e dignidade humana* –, nos quais persegue a discussão política fundamental em torno das utopias sociais e dos direitos humanos através da tradição europeia, sem nunca perder de vista um socialismo libertário, como sendo o objetivo utópico concreto:

Daí a herança própria do direito natural revolucionário anterior: superação de todas as relações onde o ser humano, juntamente com as coisas, foi alienadamente degradado à mercadoria, e não apenas à mercadoria, mas à nulidade em termos de valor próprio. Nenhuma democracia sem socialismo, nenhum socialismo sem democracia, essa é fórmula de uma interação recíproca, que decide sobre o futuro (Bloch, 1977e, p. 232).

Concretamente mais político Bloch se torna na sua análise temporal dos anos de Weimar e do surgimento do nacional-socialismo em *Herança dessa época*. Também a sua dialética da não simultaneidade de acontecimentos e movimentos históricos, mesmo que pertencentes a uma mesma época, conta entre os enriquecimentos fundamentais no interior da discussão marxista. Em seu conjunto, no entanto, a referência de Bloch a Marx permanece confessional e apelativa – como, por exemplo, no grande acorde final chamado “Karl Marx e o espírito humanitário”⁹ no *Princípio Esperança*:

Portanto, essa alienação, desumanização, reificação, esse devir-mercadoria de todos os seres humanos e todas as coisas, na forma como o capitalismo o produziu em grau crescente: esse é, para Marx, o velho inimigo, que acabou triunfando como nunca no capitalismo, como capitalismo. O próprio espírito humanitário é o inimigo nato da desumanização; sim, do fato de o marxismo nada mais ser que a luta contra a desumanização que culmina no capitalismo até sua completa anulação, resulta também e *contrário* que o marxismo autêntico, de acordo com sua motivação, sua luta de classes e seu teor final, nada é, nada pode ser e nada será além de promoção do espírito humanitário (Bloch, 2006a, p. 444).

⁹ Com a tradução de *Menschlichkeit* por “espírito humanitário” parece se perder um pouco do caráter combativo do termo (contrário a *Entmenschlichung*: traduzido na passagem citada, adequadamente, por desumanização). Talvez fosse melhor traduzir por “Karl Marx e o humanitarismo”, já que humanismo também não conferiria, uma vez que existe o conceito alemão de *Humanismus*, preterido por Bloch nessa passagem. (Nota do Tradutor)

d) A terceira temática central (*Themmenschwerpunkt*), que é a estética, é a que ocupa, desde *Espírito da utopia*, o maior espaço na obra de Bloch. Já em *Espírito da utopia* as questões relacionadas ao encontro consigo mesmo nas artes plásticas e na música, ao lado das questões filosóficas, estão em primeiro plano e, da mesma forma, na obra principal *Princípio Esperança*. Juntamente com outros tratados artístico-teóricos espalhados, esses estudos artístico-filosóficos foram reunidos nos dois volumes da *Estética do pré-aparecer* [*Ästhetik des Vorscheins*]. A isso se juntam alguns textos literários de Bloch, como os livros *Vestígios* [*Spuren*] e *Estranhamentos* [*Verfremdungen*]. Neles arte e literatura se fundem enquanto meios e objetos em produtividade criativa e, simultaneamente, fazem transparecer diretamente o ‘indicar para adiante’ do pensamento de Bloch. Como eu já abordei a obra literária de Bloch nas considerações iniciais, gostaria de, aqui neste esboço resumido, abordar logo o quarto e último dos principais problemas filosóficos-reais, que é a escatologia.

e) Para Bloch, a escatologia ou o apocalipse positivamente compreendido é – como já indicado no *Espírito da utopia* – o último horizonte-alvo, aquilo que direciona positivamente rumo ao porvir do reino, aquilo que pulsa e pressiona em nós e no mundo. Esse horizonte-alvo é também o que empresta a forte coragem e a esperança acalentadora às irrupções revolucionárias, como Bloch pôde demonstrar especialmente no livro *Thomas Münzer, teólogo da revolução*, no caso das guerras camponesas com suas raízes subterrâneas e suas consequências.

Os trabalhos sobre o escatológico estão ao lado daquilo que Bloch expôs em sua filosofia do processo natural e têm seu auge no livro *Ateísmo no cristianismo*. Trata-se de um *novum* dos mais empolgantes que ele introduziu na discussão filosófica e que o torna – independentemente de como nos posicionamos em relação às suas exposições – um dos maiores pensadores do século 20. *Ateísmo no cristianismo* é a tentativa de compreender a tradição de fé judaico-cristã a contrapelo das solidificações igrejeiras a fim de direcioná-las para irrupções de esperanças rebeldes. Bloch busca entender a Bíblia não como um livro revelado por Deus, mas sim, ateisticamente, como um livro do horizonte humano-escatológico. Todo o ateísmo até aqui repousa sobre reducionismo e proibição de pensamento, motivo pelo qual o reprimido irrompe em outros lugares na forma de visões de mundo pseudoreligiosas e em estruturas grotescas e, muitas vezes, doentes – o nacional-socialismo e o stalinismo carregam desses traços. Na medida em que Bloch, para além daquilo que havia sido iniciado em Feuerbach, herda as tradições religiosas a partir de seus conteúdos de sentido, seu “ateísmo religioso” entra em um diálogo livre e numa interação produtiva com todas as forças humanistas das comunidades judaicas e

cristãos – para o desafio produtivo da nossa procura por nós mesmos e por sentido no horizonte escatológico (cf. Schmied-Kowarzik, 1998).

[...] Não existiria um humanismo sustentável se, para além de sua moral, ele não implicasse sobremaneira também essas felizes imagens-limite do ‘para onde’ e do ‘para quê’. Também a liberdade dessas se encontra no prolongamento do *homo absconditus* que ainda não veio à tona no mundo, no experimento do mundo. Liquidação do humano já temos o suficiente [...]. E mesmo assim, todo o mundo de puros fatos [...] não é verdadeiro. Verdadeiro é somente o processo nele contido, incluída a voz do rebelde que, com uma posição bem diferente, pertencendo partidariamente ao *novum*, pôde dizer a Pilatos: ‘Quem está fora da verdade escuta a minha voz’. Seu lugar é a luta, a diferenciação, a corrente quente e, conseqüentemente, a reputação humana e sua inserção no *front* do processo-mundo. [...] Se a emancipação dos sobrecarregados e esgotados ainda é pretendida pelos cristãos, se para os marxistas o reino da liberdade permanece e se faz o conteúdo substancial da consciência revolucionária, então, a aliança entre revolução e cristianismos nas guerras camponesas não há de ter sido a última – dessa vez com sucesso. [...] *Vivat sequentes*; assim se unem, então, no mesmo caminho e no plano de combate, o marxismo e o sonho do incondicionado. O humano não mais alienado, o suspeitado, porém ainda não encontrado de seu mundo possível, ambos estão incondicionalmente situados no experimento do futuro, experimento-mundo (Bloch, 1977, p. 352-354).

IV. Observações críticas

Ernst Bloch é um pensador visionário, um apologeta positivo das imagens de esperança e das fundações de sentido. Como, no entanto, não argumenta de modo conceitualmente fundamentado nem demonstrativamente, tudo o que é por ele exposto sucumbe facilmente à crítica. Isso evidentemente não quer dizer que a crítica destrutiva tenha razão, mas, chama atenção para a vulnerabilidade desse filosofar – um filosofar que vive da intuição de ideias (*Denk-Einfall*), as quais apenas transcreve, transfigura, revira e, nos momentos apologéticos ou polêmicos, culminam em confissões com palavras fortes e alegações.

Por outro lado, no entanto, desde Bloch facilmente se deixa abrir uma contraconta (*Gegenrechnung*), pois nem no movimento conceitual da lógica nem no deserto gelado da abstração ocorrem as visões exaustivamente presentes no momento obscuro do agora que nós mesmos somos e, por isso, estão vivas em todos nós, e em direção às quais Bloch avança. Aqui se mostra, para mim, que nós precisamos de ambos em mediação dialética: o esperar positivo de Bloch e algo como uma dialética negativa. Somente os dois juntos nos levarão adiante.

Aqui um exemplo: Bloch, na realidade, nunca se aproximou muito do projeto marxiano da *Crítica da economia política* e nunca acompanhou a reivindicação aí implícita de uma teoria crítico-negativa da violência negativa. Desde sua teoria das esperanças positivas ele nem mesmo reconhece a necessidade de dar continuidade a tal teoria, uma teoria que se volta

contra aqueles poderes que inviabilizam as condições de possibilidade de realização da esperança. De onde ele retira a certeza de que o socialismo e a técnica da aliança virão? Nada disso virá se nós abandonarmos o processo histórico a si mesmo, ou seja, aos ditames da economia capitalista do valor. Evidenciar isso criticamente em uma teoria negativa da lógica negativa das forças dominantes, a fim de indicar os caminhos da superação revolucionária para a práxis, foi o projeto de Marx, o qual, inclusive, nós hoje estamos desafiados a expandir para a problemática ecológica.

Há muito o problema do apocalipse se tornou diferente daquele de 70 anos atrás. O fim do mundo será obra do próprio ser humano *se* nós não formos capazes de nos conduzir pelos nossos próprios braços (cf. Sonnemann, 1969). Ernst Bloch também intuiu isso em seus últimos trabalhos e adverte de modo impressionante:

A autêntica teoria-práxis retira metodicamente os objetivos para a ação da análise daquele entorno a ser transformado, e o socialismo como fim último é a *conditio sine qua non* dessa práxis. Uma tal práxis não pode se limitar a libertar da alienação as relações dos seres humanos com os seres humanos rumo a uma sociedade sem classes; ela avança transformando também a relação dos seres humanos com a natureza. De forma que o ser humano não precise mais estar na natureza como se estivesse em território inimigo, com a ameaça permanente dos acidentes técnicos. [...] Uma relação diferenciada, não mais exploradora com a natureza já foi significada, conforme possibilidades real-objetivas, enquanto uma técnica da aliança concreta e amigável. [...] Isso se torna ainda mais necessário quando se tem em conta que o acidente há muito passou a ter o significado de um ameaçador autoextermínio da humanidade: destruição minuciosa de suas condições existenciais naturais por meio do desprezo da ecologia (Bloch, 1977b, p. 251).

293

Palavras bonita e assertivas, mas somente palavras, se não vierem acompanhadas de uma crítica à ciência natural e à técnica sob a tutela da economia do valor, que nomine concretamente o perigo ameaçador e, com isso, os necessários contrapassos. Uma tal crítica falta em Bloch, em todas as partes do seu sistema.

Porém, eu não quero ser mal entendido: à crítica, por outro lado, geralmente falta a abertura positiva de sentido, e que é justamente pelo que Bloch pergunta instigante e insistentemente em sua obra. Sem ela não podemos perceber por que e com que objetivos, afinal de contas, nós havemos de lutar.

Por isso Bloch é, para mim, um dos grandes inauguradores de problemas (*Problemeröffner*) filosóficos. A nós cabe continuar desenvolvendo criticamente esses horizontes de questões por ele abertos.

Referências

BLOCH, Ernst. **Atheismus im Christentum**. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Gesamtausgabe 14. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.

BLOCH, Ernst. **Espírito da utopia**. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Editora 34, no prelo, S/D.

BLOCH, Ernst. **Erbschaft dieser Zeit**. Gesamtausgabe 04. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977a.

BLOCH, Ernst. **Experimentum mundi**. Fragen, Kategorien des Herausbringens, Praxis. Gesamtausgabe 15. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977b.

BLOCH, Ernst. **Geist der Utopie**. Erste Fassung. Gesamtausgabe 16. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977c.

BLOCH, Ernst. **Geist der Utopie**. Zweite Fassung. Gesamtausgabe 03. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977d

BLOCH, Ernst. **Naturrecht und menschliche Würde**. Gesamtausgabe 06. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977e.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**, Vol. I. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Vol. II. Tradução de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2006.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**, Vol. III. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006a.

BLOCH, Ernst. **Spuren**. Gesamtausgabe 01. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977f.

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer als Theologe der Revolution**. Gesamtausgabe 02. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977g.

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer, teólogo da revolução**. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1973.

BLOCH, Ernst. **Tendenz – Latenz – Utopie**. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Suhrkamp: Frankfurt a. M. , 1985.

FISCHER, Franz. **Proflexion – Logik der Menschlichkeit**. Späte Schriften und letzte Entwürfe, 1960 - 1970. Hrsg. v. Michael Benedikt u. Wolfgang W. Priglinger. München: Löcker Verlag, 1985.

SCHELLING, Friedrich Joseph. **Philosophie der Offenbarung**. In: Sämtliche Werke. Band II/03. Stuttgart; Augsburg: J.G. Cotta'scher, 1958.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **A relação dialética do homem com a natureza.** Estudos histórico-filosóficos sobre o problema da natureza em Karl Marx. Tradução de Rosalvo Schütz. Cascavel: Edunioeste, 2019.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Ernst Bloch: esperança por uma aliança entre história e natureza.* Tradução de Rosalvo Schütz. In: **Revista Veritas**. Porto Alegre, v. 64 (3) e34619, 2019a. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2019.3.34619>.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **“Weit hinaus zu hoffen”.** Kritisches zu Blochs humanen Atheismus. In: *Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft*, 1998.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **Wider Barbarei und Apokalypse.** In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit.** Philosophische und pädagogische Klärungsversuche. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1993.

ULRICH, Sonnemann. **Negative Anthropologie.** Vorstudien zur Sabotage des Schicksals. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1969.

A MÚSICA COMO LINGUAGEM DOS OBJETOS E DOS AFETOS: UMA PERSPECTIVA A PARTIR DE WALTER BENJAMIN

Ana Judite de Oliveira Medeiros¹
Eduardo Lopes²

Resumo

Numa perspectiva reflexiva sobre a música, este artigo aborda o alcance de sua linguagem, a objetivação que faz das coisas e a elaboração de afetos, como parte desenvolvimento do pensamento humano. Tomando como base a abordagem filosófica sobre a linguagem geral e humana (BENJAMIN, 2011) e o conceito de música como objeto virtual (LOPES, 2014), foram observados e analisados tais aspectos na peça musical Dança *Lembrança do Sertão*, da Série Bachianas Brasileiras, de Heitor Villa-Lobos. O exame da peça aponta como a linguagem musical dá visibilidade a diferentes afetos e identidades regionais, considerando sua apreensão por parte de quem a produz e de quem a recebe. E assim como é transmitida, a linguagem musical assume um caráter cognitivo, objetivo a fim de alcançar sua compreensão.

Palavras-chave: Música. Linguagem. Afetos.

MUSIC AS A LANGUAGE OF OBJECTS AND AFFECTIONS: A PERSPECTIVE FROM WALTER BENJAMIN

Abstract

Through a reflective perspective on music, this article addresses the scope of its language, the objectification it makes of things and the elaboration of affects, as part of the development of human thought. Based on the philosophical approach to general and human language (BENJAMIN, 2011) and the concept of music as a virtual object (LOPES, 2014), such aspects were observed and analyzed in the musical piece Danse *Lembrança do Sertão*, from the Bachianas Brasileiras Series, by Heitor Villa-Lobos. The examination of the play points out how the musical language gives visibility to different affections and regional identities, considering its apprehension on the part of those who produce it and those who receive it. And as it is transmitted, the musical language assumes a cognitive, objective character in order to achieve its understanding.

Keywords: Music. Language. Affects.

Introdução

Um olhar filosófico sobre a música suscita a reflexão do alcance de sua linguagem e da objetivação que ela faz das coisas, como parte desenvolvimento do pensamento humano. Para Theodor Adorno em *Quasi una Fantasia. Escritos musicais* (2018), a música assemelha-se à linguagem, como um idioma musical. Em seu argumento diz que a linguagem da música indica o caminho para o intrínseco, bem como para o vago, e que a música se assemelha com a

¹ Doutora em Sociologia e Música pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte; Professora de Música do Instituto Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: ana.oliveira@ifrn.edu.br

² Doutor em Teoria da Música pela Universidade de Southampton (Reino Unido); Professor Associado com Agregação do Departamento de Música da Universidade de Évora, Portugal. E-mail: el@uevora.pt.

linguagem na qualidade de sequência temporal de sons articulados, que são mais do que meros sons. Eles, os sons, dizem algo, que são frequentemente algo humano. Dizem tão mais enfaticamente, quanto mais à maneira elevada estiver a música. A sequência de sons converteu-se em lógica: que nisto existe o certo e o errado. Porém, aquilo que foi dito não pode se depreender da música. Ela não compõe nenhum sistema de signos, mas comunica-se através deles, segundo o autor.

Por outro lado, ao longo dos séculos muitos autores têm se interessado pelo tema da música e sua linguagem. Do ponto de vista filosófico há um amplo argumento a partir de Descartes (1596-1650), Rousseau (1712-1778); e sob o ponto de vista biológico, com Charles Darwin (1809-1882). Para eles,

Tanto Rousseau (1781/1993) como Darwin (1871/1981) eram a favor de uma origem comum da música e da linguagem. Em seu livro sobre a origem da linguagem (1781/1993), Rousseau foi um fervoroso defensor da ideia de que as primeiras línguas foram cantadas, não faladas e Darwin considerava que a música evoluiu desde os convites de amor produzidos durante o período de reprodução para encantar as pessoas do sexo oposto: ‘notas musicais e ritmo foram adquiridos pela primeira vez pelo homem ou progenitores femininos da humanidade por causa do charme do sexo oposto’. (Darwin, 1871/1981, p. 336 apud Besson, et al., 2011, p. 1).

297

Herbert Spencer (1820-1903) favoreceu a origem comum de música como linguagem, propondo uma teoria fisiológica para explicar sua função primária comum: expressar emoções. E do ponto de vista musicológico, durante o século 20, favoreceu a hipótese de uma origem diferente da música e da linguagem e, no século 21, há uma renovação do interesse na comparação linguagem/música devido ao desenvolvimento da ciência cognitiva, dos adventos dos métodos de imagem cerebral e mais recentemente de avanços (e recuos) do projeto de equipar Inteligência Artificial com mecanismos capazes de realizar estruturas musicais com potencial emotivo – i.e. afetos (Cruz; Brisson; Paiva; Lopes, 2007).

Diante de diferentes posicionamentos, será então relevante esquadriñar como o conhecimento musical é recebido, percebido e articulado, considerando que esse posiciona-se efetivamente como arte, e também como técnica, em que ambos não são opostos, mas em mútua cooperação. Neste sentido, Lopes (2021) refere o seguinte:

(...) um dos valores e qualidades da Arte e em particular da Música, é posicionar-se perfeitamente no ponto de divisão entre o universo físico/mensurável (e.g. frequências, durações) e o da imaginação/subjetivo (e.g. memória, afetos). A música é, deste modo, uma excelente realização daquilo que nos representa como humanos. Na realidade, a posição da música é de tal forma intermédia aos dois universos, que

funde num infinito nodal o objetivo e o subjetivo, podendo até, levado ao extremo, interrogar o que é (ou não é) música. (p. 18).

É exatamente esta interface que possibilita a eficácia da música como linguagem, e conseqüentemente, sua fruição. Por fruição, ou desfrute, lembramos uma das virtudes ou ‘vantagens’ da arte, sua fruição, que nos remete a desfrutar prazerosamente algo ou de algo, a qual tem por seu instrumento a linguagem. Eis o seu sentido, que não é apenas instrumental, mas, sobretudo, de como aborda totalidades, que de forma filosófica vem a esclarecer que a linguagem ajuda a formular proposições claras. Que nas palavras de Wittgenstein, “o fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. (...) Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos” (2016, p. 112).

A fim de estabelecer uma relação livre e criativa entre a música e a realidade, apresentamos neste artigo a música como linguagem dos afetos, a partir do exame da peça musical *Dança Lembrança do Sertão*, da Série Bachianas Brasileiras de Heitor Villa-Lobos (1887-1959). Pensar através da música é estabelecer, a partir de sua linguagem, conexões trazidas por seus elementos mais fundamentais, como o ritmo, a melodia, e a harmonia, como esses representam e também refletem os diferentes contextos históricos em que são elaborados, como se comunicam, e que ideia trazem da realidade. Essas ideias chegam até ao ouvinte, que os processa de acordo com as referências do seu contexto e percepções pessoais. Neste encadeamento vemos o quanto a música não é um objeto autônomo, mas produto de um contexto, de um determinado período histórico, e também do pensamento humano.

Diante desta premissa, põe-se a seguinte questão: como é possível conceber através da música, da versatilidade de sua linguagem, outras ou novas definições sobre uma região e sua cultura artística? Como expandir tais definições além de estereótipos historicamente construídos? Que, para esta questão, fazemos referência à região Nordeste, e em particular, a sub-região do Sertão. Relembramos que para o Sertão nordestino foram elaboradas definições históricas, como região que nasce e tem visibilidade a partir do fenômeno das secas, de natureza incorrigível (Cunha, 1987), de simplicidade quase rústica, e de forte influência ibérica, sobretudo, de mouros e judeus (Cascudo, 2001). Tais definições, apesar de coincidirem, foram cristalizadas quase que imutáveis, como sua verdade, e assim mantendo-se intocadas em nome da tradição (Holanda, 1996; Cascudo, 2001; Ortiz, 2006). É em reflexão sobre a linguagem musical, que apresentamos como é possível revelar, outras ou novas formas de construir afetos e identificação com uma região e sua cultura musical.

Considerando haver diferentes formas de construir esses afetos e identificações, salientamos que esses dão-se a partir da relação entre o indivíduo, sua realidade e a objetividade que faz, como se inserem e transformam a percepção dos objetos e, conseqüentemente, dá-lhes outra. Esse é o motivo pelo qual trazemos uma reflexão filosófica sobre a música, que através da educação musical, aponta para infundir um espírito crítico, como parte da construção de uma sociedade mais ativa e participativa, que busca mover-se para o futuro, em ponderação com o passado e alargando o presente, se aqui consideramos a ecologia dos saberes (Souza, 2001).

Com o objetivo de desenvolver essa reflexão, trazemos a música como a linguagem dos objetos e dos afetos, sob uma abordagem de Walter Benjamin (2011); o qual faz uma alusão à literatura, a narrativa, como essas formas constroem uma ideia e as comunica. E que, na análise da peça Dança *Lembrança do Sertão*, como sua linguagem musical dá visibilidade a diferentes afetos que se fizeram e refizeram na região, considerando sua apreensão por parte de quem a produz e de quem a recebe. Assim como é transmitida, a linguagem musical assume um caráter cognitivo, objetivo a fim de alcançar sua compreensão. E que nessa perspectiva, é o conceito de música como ‘objeto’ virtual (Lopes, 2014), que nos chama atenção a partir da utilização de metáforas (Lakoff & Johnson, 1980).

299

O motivo pelo qual esse tema vem à superfície, surge do particular interesse na investigação e atuação no ensino de música, que chamamos atenção para o alcance reflexivo da linguagem musical. Pensar a música como linguagem dos objetos e dos afetos, dá-nos a oportunidade e impulsiona ir além, o que nos fazer sentir mais humanos, apesar de toda informatização do cotidiano.

1. A Dança *Lembrança do Sertão* das Bachianas Brasileiras

A peça musical Dança *Lembrança do Sertão*, que trazemos neste artigo como linguagem das coisas e linguagem do homem, é parte da Série Bachianas Brasileiras do compositor Heitor Villa-Lobos. A Série Bachianas consiste em uma obra sequenciada em nove suítes compostas para diversos grupos instrumentais e vocais. Sua estrutura remete diretamente à música de Johann Sebastian Bach (1685-1750), por isso “bachianas”, e ainda com traços do impressionismo francês e do romantismo alemão. Cada suíte funde-se de maneira própria com a música folclórica e popular, especialmente o estilo do choro e a musicalidade sertaneja, denominando assim o título duplo “Bachianas Brasileiras”. A Série Bachianas Brasileiras tornou-se uma síntese entre a matriz musical brasileira e a linguagem de Bach, que orientou

Heitor Villa-Lobos a olhar para o folclore musical, dando-lhe um tratamento “bachiano”, a fim de elevá-lo ao patamar universal, sendo, igualmente, parte do pensamento modernista de Mário de Andrade sobre a música nacional.

Da Série Bachianas Brasileiras foram selecionadas quatro peças musicais, as que trazem o tema do Sertão nordestino em evidência, que são: a Introdução *Embolada*, da Bachiana nº 1, composta em 1932 para oito violoncelos; a Dança *Lembrança do Sertão*, da Bachiana nº 2, composta em 1933 para orquestra, e depois em uma versão para piano solo em 1941; o Coral *Canto do Sertão* e a *Ária Cantiga*, ambas da Bachiana nº 4, compostas para piano solo em 1931, e com versão orquestrada em 1941. Nessas peças foi observado como o compositor inseriu estrategicamente elementos rítmicos e melódicos, a exemplo do baião, da embolada e temas de canções populares, permitindo, assim, a construção de um imaginário da região, que foram ouvidas e investigadas em acurado exame documental e empírico. Dessas peças consideramos suas características composicionais aliadas à cultura musical do Sertão, de onde seus traços dão originalidade à obra, sendo reconhecidos neles, cantos e rituais indígenas e africanos, como cantigas e lundus, aliados à influência ibérica moura, cantada no interior dos sertões nordestinos, as quais denominamos de Bachianas Sertanejas.

300

Tomando como exemplo a Dança *Lembrança do Sertão*, trazemos as reflexões de Walter Benjamin sobre o ‘narrador’ e atribuímos a Villa-Lobos, pelo paciente trabalho de escuta à condição de ‘narrador do sertão’. Da sua prática, como ouvinte e depois narrador, como foi capaz de reconhecer a diversidade cultural, realizar um trabalho de tradução intercultural, portanto, de ecologia dos saberes, fazendo com que sua obra assumisse a dimensão universal.

O diálogo que ele estabelece entre a obra de Johann Sebastian Bach e a cultura popular nas diversas tradições culturais brasileiras constitui um claro trabalho de tradução intercultural que trazemos, sobretudo, pelo trânsito que tem a sua linguagem. Isso fica ainda mais evidente nas Bachianas Sertanejas, que reportam a determinadas tradições musicais do sertão brasileiro, especialmente, do nordestino.

2. Uma linguagem objetivada

Ao considerar a música, em sua escrita, com estrutura de escalas, acordes e desenhos rítmicos, essa música também se constitui como ‘objeto’ virtual, o que contribui para a compreensão e sua interpretação. Isso nos faz refletir o potencial da música, e o que significa

considerar sua essência, sua ideia, não necessariamente sujeita a alterações, porque o que muda é a percepção e a compreensão que se tem sobre a obra como ‘objeto’ e o tema que ele aborda.

Trazer a música, ou compreendê-la como um ‘objeto’ virtual, tem a ver com a objetivação que fazemos da música, a dizer que tem profundidade, tem altura, que “sobe” e “desce”; que tem intensidade mais “forte” ou “fraca”; duração que pode ser mais rápida ou lenta, sendo essas construções, do ponto de vista cognitivo, que nos possibilitam compreender a música como um objeto de diferentes formas, texturas e construções mentais (Lopes, 2014). Essa é uma forma de falar metaforicamente da música, comparando-a com a arquitetura, como um objeto em três dimensões, com altura, largura, profundidade, termos utilizados para comunicar a ideia musical, que, no entanto, na realidade, não possuem dimensões reais, mas virtuais, imaginadas.

A percepção da obra como objeto virtual cuja utilização está em metáforas (Lakoff & Johnson, 1890) contribui para a objetivação do objeto musical e sua construção mental. O uso de metáforas, com a finalidade de objetivação da linguagem musical, vai ao encontro das ideias clássicas, as quais afirmam que elas não são somente utilizadas na linguagem poética, mas também fazem parte da comunicação cotidiana, como parte do sistema cognitivo humano, estando, dessa forma, no pensamento e não apenas na linguagem.

301

Ao trazermos metáforas à música, essas se destinam à comunicação mais ampla e de conexões com outras ideias em que há uma projeção de dois domínios conceituais: um cognitivo, de natureza concreta e experiencial; e o outro sensorial, de caráter mais abstrato, em que ambos permitem compreender o domínio-alvo, o alcance da ideia musical, não necessariamente aquilo que é real como também o imaginado, a fim de elaborar e atribuir ideias sobre a imagética de uma região.

Sendo a música um objeto virtual, de denominações metafóricas, também é uma linguagem temporal, isto é, que só existe no tempo em execução (*kronos*), tendo sentido singular para quem ouve, porque é reformulada como resultado ou produto do que anteriormente foi elaborado. Isso porque tudo o que fora formulado a respeito da música – desde seus elementos perceptíveis como altura, intensidade, duração e timbres – está sujeito a transformações, e já foi transformado (*Gestalt*), permitindo que a nossa percepção seja alterada por inúmeros fatores que nos cercam: o contexto histórico, o acesso à obra e até a própria percepção pessoal, tornando a construção das coisas ligadas ao processo cognitivo, com a interpretação do ver e do ouvir sob novos e diferentes prismas.

Sendo a nossa percepção constantemente alterada, isso não faz com que o ‘objeto’ de nossa observação e investigação mude, mas que, a partir dele, abram-se possibilidades e novas interpretações, por ser essa a parte do processo cognitivo para a construção das coisas, como parte daquilo que somos, do nosso tempo, da nossa percepção da realidade. É o processo cognitivo que dá objetividade à arte, não apenas como uma reprodução do mundo, porque o que chamamos ‘objetivo’ (por isso entre aspas) está selecionado à luz de seu significado cultural e igualmente explicado em termos históricos ou causais, visto que por mais explicativos que sejam, são incapazes de reproduzi-los em sua totalidade.

Nessa perspectiva, trazemos brevemente o que se diz a respeito da unificação das ciências culturais e sociais (Weber, 1989), apesar de não ser este o foco do artigo, e por isso não nos detemos mais profundamente às questões apontadas pelo autor sobre a objetividade da cultura. Para Weber (1989), não há análise puramente objetiva sobre os fenômenos culturais, independentemente de perspectivas particulares, mesmo que selecionadas e diluídas. A razão disso reside no propósito cognitivo dos projetos científicos sociais. Quando se quer compreender a realidade nos aspectos característicos e o significado cultural de seus fenômenos particulares em sua forma contemporânea, não há outro modo além de recorrer à historicidade.

Apesar de não ser a análise objetiva o alvo do que trazemos, tomamos seu posicionamento e referência por assumir que não há uma análise pura dos fenômenos culturais e, principalmente, por considerar importante buscar compreender a realidade do objeto cultural, a linguagem musical na contemporaneidade. Da importância trazida pela objetividade, o que nos detemos é a sua relevância cognitiva como linguagem musical.

3. A música como linguagem dos Objetos e dos Afetos

Sob a abordagem filosófica da linguagem em geral, que nos referimos a dos Objetos e a linguagem do homem, dos Afetos, Walter Benjamin (2011), refere-se a linguagem a partir de uma crítica literária que faz, a fim de evidenciar a necessidade de existir a obra de arte, do modo a apreender seu ideal *a priori*. Esse ideal, por sua vez, é para ele a lei fundamental do organismo artístico, que só pode ser redimido pelo reconhecimento de uma unidade estética fundamental entre a forma e a matéria. Para dizer de outra maneira, o crítico deve ter consciência de que não há forma separada de teor (*Gehalt*), termo chave na reflexão de Benjamin, porque anula a posição estéril entre o “conteúdo” e a “forma”. Dessa maneira, tem-

se a consciência de que a forma nunca existe sem teor, porque surge de um desdobramento da filosofia da linguagem desenvolvida pelo autor, o que, por sua vez, atesta a importância da reflexão sobre a linguagem estética, quando afirma que a língua é uma essência espiritual, e imediatamente aquilo que é comunicável, porque “toda língua se comunica por si mesma, no sentido mais puro, o meio *Medium* da comunicação” (Benjamin, 2011, p. 54).

Trazendo ao enfoque deste artigo, a música como linguagem dos Objetos e dos Afetos, essa posiciona-se também por meio daquilo que representa como o *Medium*, isto é, como linguagem, ampla e articulável. Ao tomar como exemplo da peça Dança *Lembrança do Sertão* da Bachiana nº 2, da Série Bachianas Brasileiras, observa-se em sua escrita (Figura 1, as linhas), como decorre a ideia fluída de uma melodia em toada, a qual aproxima a ideia de Sertão, sendo essa sua representação como linguagem escrita.

A peça foi escrita na versão para piano em 1941, e nela estão dispostos arpejos em oitavas numa sequência em arabescos impressionistas de Debussy, acompanhados de uma melodia em tonalidade menor, com *ethos* de “saudade”, em comparação ao Sertão como o lugar da saudade. O termo *Medium* é uma referência ao clima, visto que evoca mais que uma paisagem sonora, e uma linguagem poetificada da região, ou seja, aquilo que preexiste a ela e nela se realiza.

A Dança *Lembrança do Sertão*, escrita para andamento *Andantino moderato*, quaternário e na tonalidade de *Lá menor*, na versão para orquestra em 1933, inicia com *pizzicati* das cordas seguido de *staccatos*, evocando o dedilhado da viola sertaneja. Após uma breve introdução, o tema aparece em solo de trombone que expõe uma sonoridade “agreste” sem muitas ondulações com terminação na 7ª *abaixada*, que caracteriza a escala nordestina³ (Figura 2).

O solo segue em diálogo com flautas, oboé e clarinetes, em escalas ascendentes, acentuando a característica nostálgica através do recurso do *pizzicati*, diferentemente do ambiente sonoro em *Allegro* que constitui a seção central da Dança. Seu *ethos* comunicativo se nutre no *Allegro* em que o compositor explora com intensidade as potencialidades rítmicas implícitas no tema, que após uma densa “fúria” rítmica estabelece um andamento mais calmo para a reexposição do tema que termina em uníssono.

³ A escala denominada de ‘nordestina’ consiste em uma sequência de notas musicais oriundas da organização mixolídia, dos modos ou organização musical grega. Essa sequência melódica chega ao Brasil com a colonização ibérica no século XVI, que no Nordeste do país, são acolhidas e difundidas na arte popular. A escala nordestina é encontrada na música popular de tradição oral, como em toadas, aboios e cantigas (Explicação da autora).

Por preexistir uma linguagem poetificada da região não significa que seja em fixidez, mas, a partir de superfícies rígidas – conceituadas anteriormente. Para Ingold (2011), a linguagem musical desenvolve-se para pensar as fluências desse amplo *Medium*, que é o ambiente onde existimos e por onde nos movemos. Segundo o autor, são interferências que compõem uma linguagem como um todo, com a descrição de ventos, chuvas, sazonalidades do ambiente pensado e representado, considerando a criatividade do compositor.

Sob a abordagem benjaminiana, observa-se que na peça musical, denominada de Bachianas Sertanejas (Medeiros, 2020), é possível incluir a definição climática e não apenas pictórica sobre a região. Nesse processo, a abordagem filosófica da linguagem, desenvolve-se sob o conceito poetificado de *Das Gedichtete*, isto é, o poema, no ensaio de Hölderlin. Esse filósofo, poeta lírico e romancista alemão conseguiu sintetizar na sua obra poética o espírito da Grécia antiga sobre a natureza do ponto de vista romântico e uma forma não ortodoxa de cristianismo, alinhando-se aos poetas germânicos. Sob essa ótica, Benjamin (2011) traz o poeta alemão para designar justamente a condição do poema, ou seja, aquilo que, em certa medida, preexiste a ele e nele se realiza.

Para Benjamin, o “poetificado” revela-se como passagem da unidade funcional da vida para a do poema, de sorte que, naquilo que é poetificado, a vida se determina por meio do poema; sendo essa uma tarefa da linguagem. Na peça Dança *Lembrança do Sertão* o poetificado refere-se à região, como ela é, viva e produtiva, entretanto, e também como a música em linguagem imagética e espiritual do compositor, traz a superfície outro prisma.

É na linguagem que o homem comunica sua essência espiritual, designadora, em que acentuamos essa, ir muito além da representação climática. Mas, como linguagem designadora, torna-se interessante ao ser capaz de permitir que a essência espiritual se comunique em palavras, em sons. “Mas, mesmo que incorra no erro de fazer desta linguagem designadora a linguagem geral, perde-se a possibilidade de uma compreensão mais profunda e íntima das coisas” (Benjamin, 2011, p. 50).

3.1. A música como a linguagem do narrador, a linguagem dos Afetos

O autor ainda destaca na essência da linguagem a figura do narrador e reflete seu desaparecimento na história da civilização, ao que assemelhamos ao compositor diante da sua obra, apesar de este não haver desaparecido. Isso discorre sobre a importância da narrativa e traz algumas observações em que destaca a sabedoria, a informação e a experiência. Ele parte

do trabalho do escritor Nikolai Leskov, que foi um polêmico romancista russo ao tratar do tema anti-niilista sobre o pensamento religioso, numa época em que o niilismo era amplamente disseminado entre os grandes escritores russos e franceses. Benjamin traz esse escritor para defender a tese de que a arte de narrar histórias está em extinção, e de como a guerra fez com que os combatentes ficassem mais pobres em experiência comunicável.

Não obstante, aos nossos dias, isso se aplica também porque ouvimos muito, em guerra com os nossos próprios sentidos. Ouvimos talvez compulsivamente, mas não escutamos; e se escutamos, não compreendemos; e se compreendemos, não nos emocionamos. Porque se perdeu a capacidade de narrar, de experienciar, de envolver-se com o objeto em audição, em sua totalidade como objeto artístico e cognitivo. Esse parêntese na abordagem benjaminiana faz-nos lembrar das primeiras experiências numa audição reflexiva e crítica, ainda nos primeiros anos de formação musical.

Benjamin (2011, p. 198) afirma que as melhores narrativas são “as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos”, isso porque esses narradores dividem-se em dois tipos: o narrador que vem de longe, que na obra de Leskov (2012) é o marinheiro comerciante; e o narrador que vive sem sair de seu país e conhece bem a tradição, na figura do camponês sedentário. Nessa comparação, está a extensão do real do reino narrativo que só pode ser compreendida se levarmos em conta a interpretação desses dois tipos, nos quais enquadramos o compositor Heitor Villa-Lobos na peça *Dança Lembrança do Sertão*, como um “narrador” do Sertão nordestino, que necessariamente não esteve em todos os lugares, mas cita sua aventura musical pelo Brasil profundo; também se pode descrevê-lo como o “marinheiro” ou “camponês”.

Ao falar sobre o narrador, seu ofício, sua ligação com o trabalho manual, salientamos a importância da sabedoria, e principalmente, o quanto esse conceito está desaparecido, “a arte de narrar está definhando porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção” (Benjamin, 2011, p. 201). Destaca dois indícios da evolução que culminarão na morte da narrativa: o romance e a informação. O romance, diferentemente da narrativa, está ligado ao livro, que não procede da tradição oral nem dela se alimenta, sua origem é o indivíduo isolado, que não recebe nem sabe dar conselhos. Já a informação, salienta o autor, ainda é mais ameaçadora e provoca uma crise no próprio romance. Que trazendo ao nosso tema, vemos como a informação sobre o Nordeste e o Sertão, e todo o conceito construído sobre a região, impede de ser visto de outra forma, sendo sua conceituação reproduzida nas artes, na mídia, nos “arremedos” de sotaques e expressões, como alerta Albuquerque Júnior (2011).

Voltando à narrativa, diferentemente de seu saber que vem de longe, a informação é imediata e pede uma verificação imediata também, porque esta só tem valor enquanto é nova. A esse respeito, apontamos uma inquietação: o que impede de verificar a distribuição de informação e reprodução conceitual sobre a região já tão apegada ao passado? A quem interessa manter?

Tratar a Dança *Lembrança do Sertão* como uma narrativa, apontamos para uma possível outra interpretação da região, que necessariamente não precisa apagar as demais definições construídas, mas redefini-las, olhar para frente, para o que se tem hoje e o que poderá construir no futuro. Talvez seja cômodo alimentar-se do passado, apontar seus erros e também os acertos, mas continuar a reproduzi-los não mais cabe no presente, no século XXI. Há uma urgência em caminhar, porque como a erosão do tempo muda a paisagem, as pessoas mudam suas concepções, e, para mantê-las vivas, é necessário renovar a forma de ver também o passado.

Um dos pontos que destacamos é a relação entre a narrativa e o trabalho manual. A narrativa é ela própria uma forma artesanal de comunicação, em que o narrador “deixa sua marca” contada, como o compositor deixa a sua, na obra que escreve. A narrativa torna-se tão particular, quer seja do autor, do compositor, a qual Benjamin ainda salienta sua importância como a dos mestres e sábios (2011, p. 208). No caso do compositor, em sua função de narrador, dar seus ‘conselhos’ não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio sob seu olhar experiente ou até curioso, pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida. “Seu dom é poder contar sua vida; e sua dignidade, é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida” (Benjamin, 2011, p. 208).

Heitor Villa-Lobos, em sua experiência com a cultura sertaneja, de perto ou de longe, permitiu percebê-la como é, e incluir em parte de sua obra. Nesse processo, a identidade na produção artística pode ser fruto de seu reconhecimento como prática social, uma espécie de foco virtual que é indispensável para o artista. Lévi-Strauss (2008, p. 369), após sua experiência com comunidades indígenas nos estados do Mato Grosso e de São Paulo, reconhece que “a identidade é uma espécie de foco virtual ao qual nos é indispensável referir para explicar certo número de coisas, sem que tenha jamais uma existência real”.

Para Lévi-Strauss, há na existência puramente teórica um limite que não corresponde à realidade. Seu alerta é para a necessidade de descartar a identidade como uma entidade dotada de existência própria e não se pode negar que ela é na vida cotidiana. Mas

também é um referencial para a percepção do social e do próprio indivíduo, como ideia ou noção, que permite perceber o mundo e como é dotado de sentido.

Essa identidade com sentido estaria ligada diretamente à história e a seu contexto vivido. Para Lévi-Strauss, a história não está ligada ao homem, nem a qualquer objeto em particular, mas consiste inteiramente no seu método: a experiência, que comprova o que é indispensável para a integralidade de qualquer estrutura humana. Longe, portanto, de a pesquisa da inteligibilidade resultar na história como o seu ponto de chegada, “é a história que serve de ponto de partida para a busca de inteligibilidade. Assim como se diz de certas carreiras, a história leva a tudo, mas contanto que se saia dela” (Lévi-Strauss, 2008, p. 371).

Considerando a historicidade da cultura musical do Sertão nordestino e como foi incluída na música de Villa-Lobos, percebe-se que isso não depende apenas de sua vivência, mas também da forma como o compositor a incorporou, no seu próprio método, considerando o nacionalismo de sua época e as influências modernistas e neoclássicas. É essa música e esse Sertão que se tornam mais presentes também por sua intensidade e representatividade brasileira, os quais o compositor buscava em suas referências. Foi um Sertão impressionista, debussyniano, cujas formas emergem entre luz e sombra, cores e imagens que se formam na retina, para lembrar Monet, e que se move entre um passado conceituado e um presente a ser (re)descoberto.

Sob a lógica benjaminiana, em comparação com a literatura, o romance e a narrativa aplicam-se à música, em sua abordagem. Ele sempre volta à questão de que a arte de dar conselhos está em extinção, isso porque a sabedoria repete o lado épico da verdade. Ademais, ela está em extinção, bem como a transmissibilidade das experiências devido à evolução das forças produtivas. O surgimento do romance vai culminar com a morte da narrativa. Nesse caso, o narrador retira da experiência o que ele sabe, enquanto o romance não tem essa característica, não recebe nem dá conselhos.

O romancista descreve o incomensurável numa vida humana até seus últimos limites, diferentemente do que ocorre na narrativa que se constrói da experiência e conduz o ouvinte a dela participar pela sua força épica. Entretanto, as transformações das forças épicas, das quais a narrativa se alimenta, passaram por transformações milenares semelhantes às da crosta terrestre. Mas o romance encontra na burguesia, no capitalismo, terreno propício ao seu desenvolvimento, principalmente com a imprensa, um dos seus instrumentos, como uma nova forma de comunicação. Em contraposição à narrativa está a informação, sendo plausível e incompatível com a narrativa, esta que prima em evitar explicações, porque, diferentemente da

informação, na narrativa, o leitor ou ouvinte é livre para interpretar, para refletir sobre o distanciamento, devido ao tema que lhe é apresentado.

A narrativa, ao contrário da informação e do romance, conserva suas forças, seu desenvolvimento; enquanto a informação, por si mesma, perde o valor ao se ter conhecimento dela. O narrador, renunciando às sutilezas psicológicas, faz do tédio o tecido da experiência, que o capacita a contar e recontar histórias, seja no ritmo do seu trabalho, seja no esquecimento de si mesmo. Nessa perspectiva, trazemos a experiência de Villa-Lobos com músicos cearenses, em especial, com o saxofonista Donizete, quando relatou que esses músicos afinavam seus instrumentos mais para baixo e cantavam como se se aproximassem do diapasão normal, mas não chegavam a ele, o que, para eles, soava “normal” (Mariz, 1989; Maia, 2000). Interessou-lhe, naquele contexto, a experiência de outras referências musicais, que se lhe faziam contemporâneas também.

Assim, o compositor buscou trazer essas referências à sua obra, considerando a peculiaridade da música que havia conhecido, não em alteração ou “correção” ao diapasão normal, mas como um “narrador” nesse processo, esquecer-se um pouco de si mesmo e apresentar o outro, a novidade que viria aparecer em sua obra. Esse era o seu “trabalho manual”, a sua narrativa, reproduzido inicialmente em taquigrafia, propício ao desenvolvimento da arte de narrar, talvez rupestre e intuitivo, como ficou conhecido, mas elaborado e muito sofisticado com a arte da Bach.

A narrativa não está preocupada com a pureza do que está sendo narrado, como Villa-Lobos também não estava preocupado em relação a tudo quanto escrevia. Era apenas fiel à sua imaginação, à sua narrativa de Sertão, que necessariamente não teria de ser naturalista, mas impressionista. Os narradores geralmente começam a narrativa descrevendo as circunstâncias em que apreenderam os fatos, as camadas finas do tempo e do labor que entalhavam as narrativas, até as que já não existem mais. Nessa direção de narrativa, observam-se tais descrições na Dança *Lembrança do Sertão* da Bachiana nº 2, em que camadas de impressões lhe são dadas através do tratamento técnico dado à obra, em termos weberianos, quando dizia respeito à escrita musical e como ela representava a ideia do compositor.

Benjamim (2011) ainda compara a arte de narrar com as ideias de eternidade e morte, antes ligadas ao trabalho prolongado, à comunicabilidade da experiência da arte de narrar. A morte foi depurada dos espaços burgueses, dando espaço ao poético naquilo que os desviava da realidade. Mas a lógica do autor se desenvolve em torno da autoridade do leito de morte, que foi perdendo a significação na condição de exemplo aos vivos, sendo a origem

reflexiva da narrativa. Ele traz a figura de Hebel, de modo que o narrador faz uma cronologia de uma história de amor, de uma noiva de um dos mineiros de Falum, e usa a morte de forma tão regular que nela exemplifica bem sua importância na arte de narrar, comentando a ideia da historiografia como zona criadora em relação às formas épicas. Seja cronista, seja narrador, está livre da obrigação do ônus verificável, e nisso revemos a trajetória de Villa-Lobos, como “narrador” dos Sertões que visitou, ora afirmada por seus biógrafos, ora rebatida nos estudos historiográficos sobre o compositor, em pouco confirmada e em muito trazida para sua obra.

Trata-se de uma narrativa substituída pela exegese, que não se preocupa com o encadeamento de fatos determinados, apenas com a inserção deles no fluxo insondável das coisas, a que Villa Lobos está vinculado, porque, dialeticamente, tem as “deixas” do narrador e segue em suas concepções sobre o que lhe foi apresentado. Esse não é um caminho difícil de percorrer, porque, o verdadeiro narrador tem raízes no povo e com ele cria afetos, laços que o identificam.

Em relação a Villa-Lobos, suas raízes estavam no povo, seja no Rio de Janeiro boêmio dos anos de 1920, com as serestas e chorões; seja no interior de São Paulo, com as cantilenas sertanejas caipiras; seja nos sertões profundos no Nordeste do Brasil, com os jongs da Bahia, os maracatus do Recife e as cantigas cearenses. É uma camada artesanal que tece a narrativa e conduz assim o ouvinte. “Porque os narradores têm a facilidade de moverem-se para cima ou para baixo, e não impõe sua verdade, mas constrói sua narrativa a partir dos elementos que dispõe” (Benjamin, 2011, p. 210).

Sob esse prisma, lembramos a declaração de Villa-Lobos sobre ser ou não moderno e escrever música dissonante, quando esteve no Ceará e ouviu cantar de maneira diferente ao seu diapasão normal, como se estivesse desafinado. Em vez de corrigir, percebe que se trata de outra afinação, que exatamente a sua não significa “perfeição”, dando-lhe curiosidade em compor a partir daquelas referências musicais.

A experiência musical do compositor com outros músicos mostra-nos sua posição de narrador na lógica benjaminiana. Ele traz a voz da experiência para sua música. Nessa direção, Benjamin (2011) ao comentar *A voz da natureza*, de Leskov, mostra que esta se exprime menos através da voz humana, e mais pela “voz da natureza”. A esse respeito, percebemos que, na Dança *Lembrança do Sertão* e no Coral *Canto do Sertão*, ao evocar essa voz não humana, Villa Lobos dá lugar ao fato, à paisagem, ao *Medium* – como mediação climática para a paisagem sonora.

3.2. A música como linguagem dos Objetos

Na observação do artista, de acordo com sua percepção mística, como trata Benjamin, os objetos iluminados perdem os seus nomes. Assim, sombras e novas claridades formam sistemas particulares, que não dependem de qualquer ciência, nem aludem a uma prática, mas esses recebem toda a sua existência e todo seu valor, porque são “de certas afinidades singulares entre a alma, o olho e a mão de uma pessoa nascida para surpreender, que tais afinidades se reproduzem em si mesmo para as produzir” (Benjamin, 2011, p. 215).

Sob essa ótica, pode-se tecer a linguagem da “Lembrança do Sertão”, seja em *Medium*, seja em experiência com músicos locais, seja, ainda, em impressões que foram se construindo sobre a região. Lembramos a figura do narrador como mestre e sábio, que sabe dar conselhos, não como os provérbios, mas, em muitos casos, pode carregar os arquivos de uma vida. Busca ele contar ou descrever sem fragmentos, sem visão exógena e preconceituosa, mas contá-la sem deixar a luz tênue de sua narração consumir a mecha da vida ..., o narrador é a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo.

Essa certamente é uma linguagem geral, que significa ou também aponta para a linguagem do homem como *homo ludicus* e em contribuição à comunicação de conteúdos espirituais, que se refletem nos domínios da técnica e a arte como elemento social, em *potencial*. Nessa abordagem, a linguagem não envolve somente a comunicação, mas também todos os aspectos da vida humana. Porque tudo o que tiver relação com o homem possui uma linguagem (Benjamin, 2011), o que não se trata de nenhuma novidade, mas que o autor divide em “linguagem dos homens”, que aqui trazemos dos afetos e, “linguagem em geral”, dos objetos. A existência dessa linguagem estende-se não apenas a todos os domínios de manifestação espiritual como também em todos os sentidos, porque a linguagem pertence absolutamente a tudo, e não há evento, tanto na natureza animada quanto na inanimada, em que não haja uma linguagem. Ela é essencial naquilo que comunica.

Dessa forma, percebe-se que a linguagem não se limita à vida humana, ela está presente em tudo o que existe na vida do homem, no restante da criação. Na concepção tradicional de linguagem, ao contrário dessa ideia, só existiria linguagem no âmbito humano. Assim, somente o ser humano tinha capacidade para manifestar linguagem, para desenvolver uma forma de se comunicar, o que ficaria incompleto, a nosso ver, sendo aquilo que falta às teorias mais modernas da linguagem.

Nessa perspectiva, estamos de acordo com Benjamin, em sua concepção mais ampla sobre a linguagem dos objetos. Isso porque, entendemos ter a arte, a música, em particular, a sua própria linguagem. Esse pensamento leva-nos à seguinte pergunta: como as coisas se comunicam? Sobre isso, Benjamin (2010, p. 218) vai responder: “A quem se comunica a lâmpada? A quem a montanha? E a raposa? – Aqui a resposta é: ao homem. Não se trata de antropomorfismo. A verdade dessa resposta se deixa ver no conhecimento, talvez também, na arte”.

Considerações Finais

Diante do exposto, ao trazermos a Dança *Lembrança do Sertão*, da Bachiana nº 2, buscamos, por essa teoria, compreender como se dá a peça musical como linguagem. Em comparação com um artista plástico, quando esse observa um cavalo correndo ou o pôr-do-sol, ele capta essa imagem pelos seus sentidos. Na pintura dessa imagem, que está em sua memória, busca expressar aquilo que sentiu ao visualizá-la. A pintura pode ser considerada fruto da comunicação concebida, de modo silencioso, entre o pintor e o seu objeto. Na Dança *Lembrança do Sertão*, como Bachiana Sertaneja, as imagens que comunicam a região, na obra, são trazidas primeiro na memória do compositor e depois na do ouvinte. Delas fazemos ainda faz a seguinte analogia: “Se a lâmpada e a montanha e a raposa não se comunicassem ao homem, como poderia ele nomeá-las? No entanto, ele as nomeia ele se comunica ao nomeá-las” (Benjamin, 2011, p. 220).

Eis a diferença entre a linguagem dos objetos e dos afetos. O que não existe nos objetos, seria “uma linguagem nomeadora”. Dessa forma, podemos dizer que tanto o homem como as coisas são possuidores de linguagem. Assim, há linguagem tanto em Villa-Lobos como nas Bachianas, como no Sertão, uma vez que não podemos desprezar a força dessa linguagem; porque “às coisas é negado o puro princípio formal da linguagem que é o som” (Benjamin, 2011, p. 220). Isso significa dizer que a linguagem dos objetos é silenciosa; e a linguagem dos afetos, é nomeadora e sonora.

Apesar de parecerem separadas, ambas as linguagens não estão em oposição. Elas se complementam, entre o silêncio de uma e a sonoridade da outra, sem que haja necessariamente uma relação de poder, mas mútua cooperação. Há dois termos na língua alemã trazidos por Benjamin (2011) que são: *Mittel*, que significa “meio para determinado fim” e

Medium, que significa “meio enquanto matéria, ambiente de modo de comunicação”, ambos se referem ao meio em que ocorre a linguagem.

Na concepção tradicional ou “burguesa”, assim por ele chamada, é a de que “o meio [Mittel] da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário, um ser humano” (Benjamin, 2011, p. 223), sendo esse meio o intermediário da comunicação, que serve para relacionar as coisas e o que se diz delas. Nesse processo, a essência do signo parece ser a de um *ente* mediato, isto é, algo que está por outra coisa. Esse signo seria, portanto, um instrumento, uma ferramenta utilizada para dar sentido àquilo que se procura comunicar. Mas, se aquilo que se diz das coisas não é exatamente o que elas são, tornam-se, portanto, vazias de sentido:

Há outra concepção de linguagem que não conhece nem meio *Mittel*, nem objeto, nem destinatário da comunicação. Ela afirma que no nome da essência espiritual do homem se comunica com Deus. (...) A essência do homem é a língua mesma, ela não pode se comunicar através dela, mas apenas dentro dela (Benjamin, 2011, p. 223).

Sob essa ótica, o *Medium* da linguagem é ela própria, e o homem não pode utilizá-la para se comunicar, mas só pode se comunicar dentro dela. Os gregos antigos expressavam dessa forma a identidade do espírito e da linguagem através do *logos*. Benjamin por sua vez, recorre à essência espiritual como idêntica à essência linguística, na medida em que essa é comunicável. É com base na palavra humana que se expressa aquilo que está em essência do objeto, não existindo, então, identidade entre o que é dito e o seu conteúdo espiritual. Para ele, esse é um tipo de linguagem do homem, de conteúdo e identidade espiritual como sendo a linguagem em que ocorreu a criação.

Para o autor, conhecer a linguagem é tudo o que seria necessário para compreendê-la e seu julgamento atrapalha o discernimento daquele que nomeia, tornando-a, em verdade, oculta, encoberta pelo manto da arrogância. Em continuidade a seu pensamento, afirma que, depois que o homem cria a palavra judicante, distancia-se do conhecimento da criação, da origem das coisas. Assim, o que nomeia passa a ser simples convenção, que pouco define ou expressa o que realmente acontece. Nesse sentido, com a perda da relação natural entre os elementos do mundo, tudo se transforma em cifra de um saber enigmático (Seligmann-Silva, 1999).

Ainda chamamos atenção para o seguinte fato: quando o homem inventa a palavra judicante, uma das coisas que vai surgir é a abstração como signo linguístico e o distanciamento do real. É na abstração que existe uma separação entre a realidade e o pensamento. Trazendo para a Dança *Lembrança do Sertão*, apresentamos um Sertão de signo linguístico, e não

necessariamente uma realidade. Isso porque a música, como linguagem dos objetos e dos afetos, aproxima o pensamento da realidade, não o isolando do mundo, mas estando em constante mudança com as novas percepções da realidade.

Nesse processo, o vínculo entre o pensamento e a realidade só existe na mente daquele que pensa, sendo “sobrenomeado” com o conceito que quer dar conta do real. Assim, não esqueçamos que o real é móvel, é volante, é dominado pelo *Kronos*. Por isso, tratamos de uma linguagem do tempo, que é significativa para quem ouve e pensa sobre ela, e que por ela pode elaborar pensamento. O perigo do conceito do real é apegar-se a certas características do objeto como se fossem imutáveis.

Ao conceituar algo, busca-se sua definição para tentar explicar o que as coisas são, e, muitas vezes, mantê-las como são pode ocasionar o erro de reproduzir mitos e definições desatualizadas. Isso, certamente, acompanha generalizações entre o objeto avaliado e a realidade. Isso tudo, a nosso ver, seria apenas aproximação daquilo que realmente ocorre no mundo, nas generalizações das culturas, dos povos e de suas manifestações artísticas.

Mas como cada ser e cada cultura são únicos, e como não existe uma folha igual a outra na natureza, apesar de chamá-las pelo mesmo nome, não há cultura igual, nem há concordância de pensamento, nem deve haver. Porque, para mantê-la, além de todo o esforço demandado, é necessário que haja múltiplas narrativas sobre a cultura, com o cuidado de que a comunicação não se torne algo distante do real.

Essa imediatidade na comunicação do abstrato instalou-se como judicante quando o homem, que abandonou a comunicação do concreto, isto é, o nome, e caiu no abismo do caráter mediado de toda comunicação, da palavra vã, no abismo da tagarelice (Benjamin, 2010, p. 225).

A verdade está na realidade, no entanto, não pode ser conhecida em sua totalidade como buscam os filósofos que tentam enquadrá-la em um sistema de valores. Não é fruto do trabalho intelectual ou filosófico, ao contrário, faz parte da essência do real, que, na origem do drama barroco, o objeto do saber como determinado pela intencionalidade do conceito não é considerado a verdade. Ademais, não possui objetivos ou finalidade, e como visa à produção conceitual, ela é “não conceitual” e não intencional, porque a “verdade é a morte da intenção” (Benjamin, 2010, p. 225), por isso, o nome é livre de qualquer fenomenalidade.

Na música como linguagem dos objetos e dos afetos, vimos o quanto a ciência tem sido considerada um caminho seguro para se chegar à verdade. Desse modo, é vista como instrumento útil para tal. Mas sendo a ciência uma criação humana, também não pode ser

perfeita, por isso, está sempre sujeita a avaliações e reavaliações, dessa maneira, também dispomos a presente investigação. Portanto, a unidade do saber, se é que existe, consiste apenas na coerência mediada e produzida por conhecimentos parciais e, de certa forma, por seu equilíbrio, “ao passo que na essência da verdade a unidade é uma determinação direta e imediata” (Benjamin, 2011, p. 228).

É a partir da nomeação que aparecem os aspectos fenomênicos, presentes na experiência sensível como por força da sustentação que lhes é atribuída. Ou seja, é por meio deles que se tem a oportunidade do real, e, conseqüentemente, a descoberta das ideias, logo, “na contemplação filosófica a ideia (*sic*) se libera enquanto palavra, do âmago da realidade, reivindicando de novo seus direitos de nomeação” (2011, p. 228). Apesar de o autor desenvolver sua ideia a partir da relação espiritual e de origem teológica, redirecionamos ao objeto como portador de um nome, um conceito, uma ideia.

Concluimos com a abordagem de Walter Benjamin, em relação à linguagem geral, dos objetos e a linguagem dos afetos, que trata a arte, e, especificamente, a música, pois consideramos sua ideia uma espécie de rememoração ou reminiscência, a percepção do nome que se expressa pelas ideias. Nesse processo, a tarefa do filósofo é restaurar a palavra em sua primazia pela representação do caráter simbólico da palavra, a fim de chegar à consciência de si, o que é oposto a qualquer comunicação dirigida apenas para o exterior.

Logo, a linguagem tem a comunicação como seu principal alvo, ela é utilizada com o objetivo exterior ao da própria linguagem. Isso fica mais claro se entendermos que a informação só passa a existir quando a comunicação humana é dirigida para o exterior. Ou seja, ela é utilizada como simples meio *Mittel*, tendo também um objetivo específico, que é acrescentar algo ao seu discurso. O autor reafirma o valor da narrativa, ou melhor, da arte de narrar, que é transmitida oralmente, como uma linguagem viva, e como os narradores utilizavam a comunicação para transmitir ensinamentos construídos pela própria experiência. Desse modo, o conhecimento era passado naturalmente.

A partir da origem teológica de Walter Benjamin no desenvolvimento de sua teoria sobre a linguagem, vemos pelo menos três implicações. A primeira, tem a ver com o direito, vendo a si mesmo como portador do conhecimento para julgar o que é bom e o que é mau, que não poderia estar mais enganado por sua incapacidade. A segunda, seria o conhecimento científico amparado pelo conceito, que não detém a verdade. E a terceira, a informação, sendo uma forma de comunicação exterior, que sozinha não traz qualquer conhecimento. O que o

autor aponta é para a contemplação filosófica, que revela por si mesma, e de forma pontual, como ocorre com o brilho de uma estrela, numa “iluminação profana”.

Ao fim, como um *rallentando* reflexivo, duas caixas foram abertas: uma sobre a linguagem musical em si mesma e, portanto, um ‘objeto’ virtual; e a outra, sobre a linguagem musical e seu potencial, naquilo que é possível extrair da obra para além da partitura e seus recursos técnicos, isto é, o contexto histórico e social em que foi desenvolvida e o que aponta como linguagem. Nessas caixas, conta-se com a posição ou a participação do ouvinte como elemento essencial na percepção da obra e sua contemporaneidade.

Nesse processo, consideramos o ouvinte como aquele que se torna ator social e parte da ideia do compositor, porque ele reage aos sons, associa a outros, interpreta e os reproduz. Ele é capaz de perpetuar a obra ou contribuir para seu esquecimento, por isso, é o ouvinte, na contemporaneidade, parte integrante da obra musical. Sendo a linguagem musical para ele e por ele.

Figura 1 - Trecho da Dança *Lembrança do Sertão* – na toada para piano

Fonte: Irmãos Vitale (Sonia Rubinsky ed.)

Melodia em toada, segue nas linhas marcadas.

Figura 2 - Trecho da Dança *Lembrança do Sertão* – tema em toada



Fonte: Barrenechea, 2014

Referências

ADORNO, Theodor W. **Quasi una fantasia. Escritos musicais II**. Editora Unesp, 1ª edição. São Paulo, 2018.

ALBUQUERQUE, Durval Jr. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Martins Fontes, 2ª edição, São Paulo, 2011.

BARRENECHEA, Lúcia Silva. *Dança – Lembrança do Sertão de Heitor Villa-Lobos: construindo a interpretação da redução para piano*. In: Congresso da Associação Brasileira de Performance Musical– ABRAPEM, 1., 2014, Vitória. Anais [...]. Vitória: ABRAPEM, 2014.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. v. 1, 2. Tradução de S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. **Sobre a arte, técnica, linguagem e política**. Tradução de M. A. Cruz e M. Alberto. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1992.

BENJAMIN, Walter. **Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem**. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 49-73.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Mouros, judeus e franceses, três presenças no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Editora Global, 2001.

CRUZ, Ricardo; BRISSON, António; PAIVA, Ana; LOPES, Eduardo. “*I-SOUNDS: Emotion-Based Music Generation for Virtual Environments*” in Ana Paiva, Rui Prada, and Rosalind Picard (eds.), *Affective Computing and Intelligent Interaction*, Berlin: Springer, 2007.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. 3ª ed. São Paulo: Cultrix, 1987.

FORNARI, José Eduardo. A produção de sentido musical através da retroalimentação comunicacional entre o músico intérprete e seu público ouvinte. Ciência da Universidade Estadual de Campinas, 3 jul. 2019. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/musicologia/2019/07/03/26/>. Acesso em: 3 jul. 2019.

HANSLIK, Eduard. **Do belo musical, um contributo para a revisão da estética da arte dos sons**. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade de Beira Interior, 2011. (Coleção Textos Clássicos de Filosofia).

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1982.

INGOLD, Tim. **Four objections to the concept of soundscape**. In: INGOLD, Tim. **Being Alive: Essays on movement, knowledge and description**. London; New York: Routledge, 2011. p. 136-139.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark L. **Metaphors we live by**. Chicago: Chicago University Press, 1980.

LESKOV, Nikolai. **O peregrino encantado**. Lisboa: Nova Veja, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 3ª ed. Campinas: Papirus, 2008, p.15-197.

LOPES, Eduardo. *Releituras*. Newsletter da Associação Portuguesa de Educação Musical. Fevereiro de 2021. p. 18-20

LOPES, Eduardo. *Investigação em Interpretação Musical: paradigmas e o conceito de narrativas múltiplas*. In: ZURBACH, C.; FERREIRA, J. A. (coord.). *Investigação em Artes – Perspectivas*. Évora: Universidade de Évora, 2014. p. 23-36.

LOPES, Eduardo. *Just in Time: Towards a Theory of Rhythm and Metre*. United Kingdom: University of Southampton, 2003.

MARIZ, Vasco. **Heitor Villa-Lobos: compositor brasileiro**. 11ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, 1989.

MARUN, N. *Revisão crítica das canções para a voz e piano de Heitor Villas-Lobos*: publicadas pela Editora Max Eschig [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

MEDEIROS, Ana Judite de Oliveira; LOPES, Eduardo. *O Sertão imaginado na Ária Cantiga das Bachianas Brasileiras*. Revista Europeia de Estudos Artísticos, ERAS, v. 10, n. 2, p. 42-63, 2019.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 5ª ed. 9. reimp. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SELIGMANN, Márcio. **Ler o livro do mundo: Walter Benjamin, romantismo e crítica poética**. São Paulo: Iluminuras, 1999.

SENA, Caio. *Textura Música: Forma e Metáfora*. Rio de Janeiro: Caderno de Debates UNIRIO, 2007.

SIMMEL, Georg. *The Sociology of Conflict*. *The American Journal of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, v. 9, 1903-1904.

SLOBODA, John; JUSLIN, Patrik (org.): **Music and emotion: theory and research**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

LUDWIG FEUERBACH – CONFERE APLICÁ-LO O RÓTULO DE ATEU INVETERADO?

Arlei de Espíndola¹

Resumo:

O artigo procura destacar a necessidade de apreciar o pensamento de Ludwig Feuerbach por ele mesmo, a fim de reconhecer seu mérito e criar possibilidades de fazer uma pesagem de seu ateísmo. Embora não possa ser negado é passível de ponderação, tornando-se relativo, já que seu foco é empreender a afirmação do homem cuja dúvida de que represente algo conceitual e abstrato inicialmente, não é cogitada nem pelos jovens hegelianos. A dramaticidade que carrega priorizar o homem em detrimento de Deus, no sentido convencional, só serve para confirmar o quanto é complexa sua posição que deseja fazê-lo responsável pelas suas escolhas, mesmo sabendo que religião, fé, crença em Deus, envolve mais do que isso, ainda que o homem se torne o eixo dos enigmas e mistérios maiores nos quais, com sua concepção, é envolvido.

Palavras-chaves: Feuerbach. Religião. Ateísmo. Homem. Materialismo antropológico.

LUDWIG FEUERBACH – CAN BE CONFER TO APPLY THE LABEL OF INVETERATED ATHEIST?

318

Abstract:

This article searches emphasize the real necessity of appreciating Ludwig's Feuerbach thought from himself, with the purpose to acknowledge his deserving and create some possibilities of making a weighting from his ateism. Although can't be denied, probably can be liable to weigh, making relative, already his focus is to undertake the affirmation of the man whose doubt could represent something conceptual and abstract that on the beginning it is not considered even into the Young hegelians people. The drama that carries on put the man in the priority at the expense of god, in the conventional sense, just serves to confirm how much hard the position that wishes make responsible for your choices can be, even knowing the religion, Faith, belief in god, involved more than that, even if the man becomes axle of the own enigmas and mysteries bigger than this, in your conception, can being involved.

Keywords: Feuerbach. Religion. Ateism. Men. Materialism Antropology.

¹ Possui Graduação em Filosofia pela Univ. do Vale do Rio dos Sinos (1992), Mestre e Doutor em Filosofia pela Univ. Est. de Campinas (1999; 2005). Pós-Doutor em Fil. Pela PUC/RS (2016). Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina – UEL/PR. Possui vínculo com a pós-graduação *strictu sensu* de Filosofia da UEL. É membro do GIP-Jean-Jacques Rousseau, cadastrado no CNPq, desde 2000, e da ABES-XVIII, desde o semestre passado. E-mail: earlei@uel.br; earlei@sercomtel.com.br.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Ludwig Feuerbach (1804-1872) chegou aos leitores, fora do mundo germânico, já faz um bom tempo, tendo-se o testemunho de várias realizações em torno de sua herança. Mas demora-se um pouco para encontrar o modo de se aproximar dele, extraindo ganho de suas reflexões, cuja pertinência e êxito acabam encontrando reconhecimento. Embora se faça representativo, contando com obras, ao final, que se assentam na multiplicidade, é visto espaço para ser julgado antes, monotemático, pobre, limitado, por força de declarações como a seguinte: “Não obstante esta distinção das minhas obras, têm, todas elas, rigorosamente falando, uma única meta, um intento, um pensamento, um tema. Este tema é exatamente a religião e a teologia e tudo o que com isso se relacione” (FEUERBACH, 1989, p. 14-15).

Sabendo que o meu propósito é sugerir a ponderação de seu ateísmo, entendo que, embora não se possa negá-lo, esse é só relativo, daí importando mais a passagem acima, afinal é estranho um ateu, no sentido comum, possuir um interesse como este, e neste grau de expressividade. Apostar no anseio dele de estabelecer seu próprio pensamento, indo além de se fazer mero intermediário, e ponto de passagem, entre dois autores ilustres, é a forma como as primeiras exegeses diferenciadas – que resolveram falar da grandeza de Ludwig Feuerbach – buscaram saída para isso. Pois trabalho com a hipótese de que este mesmo empenho, grosso modo, abre espaço para realizar-se uma pesagem da natureza de seu ateísmo.

Ante a consideração do eixo central de sua principal obra, a *Essência do Cristianismo* (1841), reforçado pelo elemento que agrega na sua proposta de reforma da filosofia, atestando um passo em frente na sua pesquisa, fica-se certo de que seu alvo se volta à afirmação do homem, mas não apenas conceitual e abstratamente falando.²

Pode-se reivindicar a ponderação de seu ateísmo, em face do reconhecimento de suas possibilidades, sonhos, desejos, capazes de serem nutridos, e não só pela avaliação de seu quadro negativo, gerado pela filosofia abstrata e pela religião, nas escritas que se pretendem úteis, a fim de auxiliarem no avanço dos saberes em torno de sua obra e do sentido de fato que esta conserva. Lê-se na “introdução” de *Pensar Feuerbach*, coletânea produzida em função do Colóquio Comemorativo dos 150 anos da publicação de *A essência do Cristianismo*, acontecido, em Lisboa, no ano de 1991:

² Veja-se Serrão, A. “Da razão ao homem ou o lugar sistemático de *A essência do cristianismo*”. in. J. Barata-Moura & V. Soromenho Marques (orgs). *Pensar Feuerbach*. 1993, p.11-22.

Paixão de humanidade é, porventura, o signo sob o qual Feuerbach estabelece, formula e desenvolve o seu pensamento. Uma paixão polêmica, mas incontornável. Talvez por isso trate de esclarecer [...] que a negação de Deus a que precede é, fundamentalmente e determinadamente, uma afirmação e posição do homem na sua realidade e medida (BARATA-MOURA, 1993, p. 9).

Perde-se tempo em se afastar equívocos conceituais nas exegeses enquanto o viés original deixa de cativar pela pertinência que o acompanha. Tem nexos o problema-chave aventado por Feuerbach e que encontra saída na antropologia, ainda que apresente impasse incontornável, quando se não pondera conteúdo e preconceitos, mesmo que o homem fique próximo, assentando-se no finito, no sensível, se fazendo situado, limitado; isso é diferente do que se passa com o Deus comum, em sentido estrito, o qual é o tema no quadro da filosofia da religião. Isso já não era, todavia, para fazer de Feuerbach um filósofo execrável. Mas é recente poder assumi-lo desta forma, mesmo tendendo a receber, ainda, maior atenção.

1.

A preocupação com o baixo volume de estudos, falando de forma crítica em solo francês, conduz Henri Arvon (1957) a encontrar a raiz maior dos entraves, no começo, para não haver crédito: vê resistência do público em identificar valor teórico presente na sua escrita mesma: “munido de um princípio filosófico próprio, Feuerbach o aplica ao problema religioso” (p. 45). Sem digerir a ideia de o especulador de Landshut acabar contemplado, finalmente, enquanto “um pensador de segunda ordem” (id. p. 1), por entender que se apreende nele uma contribuição teórica inovadora, o pesquisador denuncia que é reduzido, muitas vezes, a mero ponto de passagem entre Hegel e Marx, estes consagrados autores, trazendo esta diminuição na procura, configurando, portanto, um erro, não abandonado totalmente: “Preso entre os imperialismos exclusivos e tirânicos de Hegel e Marx, ele aparece como uma simples passagem que, da coesão conservadora do primeiro, conduz à análise destrutiva do segundo” (Id., *ibid.*).

Movido, na origem daquela curiosidade, por uma vontade de outra ordem, a contemplação, do feito de Engels, é agraciada aqui com um tom pejorativo: “a versão que tem sido popularizada pela célebre exposição de Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã” (Id., *ibid.*), é recusada no acordo expresso por ele com

sua motivação inicial.³ A retomada da atração pelo autor, contudo, se resolveria satisfatoriamente, ou haveria de nascer, segundo Arvon, numa onda capaz de vencer os modismos: “A retomada do marxismo valeu à Feuerbach um interesse renovado. Mas estudá-lo nessa perspectiva é mutilar sua obra” (Id., *ibid.*).

É digna de nota esta leitura voltada, por este comentador, a despertar o interesse no estudo do pai do “materialismo antropológico”, no mundo franco-fônico, em um momento em que estava por ser iniciada semelhante prática, ainda que pudesse valer o empenho, malgrado cause dúvidas, até hoje, mesmo estando longe de ser esgotada.

A ideia de que se fazer justo para com Feuerbach atravessa o reconhecimento de seu caráter inovador, ao fim e ao cabo, que é viabilizado desde que o libertemos da experiência de manter-se preso, sufocado, entre os vultos que citamos antes. Pela expressividade que os acompanha, é reiterada, com uma tonalidade semelhante, mas agregando ao entendimento, embora sendo escrita por Arvon, noutro texto, donde podemos ler neste sentido mais definitivo:

Se, portanto, se quer render justiça a Feuerbach, convém o liberar de tudo, ao menos, nisto que concerne certos aspectos de seu pensamento, dos liames marxistas que o sufocam a fim de lhe restituir esta relativa independência que ele está no direito de reclamar, tanto em relação a Marx, que o segue, quanto de Hegel que o precede. (ARVON, 1964, p. 19-20).

321

Enfim, pode ser colocado que:

Para que o pensamento feuerbachiano recobre seu ordenamento verdadeiro, mais que recorrer aos críticos de Marx, tratemos de acompanhá-lo nos seus esforços múltiplos em vista de assegurar à filosofia de seu tempo um ponto de partida novo (Id., *Idid.*).

Feuerbach assume a ideia, sendo filtrado agora por Henri Arvon, de causar diferença, chegando isso a ser visto ainda, aliás, por Engels, quatro décadas depois:

É em justo título que Friedrich Engels associa Ludwig Feuerbach ao fim da filosofia clássica alemã. É ele, com efeito, quem desafiou Hegel, último representante do idealismo alemão, antecipando todas as críticas ainda em

³ Essa leitura de Engels merece no texto, depois, mais alguma ponderação a esse comentário de Arvon, mesmo que o móvel nobre, projetado por este autor, tenha sido apenas parcialmente realizado. Mas o caso é que não é de todo negativo, sendo incorreto mantê-lo enquanto tal.

suspenso. A originalidade de Feuerbach reside, em primeiro lugar, na sua oposição a Hegel (Id., p. 20).⁴

2.

Assentindo com o exegeta francês, a tendência está em reconhecer o ganho – malgrado a distância de sua leitura, que se soma ao volume de pesquisas, até o presente, acumuladas em torno do pensamento do autor – de julgar-se Feuerbach a partir dele mesmo. Isolando as impressões geradas por Marx, Engels, ou noutros em que ecoa, brota a descoberta de um especulador original, criativo, não precisando ficar-se restrito a isso.

Em razão da necessidade de maior delimitação, devido o espaço curto disponível aqui, julgo que este mesmo encaminhamento serve para avaliar-se – reitero – a natureza do ateísmo de Feuerbach; esse, por conta da meta, que tem, de afirmar o homem, se não é passível de negação, pelo menos é suscetível de se ponderar, transformando-se em projeto que se pode, em larga medida, levar a cabo, realizar, enfim, executar.

Almejo, sem me fazer exaustivo, exercitar-me nesta minimização de seu agir ateísta, entendendo-o enquanto factível, separando tanto a argumentação negativa quanto a argumentação positiva que é produzida, em linhas gerais, por ele, no seu livro maior, e mais badalado, como à que é produzida por Karl Marx, e mesmo Engels, seu parceiro intelectual, sobre o núcleo de sua especulação filosófica, aparentemente monotemática, antes de desacreditá-lo. Criticou, é bem verdade, a religião, sobretudo àquela que alcançou um peso maior no mundo europeu, e ocidental, como é o caso do cristianismo, devido o impacto que terminou por causar, assumindo profissão atéia, se se olhar pelo lado convencional, momento em que foi unânime pelo assentimento dos autores de *A sagrada família*. Entendendo-a, no seu desfavor, quando, ao decair, se apresentou enquanto fonte da miséria, de nossa alienação, encontrada pela crítica aí entabulada, recebe a acolhida.

⁴ É lugar-comum, durante tempos, o aceite, repetido por exegetas de diferentes idiomas, de seu papel subalterno, elo, lugar de passagem, podendo encontrar seu ponto final, desde que se deseje isto: “durante años ‘há sido un pensador atrapado entre dos bloques gigantes, el uno el pensador de la teoría, Hegel, y el outro el pensador de la praxis, Marx’” (CABADA CASTRO, Manuel apud CORTAZAR, 1999, p. 9). Agora o mesmo Cabada que, embora sugira – por esta introdução, referida por Blanca Castilla y Cortazar – que se leia Feuerbach a partir dele mesmo, ainda que sua atualidade esteja garantida, sendo o homem objeto de interesse renovado, não é tão certo de seu desprendimento e originalidade; o estudo que empreende, situando-o entre aqueles que se fazem pioneiros em espanhol, é revelador disto: “Feuerbach quiso tomar en serio al hombre como punto de incidencia del todo, y sus intuiciones críticas, pese a su radicalismo y carencia de fundamentación teórica definitiva, son – en todo caso – una advertencia y un nuevo impulso” (CABADA CASTRO, M. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: La Editorial Católica, 1975, p. 218).

Mas Feuerbach está para além, entretanto, da imagem dele criada por aquele que se apresenta, depois de deixar seu espectro – diríamos – só formal e iluminista, enquanto crítico maior do capitalismo à época, com sua guinada negativa radical, juntamente com Engels. Antes disso, vemo-lo reconhecer, juntamente com Engels, o mérito de *A essência do cristianismo*, publicado em 1841. Este fez de todos os hegelianos dissidentes, não conservadores no sentido moral e político, momentaneamente, costuma-se pensar, autênticos *feuerbachianos*, pois realizou – este solitário de Bruckberg – algo de fato positivo e importante que contribuía para afastar um deplorável equívoco, fundando, então, o materialismo antropológico, fonte de sua necessária unidade.

2.1.

Alfredo Llanos, de sua parte, aceita que o filósofo de Landshut responde bem às exigências de seu tempo, avançando a perspectiva anunciada por Arvon, aterrissando nas suas conhecidas traduções ao espanhol, de obras importantes de Feuerbach, naquele que se define enquanto “período humanista, [sendo este] talvez o mais brilhante de sua carreira” (LLANOS, Alfredo. “Feuerbach y su tempo” (Prólogo). In.: FEUERBACH, 1974, p. 9), situando-o entre 1839 e 1842. Os textos vertidos a seu idioma, textos deste período áureo – exceto o de 1841, intitulado *A essência do cristianismo*, tendo este ficado de fora do projeto, o qual ocupa o lugar, no entender dos intérpretes, de carro-chefe de toda produção, – apresentam “obras em que irrompiam novas ideias que, segundo Engels, entusiasmaram aos jovens hegelianos e converteram a todos em” (LLANOS, 1974, p. 9) seguidores de Feuerbach.

Confere-se uma recepção positiva até aqui, referendando o mérito e poder de criação do filósofo de Landshut, sem se precisar, sem se definir muito claramente, nem sequer o materialismo que lhe é próprio. Se há limitações em assumir-se, enquanto antropológico, esse é acolhido pela condição do progresso incipiente ou atraso do país em diversos âmbitos: Llanos comenta: “Esta deficiência não é imputável ao pensador, senão que é consequência das condições históricas em que se achava a Alemanha, à que não podia aspirar outra coisa que a uma revolução democrática burguesa” (Ib., *ibid.*).

Feuerbach ambiciona causar impacto à medida que sabe haver espaço para um registro com seu próprio selo, digamos, ante tantas repetições estabelecidas. Não por acaso, então, Llanos coloca-se na ala dos comentadores positivos, úteis, otimistas, tolerantes, resignados, face às limitações conceituais definidas, dizendo que “estudiosos de diversas tendências voltam hoje seus olhos a este pensador com o propósito de

justificar ou apoiar seus próprios pontos de vistas” (Id., p. 7). Mas, ele afasta de seu alvo sempre, entretanto, a ideia de abdicar de afirmar o que de fato pensa, mesmo administrando sua radicalidade, carregando as limitações de seu tempo:

Feuerbach não é um continuador do idealismo alemão ainda que esteja incrustado em sua mesma problemática e mostre, com os matizes exigidos pelas circunstâncias, idêntica garra especulativa; constitui também, de igual modo, a ave de tormenta que anuncia o impacto que há de sofrer o movimento filosófico imediato carregado de obscuros presságios e não poucas esperanças (Id. p. 8).

Ora, seu primeiro trabalho propositivo mesmo, apesar de publicado anonimamente em 1830, não esconde a pretensão que mantém de romper com a cultura estabelecida, julgada retrógrada. Direcionando a atenção ao tema que tento focalizar mais especificamente, sem pensar em recuar, ainda que seu destino pessoal fique selado, com uma carreira acadêmica, cujas portas vão se fechar, consequência que não podia ser pior apenas do que viverá Marx, na década seguinte, que sequer teve oportunidade de experimentá-la, mesmo julgando-a enquanto algo importante, à época, devido o espaço estratégico que representava.⁵ Alfredo Llanos afirma:

O segredo de que rodeia a seu livro deveu de ser muito transparente, porque em pouco tempo foi expulso por ateu da cátedra que ocupava na Universidade de Erlangen, e desde então a hostilidade e o assédio não se detiveram nem ante a tumba do filósofo (Id., ibid.).

Em suma: em *Pensamentos sobre morte e imortalidade* (1830), conforme Llanos pode destacar, reforçando a perspectiva de leitura que se alimenta aqui, revela segurar, ainda, avanços teóricos que devem aparecer depois, confirmando aquela recusa da uniformidade teórica:

⁵ O que pretendia Marx com a carreira acadêmica, a influência disto no seu doutorado, que oculta, aliás, temática hegeliana, importa saber. Marx reconhece, como Feuerbach, o peso de Hegel, seja por seu método, por sua capacidade de síntese, de apreensão do todo. Mas o “ser” antecipa-se ao “pensar”, sendo este, no caso do homem, de carne e osso. Tem-se crédito a Feuerbach, pois, quando nega o caráter abstrato das ideias, inverte-as de cabeça para baixo. Mesmo que possa pouco, cumpre papel limitado, sem alcançar os estudos religiosos, o livro abaixo, agrega, busca evitar excessos, permite reter o que é de Feuerbach, chamando a atenção sobre cuidados na leitura; sobre o perigo de acessar qualquer escrita, sem contar com suporte. Se estes são obstáculos, é certo, Flickinger inspira confiança, com seu saber notável, desdobrado aqui, no texto a consultar, ainda que vá pouco, direto, ao assunto do artigo, mostrando ser possível fazer justiça a uma escrita, mesmo que ele dê, fora do tema, pouca atenção. Confira: FLICKINGER, H. G. *Marx*; nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo. POA: L & PM, 1985, 103 pg.

parece já definido o hegeliano de esquerda que combatia a imortalidade pessoal da alma, segundo a defendia o dogma cristão, a fim de contrapor-lhe a imortalidade da razão e do gênero humano. Seu pensamento, que se apresentava assim com uma acentuada tonalidade materialista, exerceu uma grande influência entre os intelectuais avançados da época. Este materialismo se caracteriza, entretanto, por ser eminentemente antropológico, quer dizer, se funda no homem em geral, abstrato, desligado do conjunto das relações sociais e das leis objetivas do desenvolvimento da sociedade (Id., p. 8-9).

3.

Ainda que se possa questionar, neste momento em que nem se desvinculou de sua inclinação hegeliana, culminando com a *performance* que guarda alguma semelhança, quando leva a público seu trabalho mais importante, Feuerbach segue por impactar o público. Ora, porquê de repente este não merece mais o crédito de Marx e Engels? E aqui já nos é cobrado reparo, perpassando ajuste didático e metodológico, visando precisar o momento das rupturas a fim de se atingir, então, ganhos teóricos, convidando ao contato com os seus próprios textos.

Esse exercício objetiva mostrar que o filósofo de Landshut não alimenta negativa de uma fé em Deus e na religião, mas apenas na direção do que existe de falso e de alienante em especial no credo cristão – que é aquele que mais se dedicou a conhecer, sob o ponto de vista da realidade concreta; quanto ao que é o homem, enquanto ser de carne e osso, cujo estatuto nobre é objeto de recusa, quando vai sendo transformado, aliás, em ser desprezível, ajustando-se por completo com o sofrimento.

Não estamos aqui ante uma forma convencional e simplificada de ateísmo, porém tem-se a manifestação de uma perspectiva humanista, extrema, séria, altamente relevante, que o coloca no estado de filósofo pioneiro, em verdade, da suspeita, no quadro do século XIX; e isso bem poderia ter sido lembrado por Paul Ricouer, mesmo havendo algum déficit, do texto, no sentido da objetividade e da demonstração. De acordo com Harvey: “Houve muitos críticos a interpretar a religião na história do ocidente, mas Ricouer elevou três deles ao patamar de ‘filósofos da suspeita’: Marx, Nietzsche e Freud” (HARVEY, 1995, p. 2). Ter-se-ia a consumação de uma negligência aqui por parte de Ricouer, visto Feuerbach antecipar, segundo Harvey, a crítica religiosa, vendo-a de dentro propriamente, entendendo-a enquanto fonte de alienação, mas sem pensar em recusá-la, uma vez que reconheceu sua importância, sua fundamentalidade, conectando-a com a

essência, ao final, propriamente humana, entretanto, fazendo-a algo aberto, indefinido, ou seja, elemento para ser consumado:

Para Feuerbach, religião é a ‘alienação’ produzida quando o eu, no processo de diferenciação dos outros, faz sua própria natureza essencial outro ser objetivado. De todas as teses ateístas, como Ricoeur tem observado, seu eixo foi não apenas destruir a religião; antes, eles procuraram ‘clarear o horizonte de um mais autêntico mundo, de um novo reino da Verdade, não somente por meio de uma ‘destrutiva’ crítica, mas pela invenção de uma ‘arte da interpretação’. Consequentemente, estes viram eles mesmos em termos quase-religiosos: como profeta e evangélico, como denunciador de mistificação e mensageiro de boas Novas (Id., p. 5).

Sem tocar-se no todo do problema até aqui, serve tal ideia para alimentar o argumento de que o ateísmo de Feuerbach é mais enredado, pois a religião carrega uma tensão intrínseca podendo este representar seu segredo, assim como se preserva válida quando é entendida no seu propósito final. Francesco Tomasoni (2015), lembrando o badalado Richard Dawkins físico ateu que realiza crítica firme da crença religiosa, mas que se coloca externo a esta instituição, supondo que a ciência a torna dispensável, supérflua, considera, ao final, que “o ateísmo de Feuerbach mostra-se mais complexo” (p. 35) reivindicando a presença do saber mais elaborado para defini-lo.

Levando em conta o fato de a religião se ocupar com mistérios, e enigmas, Feuerbach reconhece, segundo o comentador italiano, a prepotência que informa a filosofia idealista e a teologia, alimentando a arrogância que é possível. Desconsiderando a necessidade de haver empenho humano para se consumarem os projetos, apesar das limitações iniciais que lhes são características, enquanto o homem, seguindo muito restrito, constitui-se no sentido germinal. Apenas pode se alargar e materializar-se em certa medida, desde que se firme realmente, superando o quadro de uma entidade abstrata e imaginária:

Ele também exorta a que voltemos à ciência em vez de esperar efeitos pela oração, mas sabe que a religião tange problemas mais profundos, existenciais, e que a ciência é circunscrita dentro de barreiras e finalidades dadas. Desse modo, o desconhecimento desses limites leva a nova arrogância. A posição de Feuerbach não corresponde à exaltação da ciência. Ela não é simples negação da religião, mas mira também à recuperação dos valores inscritos na religião. Quanto mais Feuerbach adentra na posição do cristianismo, tanto mais percebe que o homem é complexo e que não é adequadamente compreendido pela filosofia idealística (Id., *ibid.*).

3.1.

Espelham-se, ao estudar o Deus do cristianismo, as diferentes dimensões do humano que o definem, residindo o desfecho do agir nos ditames do coração, e não exatamente na razão, o qual pressupõe relação com a interioridade, com a consciência, do qual se atenuam ou intensificam-se conflitos de ordem pessoais. Ante este evoluir da pesquisa, Francesco Tomasoni (2015) afirma que Feuerbach: “encontra temas importantes para sua filosofia futura” (p. 36) sugerindo a presença da positividade e da negatividade neste quadro de objetivação do humano, estabelecido pelo processo de alienação da consciência. Ora:

a primeira parte de *Essência do cristianismo*, que trata ‘a religião no seu acordo com a essência do homem’, é muito mais desenvolvida do que a segunda parte, que é negativa e trata da religião na sua contradição com a essência do homem. Ela será também objeto de importantes revisões nas sucessivas edições da obra do pensador (Id., ibid.).

importando registrar que estas existem, assegurando a complexidade do objeto em questão, complexidade esta que não deverá se esgotar, aliás, neste escrito.

O italiano Tomasoni (2015) fecha, no cume de seu raciocínio, lembrando a simpatia e adesão de um teólogo contemporâneo – Karl Barth – que teria sido seduzido por esta dialética, introduzida pelo discurso feuerbachiano, assumindo-a, fazendo-se, para ele, espécie de força arrebatadora, algo que é reconhecido no âmbito, por exemplo, da moderna teologia:

A distância e a diferença entre a atitude de Feuerbach e a de recentes ateístas são enormes. Estes são convictos de que hoje, após Darwin e as invenções técnicas, a religião mostrou-se totalmente supérflua ou nociva. Pelo contrário, Feuerbach sabia que o homem é muito mais complexo do que o conceitua a ciência natural e que a religião é profundamente ciente disso. Ele examina os mistérios do cristianismo buscando neles profundas verdades. Assim, ‘a encarnação foi uma lágrima da compaixão divina’ sobre a miséria humana. Não é por acaso que Feuerbach proclama sua nova filosofia após *Essência do cristianismo*, nas *Teses para a reforma da filosofia*. O teólogo Karl Barth admirou a obra de Feuerbach e viu nela o fruto de um amor infeliz. Ele reconheceu seu olhar agudo e afirmou que a teologia moderna tinha de passar através do fogo da sua crítica (Id., p. 36-37).

É natural que esta necessidade de reforma da filosofia e sua definição resultem deste percurso levado à ruptura no qual se identifica o caráter desfibrado, abstrato, teórico, intelectualista, de uma época dominada pelo formalismo da tradição e a pouca força manifesta no seu esgotamento pela divindade teologizada. O que

representam estas *Teses provisórias*, assim como os *Princípios da filosofia do futuro*, ambos, respectivamente, de 1842 e 1843? Tendo o caminho aberto um ano após seu maior livro gerar forte impacto? Voltemos, aqui, ao registro de Henri Arvon (1964), escutando-o, na sua síntese: “esboço de um universo sensualista e altruísta, sensualista porque o pensamento repousa sobre a apreensão do real pelos sentidos, altruísta porque o homem está localizado em relação aos outros” (p. 49).

Parece claro, seguindo esta orientação, que não tem sentido em simplificar o pensamento religioso de Feuerbach, julgando-o enquanto ateu inveterado. Sendo isso tomado no sentido comum, uma vez que seu intento é centrado em considerar a cultura que leva em consideração o homem de fato, sem abandoná-lo à prática da negação da vida, da força, da saúde, da afirmação propriamente dita. Assim como atua o credo que só o penaliza sem o tratar com dignidade, não abre espaço para se desenvolver e construir sua história. Sabendo da complexidade que é o homem, reducionismo para Feuerbach estaria no leitor não captar o eixo maior de seu problema, vendo-o enquanto ateu no sentido tradicional.

Eis a passagem, muito visitada do “prólogo” à primeira edição, do vol. 2, das *Obras Completas* de Feuerbach saído em 1846, buscando cumprir este propósito ilustrativo, distante de qualquer termo final. Movo-me no interesse de ser minimamente útil, diante de tanto vacilo que acontece neste âmbito exegético, tocado quase sempre pela presunção dos leitores desatentos, retidos no âmbito, se podemos, quiçá, julgar, simplista, denunciado pelas leituras, reincidentes, de análises falhas e reiteradas. Faço-o para melhor cumprir a meta definida enquanto exemplo, propósito ilustrativo, aqui conservado, manifestando-a, longe de imaginar ser este o ponto de fechamento definitivo da questão, ao me preocupar com essa utilidade mínima, destacando a prioridade dada ao homem:

Quem não sabe dizer de mim senão que sou ateu não sabe nada de mim. A questão de se Deus existe ou não, a contraposição entre teísmo e ateísmo pertence aos séculos XVII e XVIII. Eu nego a Deus. Isto quer dizer em meu caso: eu nego a negação do homem. Em vez de uma posição ilusória, fantástica, celestial do homem, que na vida real se converte necessariamente em negação do homem, eu proponho a posição sensível, real e, portanto, necessariamente política e social do homem. A questão sobre o ser ou não ser Deus é em meu caso unicamente a questão sobre o ser ou não ser do homem (FEUERBACH apud ARRAYÁS, 1993, p. XXXI).

Ao ler Feuerbach, argui Blanca Castilla y Cortazar (1999): “em tão breve parágrafo se condensa de forma expressa o testemunho da prioridade do humanismo em

seu pensamento” (p. 13). O problema todo surgiu condensado, porém, na página anterior de seu estudo: “o ateísmo é premissa e consequência do que a ele importa: o homem” (Id., p.12).⁶

4.

Semelhante perspectiva negativa, que facilita a imposição deste rótulo, servindo a carapuça de ateu, sendo questão controversa, na filosofia de Feuerbach, mas que vale, mesmo assim, amenizar, estreitando esta repulsa gerada em certo grau, porque isto sim é passível de se fazer – entendendo ser mesmo o correto – conservando-se, em resumo, a dicotomia, alimentada por um impasse: de um lado, pois, aparece movida pela natureza do problema, justificando não poder deixar de ser ateu absolutamente; mas, de outro, não se trata de uma conclusão que é de todo correta, verdadeira, legítima. Ou seja – se se deseja – este ateísmo é só relativo, não se equiparando com o “ateísmo clássico”!

E o que ganha corpo é esta sobreposição humanística real, mas em permanente construção, tendo o timbre de uma unidade estabelecida pelo plano da natureza e no ritmo por este prescrito, com um homem que não funciona mecanicamente; que: ama, deseja, erra, acerta, enfim, é dependente do ato de viver, da experiência, e do outro, para produzir sua essência ou mesmo até conhecê-la efetivamente, preferindo a vida à que o mergulho na mais profunda dor!

É ponto pacífico que poderia reunir a colaboração de Friedrich Engels, neste projeto, ao estabelecer sua escrita visando homenageá-lo, mas carrega seus preconceitos, transportando também, sem se importar muito, seus contrapesos visíveis. Esse, perto do final de seus dias, conforme narra na “nota preliminar”, para a edição de 1888, do texto que pretendia escrever em versão atualizada, imposta pela necessidade, destaca que havia certa dívida para com Feuerbach, este visto, em separado, por ele mesmo. Essa ideia se reforçou ao retomar o contato com o propósito de a *Ideologia alemã* que ainda não havia sido publicada, acontecendo só recentemente, no século XX, e que escrevera com Marx

⁶ “Feuerbach [conserva] prioritario interés por el hombre. Sin embargo, su afirmación del hombre aparece intrinsecamente unida a outro postulado: la negación de Dios. Esto no es un dato irrelevante pues, entre otras cosas, es fuente de no pocos problemas para el desarrollo de la antropología filosófica. En efecto, el ateísmo [...] no se presenta como una simple negación de Dios, sino que plantea esa negación como el único modo de dar una respuesta al problema del hombre. Y es en este plano donde el pensamiento de Feuerbach alcanza una importancia de dramática intensidad” (CASTILLA Y CORTAZAR, 1999, p. 12).

em Bruxelas, na Bélgica, entre 1845-6, numa espécie de exílio intelectual; por força das “novas circunstâncias imprevistas” no espaço onde haveria de ser impressa inicialmente, tiveram de esperar o momento propício, encontrando neles o entendimento disto, mesmo com a surpresa, porque o papel à que se destinava havia sido cumprido, que era abandonarem de vez, segundo eles, a consciência filosófica anterior, fundada em fontes idealísticas, abstratas, enfim, hegelianas, dispendo-se a fecharem esse ciclo assentado, como Feuerbach, na positividade. Engels sentencia, então, na aludida “nota preliminar”, reportando aos destinos do manuscrito de *A ideologia alemã*, relevante para a saúde do pensamento: “entregamos o manuscrito à crítica roedora dos ratos, de muito bom grado, pois nosso objetivo principal – esclarecer nossas próprias ideias – já fora atingido” (“nota preliminar” in. ENGELS, 2016, p. 13); com o que se imprime uma espécie de consolidação das fontes iniciais, no princípio, pelo pensamento hegemônico, à época, próximo ao iluminismo, mas agora com um nível maior de dissonância ante os alicerces materialistas de suas ideias articuladas.

5.

O desejo simples de homenagear Feuerbach, nutrido pelo parceiro intelectual de Marx, com a retomada do material produzido da década de quarenta, ganhou esta ambiguidade maior, pois despertou o senso de compromisso dele com toda uma vivência cuja diferença – com o que seria um trabalho estritamente teórico – se sabe que existe possuindo um poder maior de contágio. No movimento de recuperação da memória deles, da lembrança da publicação de *A essência do cristianismo*, por Feuerbach, em 1841, neste momento triunfal dos jovens hegelianos, avesso ao pensar abstrato, a inércia, reacionária e conservadora, se fizeram, todos, adeptos momentaneamente de Feuerbach, testemunha Engels; aqui, sem poderem suspeitar das tantas limitações ainda, que lhe são, de fato, próprias.

Pois este se beneficiou, encontrando ocasião adequada, atendendo demanda estabelecida pela revista *Die Neue Zeit* [Tempos novos] que solicitou a impressão, o juízo crítico, que tivera sobre o livro de Starcke, tratando das ideias de Feuerbach, disseminadas pelo trabalho que publicara, em 1885, sobre o autor. Recorto passagem do ensaio de Engels, contando com palavras valiosas, para o propósito, advindas da referida retomada, falando do impasse entre os “jovens hegelianos”, neutralizado, desfeito, pela *Essência do cristianismo*, que removeu a polaridade, a contradição, sem meta final, inútil, para persistir naquela ocasião, trazendo a alegria de quem apreciou este acontecimento:

[...] a grande maioria dos jovens hegelianos mais combativos, levados pela necessidade prática de lutar contra a religião positiva, tiveram que se voltar para o materialismo anglo-francês. E, ao chegar aqui, viram-se envolvidos num conflito com o sistema de sua escola [...].

Foi então que apareceu *A essência do Cristianismo* de Feuerbach. De repente, essa obra pulverizou a contradição criada ao restaurar o materialismo em seu trono. [...] Quebrara-se o encantamento: o ‘sistema’ explodia em pedaços e era posto de lado – e a contradição ficava resolvida, pois existia apenas na imaginação. Só tendo vivido, em si mesmo, a força libertadora desse livro, é que se pode fazer uma ideia do que significou. O entusiasmo foi geral – e momentaneamente todos nós nos transformamos em ‘feuerbachianos’. Com que entusiasmo Marx saudou a nova concepção e até que ponto se deixou influenciar por ela – apesar de todas as suas reservas críticas – pode ser visto em *A Sagrada Família*.⁷ [...]

Os próprios defeitos do livro contribuíram para seu sucesso momentâneo. O estilo ameno e às vezes mesmo empolado em certos trechos, assegurou-lhe um público maior e constituiu incontestavelmente um alívio, após tantos anos de hegelomania abstrata e abstrusa. [...]

Feuerbach quebrou o sistema e o pôs simplesmente de lado. Para liquidar uma filosofia não basta, porém, proclamar pura e simplesmente que ela é falsa. E não se podia eliminar uma obra tão gigantesca como a filosofia de Hegel, que exercera tão vasta influência sobre o desenvolvimento espiritual da Nação, pelo simples fato de fazer caso omisso dela. Era necessário ‘superá-la’, de acordo com seus próprios postulados – isto é: destruindo criticamente sua forma, mas conservando o novo conteúdo adquirido por ela. (ENGELS, 2016, p. 26-28).⁸

Antes da última frase, Engels deixa as seguintes páginas – que são próximo de 40, divididas em mais duas sessões, para se ocupar com o que é indicado. Fechando por aqui, todavia, é útil escrever as últimas linhas, desta presente sessão, já que o objetivo é mapear quando Feuerbach deixa de ser acolhido pelos jovens combativos, tomando

⁷ Escrito por Marx e Engels e publicada em Frankfurt em 1845, possuindo traduções em vários idiomas e edições atualmente.

⁸ Peter Singer, comentando Hegel, parece acertar ao inserir Feuerbach no conjunto da cultura: “*A Essência do cristianismo* [...] retratou toda a religião tradicional como uma projeção feita pelo homem de seus próprios atributos em outra esfera. Esta foi, assim, a primeira tentativa moderna de desenvolver uma psicologia da crença religiosa. Traduzido para o inglês por Marion Evans, o livro teve um impacto no mundo todo, numa época em que os próprios escritos de Hegel eram pouco conhecidos fora da Alemanha” (SINGER, 2012, p. 114-115). A representatividade da posição de Feuerbach foi grande: “Alguns anos depois da morte de Hegel, mas antes que Schelling começasse a proferir palestras em Berlim, Strauss publicou *A vida de Jesus* (1835), que rejeitou a interpretação literal e advogou a leitura de textos religiosos como expressões mitológicas da autocompreensão humana. Feuerbach desenvolveu e modificou esta abordagem antropológica à religião, argumentando na *Essência do cristianismo* (1841) que os mitos religiosos distorcem mais do que expressam a verdade, e que estas distorções são fundamentalmente perniciosas. Feuerbach tinha uma influência direta e importante em Karl Marx (1818-1883), que declarou de forma célebre dois anos após que ‘a religião [...] é o ópio do povo’, um meio de desviar os seres humanos de sua opressão econômica e política” (DUDLEY, 2013, p. 272).

forma este conceito de recusa, que faz dele, desde então, um réles burguês, ou mesmo, teórico, abstrato, que tergiversa no uso da crítica, fazendo-se pouco radical.

Eis que “nesse interim” (Id., p. 28), ou seja, após Feuerbach introduzir a diferença, afastando-se de Hegel, Marx & Engels estarem em Bruxelas, na Bélgica, escreverem o manuscrito, não publicado ainda, de *A Ideologia alemã*, Marx redigir os Manuscritos de Paris (1844), aparecerem as 11 teses sobre Feuerbach, no ano seguinte, apesar de tais textos não terem sido impressos ali, a alteração no modo de pensar se estabeleceu, neste curso dos acontecimentos, se encerrando, no mínimo, com o fato político-chave, impactante em face dos destinos da filosofia, conforme o ensaio recuperado, de Engels, no fecho da presente sessão: “veio a revolução de 1848 e pôs de lado toda a filosofia, com a mesma desenvoltura com que Feuerbach pusera de lado seu Hegel. E, com isso, o próprio Feuerbach passou a segundo plano” (id., ibd.).

Nos três anos anteriores a este evento, portanto, é que se processa toda essa mudança de olhar frente ao trabalho de Feuerbach, que antes se mostra objeto muito mais de reverência, sem ser considerado que esteja fazendo apenas um giro preliminar de algo mais profundo, que ganhará uma conotação política.⁹

5.1.

Collin (2008) realiza um estudo esclarecedor, indicando a importância de ir-se a Feuerbach no ponto de partida, na ruptura com o idealismo hegeliano e também sobre o porquê Marx se faz um crítico ferrenho do caráter pouco revolucionário do filósofo de Landshut quando continua, segundo ele, metafísico, idealista, e conservador da tradição, ao propor substituir Deus pelo homem, com H maiúsculo. Veja-se como é importante a escrita não atropelar os passos. Esse trabalho de Collin (2008) vai contribuir com o avanço em Feuerbach se o leitor, que por ele se interessar, puder construir esta inexorável ponderação. Mais fácil estimular o preconceito e desinteresse se a questão que o move é quanto ao poder de influência que a filosofia haveria de carregar para mudar o

⁹ Discordaria dessa ideia, da perspectiva marxiana, acerca do que Feuerbach pensaria sobre a crítica religiosa; seu papel não está terminado com esta crítica, pois este nunca se processa completamente devido à complexidade que é o ser humano: “Compreendemos que, para Feuerbach, a religião em seu significado antropológico se manifesta como momento necessário no processo de conscientização humana, enquanto expressão dos desejos e potencialidades humanas. Pois a religião somente é possível no ser humano, e, através dela, ele toma consciência de sua própria infinitude enquanto ser genérico. É pela reflexão conscientizadora que o homem poderá libertar-se da ilusão alienante da religião” (HAHN, 2003, p. 169). Essa leitura sugere não resolver o problema; fazendo convergir a questão do estudo da religião, ou do homem, não seria o bastante. Precisaríamos ter a compreensão de que vivemos em uma sociedade de classes e que existe as relações de trabalho, que se baseiam na exploração da mão-de-obra. Feuerbach, por seu turno, quer criar uma unidade por outra via.

mundo. O leitor pode conferir, caso desejar, se chega às mesmas conclusões, tidas por mim, vendo diretamente o texto deste autor nas páginas 107 e seguintes.

Fato é que se precisa ter cuidado com aqueles pontos da recepção de Feuerbach, feitas por Marx, que não o traduzem integralmente, levando-o ao erro, alimentando a formação de um preconceito desnecessário. Atento a isso, Mondolfo (1960) comenta que “para bem compreender Marx é necessário, pois, ter compreendido corretamente Feuerbach” (p. 16) de quem se faz um devedor na sua síntese humanística e de crítica social e política, mas antes religiosa.

Ora, o italiano, originariamente, Rodolfo Mondolfo afirma, porém, que “o pensamento de Feuerbach não está apresentado no seu real e genuíno conteúdo e significado” (Id., p. 15) nas 11 teses sobre Feuerbach, pois este não se caracteriza por ser “a antítese [exata] da posição [deste]” (Id., p. 16).

Este aspecto relativo à proximidade e ruptura entre Feuerbach e Marx é algo importante aqui em nosso trabalho, sendo que possíveis críticas de Engels a Feuerbach não a isolam. Conforme a argumentação de Costa (2001):

Os primeiros momentos fortes do pensamento filosófico de Marx se dão provavelmente por volta de 1841, quando se encontra com a filosofia de Feuerbach. Este encontro [...] não foi acidental, como se sabe. Feuerbach foi um dos primeiros da esquerda hegeliana a fazer uma crítica demolidora do sistema filosófico de Hegel. Esta crítica ao hegelianismo era um contraponto, com seu ‘materialismo antropológico’, ao idealismo que estava sendo desbaratado (p. 83).

333

Fundamental entender que:

as reflexões teóricas de Marx, entre 1842 e 1845, estão impregnadas da filosofia feuerbachiana. Por exemplo, os textos: *A questão judaica*, *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, a *Sagrada família*, somente são inteligíveis no contexto do pensamento influenciador de Feuerbach” (Id., p. 95).

Quanto às ideias críticas de Marx, notadamente, elas se estabelecem em 1845, configurando, portanto, um momento inicial efetivo de recusa mesmo, de ruptura:

As célebres Teses contra Feuerbach constituem um texto que, por si só, deixa claro a crítica marxiana ao materialismo abstrato e prenuncia a ruptura com Feuerbach. Como jovem hegeliano, Marx está convencido de que a história

caminha para o reino da liberdade e da razão. Aderira a Feuerbach por este apontar a alienação religiosa do homem (Id, p. 96).¹⁰

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem nos dedicarmos ao estudo do ensaio de Engels, parece claro ser válido indicar alguns elementos prós e contras que tiram a oportunidade do texto representar algo somente positivo no trabalho de história do pensamento, de fidelidade à memória sem mascará-la. Esclarecendo porquê tem de ser lido com atenção no quesito ser justo para com Feuerbach, afasta o descuido ou despreocupação muito presente na fala ou na leitura, na escrita, que não está pesando o prejuízo que pode resultar sua locução no desinteresse, e na pressa. Em face do autor ou escritor que quer, que deseja, motivar a ampliação da audiência, visando prestigiá-lo, tal como o é, aliás, de direito, o mesmo pode dar a ser pensado no seu real sentido, forma de se render homenagem a um autor importante, concedendo e prestando o aceite que lhe é exigido.

A perplexidade devido a mudança de entendimento sobre a filosofia de Feuerbach, revelada por parte de Marx & Engels, da noite para o dia, sobretudo ao leigo, acompanhada de certo titubear, dada oscilação, do filósofo, ante o pensamento sistemático, abstrato, e idealista de Hegel, assim como a pecha de autor menor que recai, às vezes, sobre ele, mesmo que se faça pai do “materialismo antropológico”, tornando-o diferenciado, entre os jovens hegelianos, é o que nos leva a compreender que teríamos razões, de sobra, para tentar buscar estudá-lo, por ele mesmo, visando saber, então, se são procedentes tais ideias críticas e condenatórias, que impulsionam a formulação, finalmente, da presente hipótese de trabalho.

O elemento de originalidade tem condições de ser apreendido neste esforço e preservado, assim como a própria revisão do sentido de sua crítica religiosa e de seu ateísmo, que se tornou o centro maior de nosso interesse aqui.

Definidamente, preconceito e escuta externa ao autor é algo que o torna um ateu inveterado, algo passível de se tentar amenizar – e é o que se busca fazer – indo ao encontro de seu texto e do sentido que este carrega, único elemento que justifica o

¹⁰ Marx sofre, como ninguém, o mesmo tipo de prejuízo que causa a Feuerbach com o acréscimo do crédito dado a seus leitores apressados; veja-se que a própria tradução do escrito, de Marx, já traz um problema, pois não seria “contra”, e sim “sobre” Feuerbach. Todavia: “derrière ce Marx ‘idéologique’ se trouve pourtant un grand théoricien qu’il faut redécouvrir [...]. Trente ans après la fin des expériences de socialisme réel, il semble enfin possible de jeter un regard plus impartial sur Marx” (HEIDENREICH & SCHAAL, 2012, p. 208).

interesse da leitura talvez carcomida pelo tempo, e com uma visão supostamente questionável, por parte do leigo disponível a meditação hoje, fazendo-a presencial, atualizada, devido a efervescência e importância do tema, a fim de ser objeto de consideração.

Apoiando as exegeses, mas amparado no texto – de Feuerbach – infunde-se ao solitário de Bruckberg o ateísmo, no sentido que o temos agora, contanto que se relacione à recusa absoluta do homem, pois a prioridade esteve em trazer sua afirmação histórica, social, física, psicológica, sensível, mantendo-o enquanto indivíduo, reconhecendo-o como ser genérico, coletivo, abstrato, mas presente, em primeiro lugar, enquanto homem, que se assume sensivelmente, corporalmente, objetivado, digno do que lhe é próprio.

Não se trata, ainda assim, de algo simples – opina Serrão (2003) – pois se entendeu que o “homem integral” que está sendo reivindicado representa um “critério” de certa forma “para medir-se” a realidade diagnosticada e a possibilidade, enquanto projeto, sempre em curso, de algo a ser, efetivamente, alcançado, implicando trabalho, empenho, longe de envolver mágica, ficção, mas contando com um universo em aberto, exigindo compreender que não há algo pronto, acabado, mas podendo-se buscar dentro das possibilidades criadas concretamente, malgrado angústias, contradições, erros, acertos, que devem marcar presença.

Agora cabe a Alfred Schimidt (1975) ser lembrado, no seu otimismo, quando comenta: “quem sabe nosso presente pós-teísta logre assimilar a pretensão inteira – que historicamente há, todavia que resgatar – do pensamento de Feuerbach de que a religião é em essência ‘a fé do homem na infinitude e verdade de seu próprio ser’” (p. 231-232).

Tomasoni (2015) se refere a peculiar “fratura” que tais ideias representaram no pensar contemporâneo, no campo da discussão filosófica, envolvendo crítica à religião, à teologia, fazendo-o mais complexo, diga-se de passagem, no tangente ao ateísmo, sendo até impróprio chamá-lo ateu, valendo-o considerá-lo, perpassando seu estudo, no qual rebate até que a crítica toda da religião pudesse estar encerrada, como sustentaram, ao final, nossos materialistas dialéticos. A posição de Feuerbach não os referenda, portanto, pois:

Não é simples negação da religião, mas mira também à recuperação dos valores inscritos na religião. Quanto mais Feuerbach adentra na posição do Cristianismo, tanto mais percebe que o homem é complexo e que não é

adequadamente compreendido pela filosofia idealista (TOMASONI, 2015, p. 22 e 35).

Não passa despercebido hoje, em síntese, dado o caráter dos problemas teóricos que enfrenta, estando situado na modernidade filosófica, fazendo-os pioneiros no curso de uma importante abordagem que ultrapassa o campo ideológico. Vale dizer que não escapa de tratar o tema filosófico que aparece desde a origem, trazendo curiosidade em torno de seu livro maior, dizendo-se, finalmente, com Osier: “é necessário ler *A essência do cristianismo*” (OSIER, J-P. Apresentação. In.: FEUERBACH, 2011, p. 9), mantendo o cuidado diante do cometimento de exageros, o qual nos convida buscar entender que a opção pelo homem, em detrimento de Deus, representa um caminho que, ao criar uma situação dramática, não almeja pensar, decididamente, uma vida sem religião. Mas sim chamar o coração, a razão, e a vontade, para anunciar outro norte viabilizando a carecida unidade humana.¹¹

Quer dizer, a essência humana que se constrói, dia após dia, para participar da vida concreta de cada homem, podendo ecoar, repercutir, em muitas escritas atuais de matizes variados, diversos, mas dissociada, apartada, da tradição, contemporaneamente, conectando pensar e viver. Sem estar de todo marginalizado, nesta altura, conforme Osier, o filósofo de Landshut é:

a raiz (ou o tronco) de uma árvore genealógica de braços [...] diversos que não existe quase ninguém, filósofo ao menos, que não seja mais ou menos seu descendente; Marx por certo, Nietzsche também, mas também os teólogos ‘modernos’ (Barth, Bultmann), sem falar certos marxistas. Essas filiações diversas fazem, portanto, de Feuerbach um lugar central de nossa consciência filosófica, boa ou má, talvez de nossa inconsciência (Id., ibd.).

Isso não tem o significado vazio, neutro, não implica facilidade para contornar-se qualquer preconceito que se cria em torno de seu ateísmo, sua posição

¹¹ Há o caráter positivo e necessário da experiência religiosa que se alimenta de sonhos e desejos. Rubem Alves comenta: “O sentido da vida não é um fato [...]. A expressão religiosa [...] se nutre de horizontes utópicos que os olhos não viram e que só podem ser contemplados pela magia da imaginação [...]. A vida é bela, mas não há certezas” (ALVES, 1981, p. 128). Hahn afirma que: “Feuerbach não condena o fato religioso, nem o direito à existência desse mundo irracional, dessa vida do desejo que, não encontrando na realidade as satisfações a que aspira, procura-as no sonho, na ficção, no maravilhoso, na esperança. Pois, na concepção feuerbachiana, nada mais natural nem mais humano do que uma tal atitude, desde que seja verdadeiramente espontânea, que resulte de um desejo sincero do coração humano. Feuerbach contesta simplesmente a religião o direito de se apresentar como sendo a ‘verdade’. Mais precisamente, não critica a religião enquanto necessidade eterna do coração humano, e sim critica a teologia, construção intelectual que se dedica a racionalizar esse irracional” (HAHN, 2003, p. 170).

materialista, enfim, seu furor por entender o valor do humano, este seu propósito maior.¹² Levá-lo a se negar enquanto ateu irresolutamente, visto poder cultivar-se, como homem, lhe cabe encontrar sentido mesmo é no sentimento de amor, na sabedoria, na justiça, não assumindo algo, assim, gratuitamente, senão enquanto homem com toda clareza possível que isso possa implicar, com o reforço da crítica.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. **O que é religião**. 3 ed. SP: Brasiliense, 1981.
- ARVON, Henri. **Ludwig Feuerbach ou La transformation du sacré**. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- ARVON, Henri. **Feuerbach**; sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- BARATA-MOURA, J & MARQUES, V.S. (org.). **Pensar Feuerbach** – Colóquio Comemorativo dos 150 anos da publicação de Essência do Cristianismo (1841-1991). Lisboa: Colibri, 1993.
- BECKENKAMP, J. **Seis modernos**. Pelotas, RS: Editora e Gráfica Universitária. 2005.
- CABADA CASTRO, Manuel. **El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach**. Madrid; La Editorial Católica, 1975.
- CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca. **La antropología de Feuerbach y sus claves**. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 1999.
- COLLIN, Denis. **Comprender Marx**. Trad. de Jaime Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- COSTA, José André da. **Dialética**; um acerto de contas de Marx com Hegel. Passo Fundo, RS: Berthier, 2001.
- DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Trad. de Jacques A. Wainberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. São Paulo: Edições ISKRA, 2016.
- FEUERBACH, Ludwig. **Manifestes philosophiques** – Textes choisis (1839-1845). Traduit de l'Allemand par Louis Althusser. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

¹² “Em resumo, a profunda intuição de Feuerbach o faz superar os inconvenientes do idealismo, reivindicando a profunda unidade do ser humano e a importância da corporalidade, a sensibilidade e a sexualidade. O contar com dados teológicos o reporta a vantagem de encontrar neles inspiração para aprofundar na antropologia como o demonstra seu descobrimento do princípio dialógico. Mas a secularização da teologia que utiliza, ao esconder está a disjunção do ateísmo, faz desaparecer a Deus do horizonte humano. O homem termina sem raízes e a profunda intuição da superioridade humana sobre o resto da vida do cosmos se desvanecer” (CASTILLA Y CORTÁZAR, 1999, p. 96-97).

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Trad. de José da Silva Brandão. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. **Escritos en torno a La esencia del cristianismo**. Estúdio preliminar, trad. y notas de Luiz Miguel Arroyo Arrayás. Madrid: Editorial Tecnos, 1993.

FEUERBACH, Ludwig. **La esencia de la religión**. Trad. de Tomás Cuadrado Pescador. Madrid: Página de Espumas, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. **Pour une reforme de la philosophie**. Trad. de Yannis Constantinidès. Clamecy: Mille et Une Nuits, 2009.

FEUERBACH, Ludwig. **L'essence du christianisme**. Trad. de Jean-Pierre Osier. Paris: Gallimard, 2011.

FOLSCHEID, Dominique. **Les grandes philosophies**. 6 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

HAHN, Paulo. **Consciência e emancipação** – uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2003.

HARVEY, Van A. **Feuerbach and the Interpretation of Religion**. Cambridge: University Press, 1995.

HEIDENREICH, F & SCHAAL, G. S. **Introduction à la philosophie politique**. Trad de l'allemand par Claire Saillour. Paris: CNRS, 2012.

HEINE, Heinrich. **Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha**. Trad. e notas Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

LÖWITH, Karl. **De Hegel à Nietzsche**. Trad. de Rémi Laureillard. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Trad. de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MONDOLFO, Rodolfo. **Estudos sobre Marx; históricos-críticos**. Trad. de Expedito Alves Dantas. SP: Editora Mestre Jou, 1960.

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia; tensões e convergências de uma busca comum**. Trad. de Nélio Schneider. SP: Paulinas, 2008.

PHILIPPE Sabot (éd.) **Héritages de Feuerbach**. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2008.

PHILONENKO, Alexis. **La jeunesse de Feuerbach 1828-1841**. Introduction a ses positions fondamentales. Paris: Vrin, 1990, Tomo I e II.

REDYSON, Deyve; CHAGAS, Eduardo Ferreira (org.). **Ludwig Feuerbach; filosofia, religião e natureza**. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2011.

REVISTA FILOSOFIA POLÍTICA, Dept. de Fil., IFCH/UFRGS/editor, Denis L. Rosenfield., Série III, n. 3 (“**Hegel, a moralidade e a religião**”), RJ: Jorge Zahar Editor, 2002 (número especial).

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. de Arnaldo do Espírito Santos et alii. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2001.

SCHMIDT, Alfred. **Feuerbach o la sensualidad emancipada**. Trad. de Julio Carabaña. Madrid: Taurus, 1975.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. **Pensar a sensibilidade**; Baumgarten; Kant; Feuerbach. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

SINGER, Peter. **Hegel**. Trad. de Luciana Pudenzi. 2 ed. SP: Loyola, 2012.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach**. Porto Alegre; Edipucrs, 1993.

TOMASONI, Francesco. **Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo**. SP: Loyola, 2015.

WEISCHEDEL, Wilhelm. **A escada dos fundos da filosofia**; a vida cotidiana e o pensamento de 34 grandes filósofos. 5 ed. Trad. de Edson Dognaldo Gil. São Paulo: Editora Angra, 2006.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. SP: Paulinas, 1991.

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ DA HERANÇA MARXIANO-HEGELIANA

Antonio Marcondes dos Santos Pereira¹

Bruno Alysson Soares Rodrigues²

Eduardo Ferreira Chagas³

Resumo

Nosso objetivo no presente artigo é analisar como a categoria da totalidade é compreendida por Lukács à luz da influência de Hegel e Marx, bem como, as controvérsias suscitadas no âmbito da tradição do pensamento marxista. Como um legatário da tradição “marxiano-hegeliana”, Lukács sempre reclamou “o primado da totalidade” sobre as partes que a compõem. Em *História e consciência de classe*, o filósofo húngaro critica o mundo reificado da sociedade capitalista e sua fragmentação, nesse sentido, enxerga na consciência do proletariado a possibilidade concreta de um conhecimento que apreenda a totalidade da vida social, entretanto, essa interpretação foi fortemente marcada pela influência hegeliana, o que significa que é a subjetividade, a consciência, o pensamento lógico que prevalece na análise crítica do real. Já na sua *Ontologia do ser social*, de influência decididamente marxiana, a preponderância do fator ontológico da realidade na fundamentação do método dialético é o que confere às suas interpretações um caráter radicalmente histórico-concreto, ou seja, o ponto de partida é a realidade objetiva.

Palavras-chave: Totalidade. Dialética. Pensamento. Realidade. Tradição marxiano-hegeliana.

“THE PRIMACY OF TOTALITY” IN LUKÁCS: A DEBATE IN THE LIGHT OF THE MARXIAN-HEGELIAN HERITAGE

340

Abstract

Our purpose in this paper is clearly understand how the category of totality is understood by Lukács according by the influence of Hegel and Marx, as well as the controversies raised within the tradition of Marxist thought. As a “Marxian-Hegelian” tradition legatee, he has always claimed “the primacy of wholeness” over its component parts. In his work *History and class consciousness*, Lukács criticizes the reified world of capitalist society and its fragmentation, in this sense, he sees in the proletariat consciousness a concrete possibility to build a knowledge that apprehends the totality of social life, however, this interpretation was strongly marked by the hegelian

¹ Graduado em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE/Campus FECLESC-Quixadá). Mestre em Educação pela UECE. Doutor em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (UFC) na linha: Filosofia e Sociologia da Educação (FILOS), Pós-Doutorando em Educação pelo PPGEB-UFC e membro do Grupo de Estudos Marxistas da UFC (GEM) e do Grupo de Pesquisa Ontologia do Ser Social, História, Educação e Emancipação Humana – GPOSSHE (UECE). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0890-9011>. E-mail: antonio.marcondes@uece.br.

² Graduado em Pedagogia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE/Campus CED-Itaperi). Mestre em Educação pela UECE. Doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da UECE na linha A: Formação, Didática e Trabalho Docente, Núcleo 4: Educação Escolar, Formação, Luta de Classes e Pedagogia Histórico Crítica. Membro do Grupo de Pesquisa Ontologia do Ser Social, História, Educação e Emancipação Humana – GPOSSHE (UECE). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1798-8177>. E-mail: bruno.alysson@aluno.uece.br.

³ Pós-Doutorado em filosofia pela Universidade de Münster, Alemanha, Doutor em Filosofia pela *Universität von Kassel* (KASSEL, ALEMANHA, 2002). É professor efetivo (associado) do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC) e professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação (FACED/UFC). Coordenador do Grupos de Estudos Marxistas (GEM), do eixo de pesquisa Marxismo, Teoria Crítica e Filosofia da Educação. Orientador do Programa Jovens Talentos/CNPq. Atualmente é Pesquisador Bolsista de Produtividade do CNPq; é membro da *Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher* (Sociedade Internacional Feuerbach) e dedica suas pesquisas ao estudo da filosofia política, da filosofia de Hegel, do idealismo alemão e de seus críticos Feuerbach, Marx, Adorno e Habermas. Editor-chefe da Revista *Dialectus* (UFC). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1957-6117>. E-mail: ef.chagasbol.com.br.

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ...

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Bruno Alysson Soares Rodrigues/ Eduardo Ferreira Chagas

influence, which means that the subjectivity, the conscience and the logical thought is that prevails in the critical analysis of the real. In his Ontology of the social being, with a decidedly marxian influence, the ontological factor preponderance on reality in the process of dialectic method foundation is what gives his interpretations a radically historical-concrete character, that is, the starting point is reality.

Keywords: Totality. Dialectic. Thought. Reality. Marxian-Hegelian tradition.

O “primado” do *todo* sobre as *partes* que o conformam, é o postulado central do pensamento dialético. Em Hegel, por exemplo, é a ideia do “todo” que constitui a “verdade”, que se expressa pela contraditoriedade histórica da realidade. Nesse sentido, a contradição inerente à realidade faz com que esta não se turve com os seus variegados momentos constitutivos. Desde Heráclito, a dialética reclama a primazia ontológica do universal, da totalidade, enquanto um apanágio da realidade; “uma realidade mais real” do que as partes que a constituem (FREDERICO, 2013).

Assim, Celso Frederico explica a diferença entre a totalidade em Hegel e em Marx:

Em Hegel, há a ideia de uma totalidade prévia, que se fragmenta pelas sucessivas alienações. No final da caminhada, o Espírito Absoluto tudo concilia numa totalidade harmoniosa, em que as partes enfim se reconhecem em sua racionalidade como pertencentes ao todo. Mas a escrita de Hegel não é transparente: nunca se sabe ao certo se para ele as categorias derivam do pensamento ou da realidade. Às vezes ele é idealista, outras vezes se aproxima do materialismo (FREDERICO, 2013, p. 97).

Já em Marx:

[...] o lugar das peripécias do Espírito é ocupado pela saga da vida social dos homens. Desprendendo-se da natureza pelo trabalho, fazendo dela o seu objeto, o homem tornou-se um ser vivo. O mundo social – o objeto – não é algo totalmente estranho, mas um produto da atividade humana. Com isso, rompe-se com o dualismo e reafirma-se a visão monista, o primado da totalidade (FREDERICO, 2013, p. 97).

O recurso à categoria da totalidade aparece em vários momentos na obra de Marx⁴. E aqui ao tratarmos do método dialético, ela se expressa exatamente quando Marx entende que a sociedade capitalista é uma totalidade socialmente articulada e constituída. O pensamento de Marx exige a reconstrução *conceitual do todo*, pois “a sociedade não é uma colcha de retalhos”, mas, sim, “uma totalidade viva e articulada”. Um exemplo disso, “é aquela passagem em que

⁴ Em sua Contribuição à crítica da economia política, por exemplo, Marx afirma que: “Para a consciência – e a consciência filosófica é determinada de tal modo que para ela o pensamento que concebe é o homem real, e o mundo concebido é, como tal, o único mundo real – para a consciência, pois, o movimento das categorias aparece como o verdadeiro ato de produção – que apenas recebe um impulso do exterior – cujo resultado é o mundo, e isso é exato porque [...] a totalidade concreta, como totalidade de pensamento, como uma concreção de pensamento, é, na realidade, um produto do pensar, do conceber; não é de nenhum modo o produto do conceito que se engendra a si mesmo e que concebe separadamente e acima da intuição e da representação em conceitos. O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo mental, é um produto do cérebro pensante, que se apropria do mundo da única maneira em que o pode fazer, maneira que difere do modo artístico, religioso e prático de se apropriar dele [...]” (MARX, 2008, p. 259-260, itálico nosso).

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ...

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Bruno Alysson Soares Rodrigues/ Eduardo Ferreira Chagas

Marx disse que *a superestrutura não tem História*, isto é, que ela não possui uma história própria, movida por leis próprias, apartadas e deslocadas, do processo de constitutividade da sociabilidade humana. Assim, não haveria [...] uma história da literatura, do cinema [...] A arte não se desenvolve sozinha”, mas, ao contrário, ela, a história, “expressa o movimento geral da sociedade”, expressa a devida articulação entre as partes que compõem o todo. Portanto, as grandes escolas ou tendências literárias, “se sucederam”, no tempo, “como um reflexo das grandes transformações ocorridas na vida social”, e, não por um processo de desenvolvimento independente da própria literatura (FREDERICO, 2013, p. 97-98, itálico no original).

Em Lukács, também, a totalidade é uma categoria presente em muitas de suas obras. Como um legatário da tradição “marxiano-hegeliana”, sempre reclamou “o primado da totalidade” sobre as partes que a compõem. Em *História e consciência de classe*, Lukács critica o mundo reificado da sociedade capitalista e sua fragmentação que também se expressará no pensamento, nesse sentido, enxerga na consciência do proletariado, e não na constitutividade contraditória da totalidade em que esta classe está inserida, a possibilidade concreta de um conhecimento que apreenda a totalidade da vida social. Quando, no momento revolucionário, sujeito e objeto, que estavam cindidos, se “reconciliam” e, por conseguinte, se “identificam”, a *totalidade*, portanto, é reconstituída na consciência do proletariado, mas não por um processo de apreensão da contraditoriedade dos processos históricos envolvidos, mas sim por um movimento subjetivo de encaixe desta consciência dita revolucionária no momento histórico vivido.

Também na crítica literária de Lukács o tema da totalidade é apresentado reiteradamente. E nessa perspectiva:

Não é mais a consciência do proletariado, mas o olhar do romancista que pode reproduzir o mundo como uma totalidade fechada. O romance, assim, vence a impressão fantasmagórica de uma realidade mecânica ao nos apresentar, numa totalidade complexa, o livre curso do desenvolvimento dos destinos humanos. O romance como gênero literário é a expressão artística mais acabada do mundo burguês [...] (FREDERICO, 2013, p. 98).

Pois, o propósito que Lukács (2011, p. 28-29) pretendia atingir com essa nova perspectiva (como ele afirma em nota à edição alemã do seu livro *O romance histórico* originalmente publicado em 1936-7), era realizar “uma investigação da interação entre espírito histórico e a grande literatura que retrata a totalidade da história, e isso apenas em relação à literatura burguesa [...]”. Esse ideal manifesto de Lukács em combinar a “elaboração total” do ponto de vista da história com “o tratamento exaustivo da totalidade do desenvolvimento histórico”, portanto, visava tornar “apreensível a todos a verdadeira força da dialética marxista”.

Desse modo, segundo Celso Frederico (2013, p. 99, aspas do original):

Perante os novos desafios, a burguesia torna-se uma classe conservadora, interessada apenas em manter a ordem social. A sociedade não é mais o palco da história social, dos conflitos e da busca do conhecimento da verdade. Agora, ela passa a ser vista como uma segunda natureza, e o pensamento faz a apologia do existente. A democracia é substituída pelo liberalismo [...] nesse momento, o romance sofre uma alteração [...] O Realismo clássico, sem ter mais as condições sociais que propiciaram sua afirmação como gênero, cede lugar ao Naturalismo, com dois representantes máximos: Flaubert [...] e Zola [...] O romance, entendido como um resgate da totalidade perdida, entra numa fase aguda de crise. Lukács ressalta o papel criador de Thomas Mann e Malraux e deposita esperanças nas possibilidades artísticas do “socialismo real”. Mas, afora essas e outras raras exceções, passou a ver em toda parte a expressão da decadência ideológica da burguesia [...]

O romancista enquanto um autor que reflete a realidade em sua natureza essencial, a partir da perspectiva da totalidade, consegue desvelar o em-si da realidade ofuscada ou dissimulada pela ideologia burguesa que se expressa pelo viés da política, da arte, da cultura e das ideias de um modo geral, conforme pensa o Lukács. Por isso, o Realismo reivindicado por Lukács consiste em um “procedimento estético” ancorado em dois eixos fundamentais: o auxílio à “tipicidade”⁵ e o “método narrativo”⁶. Para Lukács, a arte tem a função de refletir a natureza essencial da realidade social, “o mundo dos homens”, enquanto uma totalidade historicamente articulada pela relação dialética entre essência e a aparência. Isso leva “o verdadeiro artista a desmascarar a impressão fantasmagórica, a aparência enquanto aparência, enquanto dissimulação da essência” (FREDERICO, 2013, p. 91).

343

A verdadeira arte, portanto, engendra uma ruptura no processo de fetichização social em virtude do seu “caráter humanizador”. Isto porque, ao refletir sensitivamente “o destino dos homens”, o escritor (romancista) coloca em foco a “condição humana” no contexto dos processos sociais que obstaculizam as suas possibilidades de desenvolvimento. Com esse

⁵ O realismo implica, a meu ver, a fiel reprodução de personagens típicos em situações típicas’. Essa definição, formulada por Engels numa carta à escritora inglesa Margareth Harknes foi desenvolvida amplamente por Lukács [...] Para o pensamento dialético, o tipo não de vê ser uma construção intelectual apriorística e abstrata, feita à revelia da realidade e privilegiando o sujeito cognoscente (como quer Weber), e nem uma construção estatística que abstrai a riqueza e a diversidade presentes na realidade, como é o ‘tipo médio’ durkheimiano [...] A questão, evidentemente, pressupõe outra: saber o que os diversos escritores entendem por realidade e, conseqüentemente, a maneira como procuram reproduzi-la artisticamente. (FREDERICO apud ENGELS, 2013, p. 105-107, itálico no original)

⁶ A ênfase na narração como característica básica do Realismo apoia-se em três pontos: 1) na ideia hegeliana de que o traço essencial da epopeia é o relato dos fatos passado. Nessa ótica, o romance é entendido como ‘a epopeia do mundo burguês’. É este distanciamento temporal que permite ao autor separar o essencial do acidental no acompanhamento dos ‘destinos humanos’ [...] 2) [...] a figuração dos ‘destinos humanos’, trazida para o primeiro plano, revela a postura humanista de Lukács e o critério que sempre lhe servirá como referencial para julgar as obras literárias [...] e 3) [...] finalmente, o método narrativo tem como principal modelo o romance realista do século XIX, termo de comparação recorrente em toda a crítica literária de Lukács [...] Com tais referências, Lukács define o romance como um processo, um ‘curso’ que exige o método narrativo para se reproduzir com fidelidade os ‘destinos humano. (FREDERICO, 2013, p. 109, itálico no original)

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ...

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Bruno Alysson Soares Rodrigues/ Eduardo Ferreira Chagas

fito, o romancista toma posição, e passa a defender de forma apaixonada a humanidade “ameaçada pelas formas desumanizadoras de opressão”, diz Celso Frederico. Portanto, para Lukács, o *Realismo* constitui um método, o caminho correto para representar de forma artística a realidade humana e, como critério para aferir as produções estéticas.

Retomando as questões referentes à passagem da categoria da totalidade em *História e consciência de classe* para a *Ontologia*, podemos entender que essas referências que Lukács faz à totalidade demonstram o quanto essa categoria tem fundamental relevância, além de ser decisiva na fundamentação do método dialético marxista. A apresentação das ideias mestras de Lukács que viriam a ser a base da *Ontologia* ocorreu numa conferência ministrada pelo filósofo húngaro em 1968, conhecida como *As bases ontológicas da atividade humana*. No entanto, Lukács não chegou a concluir como desejava sua última grande obra, havia ficado insatisfeito com a forma de exposição, que considerava insuficiente. Na primeira parte da obra, Lukács discute problemas do conhecimento a partir de autores como Carnap, Wittgenstein, Nicolai Hartmann, Hegel e Marx. Já na segunda parte, trata de questões relacionadas aos complexos categoriais decisivos do ser social: o trabalho, a reprodução social, momento ideal ou ideologia e o estranhamento.

Os originais da *Ontologia* foram discutidos com os seus discípulos da chamada “Escola de Budapeste”. Eram eles: Agnes Heller, György Markus, Ferenc Fehér e Mihály Vajda. Contudo, estes acabaram por romper teoricamente com o mestre e, de um modo geral, com o marxismo, o que significou duras críticas dirigidas à Lukács. Mas, o descontentamento de Lukács com a forma de exposição da *Ontologia*, levou-o a elaborar um novo livro que desse conta de uma exposição histórico-sistemática mais precisa, o assim chamado, *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível* (originalmente publicado em 1984)⁷. O esforço gigantesco de Lukács em contribuir para o “renascimento do marxismo”, a partir da sua derradeira grande obra, constitui um exemplo de engajamento teórico-metodológico e político de um intelectual preocupado com os avanços do marxismo na construção de uma *Ética* que correspondesse plenamente com as reais aspirações humanas, bem como, da transformação radical da sociedade capitalista.

E nesse sentido, destaca Celso Frederico:

Alberto Scarponi, o tradutor da *Ontologia* para o italiano, na apresentação da obra procurou mostrar que Lukács, em seu último momento, debatia-se com a ideia de recriar um marxismo “fundado na realidade dos fatos”. O contexto histórico das inquietações de Lukács era a nova etapa vivida pelo capitalismo após a Segunda

⁷ Ver o esclarecedor posfácio de Nicolas Tertulian na edição da Boitempo (2010).

Guerra mundial. A passagem da extração da mais-valia absoluta para a relativa, alterando a forma de exploração do modo de produção capitalista, fez-se acompanhar da tentativa de controlar e manipular a consciência dos homens. Para dar conta dessa transformação histórica, Lukács voltou-se para um tema que o marxismo havia deixado de lado: a subjetividade humana. Nesse sentido [...] a *Ontologia* retoma, numa perspectiva renovada, vários temas centrais de *História e consciência de classe* (FREDERICO, 2013, p. 148, aspas e itálico no original).

Lukács na *Ontologia* busca destacar criticamente a manipulação inaugurada pelo capitalismo que turva a realização de uma correta apreensão da realidade, configurada no plano teórico pelo neopositivismo e aprofundada pelo fenômeno da decadência ideológica burguesa. É nesse aspecto, que a categoria da totalidade, por exemplo, tem um papel decisivo, pois, ela é a expressão das próprias determinações intrínsecas da realidade em seus traços multifacetados. No entanto, em *História e consciência de classe* ela comporta uma *dupla determinação* no sentido lógico-ontológico, abstrato-concreto; do percurso da consciência do proletariado que se torna sujeito-objeto idêntico da realidade e cancela o mundo objetivo no “místico momento final do Absoluto” hegeliano.

Por isso:

História e consciência de classe conta-nos as desventuras da consciência proletária lançada ao mundo cindido pela divisão do trabalho: o tortuoso percurso da consciência em seus embates até superar a alienação no momento final da revolução – momento de “reconciliação”, de plena identidade entre sujeito (o proletariado) e o objeto (a realidade social tornada autoconsciente, que perde toda “exterioridade” em relação ao sujeito). O proletariado consciente afirma-se como um pensador coletivo que realiza “o conhecimento de si da realidade efetiva”. Nesse percurso em direção à autoconsciência, a alienação é um processo necessário para que no final o proletariado possa redimir a humanidade. Mas Lukács seguia Hegel também ao identificar *alienação e objetivação*. Por isso, ao superar a alienação, a classe operária – o sujeito-objeto – cancelava a própria objetividade. A realidade objetiva desaparecia ao ser incorporada no momento final da “odisseia” à consciência de classe (FREDERICO, 2013, p. 150, itálico e aspas no original).

345

Essa síntese precisa de Celso Frederico justifica uma questão central que suscitamos no presente artigo: que é o fato de que em *História e consciência de classe*, obra marcadamente de influência hegeliana, a categoria da totalidade se apresenta enquanto uma categoria que comporta uma *dupla determinação* teórico-metodológica, ou seja, ela é ao mesmo tempo uma categoria do pensamento (*um ponto de vista* do proletariado) *lógico* e uma determinação da realidade (uma expressão da materialidade objetiva) *ontológico*, pois o proletariado sujeito-objeto idêntico da realidade conhece a si mesmo na medida que toma consciência das determinações da realidade histórico-concreta.

Nesse debate sobre os fundamentos teórico-metodológicos da categoria da totalidade em Lukács, abre-se também, aqui, uma reflexão sobre a concepção de totalidade do

filósofo marxista tcheco Karel Kosik (1926-2003), que dá uma grande contribuição para pensarmos essa categoria enquanto a própria realidade articulada em suas leis intrínsecas, o que constitui também o fundamento da totalidade em Lukács na *Ontologia*.

Para Karel Kosik em seu livro *A dialética do concreto* (2011) a totalidade configura uma expressão concreta da realidade articulada nas suas leis intrínsecas. Pois, a totalidade busca desvelar, a aparência, a causalidade dos fenômenos e as conexões internas dialeticamente estruturadas da realidade histórico-objetiva. Dessa maneira, a totalidade apresenta-se em oposição à perspectiva do empirismo, que leva em consideração apenas as manifestações fenomênicas e causais dos processos da realidade. Para Kosik à luz da categoria da totalidade, o pesquisador pode apreender a dialética das leis e dos nexos causais dos fenômenos reais, a essência intrínseca e os aspectos fenomênicos do movimento da realidade, da constituição de suas partes e do todo, da produção e da reprodução social.

Assim, para o filósofo marxista tcheco, o sentido fundamental das mudanças ocorridas nas décadas anteriores, no que tange ao conceito de totalidade pode ser observado em sua declinação a uma exigência metodológica a uma regra de método na auscultação da realidade. Isso, segundo Kosik (2011), resultou na degeneração do conceito associado a duas facetas banais: “que tudo está em conexão com tudo, e que o todo é mais que as partes”.

De acordo com o filósofo:

Na filosofia materialista a categoria da totalidade concreta é sobretudo e em primeiro lugar a resposta à pergunta: *que é a realidade?* E só em segundo lugar, e em consequência da solução materialista à primeira questão, ela é e pode ser um princípio epistemológico e uma exigência metodológica (KOSIK, 2011, P. 42, itálicos no original).

As tendências idealistas do século XX reduziram a análise da categoria da totalidade essencialmente à dimensão da relação da parte com o todo e, de forma radical desligaram a totalidade, enquanto uma exigência metodológica e um princípio epistemológico do conhecimento do real, da consideração materialista da realidade como totalidade concreta. Assim, com este desligamento, a totalidade como um fundamento metodológico perdeu sua força e congruência, perde sua necessidade, pois agora é o sujeito quem decide o fundamento ontológico de seu método apreensão do real. Por causa dessa redução, a totalidade acabou se constituindo numa representação idealista da realidade, resultando em uma apologia indireta à prevalência de análises cujo fundamento é o fragmento, uma porção da realidade, em detrimento de uma apreensão dialética que exige a compreensão da totalidade como um concreto pensado.

A totalidade criada como uma estrutura significativa se apresenta como um processo que conforma ao mesmo tempo, a criação do conteúdo objetivo do real e a significação de todos os seus componentes e partes constitutivas, fato este que a configura uma conexão mutuamente articulada. Para Kosik (2011), dessa questão emerge o problema relativo à afirmação de qual dimensão se constituiria como uma determinação primeira no processo de compreensão da realidade objetiva, se a totalidade ou as contradições. Ou seja, o que confere prioridade à totalidade e o que confere prioridade às contradições. De acordo com Karel Kosik

O problema não consiste em reconhecer a prioridade da totalidade face às contradições, ou a das contradições face a totalidade, precisamente porque tal separação elimina tanto a totalidade quanto as contradições de caráter dialético: *a totalidade sem contradição é vazia e inerte, as contradições fora da totalidade são formais e arbitrárias* (KOSIK, 2011, p. 60, itálicos no original).

As *contradições* e a *totalidade* formam uma *unidade dialética* mediada por uma interação dinâmica recíproca. Dessa forma, o que separa efetivamente a concepção materialista da totalidade da concepção estruturalista, por exemplo, é que a concreticidade da totalidade é determinada pelas contradições histórico-sociais e, a legalidade imanente própria das contradições que residem na categoria da totalidade. Portanto, a totalidade como princípio metodológico constitutivo do método dialético materialista, reside no entendimento de que a totalidade é a totalidade unitária da base e da superestrutura com seus movimentos, processos, influências mútuas e relações diversas, sendo a base o seu elemento preponderante em última instância. Do contrário, a totalidade se torna abstrata e vazia. Entende-se dessa maneira, que a totalidade concebida à luz do materialismo histórico é produto da sociabilidade eminentemente humana.

O homem é um sujeito histórico-social que no processo de produção e reprodução de sua existência material é, criador da base e da superestrututa outrora citadas. Produz a realidade social como um conjunto de relações sociais, instituições e ideias. Neste processo de criação da realidade objetiva também produz a si mesmo, como um ser histórico-social, provido de sentidos e poderes eminentemente humanos, realizando o processo contínuo da “humanização do homem”.

Conforme destaca Kosik: “[...] A totalidade concreta como concepção dialético-materialista do *conhecimento* do real [...] significa, portanto, um processo indivisível, cujos momentos são: a destruição da pseudoconcreticidade, isto é, da fetichista e aparente objetividade do fenômeno, e o conhecimento de sua autêntica objetividade [...]” (KOSIK, 2011,

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ...

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Bruno Alysson Soares Rodrigues/ Eduardo Ferreira Chagas

p. 61, itálico no original). A realidade concreta é assim, um produto da práxis humana objetivo-subjetiva, que se desenvolve num processo dialético constitutivo imanente da própria realidade historicamente determinada pelos sujeitos sociais em suas relações reais.

Nessa linha de raciocínio, os teóricos Michel Löwy e Samir Naïr coautores do livro *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade* (2008) discutem os fundamentos da categoria da totalidade no pensamento do filósofo e sociólogo francês de origem judaico-romeno. Para estes autores, “A obra de Lucien Goldmann, assim como a do jovem Lukács, encontra-se sob o signo da categoria da totalidade”. Dessa forma:

Desde *Introducion á la philosophie de Kant*, ele lembra que a totalidade na filosofia marxista não é determinável *in abstracto*, como uma equação algébrica. A totalidade remete não a um modelo teórico, abstrato e formal, mas a uma realidade histórica em construção. Ela é um *processo* contínuo. O sujeito que faz questão de “construir” teoricamente essa totalidade é, ele próprio, um *momento* desse processo: dele participa plenamente. Daí um princípio fundamental que separa radicalmente o procedimento dialético de qualquer outra forma de pensamento, a saber, a impossibilidade de ter um *olhar externo* em relação à totalidade (LÖWY e NAÏR, 2008, p. 23, itálico e aspas no original).

Essa reflexão nos permite entender ainda mais plenamente, que no marxismo a categoria da totalidade é uma expressão da própria realidade histórico-concreta, ou melhor, ela é a própria realidade concreta em seus traços mais essenciais e constitutivos, pois, o sujeito que a concebe, como dizem os autores, é ele mesmo um “momento” desse processo incessante. O sujeito é a própria totalidade, enquanto parte integrante de um todo que se desenvolve dialeticamente em cada situação histórico-concreta. O sujeito, portanto, contém traços constitutivos das contradições que compõem a totalidade, carrega consigo, em maior ou menor intensidade, características dos processos parciais que regem a constitutividade desta totalidade.

A sociedade, portanto, é um todo histórico em movimento contínuo, criada pelos sujeitos sociais a partir de seus atos singulares cotidianos em suas relações reais. Nesse sentido, engendram processos políticos, culturais, econômicos, éticos, morais, estéticos etc. que constituem uma totalidade objetiva e complexa, unitária. Neste sentido, argumentamos com Lukács (1966, p. 21, tradução nossa), que “a filosofia materialista não considera que as formas de objetividade das categorias correspondentes aos objetos e suas relações, sejam produtos de uma consciência criadora”⁸, pelo contrário, entendemos que a realidade é unitária e feita apenas por ações eminentemente humanas, uma unidade da diversidade. Portanto, os reflexos do real,

⁸ No original: la filosofía materialista no considera que las formas de la objetividad, las categorías correspondientes a los objetos e sus relaciones, sean productos de una consciencia creadora. (LUKÁCS, 1966, p. 21)

sejam eles estéticos ou científicos, terão de necessariamente se comportar objetivamente dentro desta unidade total, haja vista que, como afirma Lukács (1966, p. 21, tradução nossa), “todas as divergências e mesmo oposições que se apresentam nos diversos modos de reflexo tem de se desenvolver no marco desta realidade material e formalmente unitária.”⁹

Assim: “Em oposição ao idealismo hegeliano e seguindo a esteira de Marx e Lukács, Goldmann concebe que a totalidade não é regida pelo movimento do Espírito que culmina no Saber Absoluto”, pois nesse caso, a totalidade se submeteria “ao princípio interno de seu próprio processo, obedeceria à lei da evolução do conceito e não à da realidade”. A realidade concreta do mundo seria tão somente “um epifenômeno da ideia”, o objeto estaria inteiramente incorporado no sujeito. Em outro sentido, “a realidade seria uma determinação, senão um produto da consciência”. Com efeito, “[...] *A identidade total entre subjetividade e a objetividade existiria, via de regra, no sentido de uma dissolução do mundo da materialidade no mundo da espiritualidade*” (LÖWY e NAÏR, 2008, p. 24, itálico nosso).

Para Goldmann, segundo Michel Löwy e Samir Naïr, a totalidade constitui uma “realidade universal”, que incorpora tanto a “materialidade” como a “espiritualidade”. E no que diz respeito, a relação entre essas duas determinações, há uma complexidade que não se pode escamotear: o fato de que ela não configura “uma identidade absoluta e total”. Desse modo, essa relação,

É antes submetida a um princípio de relatividade e de equilíbrio: até e inclusive contra o jovem Lukács, que estabeleceu, à maneira de Hegel, a identidade total entre o sujeito e o objeto, Goldmann sustenta o que ele denomina “a identidade *parcial* entre sujeito e objeto”. Em outras palavras, ele enfatiza a existência de uma *autonomia relativa* entre a consciência e a realidade, entre o sujeito e o objeto. Nesse caso, a consciência não é mais o produto puro da subjetividade criadora, ela é o *resultado* da relação entre a subjetividade e a objetividade [...] (LÖWY e NAÏR, 2008, p. 24, aspas e itálico no original).

A totalidade para Goldmann, conforme os autores, não poderia ser dada objetivamente, mas antes ela é um produto da atividade histórico-social dos indivíduos. Ela não é resultado da pura atividade da consciência humana; mas da relação concreta e dialética entre subjetividade e objetividade.

Para Louis Althusser em *Por Marx* (2015), contudo, o *todo* é um “complexo estruturado já dado”, um conceito que pode ser construído cientificamente. Pois, enquanto um racionalista moderno, Althusser entende que “[...] a totalidade é um *conceito* cujo conteúdo é

⁹ No original: todas las divergencias y hasta contraposiciones, que se presentan em los diversos modos de reflejo tienen que desarrollarse en el marco de esa realidad material y formalmente unitaria. (LUKÁCS, 1966, p. 21)

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ...

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Bruno Alysson Soares Rodrigues/ Eduardo Ferreira Chagas

perceptível de acordo com o rigor da análise científica” (ALTHUSSER, 2015, p. 24, itálico no original). Ou seja, em Althusser a categoria da totalidade, enquanto um dado objetivo, é “elevada ao patamar de axioma central da análise teórica”.

Nas palavras de Althusser:

[...] Se toda contradição o é de um todo complexo estruturado com dominante, não se pode considerar o todo complexo fora de suas contradições, fora da relação de desigualdade fundamental entre elas. Dito de outro modo, cada contradição, cada articulação essencial da estrutura e a relação geral das articulações dentro da estrutura com dominante constituem igualmente condições de existência do próprio todo complexo. Essa proposição é de primeiríssima importância, pois significa que a estrutura do todo – logo, a “diferença” das contradições essenciais e sua estrutura com dominante – é a própria existência do todo: que a “diferença” das contradições (que haja uma contradição principal etc., e que cada contradição tenha um aspecto principal) componha uma unidade com as condições de existência do todo complexo (ALTHUSSER, 2015, p. 164-1655, aspas no original).

Para Althusser, a existência de uma contradição principal, ou maior e sua estrutura com dominante, se expressa pela relação dialética das contradições desiguais, ou diferentes. As contradições desiguais no interior de si mesmas constituem a unidade do todo. “Esse condicionamento”, afirma Althusser,

[...] não desemboca, em sua aparente circularidade, na destruição da estrutura de dominação que constitui a complexidade do todo e sua unidade. Muito pelo contrário, ele é, no interior mesmo da realidade das condições de existência de cada contradição, a manifestação dessa estrutura com dominante que constitui a unidade do todo. Essa reflexão das condições de existência da contradição no interior de si mesma, essa reflexão da estrutura articulada com dominante que constitui a unidade do todo complexo no interior de cada contradição, eis o traço mais profundo da dialética marxista [...] (ALTHUSSER, 2015, p. 165, itálico no original).

De acordo com Althusser, as condições são tão somente a existência atual do “todo complexo”, pois, elas são as suas próprias contradições, “refletindo cada uma em si a relação orgânica” que estabelecem umas com as outras na “estrutura com dominante do todo complexo”. Mas, como asseguram Löwy e Nair (2008, p. 24-25): “A relação entre a forma e o conteúdo é esmaecida em benefício apenas da percepção da forma. O princípio da contradição é suprimido; a totalidade perdeu sua alma. Ela é simplesmente um modelo abstrato”.

Assim, segundo estes autores:

Em oposição tanto ao idealismo metafísico como ao racionalismo positivista e estruturalista, Goldmann sustenta que a totalidade não poderia ser objetivamente dada, mas que, em sua essência, é produto da atividade humana [...] A ação humana é um eterno processo de transformação da totalidade: por isso, para apreender a realidade, o homem procede por totalizações relativas sem jamais alcançar a objetividade pura e cristalina. Ele próprio é *história*. E é por esse processo, que consiste em atingir certa coerência estrutural, que o homem destrói as totalidades antigas para criar novas. “Só

350

existir totalização na medida em que há destotalização”. *Portanto, a totalidade é processo histórico contínuo*. Ela é regida pelo princípio de variação interna, não de fixação das partes. A relação entre o conteúdo e a forma é consequentemente uma relação dialética, no sentido em que a forma é o resultado *indireto* do conteúdo (LÖWY e NAÏR, 2008, p. 25, *itálico e aspas no original*).

Isso significa que a *forma* deriva igualmente do processo de transformação do *conteúdo*. Os efeitos do conteúdo sobre a forma são destituídos de linearidade. O que de outro modo significa que existe uma “interdependência” de “ação” e “retroação”, um movimento unitário de determinação recíproca. Löwy e Naïr (2008, p. 25) sustentam que se “a totalidade é submetida então a um processo de variação, as estruturas internas [...] jamais existem de maneira absoluta, elas próprias estão sempre em processo de transformação e de mutação”. Ou seja, esse processo é caracterizado pela passagem ou superação da “quantidade” pela “qualidade”, da transformação de uma estrutura para outra. Nesse aspecto, a condição da estrutura – da parte – é determinada em última instância pela *totalidade* e não o oposto. Pois, o movimento é a lei de “transformação” e de “mutação” da estrutura do *todo*. Daí resulta que a *própria estrutura* se constitui num *processo de estruturação*.

A totalidade na perspectiva de Goldmann, segundo Löwy e Naïr, é fundamentalmente dialética, e não uma totalidade formal. Portanto, essa é a base do pensamento de Goldmann: *totalidade dialética*. Nesse quadro teórico a totalidade em Goldmann não constitui um conceito, mas sim, uma “categoria metodológica”. E ele vai tomar como referência a concepção de totalidade em Lukács em *História e consciência de classe*, quando afirma que o fundamento da totalidade é o predomínio do *todo* sobre as *partes* que a compõe. Assim, “[...] o conhecimento das partes é determinado [...] pelo Todo, da mesma maneira que a compreensão do Todo remete ao conhecimento das partes e de sua combinação, de seu sistema de relações” (LÖWY e NAÏR, 2008, p. 26).

Para Goldmann, a compreensão dos fatos humanos – pois ele considera que tudo o que é praticado pelos homens constitui um fato humano – somente pode ser apreendido corretamente “mediante sua inserção em estruturas gerais”; espaciais e temporais, das quais o indivíduo é parte integrante, desse modo, o entendimento das próprias estruturas remete ao “estudo de seus componentes”, isto é, do que Goldmann designa como *totalidades parciais e relativas*. De acordo com Löwy e Naïr, Goldmann submete o conhecimento de um fato a um par categorial que é *compreensivo-explicativo*¹⁰.

¹⁰ De acordo com o próprio Goldmann: Temos a mesma posição de Marx e Lukács. [...] [A opinião destes] nos parece incomparavelmente mais clara. A identidade do sujeito e do objeto dá às ciências do homem um estatuto diferente das ciências da natureza. Ela faz de toda afirmação sobre a realidade humana uma intervenção prática,

A compreensão dos fatos históricos, para o marxismo, de acordo com Goldmann, requer, enquanto uma condição fundamental, não apenas uma compreensão desses fatos, mas também, sua explicação. Assim, por meio de um “movimento contínuo”, passa-se da compreensão de um fenômeno histórico-social para a sua explicação. Reproduzimos aqui uma inescapável citação de Goldmann (de sua obra *Marxismo e ciências humanas*, 1970), contida no livro de Löwy e Naïr que nos permite entender com clareza essa questão metodológica:

[...] a compreensão é a evidenciação *de uma estrutura significativa imanente ao objeto estudado* [...]. A explicação é simplesmente a inserção dessa estrutura, enquanto elemento constitutivo e funcional, em uma estrutura imediatamente globalizante, que o pesquisador não explora, no entanto, de maneira detalhada, mas somente na medida em que isso é necessário para tornar inteligível a gênese da obra que ele está estudando. Entretanto, basta tomar como objeto de estudo a estrutura globalizante para que o que era explicação se torne compreensão e para que a pesquisa explicativa tenha de se reportar a uma nova estrutura ainda mais ampla. A título de exemplo: compreender os *Pensamentos* de Pascal ou as tragédias de Racine é evidenciar a visão trágica que constitui a estrutura significativa que rege o conjunto de cada uma dessas obras; mas *compreender* a estrutura do jansenismo extremista é *explicar* a gênese dos *Pensamentos* e as tragédias racinianas. Da mesma maneira, *compreender* o jansenismo é *explicar* a gênese do jansenismo extremista; *compreender* a história da nobreza de toga no século XVII é *explicar* a gênese do jansenismo; *compreender* as relações de classe na sociedade francesa do século XVII é *explicar* a evolução da nobreza de toga etc. (LÖWY e NAÏR apud GOLDMANN, 2008, p. 27, itálico no original).

Nessa passagem de Goldmann, podemos perceber que a pesquisa social nas ciências humanas deve ser desenvolvida em dois planos principais: o primeiro diz respeito ao *objeto pesquisado*, o fenômeno especificamente falando e o segundo, no plano da *estrutura globalizante*. Sendo assim, teremos: “Na análise, a compreensão é uma primeira etapa que dá conta da constituição interna da estrutura, ela é *imanente*. É uma interpretação. Em compensação, a explicação é *externa* à interpretação” (LÖWY e NAÏR, 2008, p. 27, itálico no original), ou seja, ela é “extrínseca”. Aqui entendemos que esse método de pesquisa tem como

uma práxis, que torna impossível a separação dos julgamentos de fato e dos julgamentos de valor. Daí resulta, que um conhecimento positivo dos fatos humanos implica sempre uma tomada de decisão e um estudo às vezes explicativo e compreensivo. Dada estas condições, o problema de uma epistemologia das ciências humanas torna-se aquela de um estudo também avançado que possibilita caracteres específicos desse tipo de saber conceitual, que é essencialmente diferente daqueles que caracterizam, respectivamente, de uma parte a lógica formal e as matemáticas e de outra parte às ciências da natureza, mas que não é de modo algum um não-saber (GOLDMANN, 1970, p. 254, tradução nossa, itálico no original). No original: Nous avouons que la position de Marx et Lukács [...] nous paraît incomparablement plus claire. L'identité du sujet et de l'objet crée aux sciences de l'homme un statut différent des sciences de la nature. Elle fait de toute affirmation sur la réalité humaine une intervention pratique, une praxis, qui rend impossible la séparation des jugements de fait et des jugements de valeur. Il s'ensuit qu'une connaissance positive des fait humains implique toujours une prise de position et une étude à la fois explicative et compréhensive. Das ces conditions, le problème d'une épistémologie des sciences humaines devient celui d'une étude aussi avancée que possible des caractères spécifiques de ce type de savoir conceptuel, qui est essentiellement différent de ceux qui caractérisent respectivement d'une part la logique formelle et les mathématiques et d'autre part les sciences de la nature, mais qui n'est nullement un non-savoir (GOLDMANN, 1970, p. 254, itálico no original).

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ...

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Bruno Alysson Soares Rodrigues/ Eduardo Ferreira Chagas

principal fundamento, em seu caráter geral, o recurso ao contexto “histórico”, “social” e “cultural” que permeia toda a estrutura. Portanto, esse processo dialético “compreensão-explicação” constitui um pressuposto metodológico central, que deixa evidente o aspecto “funcional” da *parte*, da *estrutura*, na *totalidade*. Essas estruturas explicitam, por regra, o modo de agir dos homens face aos problemas que se colocam para eles. Em virtude disso, eles ocupam uma “função” na esfera da *totalidade*. Esse laço inquebrantável entre *função* e *estrutura* constitui a principal manifestação da dimensão histórica do modo de agir da humanidade.

Conforme sustentam Löwy e Naïr:

Como Lukács, Goldmann não cansa de salientar a afinidade entre a dialética marxista e a dialética hegeliana. No entanto, afirma que constituem *duas visões distintas do mundo*. Por quê? A diferença que se alega usualmente (o próprio Marx fez isso), a saber, que Hegel proclama a primazia do espírito e Marx, a da vida econômica, não é suficiente [...] para fazer do hegelianismo e do marxismo duas filosofias distintas. Pois Marx admite a influência do pensamento sobre a vida material e Hegel, a influência das condições sociais sobre a vida espírito. Haveria então a mesma dialética da totalidade, e a diferença se reduziria, no máximo, a uma importante questão de ênfase (LÖWY e NAÏR, 2008, p. 83, *itálico no original*).

O Lukács que Goldmann faz referência é o de *História e consciência de classe*, obra na qual o filósofo húngaro resgata a dialética hegeliana para restituir ao marxismo o seu aspecto, dialético¹¹ e dinâmico, ceifado pelo dogmatismo stalinista que via em Hegel uma influência conservadora. Nesse sentido, a categoria da totalidade é alçada por Lukács como o elemento central constitutivo no método dialético de Marx. Isso é bastante relevante, muito embora, essa perspectiva da totalidade em Lukács de 1923, tenha mais influência de Hegel do que Marx. Não obstante, essa categoria consiste numa expressão da consciência do proletariado; *um ponto de vista* que, um “ângulo visual”, que permite ao proletariado conceber a sociedade enquanto uma totalidade concreta, mas pelo viés de uma concepção *duplamente determinada* no sentido lógico-ontológica e abstrato-concreta com uma forte inclinação idealista, ou seja, o

353

¹¹ Goldmann ainda destaca que: Heidegger, desenvolveu uma filosofia dualista da história, separou radicalmente o ontológico do ôntico, a filosofia das ciências positivas [...]; monista, fiel a Hegel e Marx, Lukács recusa toda separação deste gênero, criticando todo o positivismo, toda ideia de ciência no indicativo e toda metafísica, toda teoria filosófica que se queira conceitualmente fechada e separada da ação e da totalidade, exigia uma ciência filosófica e uma filosofia científica e positiva e não pretendia desenvolver a um nível puramente conceitual uma ontologia marxista da história. Cada uma dessas duas posições é coerente e era defendida no interior da filosofia de seus adeptos (GOLDMANN, 1970, p. 262, tradução nossa). No original: Il restait cependant entre Marcuse et Lukács une différence importante. Heidegger, développant une philosophie dualiste de l'histoire, sépare radicalment l'ontologique de l'ontique, la philosophie des sciences positives [...]; moniste, fidèle en cela à Hegel et à Marx, Lukács refusait toute séparation de ce genre, et tout en critiquant tout positivisme, toute idée de science à l'indicatif et toute métaphysique, toute théorie philosophique se voulant conceptuellement fermée et séparée de l'action et de la totalité, exigeait une science philosophique et une philosophie scientifique et positive et n'envisageait même pas qu'on puisse développer à un niveau purement conceptuel une ontologie marxiste de l'histoire. Chacune de ces deux positions était cohérente et se défendait à l'intérieur de la philosophie respective de leurs tenants (GOLDMANN, 1970, p.262).

ponto de partida efetivo não é realidade concreta, mas a consciência de classe do proletariado sujeito-objeto idêntico da realidade histórica.

De fato, podemos afirmar que os princípios gerais da totalidade em Lukács em *História e consciência de classe* são conservados no sentido da superação crítica de Hegel na *Ontologia: contradição, movimento, historicidade, a reciprocidade dialética entre as partes e o todo* etc. Todavia, na *passagem progressiva* em relação ao aspecto teórico-metodológico decisivo, Lukács avança na fundamentação da categoria da totalidade rumo a um novo sentido plenamente ontológico, objetivo, e não mais com base numa *dupla determinação*, um postulado do pensamento lógico-ontológico, abstrato-concreto. Dessa forma, Lukács corrige, na sua *Ontologia do ser social*, os problemas que essa *duplicidade* da categoria da totalidade comporta no livro de 1923.

Löwy e Naïr, afirmam que Goldmann estabelece a diferença de ênfase (entre a dialética marxista e a dialética hegeliana) baseando-se em um problema mais relevante, que evidencia a radical distinção entre essas duas filosofias:

[...] *a relação entre o pensamento e a ação*. Os dois sistemas afirmam a unidade do pensamento e da ação, mas de maneira inteiramente diferente. Para Hegel, a ação não exige necessariamente um pensamento consciente de si mesma, um ser “em si e para si”. O “artifício da razão” impõe-se através das consciências mais ou menos falsas dos homens, e a verdadeira tomada de consciência somente se dá depois, *post factum*, quando a ideia já foi realizada na realidade histórica. A filosofia de Hegel pensa e compreende Napoleão ou o Estado prussiano, mas não é um meio indispensável para a sua realização. Para Marx, se é verdade que existem ideologias, falsas consciências através das quais se realiza a marcha da história, a verdadeira libertação (ou seja, a revolução socialista) implica uma *tomada de consciência verdadeira*; o pensamento torna-se assim um elemento necessário e não, como em Hegel, o coroamento da ação, a coruja de Minerva, que desperta depois que o dia cai. Para Marx, o pensamento verdadeiro não é a realização do espírito absoluto, o fim da história, mas a condição para uma ação eficaz de transformação social (LÖWY e NAÏR, 2008, p. 83-84, itálico e aspas no original).

De fato, esse fundamento de diferenciação é coerente, embora, entendamos que é mais do que uma questão de ênfase a diferença entre a dialética marxista e a dialética hegeliana, como é colocada por Löwy e Naïr com base em Goldmann. O argumento para sustentar nossa posição nesse debate é baseado no que o próprio Marx afirma com relação a essa diferença (que não é só diferente, mas, diametralmente oposto) do seu método e o de Hegel. Em Marx a dialética é concebida, fundamentalmente, em termos materialistas. Seus fundamentos estão ancorados na constatação ontológica de que a realidade é uma materialidade objetiva e processual; historicamente constituída pelos homens em suas relações de produção e ações concretas, socialmente fundadas pelo ato do trabalho. A dialética em Marx assume, dessa forma,

uma configuração objetiva que considera o ser social, a realidade concreta, suas relações e processos, um todo dialeticamente estruturado.

A este respeito, afirma Lukács (1966, p. 16, tradução nossa), que:

[...] os métodos do materialismo dialético indicam com clareza quais são os caminhos, e como percorrê-los, quando se quer elevar a realidade objetiva ao conceito, em sua verdadeira objetividade e profundidade, na essência de um determinado território de acordo com sua verdade. Apenas realizando e mantendo este método, mediante a própria investigação, é que a orientação desses caminhos oferece a possibilidade de tropeçar com o que se busca [...] nenhuma outra coisa conseguirá aquele que alimenta a ilusão de poder, com uma simples interpretação de Marx, reproduzir a realidade e, ao mesmo tempo, a concepção desta realidade por Marx. Os objetivos só podem ser alcançados mediante uma consideração sem julgamentos da realidade, por meio de sua elaboração com os métodos descobertos por Marx: Fidelidade à realidade e fidelidade ao marxismo.¹²

Marx, n’*O capital*¹³, afirma, por exemplo, que seu método (dialético) é o oposto do método de Hegel e, é desse confronto, que podemos ter uma ideia mais nítida da especificidade da dialética em Marx:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (MARX, 2013, p. 90).

355

Essa consideração de Marx evidencia que a sua dialética foi recolhida do embate crítico com a concepção da dialética de Hegel. Todavia, acerca dessa relação, damos relevo ao que Herbert Marcuse chama a atenção: “que a concepção dialética da realidade, de Marx, foi motivada, originalmente, pelo mesmo dado que a de Hegel, qual seja, o do caráter negativo da realidade” (MARCUSE, 2004, p. 268-269). Marcuse quer dizer com isso, que no mundo social este caráter negativo produz os antagonismos da sociedade dividida em classes sociais e, que esse processo, continua sendo a força motriz do avanço social.

¹² No original: [...] los métodos del materialismo dialéctico indican con claridad cuáles són los caminos y cómo hay que recorrerlos si se quiere llevar la realidad objetiva a concepto, em su verdadera objetividad, y profundizar em la esencia de um determinado território de acuerdo com su verdad. Sólo realizando y manteniendo mediante la propia investigación, esse método, la orientación de esos caminos, se ofrece la posibilidad de tropezar con lo buscado [...] Ni una ni otra cosa conseguirá el que alimente la ilusión de poder, com una simple interetación de Marx, reproducir la realidad y, al mismo tiempo la concepción de ésta por Marx. Los objetivos sólo pueden conseguirse mediante una consideración sin prejuicios de la realidad mediante su elaboración com los métodos descubiertos por Marx: fidelidad a la realidad y fidelidad al marxismo. (LUKÁCS, 1966, p. 16)

¹³ Especificamente no Posfácio da segunda edição.

Nesse sentido, cada fato, cada processo singular comporta um modo específico de significação que, só pode ser apreendido, quando vistos dentro de uma totalidade na qual estão integrados. Portanto, “para Marx, como para Hegel, ‘a verdade’ só se encontra no todo, na totalidade ‘negativa’”¹⁴ (MARCUSE, 2004, p. 269). A totalidade que a dialética marxiana alcança, sendo assim concebida, é uma totalidade que comporta os antagonismos da sociedade de classes. A dialética materialista prefigura os fatos como aspectos inerentes de uma totalidade histórica da qual “não se podem isolar”.

Para Marx, a dialética é uma processualidade objetiva arraigada no próprio ser objetivo. “O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial” (MARX, 2010, p. 126). O homem em suas determinações essenciais é um ser “corpóreo”, dotado de forças naturais, efetivo, objetivo, sensível, o que significa diz Marx, que ele tem externo a si “objetos sensíveis”, efetivos “como objetos de seu ser”, produtos de sua práxis objetivo-subjetiva; como manifestação de sua existência social.

A este respeito, Lukács (1966, p. 26, tradução nossa)¹⁵, argumenta que:

Um complexo de fenômenos não pode ser considerado cientificamente conhecido senão quando aparece totalmente conceituado a partir de suas propriedades imanentes, das legalidades imanentes que operam nele. Na prática, como é natural, uma tal plenitude de conceituação é sempre apenas aproximada; A extensa e intensiva infinidade de objetos, suas relações estáticas e dinâmicas, etc., não permitem conceber como absolutamente definitivo nenhum conhecimento, em nenhuma forma, nem pensar que possa estar isento a qualquer correção, limitação, extensão, etc.

O método dialético de Marx em suas determinações fundamentais visa se apropriar das determinações intrínsecas da coisa mesma; das conexões internas dos fenômenos, suas

¹⁴ Marcuse esclarece que: O mundo social, porém, só se torna uma totalidade negativa no processo de uma abstração que se impõe ao método dialético pela estrutura daquilo a que ele se refere, a sociedade capitalista. Podemos mesmo dizer que a abstração é obra própria do capitalismo, e que o método marxista apenas dá continuação a este processo. A análise de Marx mostrou que a economia capitalista se constrói sobre e se perpetua pela redução constante do trabalho concreto a trabalho abstrato [...] O mundo das mercadorias é um mundo ‘falsificado’ e ‘mistificado’, e a análise crítica deste mundo deve começar por acompanhar as abstrações que o constituem devendo, pois, partir destas relações abstratas para atingir o seu conteúdo real [...] De acordo com isto, a teoria marxista elabora, em primeiro lugar, as relações abstratas que determinam o mundo das mercadorias (tais como mercadoria, valor de troca, dinheiro, salários) e delas retorna ao seu conteúdo plenamente desenvolvido do capitalismo [...] (MARCUSE, 2004, p. 269, itálico no original).

¹⁵ No original: Um complejo de fenómenos no puede considerarse científicamente conocido sino cuando aparece totalmente conceptuado a partir de sus propiedades immanentes, de las legalidades immanentes que obran en él. Em la práctica, como es natural, una tal plenitud de conceptuación es siempre sólo aproximada; la infinitud extensiva e intensiva de os objetos, sus relaciones estáticas y dinámicas, etc., no permiten concebir como absolutamente definitivo ningún conocimiento, em ninguna forma, ni pensar que pueda esta exento alguna vez de correcciones, limitaciones, ampliaciones, etc. (LUKÁCS, 1966, p. 26)

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ...

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Bruno Alysson Soares Rodrigues/ Eduardo Ferreira Chagas

relações e formas de desenvolvimento. O objetivo de Marx é apreender idealmente o movimento efetivo da realidade. A apropriação mental do conteúdo concreto do real. Para tanto, Marx afirma que seu método constitui um caminho do abstrato ao concreto. Por meio de sucessivas aproximações ao objeto (*concreção real*), vai compondo um todo articulado; do dado caótico imediato de um todo ao “concreto pensado” rico de determinações e relações diversas. Aqui nos referimos ao que Lukács (1966) chamou de pesquisa de gênese, ou método histórico e sistemático, e a capacidade deste arcabouço categorial de refletir a história humana na consciência dos homens. Neste sentido, estamos convencidos de que se quisermos compreender a gênese e peculiaridade do real concebendo-o como um concreto pensado, o método histórico e sistemático é irremediavelmente inevitável.

O concreto é concreto porque é uma síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação (MARX, 2008, p.258-259).

Aqui Marx demarca mais uma vez a diferença de seu método em relação ao de Hegel. Hegel, diz Marx (2008), caiu na ilusão de conceber o real como produto do pensamento que se determina em si, origina-se de si; é auto movente. Sendo que o método (dialético materialista) consiste em “elevar-se do abstrato ao concreto”, pois, é a maneira correta de proceder do pensamento que se apropria efetivamente do conteúdo concreto da coisa concreta. Por isso, Marx (2008) assevera que até a mais simples categoria econômica, como por exemplo, o valor de troca, pressupõe a população. Esta população que por sua vez, produz em determinadas condições sociais e históricas, como também, alguns tipos de famílias, comunidade e Estados, pois, a “população é uma abstração se deixo de lado as classes que a compõem [...]”.

Na dialética materialista o mundo, a realidade objetiva é concebida como uma totalidade concretamente articulada; em movimento. E o papel do pensamento é reproduzir esse movimento efetivo, contraditório, dinâmico do real. A forma pela qual o pensamento se apropria dessa realidade concreta se dá pela mediação categorial. As categorias como “formas de ser”; expressões de relações concretas; determinações da própria existência. Assim, Para Marx, diferentemente de Hegel, a realidade não é produto do pensar, da ideia que se autocria; que se engendra a si mesma. A realidade é produto de relações concretas que os homens estabelecem

357

entre si em suas relações de produção e da transformação da natureza por meio do seu ato de trabalho.

Marx, já no prefácio de *Contribuição à crítica da economia política* (1859) destaca dessa forma que:

[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. *Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência* (MARX, 2008, p. 47, itálico nosso).

A dialética materialista permite que o pensamento se oriente de forma concreta no sentido de capturar os nexos efetivos do todo social. Esse todo se apresenta como resultado da própria realidade enquanto realidade material. Este postulado da totalidade concreta, em Marx, como uma perspectiva metodológica de pesquisa dialética da realidade social, constitui numa assertiva em que todos os fenômenos da realidade podem ser apreendidos como um todo estruturado. Todo fato social, portanto, prefigura um processo histórico, quando é entendido como um momento do todo. A conexão entre a parte e o todo; a singularidade e a universalidade mediada dialeticamente por processos que interagem entre si, com todas as suas relações e contradições intrínsecas, sugere um sentido ontológico imanente à própria estrutura hierárquica do mundo real, à relação dialética entre aparência e essência e à relação entre sujeito e objeto no processo de conhecimento (KOSIK, 2011).

O pensamento dialético tem como ponto de partida o pressuposto de que o conhecimento humano se desenvolve num movimento dinâmico e contraditório, onde sujeito e objeto se determinam mutuamente. A realidade estruturada num todo significa que um conhecimento concreto da própria realidade não configura “um acrescentamento sistemático de fatos a outros fatos, e de noções a outras noções” (KOSIK, 2011, p. 50). Na concepção dialética o real é compreendido e prefigurado como uma totalidade que não se constitui apenas como uma soma de relações, fatos e processos, mas também como a sua produção, estrutura e formação. À totalidade dialética, nos informa Kosik (Idem, p. 51), “pertence a criação do todo e a criação da unidade, a unidade das contradições e a sua gênese”.

Para a dialética materialista a realidade social pode ser apreendida em sua objetividade; em sua totalidade concreta, quando se evidencia a estrutura essencial da realidade social em si mesma; quando a *pseudoconcreticidade* é suprimida, quando se conhece a

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ...

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Bruno Alysson Soares Rodrigues/ Eduardo Ferreira Chagas

reciprocidade dialética entre base e superestrutura e o homem enquanto sujeito da história. O homem concebido enquanto sujeito histórico-social, como sujeito da práxis objetiva humana é o fundamento, portanto, da compreensão da realidade social como uma totalidade dialeticamente articulada.

Na base desses postulados, Marx argumenta que “[...] Os homens são produtores de suas representações. De suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde [...]” (MARX-ENGELS, 2007, p. 94). Esse postulado materialista, que está na base da dialética marxiana, representa o fundamento da realidade histórico-concreta. Ele aponta para a relação entre ser o e a consciência dos homens no contexto de suas relações sociais. Certamente os homens pensam; imaginam; simbolizam representam, todavia, afirma Marx, não se parte do homem imaginado, representado, mas do homem real, concreto, efetivo em suas relações reais de vida. Pois, “[...] Do mesmo modo que não se julga o indivíduo pela ideia que de si mesmo faz, tampouco se pode julgar uma tal época de transformações pela consciência que ela tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar essa consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas e as relações de produção” (MARX, 2008, p. 48).

359

Confirmamos com Lukács em sua *Ontologia do ser social* que, “para Marx a dialética não é apenas um princípio cognitivo, mas constitui a legalidade objetiva de toda realidade” o que significa que “o econômico e o extra econômico convertem-se continuamente um no outro, estão numa irrevogável relação recíproca” onde a relação ente ser e consciência assume, ao contrário, “aquela orgânica unidade do ser social, na qual cabe às leis rígidas da economia precisamente e apenas o papel de momento predominante” (LUKÁCS, 2012, p. 101-310).

Essa inter-relação mútua em que o econômico e o extra econômico se convertem um no outro, expressa o próprio fundamento das categorias como formas de ser da própria realidade concreta, da qual Marx se vale, para apreender a legalidade imanente da lógica do funcionamento do modo de produção capitalista. Assim, entendemos que a dialética em Marx é expressa a constatação da objetividade ontológica do ser social; suas relações reais, objetivas e historicamente determinadas pelo desenvolvimento de suas forças materiais, em última instância.

Uma das conquistas mais significativas da dialética marxista radica, exatamente, na referência à unidade contraditória do movimento do capital; concebido em sua articulação com

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ...

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Bruno Alysson Soares Rodrigues/ Eduardo Ferreira Chagas

a totalidade das relações sociais; num nível bastante elevado da mediação dos fenômenos entre si e com o todo concretamente estruturado. Como afirma Leo Kofler, Marx “[...] na análise da mercadoria, a que retorna muitas vezes em sua investigação [...], mostra o modo pelo qual, a partir da análise da relação entre a parte e o todo, a riqueza concreta das contradições dialéticas se desenvolve crescentemente no interior de um processo unitário, descobrindo-se assim a essência das manifestações”. A essência objetiva do real é desvelada por meio do processo do abstrato ao concreto; da “concreção real”; das aproximações sucessivas visando demonstrar “que a mercadoria é apenas a expressão reificada de um processo social vivo e complexo, uma célula na qual se reflete o todo, é uma das melhores conquistas da dialética marxista” (KOFLER, 2010, p. 61).

O rigor metodológico marxiano busca apreender o movimento da realidade em sua própria totalidade histórica; em sua legalidade específica e explicitar a essência das coisas do mundo em suas determinações objetivas. Pois, como assinala Lukács “sendo a objetividade uma prioridade ontológica primária de todo ente, é nela que reside a constatação de que o ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade” (LUKÁCS, 2012, p. 304). A perspectiva da ontologia do ser social (uma ontologia materialista) trata então, de compreender o “ser-precisamente-assim” de um conjunto fenomênico complexo em interconexão com as legalidades gerais que o determinam. Nesse sentido, o espelhamento dialético do real por parte do indivíduo pesquisador no plano do pensamento é, portanto, possibilitado pelas categorias ontológicas.

Assim, com base no filósofo Eduardo Chagas (2012, p. 2-3): “[...], pode-se dizer que o método dialético de Marx, pressupõe, sim, dois momentos inseparáveis: a investigação (ou a pesquisa) e a exposição (ou a apresentação)”. E de forma mais precisa ainda afirma o autor que:

A investigação, ou o método de investigação (*Forschungsmethode*), é o esforço prévio de apropriação, pelo pensamento, das determinações do conteúdo do objeto no próprio objeto, quer dizer, uma apropriação analítica, reflexiva, do objeto pesquisado antes de sua exposição metódica. E a exposição, ou o método de exposição (*Darstellungsmethode*), não é simplesmente uma auto exposição do objeto, senão ele seria acrítico, mas é uma exposição crítica do objeto com base em suas contradições, quer dizer, uma exposição crítico-objetiva da lógica interna do objeto, do movimento efetivo do próprio conteúdo do objeto (CHAGAS, 2012, p. 3, *italico nosso*).

O conhecimento científico, para a dialética marxiana, só é possível porque existem legalidades, regularidades que dirigem a realidade e que os sujeitos, por meio de seus atos teleológicos, produzem a realidade social e a reproduzem, no plano da ideia (por meio das

360

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ...

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Bruno Alysson Soares Rodrigues/ Eduardo Ferreira Chagas

categorias ontológicas do real), o movimento efetivo da totalidade concreta em sua dinâmica contraditória. Portanto, conhecer a essência do real é apreender a sua dinâmica e estrutura tal como ele é em si mesmo.

Continuando o debate com Löwy e Naïr, estes autores ainda afirmam que a obra mais importante do período imediatamente posterior a Primeira Guerra Mundial e, que representa o mais elevado nível da dialética marxista,

[...] é, sem dúvida, [...] *História e consciência de classe*, de 1923. Amigo de Laks, discípulo de Marx Weber, formado na escola neokantiana de Heidelberg, Georg Lukács torna-se marxista após a revolução de 1917 e escreve esse livro, que constitui uma verdadeira enciclopédia das ciências sociais e da filosofia marxistas. O próprio título da obra resume a tese central da dialética lukacsiana: a identidade entre o sujeito (a consciência de classe) e o objeto (a história). Quando o proletariado pensa a sociedade capitalista, toma, com isso, consciência de si e orienta-se para a revolução; assim, a análise marxista do capitalismo é ao mesmo tempo *ciência do objeto* e *consciência do sujeito* (LÖWY e NAÏR, 2008, p. 92, itálico no original).

De igual modo, no âmbito da realidade prática, uma vez que os homens constroem a história e transformam a sociedade, eles também transformam a si mesmo e a sua própria consciência. (Apesar de Godmann, segundo Löwy e Naïr, considerar que Lukács incorre no equívoco idealista de influência hegeliana ao assinalar que essa identidade é “total”). Portanto, eles (os homens) ao mesmo tempo se constituem enquanto sujeito e objeto da sua própria ação social, diz Goldmann (*Kierkerkaard vivant*, 1964).

Sendo assim, (LÖWY e NAÏR, 2008, p. 92-93, aspas no original) apontam que, para Lukács,

[...] o proletariado revolucionário, sujeito-objeto da história, tende a se identificar com a humanidade e a suprimir as classes; ele se acha, por consequência, numa situação ímpar em relação a todas as classes revolucionárias que o precederam, porque é a única classe que pode fazer uma revolução não para garantir certos privilégios, mas para se abolir enquanto classe e abolir ao mesmo tempo qualquer privilégio de classe. O proletariado é, portanto, uma força revolucionária “interna”, constitutiva do próprio objeto que quer transformar (a sociedade burguesa): é a partir dessa premissa política fundamental que Lukács vai recusar ao mesmo tempo o moralismo neokantiano dos revisionistas e o reformismo mecanicista do centro “ortodoxo”.

Nesse contexto histórico, a “verdade universal” é a *consciência atribuída* do proletariado revolucionário, ou seja, a consciência que reconhece seus limites e que corresponde aos interesses históricos e à sua condição concreta de classe. É nesse sentido, que Löwy e Naïr (2008, p. 93, itálico no original) afirmam: Lucien Goldmann “fez dos quatro conceitos-chave de *História e consciência de classe* – a identidade sujeito-objeto, a consciência possível, a reificação e a totalidade – o ponto de partida metodológico de toda a sua obra”.

361

Pensadores como Herbert Marcuse também tentaram (uma fundamentação teórico-metodológica da categoria da totalidade), defender que a perspectiva da totalidade no marxismo tem características autênticas, de origens hegelianas, mas que se distingue destas por outros fundamentos.

Esse problema levantado pelo filósofo marxista alemão Herbert Marcuse em seu livro *Razão e revolução*, publicado originalmente em 1941, lança luz sobre os fundamentos teórico-metodológicos da categoria a totalidade no marxismo, e que nos permite estabelecer com Lukács uma reflexão importante. Tanto para Marx como para Hegel, a verdade está na *totalidade negativa*, afirma Marcuse, convém, todavia, demarcar suas diferenças.

Nesse sentido, enfatiza o filósofo frankfurtiano:

[...] a totalidade na qual a teoria marxista se move é diferente da totalidade da filosofia de Hegel, e esta diferença assinala a diferença decisiva entre as dialéticas de Hegel e Marx. Para Hegel, a totalidade era a totalidade da razão, um sistema ontológico fechado, que acabava por se identificar com o sistema racional da história. O processo dialético de Hegel era, pois, um processo ontológico universal no qual a história se modelava sobre o processo metafísico do ser. Marx, ao contrário, desliga a dialética desta base ontológica. Na sua obra, a negatividade da realidade torna-se uma condição histórica que não pode ser hipostasiada como uma condição metafísica (MARCUSE, 2004, p. 269-270).

A negatividade acaba se tornando uma condição social, correspondente a uma forma histórica específica da sociedade. A totalidade que a dialética marxista alcança, portanto, de acordo com Marcuse, é a totalidade da sociedade de classes, e a negatividade que vige sob as contradições desta dialética e que confere forma ao seu conteúdo enquanto um todo é a “negatividade das relações de classe”. No mundo social tal negatividade conduz às contradições da sociedade de classes e, dessa maneira, continua sendo a força motriz do “progresso social”. Sendo assim, o método dialético marxista, “por sua própria natureza, torna-se método histórico [...] A dialética toma os fatos como elementos de uma totalidade histórica definida da qual elas não podem se isolar” (MARCUSE, 2004, p. 270).

Esse fundamento do método dialético, pressupõe que todo fato só tem condição de ser submetido à análise histórica ao passo que cada fato é motivado pelos antagonismos do processo histórico-social. Pois, o aspecto histórico da dialética marxista engloba a negatividade existente e sua negação. O estado de uma determinada coisa que é negativo somente se torna positivo em face da “libertação das possibilidades” intrínsecas a ele, isto porque, afirma Marcuse (2004, p. 270) “a negação da negação, se realiza pelo estabelecimento de uma nova ordem de coisas. A negatividade e sua negação são duas fases diferentes do mesmo processo histórico”, vinculadas pela ação histórica dos homens em seu contexto social específico.

Com efeito, esse “novo estado é a *verdade* do velho”,

[...] mas esta verdade não cresce firme e automaticamente a partir do estado mais antigo; ela só pode ser libertada por uma ação autônoma dos homens, ação que anulará a totalidade do estado negativo existente. A verdade, resumindo, nem constitui uma esfera separada da realidade histórica, nem uma região de ideias eternamente válidas. É fato que ela transcende a realidade histórica dada, mas somente na medida em que passa de um estágio histórico a outro. O estado negativo, bem como sua negação, é um acontecimento concreto dentro da mesma totalidade (MARCUSE, 2004, p. 270-271).

A dialética marxista, diz Marcuse, ainda constitui um método histórico em outro sentido, ou seja, ela se ocupa com uma etapa “particular” do processo histórico-social. É nesse sentido, que Marx critica a dialética hegeliana porque esta, de um modo geral, generaliza “o movimento dialético em um movimento de todo o ser”, do ser enquanto tal, “atingindo com isto apenas a ‘expressão abstrata, lógica, especulativa do movimento da história’” (MARCUSE apud, MARX, 2004, p. 271). A dialética hegeliana “produz uma forma lógico-abstrata” do processo de desenvolvimento histórico, enquanto a dialética marxista, do contrário, é a própria expressão do movimento “concreto real”. Portanto, a negatividade com que inicia a dialética marxista, é aquela que caracteriza a condição da existência humana no contexto da sociedade de classes, onde os antagonismos que potencializam esta negatividade, e que por fim a aniquilam, são os conflitos da sociedade de classes.

Pensar a totalidade, enquanto um princípio constitutivo do método dialético de Marx é, também, fazer alusão à ideia de que a totalidade tem um fundamento filosófico. Nesse sentido, para o filósofo e sociólogo marxista francês Henri Lefebvre a noção de totalidade é uma noção filosófica, pois, “não há um filósofo digno deste nome que não tenha contribuído para elaborá-la. Não há um filósofo digno deste nome que não tenha se esforçado para alcançar uma representação do universo como uma totalidade”¹⁶ (LEFEBVRE, 2011, p. 105, tradução nossa).

De acordo com Lefebvre:

Note-se aqui, desde o princípio deste estudo, uma distinção fundamental. A noção de totalidade pode ser compreendida de duas maneiras opostas: como totalidade fechada e estática – como totalidade aberta e mutável. Quando se quer aplicar a realidades concretas, particularmente as realidades humanas e sociais, esta noção, as modalidades de sua aplicação diferem profundamente segundo a interpretação de tal conceito. Uma totalidade fechada exclui outras totalidades, ou se considera apenas uma em prejuízo das outras, ou as totalidades consideradas permanecem exteriores com respeito as outras. Do contrário, uma totalidade “aberta” pode envolver outras

¹⁶ No original: No hay un filósofo digno de este nombre que no haya contribuido a elaborarla. No hay un filósofo digno de este nombre que no se haya esforzado en alcanzar una representación del Universo como totalidad [...] (LEFEBVRE, 2011, p. 105).

totalidades igualmente abertas, podendo-se implicar em profundidade, etc. A noção de totalidade *aberta* é além disso mas sutil, mas difícil de vincular-se aquela, mas simples, denominada totalidade fechada, se apresentam como sistemas. A noção de totalidade aberta corresponde outro tipo de investigação e de pensamentos filosóficos¹⁷ (LEFEBVRE, 2001, p. 105, tradução nossa, aspas e itálico no original).

Essa perspectiva teórica desenvolvida por Lefebvre que considera a totalidade a partir de duas maneiras opostas quando aplicadas a realidade, em especial a realidade humana e social, diferem entre si conforme a aplicação de suas noções. *Fechada*, porque ela exclui a interação com as outras totalidades, uma vez que se considera apenas uma delas em prejuízo das outras, ou seja, não se leva em conta a relação de reciprocidade entre as totalidades inerentes em si. E a totalidade *aberta*, porque ela configura uma noção de totalidade fundada na interação dialética das partes e o todo, e das totalidades entre si. Assim, a noção de totalidade nas ciências sociais, foi desenvolvida lentamente, de uma maneira específica, mas, confusa, tal como a noção de totalidade nas outras ciências. Pois, a representação confusa e intuitiva da natureza e da matéria como um todo, corresponde em primeiro lugar, a noção não menos confusa da sociedade enquanto um todo. Contudo, a *noção de totalidade* foi se desenvolvendo de forma mais adequada. Desse modo, os teóricos e especialistas em ciências sociais conseguiram encontrar por conta própria a *noção de totalidade*, na medida em que não se limitam a descrição pura e simples dos fatos isolados.

Sem dúvida, afirma Lefebvre, a noção de totalidade é no fundo, uma noção filosófica. Nesse sentido, para auferir uma conclusão razoável desta noção é, necessário, fazer um exame prudente e rigoroso. Pois assim, podemos ter uma confluência, entre a filosofia e as ciências sociais, como todos sabem, tem uma importância considerável. Para Lefebvre é importante destacar que:

Desde a aurora da filosofia, a noção de totalidade (unidade e multiplicidade indissolavelmente ligadas, constituem um conjunto ou um todo) aparece como essencial. Os filósofos gregos já propunham ingenuamente, no sentido de uma objetividade imediata, dada, facilmente aceitável. A natureza, para eles, continha algumas características contraditórias: unidade y multiplicidade, mobilidade e

¹⁷ No original: Señalemos aquí, desde el principio de este estudio, una distinción fundamental. La noción de Totalidad se puede comprender de dos maneras opuestas: como totalidad cerrada y estática –como totalidad abierta y cambiante. Cuando se quiere aplicar a realidades concretas, particularmente a las realidades humanas y sociales, esta noción, las modalidades de su aplicación difieren profundamente según la interpretación de tal concepto. Una totalidad cerrada excluye otras totalidades, o bien se considera solo una en perjuicio de las otras, o bien las totalidades consideradas permanecen exteriores con respecto a las otras. Por el contrario, una totalidad ‘abierta’ puede envolver otras totalidades igualmente abiertas, pudiéndose implicarse a profundidad, etc... La noción de totalidad abierta es además más sutil, más difícil de asir que aquella, más simple, denominada totalidad cerrada, se presentan como unos sistemas. La noción de totalidad abierta corresponde a otro tipo de investigación y de pensamiento filosóficos (LEFEBVRE, 2011, p. 105, itálico no original).

profundidade, interações superficiais e leis¹⁸ (LEFEBVRE, 2011, p. 106, tradução nossa).

Essa noção filosófica da totalidade também é histórica como podemos perceber. Pois ela vai ganhando novas configurações teóricas ao longo do tempo, com os avanços das pesquisas. Não temos aqui a pretensão de desenvolver uma reflexão prolongada da noção filosófica da totalidade, mas, situar brevemente seus fundamentos básicos. Desse modo, em Heráclito e seu realismo ingênuo, a totalidade é concebida como uma objetividade dada e imediata, já para Descartes a totalidade se apresenta em sentido abstrato, sendo o *homem* um *todo* na *totalidade* do *universo*. Mas de uma maneira geral, foram os pensadores-literatos, alguns escritores (como Diderot e Goethe) que em primeiro lugar que compreenderam o homem o humano como totalidade, diz Lefebvre. Já Feuerbach, seguramente, foi quem concebeu o homem mais como uma totalidade da natureza do que uma totalidade ética e social. Todos os homens existem enquanto totalidade, em cada um de nós naturalmente. Enquanto um ser material, ele existe como expressão de seus sentidos, do sexo, do cérebro e do pensamento. O estudo antropológico do homem foi um esforço de Feuerbach para entender a sociedade como um todo. Todavia, foi Hegel o primeiro a conferir a mais alta dignidade filosófica a noção de totalidade.

Assim, de acordo com Lefebvre, Hegel conseguiu:

[...] com esmero, analisar, examinando em si mesma, elaborado em sua lógica. Ela se encontra ademais em todas as partes do hegelianismo. Ela atravessa, anima o “sistema”, esforço de gigante por capturar a Totalidade do universo, da história, do homem. O hegelianismo no conjunto, a Fenomenologia, a Lógica, a história são totalidades parciais, abertas sobre o todo. A noção de totalidade se encontra aqui com uma contradição interna posta em evidência pelos marxistas: as vezes noção aberta, mutável, dialética – as vezes noção fechada, sistemática, metafisicamente imposta de fora e separada do conteúdo vivo do pensamento hegeliano. Assim a contradição interna dessa noção, inerente a ela mesma no curso da história da filosofia, estava no hegelianismo¹⁹ [...] (LEFEBVRE, 2011, p. 109, tradução nossa, aspas no original).

¹⁸ No original: Desde la aurora de la filosofía, la noción de Totalidad (unidad y multiplicidad indisolublemente ligadas, constituyendo un conjunto o un todo) aparece como esencial. Los filósofos griegos la planteaban ingenuamente, en el sentido de una objetividad inmediata, dada, fácilmente asible. La naturaleza, para ellos, contenía algunas características contradictorias: unidad y multiplicidad, movilidad y profundidad, cambios superficiales y leyes (LEFEBVRE, 2011, p. 106).

¹⁹ No original: [...] con esmero, analizado, examinado en sí misma, elaborado en su Lógica. Ella se encuentra además en todas partes en el hegelianismo. Ella atraviesa, anima el “sistema”, esfuerzo de gigante por asir la Totalidad del universo, de la historia, del hombre. En el hegelianismo en conjunto, la Fenomenología, la Lógica, la historia son totalidades parciales, abiertas sobre el todo. La noción de Totalidad se reencuentra aquí con la contradicción interna puesta en evidencia por los marxistas: a veces noción abierta, cambiante, dialéctica – a veces noción cerrada, sistemática, metafisicamente impuesta desde afuera y separada del contenido viviente del pensamiento hegeliano. ¡Así la contradicción interna de la noción, inherente a ella misma en el curso de la historia de la filosofía, estalla en el hegelianismo [...] (LEFEBVRE, 2011, p. 106).

Como podemos deprender dessa passagem de Lefebvre, a noção de totalidade perpassa toda a obra de Hegel, pois, ele concebe o homem como uma totalidade da história em todas as suas manifestações. Contudo, a leitura crítica do marxismo sobre o pensamento de Hegel, hauriu uma interpretação que entende a noção de totalidade neste filósofo como uma totalidade às vezes aberta, dinâmica e dialética e às vezes fechada, sistemática e metafísica imposta de fora e separada do aspecto vivo do pensamento hegeliano. Mas, de uma maneira geral, entendemos que a categoria da totalidade em Hegel constitui uma expressão do pensar, ou seja, ela é resultado da especulação pura, do movimento do pensamento que se projeta sobre a realidade. Nesse sentido, a noção de totalidade em Marx tem características radicalmente diferentes em relação às noções de totalidade de Hegel e Feuerbach.

Segundo Lefebvre, em Marx, a noção de totalidade já aparece nas obras de juventude de uma maneira original,

[...] na noção de *homem total* que ele toma de Feuerbach, mas aprofundada e transformada. O indivíduo é social, sem que tenha o direito de fixá-lo, pelo pensamento, a sociedade em uma abstração exterior a ele. Nem na natureza e na vida biológica, nem na vida da espécie humana e sua história, nem na vida individual e na social, não podem separar-se. O homem é totalidade. Pois suas necessidades e seus órgãos [...] por seu trabalho [...] “O homem se apropria de seu ser universal de maneira universal, pois é tanto homem total”²⁰ (LEFEBVRE apud MARX, 2011, p. 114, tradução nossa, itálico e aspas no original).

366

Esta noção de “homem total” em Marx é radicalmente diferente daquela exposta por Feuerbach baseada em seu “princípio antropológico”. Pois Marx não concebe o homem como um fato, um todo já dado, como uma realidade meramente natural. Do contrário, ele o considera como um ser historicamente determinado, situado pelas contradições de sua realidade social e suas relações concretas. O problema central destacado por Lefebvre em sua análise sobre a totalidade é a diferença fundamental entre a perspectiva da *totalidade fechada* e a *totalidade aberta*. Esta seria, portanto, a diferença metodológica decisiva entre Hegel e Marx, respectivamente, no que diz respeito, a questão da totalidade.

Sobre Lukács e sua perspectiva da totalidade em *História e consciência de classe*, explica Lefebvre que:

²⁰ No original: [...] en la noción de hombre total que él toma de Feuerbach, pero profundizada y transformada. El individuo es social, sin que se tenga el derecho de fijarlo, por el pensamiento, a la Sociedad en una abstracción exterior a él. Ni la naturaleza y la vida biológica, ni la vida de la especie humana y su historia, ni la vida individual y la vida social, no pueden separarse. El hombre es totalidad. Por sus necesidades y sus órganos, [...], por su trabajo [...] “El hombre se apropria de su ser universal de manera universal, pues en tanto hombre total” (LEFEBVRE apud MARX, 2011, p. 114, aspas do original).

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ...

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Bruno Alysson Soares Rodrigues/ Eduardo Ferreira Chagas

Em sua obra, *História e consciência de classe*, Georges Lukács a assume como noção central. Mas faz um uso abusivo dela. Não distinguiu claramente a totalidade fechada (abstrata, imóvel) da totalidade mutável, aberta. E sobretudo ele aplicou a noção de totalidade fechada a “consciência de classe” do proletariado [...] ²¹ (LEFEBVRE, 2011, p. 117, itálico e aspas no original).

De acordo com Lefebvre, em *História e consciência de classe*, a noção de totalidade aparece como uma noção fechada, abstrata e imóvel. Essa afirmação de Lefebvre, entretanto, não leva em conta que no livro de 1923 Lukács concebe a categoria da totalidade sob um *duplo aspecto determinativo* teórico-metodológico, no sentido de que ela possibilita ao proletariado *sujeito-objeto idêntico* da realidade histórica compreender de forma lógico-ontológica e abstrato-concreta as determinações do mundo objetivo da sociedade capitalista como um todo idealmente articulado (no sentido hegeliano) a partir de sua consciência cognoscente que se interpõe na realidade como um “pensador coletivo”. Portanto, em *História e consciência de classe* Lukács parte inicialmente dessa *duplicidade metodológica* num movimento de *passagem progressiva* rumo a sua obra derradeira a *Ontologia do ser social* para conceber agora de forma plenamente ontológica a totalidade enquanto uma determinação do mundo objetivo.

Essa *passagem progressiva* de Lukács com relação a fundamentação teórico-metodológica da categoria da totalidade entre as obras *História e consciência de classe* e a *Ontologia do ser social* tem seu momento decisivo de avanço na leitura do próprio dos originais dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* de Marx no início da década de 1930 no Instituto Marx-Engels de Moscou onde desenvolveu em parceria com seu amigo de pesquisas Mikhail Lifschitz os elementos teóricos necessários para o aprofundamento da dialética marxista em termos de uma *ontologia-materialista*. Isso lhe permitiu se apropriar dos fundamentos ontológicos da existência do ser social e, por conseguinte, ter compreendido que as categorias que regem a vida social são categorias (ontológicas) da própria realidade histórico-objetiva, portanto, determinações da ação concreta dos homens em suas relações reais no mundo. Sendo o *trabalho*, o momento fundante que possibilita o desenvolvimento histórico-social de todos os complexos propriamente humano-sociais.

367

Referências

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Campinas, SP: Unicamp, 2015.

²¹ No original: En su obra, *Histoire et conscience de classe*, Georges Lukács la asume como noción central. Pero hace un uso abusivo de ella. No ha distinguido claramente la totalidad cerrada (abstraída, inmóvil) de la totalidad cambiante, abierta. Y sobretudo ha aplicado la noción de totalidad cerrada a la “conciencia de classe” del proletariado [...] (LEFEBVRE, 2011, p. 117, tradução nossa, itálico no original e aspas do original).

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ...

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Bruno Alysson Soares Rodrigues/ Eduardo Ferreira Chagas

CHAGAS, Eduardo F. O método dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto. **Síntese Revista de Filosofia**, [S.l.], v.38, n.120, 2011. Disponível em: <<https://efchagasufc.files.wordpress.com/2012/04/texto-completo-8.pdf>>. Acesso em: 7 mar. 2018

FREDERICO, Celso. **A arte no mundo dos homens: o itinerário de Lukács**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

GOLDMANN, Lucien. **Marxisme et sciences humaines**. São Paulo: Gallimard, 1970.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830)**. v.I: a ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 2012.

LEFEBVRE, Henri. La noción de totalidad em las ciencias sociales. **Revista Telos, Universidade Rafael Beloso Chacín**, Maracaibo, Venezuela, v.13, n.1, enero/abr. 2011.

LÖWY, Michel e NAÏR, Samir. **Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade**. São Paulo: Boitempo, 2008a.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. México: Fondo de cultura económica, 1959.

_____. Prólogo. In: _____. **Estética: La peculiaridad de lo estético**. Ed. Grijalbo, Barcelona - México, D. F., 1966, p. 11-31.

_____. **Estética**. v.1. Barcelona: Grijalbo, 1967.

_____. Es geht um den Realismus, In: _____. **Essays über Realismus**. Berlin: Aufbau, 1948.

_____. **O romance histórico**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Meu caminho para Marx**. Notas da Edição Brasileira (publicada originalmente na Revista Nova Escrita/Ensaio especial – Marx Hoje, ano.5, , n.11/12, 1983).

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

“O PRIMADO DA TOTALIDADE” EM LUKÁCS: UM DEBATE À LUZ...

Antonio Marcondes dos Santos Pereira / Bruno Alysson Soares Rodrigues/ Eduardo Ferreira Chagas

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Contribuição à crítica da economia política.** São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

KOFLER, Leo. **História e dialética:** estudos sobre a metodologia da dialética marxista. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

FILOSOFIA E COVID-19: FEUERBACH E EDGAR ALLAN POE COMO ANTÍPODAS DE UM MUNDO AVESSE À MORTE*

Antônio Adriano de Meneses Bittencourt¹
Eduardo Ferreira Chagas²

Resumo:

O presente artigo discorre acerca do pensamento de Ludwig Feuerbach em articulação a um conto do famoso escritor americano Edgar Allan Poe, *A Máscara da Morte Rubra*, de 1842. Reflete-se aqui sobre a pretensa fixidez e cerceamento do conceito de vida, que, no mundo contemporâneo, modelado pelos vultos da razão e da religiosidade, expulsam o papel da morte como elemento fundamental através do qual se afirma a natureza em nós, sendo, aqui, denunciado como um impropério o desejo de expurgar a inexorável presença de Tânatos (*Θάνατος*) além do indício de uma postura que se transmuta moralmente em um tratamento aversivo à natureza e à vida. No mesmo, tecemos alguns comentários acerca da relação entre a crise sanitária referente à pandemia da Covid-19 e à urgência de um novo paradigma que se eleve sobre o já desgastado Antropoceno, a “Era do homem”, que convulsiona ante os abusos cometidos pela humanidade em relação ao mundo natural, com destaque a uma reflexão sobre a morte como pretensão de se abrir uma senda ao possível enlace da consciência ante ao seu destino final na natureza.

Palavras-chave: Feuerbach. Poe. Morte. Crise Sanitária.

PHILOSOPHY AND COVID-19: FEUERBACH AND EDGAR ALLAN POE AS ANTIPODES OF A WORLD AVERSE TO DEATH

Abstract:

This article discusses the thought of Ludwig Feuerbach in conjunction with a short story by the famous american writer Edgar Allan Poe, *The Mask of the Red Death*, from 1842. It is reflected here on the alleged fixity and restriction of the concept of life, in the contemporary world, modeled by the reason and religiosity, they expel death as a fundamental element through which nature is affirmed in us, and here, the desire to purge the inexorable presence of Thanatos (*Θάνατος*) is denounced as an insult.) in addition to the indication of a posture that is morally transmuted in a treatment aversive to nature and life. In the same, we make some comments about the relationship between the health crisis related to the pandemic of Covid-19 and the urgency of a new paradigm that rises over the already worn out Anthropocene, the “Age of Man”, which convulses before the abuses committed humanity in relation to the natural world, with emphasis on a reflection on death as a pretension to open a path to the possible link of the conscience before its final destiny in nature.

Keywords: Feuerbach. Poe. Death. Sanitary Crisis.

* Dedicado a meu pai e ao amigo William Abreu.

¹ Doutorando em Filosofia - Universidade Federal do Ceará. E-mail: adriano468@yahoo.com.br.

² Graduado em Filosofia pela *Universidade Estadual do Ceará* (UECE, 1989), Mestrado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da *Universidade Federal de Minas Gerais* (UFMG, 1993), Doutorado em Filosofia pela *Universität von Kassel* (KASSEL, ALEMANHA, 2002) e Pós-Doutorado em Filosofia pela *Universität Munster* (Alemanha) (2018-2019). É professor efetivo (associado) do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da *Universidade Federal do Ceará* (UFC) e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAGED - UFC. Coordenador do Grupo de Estudos Marxistas – GEM –, vinculado ao Eixo Marxismo, Teoria Crítica e Filosofia da Educação, e ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAGED - UFC. Orientador do Programa Jovens Talentos/CNPQ. Atualmente, é Pesquisador Bolsista de Produtividade do CNPQ, é membro da *Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher* (Sociedade Internacional Feuerbach) e dedica suas pesquisas ao estudo da filosofia política, da filosofia de Hegel, do idealismo alemão e de seus críticos Feuerbach, Marx, Adorno e Habermas. E-mail: ef.chagas@uol.com.br.

“A morte é a porta da vida” (*Mors Ianua Vitae*)³. A frase, lida de modo literal, pode nos causar perplexidade, pois acreditamos paradoxal que a morte seja o início para a vida. Naturalmente, é perfeitamente compreensível se considerarmos o contexto medieval-religioso que “cunhou” tal expressão. Porém, insistindo um pouco mais nela, podemos enxergar uma maneira diversa de considerarmos a morte. Em muitos casos, a morte não é literal, mas simbólica, representando uma espécie de “passagem” ou iniciação. Em Hesíodo, a morte não figura como o fim, havendo algo como uma continuidade por meio de um tipo de pós-existência *etérea*. À parte o relato do grande Poeta, sempre que a morte adentra os “palácios da sabedoria humana”, seu espectro desperta as mais argutas manifestações do espírito humano frente ao seu mistério.

Edgar Allan Poe e Ludwig Feuerbach: Uma Reflexão sobre a Morte.

Em *A Máscara da Morte Rubra*, Poe nos apresenta, com peculiar exuberância, um dos contos mais significativos acerca da indigesta teimosia humana de evitar a todos os fins o crepuscular toque da morte: enquanto as ruas serviam de abrigo aos corpos da população, a elite festejava e banqueteara-se encastelados em “segurança”, um espetáculo de depravação e indiferença dignas de um mundo seccionado entre despossuídos e abastados.

Poe faz questão em descrever com minúcias o interior do castelo, o que, naturalmente, não nos cabe aqui repetir em pormenores, mas basta salientarmos sua louca suntuosidade ornada pelos delírios do príncipe Próspero: nas dependências do mesmo, sete salões que mais eram palacetes coloridos envoltos em pesados cortinais, bem como vitrais que giravam em acordo à decoração de cada sala, além de tapetes exuberantes e arabescos que representavam figuras com membros desproporcionais e toda sorte de excentricidade e volúpia estética que beiram a um gritante exibicionismo, proliferadas de uma mente fantasiosa do príncipe inebriado pelo orgulho.

A noite corria alta e o ressoar de intensidade incomum do pesado relógio a cada sessenta minutos causava nos convidados uma sensação de constrangimento, fazendo os músicos pararem no momento em que se dava o odioso tilintar das horas em um interlúdio fastidioso, porém inevitável. Contudo, algo mudaria aquela noite para sempre. Eis que, no pandemônio orquestrado pelo irremediável príncipe, surge um

³ Citação latina utilizada como epígrafe em lápides.

estranho convidado, trajando uma longa mortalha acompanhada de uma máscara que reproduzia com perfeição a infortunada face de um moribundo acometido da terrível morte rubra. Introduz-se esse personagem na festa para o ofegar dos presentes que, atônitos, veem-na desfilar pelo salão, arrastando o sentimento de ira dos mascarados, acreditando tratar-se de uma brincadeira de péssimo gosto.

Tão logo o príncipe dá-se conta do maligno sortilégio provocado pela presença daquele estranho, põe-se a inquiri-lo como rispidez e, sem ser contido por nenhum dos presentes pelo tenebroso ar que inspirava, a criatura continuou seu percurso pelas salas do castelo. Ao irado príncipe, coube-lhe a honra de alçar um punhal com vistas de deter a audácia de tal invasor que já ia avançado entre os salões. Ao alcançar a indesejada figura, porém, nada mais se ouviu do que um grito e o eco do som do punhal ao cair: era a morte rubra que adentrava o castelo, seguindo-se, posteriormente, um a um, a morte dos foliões.

O conto de Poe nos dá uma bela, porém, trágica, dimensão do que resulta da insólita postura em forjar para a vida uma “zona de separação” do restante do mundo. Fatidicamente, somos sujeitos de forma incondicional a adentrar o *véu de Ísis* sem que esteja em nossos poderes livrarmo-nos desse destino. Por mais que se tente evitar, a morte acomete a todos, salvo que se trate de um Conde de Saint Germain, o misterioso alquimista que impressionara tanto a Voltaire como a Rousseau, e que diziam ter descoberto o elixir da longa vida. À parte esses míticos casos, os esforços em restringir o valor e significado da morte em relação à vida, terminará no destino de Tântalo: a ilusão se desfaz em cada tentativa.

Aqui se interconexiona o pensamento feuerbachiano no que concerne à questão da morte: trata-se da mais pura a afirmação da vida reconhecer a finitude do homem. Resume-se, assim, toda a sua fundamentação teórica da liberdade na natureza: é a morte ou a finitude que iguala o ser humano à natureza. Por extensão, é a natureza o limite da liberdade. Em outras palavras, é nos entendendo com a morte que apreendemos o sentido da vida.

Feuerbach e a Morte

Na obra “*Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade*” (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*), o jovem Feuerbach ainda sob inspiração do misticismo que mais tarde irá rejeitar, nos apresenta um relato com contornos panteísticos acerca da vida, essa,

compreendida no ciclo de morte e renascimento sem abertura para uma transcendência a qualquer plano extrassensorial. O elemento místico irrompe na figura de Deus que se manifesta no amor a partir da relação Eu-Tu.

O enfoque nessa obra aqui é assaz pertinente para nos elevarmos ao pensamento maduro do autor a respeito da morte. Consideramos que Feuerbach, ainda que divirja diametralmente nos pontos essenciais no que toca a questão da divindade (para ele, uma mera transposição de atributos naturais reunidas sob um fictício invólucro tomado como sagrado), mantém a posição que se desvela já nessa que é considerada sua primeira obra acerca do poder de absorção da vida nos limites da natureza. O frontispício dessa filosofia que encerra o fenômeno da vida nos limites do espaço-tempo, escreve seu corolário a cada linha de um novo escrito seu desde que esse polêmico texto fora publicado. Parece que o próprio Feuerbach, crendo esse ser um caminho sem volta, rompe os grilhões da modernidade e atualiza a filosofia a golpes de foice: abre-se o caminho na senda do conhecimento à revelia da autoridade e chegava-se ao fim da “modernidade clássica”, como diria Engels acerca do pensamento feuerbachiano, tal como Galileu em relação ao monólogo dos medievais.

Mas, assim como Galileu que, segundo alguns, murmurou baixinho seu, no entanto, ela se move (*Eppur si muove*), Feuerbach fora paulatinamente silenciado do meio intelectual de sua época por trazer a vida para o plano da sensorialidade e, portanto, radicar a existência na matéria. Desde a publicação dos “Pensamentos” (*Gedanken*), suas reflexões foram descontextualizadas e apagadas pela tradição filosófica, sobrevivendo apenas como “um Filósofo de *transição*”. Ora, mas é justamente a transição que evoca os mais belos exemplos de força e coragem na história do pensamento. Assim como Marx abriu caminho para se conjecturar a “insana” hipótese da luta de classes que põe em clausura os diferentes meios de domínio que se vale o homem na posse das riquezas terrestres, Feuerbach coloca ao ser humano o desafio de pensar a si como em simultânea conexão com a natureza, retrocedendo em décadas os problemas causados pela ênfase na racionalidade e no aviltamento da natureza.

No belíssimo texto do professor Eduardo Chagas, *A natureza como negação da imortalidade da alma no jovem Feuerbach*, já clássico no que concerne à exposição do pensamento de juventude de Feuerbach, Chagas apresenta o tema da imortalidade em Feuerbach com as seguintes palavras:

Da doutrina da imortalidade segue, contudo, uma moralidade, que se fundamenta na representação de um outro mundo, de um além, que pressupõe uma segunda vida. Esta moralidade não corresponde à liberdade humana, que vê a si mesma na morte e reconhece nela sua ação suprema como emancipação da limitação e, por isso, como amor. (CHAGAS, 2009, p.50).⁴

Desse modo, a negação da morte gera um conteúdo moral que desvincula o ser da morte da morte em si, criando uma fantasmagoria que distorce a representação da morte como um limite dado. É justamente essa narrativa que povoará a mente daqueles que creem em uma possibilidade de vida após a morte e resultará na recusa do presente vivido, vida que é contada no tempo, que se destina ao recolhimento no seio do Cosmos. Cornehl⁵ destaca que o misticismo da obra de juventude Feuerbach, referenciado em uma apropriação dos trabalhos de Jacob Boehme, pode nos ajudar a entender mais a fundo esse problema genuinamente humano de criar uma divisa entre o pensamento e a natureza, na medida em que, pelo pensamento, o ser humano amplia sua essência para abranger todas as coisas, sejam físicas ou não. Certamente que a obra de Boehme, bastante hermética e ligada ao ocultismo ocidental, pode revelar uma senda contrária aos auspícios de Feuerbach, contudo, recuperá-lo, fazendo de Boehme um importante pensador entre os modernos, tal como Schelling e Schopenhauer o fizeram, sinaliza, além do refinado senso intelectual de pôr diferentes tradições do pensamento em diálogo, matiza a crítica feuerbachiana na medida em que põe em evidência as fontes originárias da metafísica alemã, tendo como ápice o Idealismo.

Sempre que se busca argumentos para isolar a morte da vida, cai-se no abismo da incoerência, apelando-se à alguma entidade externa que garanta o existir *fora* da dinâmica que atrela a mútua dependência entre os seres. Convida-se a ciência, a religião, a filosofia, e nada se consegue. Não foi à toa que um dos maiores representantes do conservadorismo ambiental, Aldo Leopold, em seu famoso texto *The Land Ethic*, de 1949, dissera que a religião e a filosofia não tinham “dado ouvidos” ao problema da conservação ambiental porque não foram capazes de fazer a humanidade se emancipar conscientemente de sua condição⁶. Leopold era um crítico do referencial abraâmico que

⁴ CHAGAS, E. F. A natureza como negação da imortalidade da alma no jovem Feuerbach. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 16, n. 26, p. 35-51, 12 out. 2010.

⁵ CORNEHL, Peter. **Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach**. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/j/nzst.1969.11.issue1/nzst.1969.11.1.37/nzst.1969.11.1.37.xml>. Acesso em: 25out. 2020, p. 69.

⁶ Leopold, Aldo. **The land ethic**. Disponível em: <https://www.uky.edu/~rsand1/china2017/library/Leopold1.pdf>. Acesso em 04 abr. 2021, p. 209-210.

desvincula a essência do homem da natureza, o qual criou o artifício da soberania terrestre do homem. Tal como em Feuerbach, Leopold considera paradoxal a tese de uma consideração séria sobre a importância da natureza para a vida com os ditames do credo de matriz judaico-cristã (mas que pode ser estendido para qualquer outro que legitime a ideia de que o homem possui o direito sobre a expropriação da natureza).

Sendo, portanto, a morte um “problema” para o homem no antropoceno, trata-se de maquiagem o destino da vida através de variados modos, fazendo da finitude um defeito, da velhice um fardo, do tempo inimigo e da morte um mal. Coincide, portanto, a negação da finitude com a negação da própria natureza, sendo preciso detê-la para que se possa *viver*. É preciso “abrandar” o fogo heraclítico que germina e faz florescer para depois voltar à terra e interromper a ciclicidade da vida em prol do uso arbitrário da vontade de viver.

Covid-19, Morte e Filosofia

A pandemia do Covid-19 nos leva a sentir da pior maneira os efeitos da força da natureza sobre o homem. Ainda que não se saiba com detalhes a origem do vírus, não seria de espantar que o mesmo houvesse sido originado de algum laboratório de pesquisa avançada em pesticidas ou no desenvolvimento de uma arma química. Em qualquer das hipóteses, nada poderia reparar os milhões de vidas ceifadas. Porém, ainda que isso possa servir à ciência em termos de explicação e melhoria das pesquisas, não será essa a lição tirada ante a mais uma pandemia. É, contudo, aquilo que alcança o mais profundo sentido de estar vivo, a saber o “perigo” da morte.

A morte como consequência do vírus é tornada um “mal” não apenas porque denota o fim de uma existência, mas porque *todos* podem perecer. A estranha ideia de que o mal não atinge apenas uns poucos ou muitos (que, para alguns, bem que poderia acometer apenas aqueles povos oriundos dos lugares mais pobres), causa um terror generalizado. Aqui não há separação entre ricos e pobres, tal como no conto de Poe. O nefasto microrganismo não dissocia os que possuem caros planos de saúde e gordas contas bancárias de mendigos e indigentes. Esse, ainda que duro, é um ensinamento de grande valor.

Se é preciso ter uma postura consciente diante da vida, sabendo-se do perigo em se manipular uma série de potenciais microrganismos patogênicos a preço de qualquer arbítrio da vontade, porque não ter uma consciência da morte ao se fazer o mesmo?

Brinca-se com a vida a cada novo invento e esquece-se de preparar o homem a uma saudável e consciente avaliação de sua condição finita. Sem educar o homem para a morte, a vida mantém-se ao homem como a *única* faceta digna de consideração, no desejo de uma nova “fórmula” que lhe prolongue os dias e lhe conceda a maximização do gozo sobre a terra. Como nos diz Feuerbach, a imagem do homem moderno, esboço ao “incompleto” contemporâneo, é um mero fantasma.⁷

A pandemia, assim, oferece aos filósofos a oportunidade de refletir sobre o destino do homem, não aureolado de floreios metafísicos, mas reconhecendo o quão longe estamos de uma filosofia que afirme a vida. Não é imoral reconhecer as necessidades essenciais do homem, bem como não é vulgar dar-lhe um *fármaco* filosófico que o permita se ver no mundo como *homem*, dependente da natureza e do outro⁸. A vaidade e a soberba com que as abstrações teológicas, científicas e filosóficas confinaram a intelectualidade oficial é um velado manifesto do cinismo que dissimula a integralidade do fenômeno da vida. O intelectual é um simulacro de homem. A teoria um simulacro da natureza.

Porém, alguém poderia salientar ser a Covid-19 uma questão meramente do âmbito da técnica. Será mesmo? Ao mesmo tempo que se avoluma o número de casos, aumentando os gastos e a logística implicada para atender a demanda populacional, desvela-se como um problema da técnica. Por outro lado, a parte não-contaminada fica em casa ansiosa com o risco de contágio. Diversas pessoas relatam depressão, instabilidade emocional, e toda espécie de desconforto psicológico decorrente do risco de morte a que expõe a infecção pelo vírus. Esse quadro, que só podíamos fazer ideia através da ficção, que expunha através de produções cinematográficas as ansiedades dos campos de batalha e o iminente perigo de aniquilação, hoje é vivido por centenas de pessoas no interior de suas casas (se é que moram em uma), frente a um mundo que não conheciam ou que ignoravam. Claramente se vê que não é apenas uma questão técnica, mas envolve a sensibilidade, a corporeidade, enfim, a morte, revelando-se como um problema *humano*.

A ideia de um grande número de pessoas contaminadas por algum mal não é alheia aos tempos atuais e quase sempre se noticiam tais coisas de países cujo o índice de

⁷ FEUERBACH, L. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/feuerbach_ludwig_principios_filosofia_futuro.pdf. Acesso em: 06 set. 2020, p. 62.

⁸ “A relação moral e racional do homem com o estômago não consiste, pois, em lidar com ele como ser bestial, mas como ser humano. Quem faz terminar a humanidade no estômago, rejeita o estômago para a classe dos animais, autoriza o homem a comer como uma besta”. (Ibidem, p. 72).

desenvolvimento humano é abaixo do mínimo estabelecido pelos órgãos oficiais. Até que nossos encastelados palácios não sejam atingidos (e aí podemos incluir toda a porção desenvolvida do mundo ocidental), convivemos como os foliões do baile do conto de Poe.

O espanto provocado pela difusão e rápido contágio da pandemia, a fragilidade da vida diante da morte serve-nos ao catártico exercício de considerar a vida em sua totalidade, tal como nos adverte Feuerbach com sua *filosofia do futuro*. Fazer uma filosofia para os vivos, é convidar todos ao desafio de emancipar-se conscientemente sabendo-se *vivos*, e não encimados artificialmente pelas “gruas” da arrogância paternalista que execrou a natureza e destituiu sua indiferença com relação à hierarquia dos seres, proclamando o direito do homem sobre a terra. Ainda que o homem seja o mais desenvolvido culturalmente através de suas obras, não está ele autorizado ao “açoite” à natureza, escravizando e explorando seus seres e recursos sob o pretense papel de herdeiro que outorga.

É estranho que um pensador que tenha levantado tantas questões profundas que emergem com o desdobramento do excessivo uso da razão do ocidente tenha sido tão pouco lido e interpretado de modo sério. Serrão⁹ considera completamente indiferente o fato de que a linguagem hoje utilizada no âmbito das discussões ambientais não seja conhecida por Feuerbach. Essa ideia apenas reforça que o pensamento do Filósofo não se situa em *sua* época. Não quis ele seguir as conclusões do seu antigo professor e, assim, terminar como um exegeta que figura em “notas de pé de página” em textos sobre Hegel ou sobre o hegelianismo. Ao contrário, muito claramente Feuerbach se afirma como um pensador *póstumo*, abrindo caminho para uma futura geração de pensadores que inclui figuras da mais alta estirpe intelectual europeia, como Marx e Nietzsche.

O que se enleva de sua filosofia é a organicidade do todo, uma ideia que se desenvolve no misticismo boehmista-schellinguiano, mas que é trazido à concreção por Feuerbach. Sem considerarmos nosso lugar na natureza, nossa irmandade com outros seres e, assim, vida e morte como uma só coisa, isto é, como contrários que se afirmam e se negam, que se desejam e se repelem, para utilizar um jargão místico, nossos pés estarão fora do desafio de viver. Viver sem morrer é uma condição do pensamento, não da natureza¹⁰.

⁹ SERRÃO. A. V. O Habitar Ético na Natureza: Segundo Ludwig Feuerbach. **Revista Portuguesa de Filosofia**, T. 59, Fasc. 3, Filosofia e Ecologia: Elementos para uma Ética Ambiental pp. 689-711, jul. - set. 2003. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40337760>. Acesso em 22 de jan. 2020, p. 711.

¹⁰ A tarefa da filosofia e da ciência em geral consiste, pois, não em se afastar das coisas sensíveis, isto é, efetivas, mas em ir até elas – não em transformar os objetos em pensamentos e em representações, mas

Conclusão:

Tal como os foliões do castelo do infeliz príncipe Próspero, que acreditaram encontrar nas dependências daquele um modo de estabelecer uma fronteira diante do restante do mundo, o homem “civilizado” faz sobreviver o desafio posto aos magos e ocultistas de séculos passados para encontrar um antídoto capaz de vencer a morte. Feuerbach enunciou, à revelia dessa postura que desencoraja a empresa sincera em considerar-se finito, um projeto emancipatório que rejeita os “suntuosos poderes” verbais que, da loucura dos filósofos, tal como do príncipe de Poe, reverberavam os lampejos de uma realidade particular, ensimesmada, entulhada nos recônditos vazios da especulação, servindo de deleite apenas aos que negavam conscientemente a força da natureza sobre a vida.

De um modo inexorável, no entanto, a natureza sempre vence e aclara nosso despreparo frente à sua fortuita visita, seja através da vida ou da morte. O desafio posto por Feuerbach de fundar uma filosofia do homem com *inclusão* da natureza, nada mais é do que um eufemismo sabiamente reconhecido por Feuerbach que não dissocia em origem as duas coisas. Qualquer filosofia que se pretenda com honestidade prover à humanidade um *Pharmakós* para alma do homem, tal como o quis Epicuro, deve aceitar como parte dessa tarefa considerar a morte como algo a que não se deve evitar às custas de “afagar” a ilusão da eternidade do homem.

Na articulação entre o texto de Poe e a filosofia de Feuerbach, quisemos demonstrar que, poeticamente figurando sobre trajes horrendos, a figura da morte rubra, deslizando sobre as salas do aferrolhado castelo, nos serve de analogia aos igualmente trancafiados porões da consciência humana que buscam evitar a natureza a todos os custos, assemelhando-se a um recôndito decorado pela mais espalhafatosa quinquilharia de ideias como pretexto para encontrar para o homem uma posição que o mantenha cindido de sua verdadeira essência, a saber, de sua corporeidade, de sua naturalidade, de sua condição de finitude e de morte.

Quando se apresenta o pensamento de Feuerbach nas obras costumeiramente tratadas desse autor, não podemos atentar plenamente à real dimensão que se situa por trás de seus apelos em favor de uma humanidade livre dos grilhões da classe sacerdotal/intelectual que empurra ao homem um modelo de moralidade que artificializa

em tornar visível, objetivo, o que é invisível para os olhos comuns. (FEUERBACH, L. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Op. cit., p. 62).

a si próprio, bem como a suas relações. Vivendo na ignorância de sua finitude, não é difícil encontrar os meios que conduzem a humanidade a fazer da natureza uma *escrava*, uma palavra que, empregada aqui no sentido em que fora conhecida no contexto do tráfico negreiro para as américas, ilustra com perfeição a imagem fictícia em que se deu o avanço da racionalidade no ocidente, a saber, como estupro e adoecimento da terra.

Nota-se na articulação supracitada o contraste que os autores aqui selecionados apresentam a seu modo entre a vontade de gozo permanente da vida e o esquecimento de que não se está em parte alguma fora da natureza. O miasma, portanto, desse diálogo secreto que figura entre os outros, nos dá os indícios de uma postura que confirma o fantasmagórico ser que tomou forma no séc. XX sobre os auspícios do “novo homem”. Ora, na contramão de tudo, o que se viu foi uma humanidade à beira de um perigo real de extinção, totalmente cega em sua marcha, em êxtase pelas conquistas sobre terra, mar e espaço e, tal como os convidados que dançavam perfeitamente ignorantes daquela inesperada visita, o homem da tecnocracia se vê perplexo quando o mundo perscruta seus aposentos desafiando seus protocolos de segurança, como se dá no descontrole e na falta de preparo ao lidar com os avanços dessa infeliz e difícil crise sanitária.

É preciso tornar viva a filosofia não apenas como uma disciplina entre tantas, mas no sentido em que ela constitui um esforço para se manter os “olhos abertos” aos problemas do mundo. O “pesado” soar do relógio que insiste a cada hora em “retirar a tranquilidade” dos presentes do fatídico baile pode ser visto como uma lembrança do tempo, de sua insistente e involuntária presença da qual nada na natureza prescinde. Uma filosofia de tempo e espaço *reais*, como Feuerbach a quis, situa o homem no “pórtico” que leva aos “novos salões” da vida, com rijas colunas que, ao adentrar-se, promove o reencontro do homem consigo, reconciliado com sua essência.

Por fim, recorrendo outra vez ao mito de *Tânatos* na poesia de Hesíodo, que ela, a morte, possa servir como uma “iniciação”, para a maturidade intelectual dos seres humanos, mas, aqui, não nos termos de uma compreensão mística ou da experiência esotérica, mas por onde se viabiliza a oportunidade de ver seu aspecto contrário e, por isso, complementar, a vida, simbolizada como um semicírculo a ser completado por sua irmã na roda da existência integral.

Referências

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 10	n. 21	Janeiro – Abril 2021	p. 370 - 381
--------------------------	--------	-------	----------------------	--------------

ARIÈS, Philippe. **A história da morte no ocidente: da idade média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BOEHME, Jacob. **A revelação do grande mistério divino**. São Paulo: Polar Editorial, 1998.

BRANDÃO, Junito de Sousa. **Dicionário mítico-etimológico**. Petrópolis, Rj: Vozes, 2014.

CHAGAS, E. F. **A vontade é livre? Natureza e Ética em Ludwig Feuerbach**. Disponível em <http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/RevistaDialectus/article/view/208>. Acesso em 10 ago. 2020.

CHAGAS, E. F. A natureza como negação da imortalidade da alma no jovem Feuerbach. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 16, n. 26, p. 35-51, 12 out. 2010.

CORNEHL, Peter. **Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach**. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/j/nzst.1969.11.issue1/nzst.1969.11.1.37/nzst.1969.11.1.37.xml>. Acesso em: 25out. 2020.

ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas I- da idade da pedra aos mistérios de elêusis**. Rio de janeiro: Zahar, 2010.

FEUERBACH, L. **Pensamientos sobre muerte e inmortalidad**. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

FEUERBACH, L. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

FEUERBACH, L. **Princípios da filosofia do futuro**. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/feuerbach_ludwig_principios_filosofia_futuro.pdf. Acesso em: 06 set. 2020.

GREY, W. **Anthropocentrism and Deep Ecology**. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/233354056_Anthropocentrism_and_Deep_Ecology. Acesso em 19 de nov. 2020.

HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2002.

Leopold, Aldo. **The land ethic**. Disponível em: <https://www.uky.edu/~rsand1/china2017/library/Leopold1.pdf>. Acesso em 04 abr. 2021.

MOSCOVICI, S. **Natureza: para pensar a ecologia**. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. **Folha informativa sobre COVID-19**. Disponível em <https://www.paho.org/pt/covid19>. Acesso em 20 mar. 2021.

POE, Edgar Allan. **Histórias extraordinárias**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

FILOSOFIA E COVID-19: FEUERBACH E EDGAR ALLAN POE...

Antônio Adriano de Meneses Bittencourt / Eduardo Ferreira Chagas

SERRÃO. A. V. O Habitar Ético na Natureza: Segundo Ludwig Feuerbach. **Revista Portuguesa de Filosofia**, T. 59, Fasc. 3, Filosofia e Ecologia: Elementos para uma Ética Ambiental pp. 689-711, jul. - set. 2003. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40337760>. Acesso em 22 de jan. 2020.

WOLGAST, Sigfried. **Deus sive natura: Zum Pantheismus in der europäischen Philosophie-und Religionsgeschichte**. Disponível em: https://leibnizsozietat.de/wpcontent/uploads/2012/10/01_wollgast1.pdf. Acesso em 23 out. 2020.

Em sua obra de estreia intitulada *Normatividade e historicidade da liberdade na filosofia de Hegel*¹, John Karley propõe-se a demonstrar como a reflexão hegeliana em torno do Direito nos permite ver imantadas à ideia de liberdade as ideias da lei e da história. Ao fazê-lo, o autor dissipa algumas dificuldades e vários contrassensos interpretativos a respeito tanto da concepção filosófica de liberdade quanto da própria filosofia de Hegel.

Tratar de uma filosofia – com paciência, com rigor – pressupõe tratar de seu tempo, recuperar seu *Zeitgeist*, torná-lo sensível ao leitor, recriar pelo comentário escrito não apenas um método ou um sistema, mas também as trilhas que naturalmente existem entre o que é e o que foi. É preciso, em suma, fazer História da Filosofia sem descuidar da História. John Karley mostra-se ciente desse imperativo quando destaca que “somente no seu contexto histórico-social específico Hegel e sua produção teórica podem ser verdadeiramente compreendidos, de modo que abstrair Hegel e sua obra do seu contexto é o mesmo que não compreendê-lo ou interpretá-lo de modo grosseiro, falso” (p. 29). O que o autor nos apresenta, no entanto, ultrapassa o exercício historiográfico: não se tem aqui mais uma via de introdução à filosofia jurídica de Hegel, ou mais uma indicação banal do quão relevantes são suas ideias para pensar *nossa* época e *nossas* questões. Ao elaborar a sinonímia entre Liberdade e Direito e explicar o recurso hegeliano à historicidade e à normatividade como estratégia de resolução das contradições aparentes da faculdade prática, John Karley nos ensina como, de um ponto de vista filosófico, *nossa* época ainda lida com os conflitos sedimentados do século XIX, como *nossas* questões são ainda (ainda que, obviamente, transformadas) as questões enfrentadas pelo próprio Hegel. À pergunta hipotética “como tornar presente uma filosofia de quase dois séculos atrás?” essa não é *uma* das respostas possíveis; é, na verdade, *a única* resposta possível.

Ao livro. John Karley demonstra bastante versatilidade e capacidade de síntese ao evidenciar, antes de tudo mais, a *logicidade* do Direito, isto é, as razões pelas quais pensar a existência e a ação exige pensar a forma da lei. Por que o ser parece não apenas inspirar como, na verdade, exigir o dever-ser? Por que tem a consciência que assumir um estatuto, além de

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre e Graduado em Filosofia pela mesma instituição. Bolsista CAPES. E-mail: amster_duarte@hotmail.com

¹ Todas as citações a seguir referem-se à obra resenhada.

ontológico, jurídico de existência? Pode-se responder elencando, por exemplo, algumas teses antropológicas de Hegel, ou simplesmente seguindo o fio de sua leitura da história dos povos ocidentais². A via mais segura e eficiente, portanto mais correta, é a que nosso autor escolhe tomar em seu primeiro capítulo: demonstrar a necessidade do Direito é demonstrar sua pertinência racional. Em termos bibliográficos, isso significa explicitar os vínculos entre a *Filosofia do Direito* e a *Ciência da Lógica*, movimento pelo qual se revela que a lei não é uma opção entre outras, mas sim o destino inalienável do Espírito. Em termos conceituais, significa descrever a emergência do jurídico na vida espiritual, mostrar como o Direito se encontra desde sempre atrelado aos elementos primordiais da consciência – o Eu e a vontade.

Mas basta descrever a “vontade pura do sujeito” (pp. 39-40), o “*Eu* universal abstrato e vazio” (p. 39), para fundamentar a ideia do Direito (e com ela todo o reino do Espírito Objetivo)? Pressentimos, a esse respeito, que em Hegel o movimento do subjetivo ao objetivo, da Vontade ao Direito, não é assim tão linear: ele comporta uma mediação importante – a saber, a alteridade – à qual o texto de John Karley alude apenas muito vagamente. É imprescindível, a nosso ver, fazer notar que o Espírito Objetivo (o mundo ético, institucional, a esfera do Direito) traz em si, ainda que devidamente suprassumidos, os conflitos e os dramas da subjetividade.

Para arriscar de vez o clichê: talvez tenha faltado ao autor incorporar à discussão sobre as razões do Direito a dialética do senhor e do servo. Pois é nessa passagem que Hegel demonstra que é constitutivo da subjetividade e da liberdade o ser confrontado com algo de outro – não o outro da razão (a natureza, os impulsos), não o outro si mesmo (as outras vontades), mas o outro de si mesmo, as contradições imanentes à própria vontade – e que, portanto, não há efetividade sem afetividade (ser-afetado)³. Não se deve perder isso de vista se se quiser sublinhar, na filosofia prática hegeliana, a “reciprocidade inseparável entre normatividade e liberdade” (p. 55, nota). A norma não pode ser algo que a vontade livre conquista ou acrescenta ao seu estatuto ontológico. Ela tem de lhe pertencer, enquanto signo da alteridade, desde o princípio. A vontade livre que, como explica o autor, está na “fonte do Direito” (p. 36), não pode ser, portanto, uma vontade *pura*; trata-se de uma vontade desde

² Diga-se de passagem: essas são as vias mais fáceis e superficiais.

³ Se nos for permitida a comparação, diríamos que nesse ponto o Hegel de John Karley é demasiado kantiano, demasiado dependente de um conceito forte de *autonomia*, de uma concepção de “sujeitos que dão a si mesmos sua própria lei” (p. 52). A reformulação da ideia de liberdade pressupõe a reformulação da subjetividade – necessidade da qual Hegel jamais descuidou. Daí que uma crítica possível ao livro seja o fato de o autor não ter passado com alguma demora pela *Fenomenologia do Espírito*.

sempre matizada, fraturada, interpenetrada. Afinal, é precisamente aí que a reflexão ético-jurídica de Hegel abre vantagens em relação à de Kant, por exemplo.

Ao mesmo tempo, não é por algum mistério ou por descuido que o autor não faz da *Fenomenologia* uma estação significativa em seu percurso argumentativo. Ao evitar a tematização aprofundada da vontade, nas linhas acima indicadas, John Karley cumpre um programa de comprometimento com o ponto de vista ético (no sentido da *Sittlichkeit*), ao invés do psicológico, no que diz respeito à emergência da lei à consciência. Tal escolha se inscreve no combate mais amplo contra uma leitura eventualmente voluntarista do Direito hegeliano, e mesmo do Direito em geral, como se sua ideia fosse produto de desejos individuais conjugados, de acordos interpessoais, quando depende, mais exatamente, da evolução da contingência da vontade em necessidade sob a forma de uma racionalidade, não pessoal, mas institucional. Trata-se, portanto, podemos compreendê-lo, de uma exigência crítica: a de realizar, junto com Hegel “a pretensão de afastar do espírito objetivo os perigos do voluntarismo, da passionalidade e do sentimentalismo que renega o pensamento e a reflexão e afirma que a prática se pauta não pela racionalidade, mas pelo sentimentalismo” (p. 41). Esse passo é importante para deslegitimar, desde o início, algumas “abstrações perigosas” (p. 41) que ameaçam diminuir a carga objetiva e formal do sujeito que se apresenta como sujeito do Direito.

384

O inventário de ordem estritamente conceitual e exegético dá lugar, no capítulo seguinte, a uma exposição perpassada pelo pano de fundo histórico da clássica querela entre jusnaturalistas e positivistas (ou historicistas) a respeito da instância de legitimidade do Direito. A reconstrução dessa querela (pp. 61-73) é exemplar, e o ponto alto do texto (pp. 73-95), que versa sobre o posicionamento hegeliano diante do conflito, em nada deixa a desejar se comparado às leituras mais consagradas da *Filosofia do Direito*. John Karley não se furta aqui ao trabalho diligente de, por exemplo, recuar até a Antiguidade para reconstituir o modo pelo qual os sofistas são os primeiros a romper com a “atitude irreflexiva em relação à lei da *pólis*” (p. 65), tornando-se, nesse sentido, os primeiros teóricos do Direito. Emendada no mesmo recuo, encontramos a posição de Platão, que defende a justificabilidade da lei (*nomos*) a partir da natureza (*physis*) das coisas tomada como Ideia. Para Platão, “*physis* e *nomos* não são radicalmente opostos, mas mantém uma relação mimética e de participação, assim uma lei ou instituição positiva é justificável se e somente se participa da ideia de justiça e é injustificável se não participa” (p. 67). A maneira como o autor remata esse tópico da teoria platônica é muito

astuciosa, pois contribui para integrá-lo ao seu objetivo principal, antecipando a forma geral do argumento hegeliano do direito *positivo* em contraste com o Direito *efetivo*.

A querela propriamente dita é da mais alta importância para o percurso e a produção filosófica de Hegel por pelo menos três razões. (1) Ela tem um significado formativo para sua própria concepção de Direito, pois lhe impõe a tarefa de pensá-lo à luz de análises contemporâneas e exemplos concretos de como essa ideia ocorre na história das sociedades. (2) Ela prepara o lugar de uma aplicação, ou ainda, maturação, do estilo argumentativo desenvolvido por Hegel em termos especulativos; está em jogo, portanto, uma estruturação prática do método dialético. (3) Ela oferece uma oportunidade de intervir publicamente em um debate que mobiliza não apenas os partidos teóricos mas também as forças políticas mais decisivas de seu contexto social. Resumiríamos essas três razões dizendo que a disputa jusnaturalismo *versus* historicismo representa para Hegel uma experiência intelectual de analisar o confronto entre o conceito do Direito e a fato do Direito, entre a ideia e a realidade.

Isso transparece na forma como, em linhas gerais, Hegel recepciona a discussão: se por um lado os jusnaturalistas defendem uma justificação transcendente, meta-jurídica do Direito – dada ora pelo estado natural, ora pelos princípios antropológicos, ora ainda pela graça divina –, e, por outro, os historicistas defendem uma justificação imanente, positiva – cada Direito histórico-concreto é definido pela letra da lei histórico-concreta –, por sua vez “Hegel pretende unificar os opostos, de maneira tal que tanto o jusnaturalismo quanto o historicismo seriam sintetizados na *Filosofia do Direito*” (p. 77). Essa pretensão de molde kantiano (vale lembrar que Kant se vê diante do embate racionalismo x empirismo) reaparece alhures, em diferentes formatações. Mencionemos, a título de exemplo, o *Sistema da vida ética*, de 1802-3, onde não é na vida moral (como para Fichte) nem na vida estética (como para Schelling), mas na vida política, no seio da comunidade ética, que o Espírito se abre definitivamente ao Absoluto. Na *Filosofia do Direito*, a hipótese de uma natureza transcendente da lei vem a ser mediada pela ideia de lei da natureza, a hipótese de uma história positiva da lei vem a ser mediada por uma ideia de lei da história. Hegel confronta o jusnaturalismo e o historicismo como, ao invés de pólos opostos, mediações complementares, figuras parciais de um mesmo fenômeno que é o dos direitos concretos singulares que vêm a corresponder – processualmente, nunca de forma imediata – ao conceito filosófico e universal de Direito.

Duas ausências se fazem sentir nessa altura do texto: a distinção, fundamental na terminologia hegeliana, entre realidade [*Realität*] e efetividade [*Wirklichkeit*] e a igualmente importante chave de leitura do reconhecimento [*Anerkennung*]. Esses dois elementos seriam,

inclusive, bastante úteis à argumentação do autor, no sentido de que poderiam vir a auxiliá-la didaticamente. Poder-se-ia falar em um Direito real que não é (ainda) efetivo, ou em uma progressão histórico-dialética das comunidades éticas na direção do reconhecimento pleno⁴. De qualquer forma, a reconstrução conceitual de John Karley é clara, inteligível; e ele recorre às palavras certas para explicar que “existe uma dialética de reciprocidade entre racionalidade e positividade do Direito em Hegel, e essa reciprocidade é histórica” (p. 95).

Quanto ao último capítulo, sua discussão central é um tanto quanto adiada pela retomada do tópico da racionalidade e positividade do Direito (pp. 99-108), desta vez sob o prisma da efetivação histórica da liberdade, notadamente na *Filosofia da História*. A demora em passar ao tema proposto para o capítulo – o posicionamento teórico de Hegel frente aos paradigmas da reforma (via prussiana) e da revolução (via francesa) – é evidente. No entanto, o autor nos recompensa mediante a incorporação dos conceitos, formulados por Konrad Utz, de “irreversibilidade do desenvolvimento e seu caráter normativo” (p. 102), “retrocesso normativo” (p. 105) e “assimetria ética” (p. 107), noções que dão conta da *historicidade* do Direito, de sua trama na história das comunidades éticas, e contribuem para consolidar a interpretação de que Hegel a propõe (a historicidade) como solução para o impasse entre positivismo e jusnaturalismo.

Se antes se tratava, com esse impasse, de uma *disputatio* teórica, acadêmica, e que, quando muito, agitava os gabinetes e salões da velha Prússia, John Karley resolve evocar, como fio condutor do desfecho de sua obra, nada menos que o legado da Revolução Francesa e a visão que dela tem Hegel como paradigma de ressignificação concreta da lei, de superação histórica do direito na direção do conceito de Direito; processo esse que não ocorre, claro, por iniciativa espontânea do conceito, pois “para Hegel” – explica-nos o autor – “a razão em si mesma é uma universalidade abstrata sem efetividade empírica até que ela se efetive através das paixões, que são particulares” (p. 110). Vemos assim, em Hegel, usualmente tratado como o filósofo de um rigorismo lógico e de uma justificabilidade especulativa do real, a paixão atuar como mediação oculta entre o *wirklich* e o *vernünftig*. Não que isso o rebaixe ao romantismo,

⁴ Ao sublinhar tais ausências, não queremos acusar um defeito na extensão exegética do texto, mesmo porque está claro que a temática do reconhecimento, por exemplo, pressupõe desenvolvimentos e referências que não convergem com os objetivos específicos do autor nesta obra. Queremos apenas salientar uma característica típica do sistema hegeliano, a saber: a interconexão inevitável entre os diversos estratos conceituais. Por mais que não seja viável explorá-la por completo na exposição de um tema específico, cremos que seria vantajoso ao autor ao menos pontuá-la em suas devidas linhas gerais. Bastaria, para tanto, e a título de exemplo, uma nota de rodapé dando conta da relação trinitária entre lei, liberdade, e reconhecimento.

pois não há apologia do irracional ou do irracionalizável: o que está em jogo é o reconhecimento de que é a paixão que alimenta as engrenagens da grande máquina do mundo, que ela executa seu curso e põe para circular o processo de efetivação histórica da razão (isto é, da liberdade). “Se a razão é o *fim* da história a paixão é o *meio* através do qual essa meta se efetiva” (p. 111; o autor destaca).

Nos termos da recepção hegeliana da Revolução Francesa, o elogio da paixão ganha, no entanto, algumas nuances. É que a revolução, do ponto de vista de Hegel, tende facilmente à sua autosubversão enquanto processo histórico. Como o exemplo do Terror no caso francês demonstra, a paixão pode ser subvertida e passar, de meio privilegiado, a fim em si, num movimento que contribui, dirá Hegel, de forma muito tortuosa e desnecessariamente violenta com a efetivação da razão no mundo. Daí a contraposição salutar, em relação à via revolucionária ou francesa, da via reformista (em sentido não depreciativo) ou prussiana, na qual as mudanças demandadas pelas tensões sociais são implementadas, não contra, mas a partir das leis instituídas. Dessa forma, John Karley compreende que Hegel acata a via revolucionária, a chamada mudança *por baixo*, como método transitório e excepcional de superação extrajudicial do direito positivo. Em contrapartida, a via reformista (mudança *por cima*) oferece a vantagem de um ritmo, ainda que mais lento, seguro e contínuo de mudanças, no qual a negatividade da violência é neutralizada pela intervenção jurídico-burocrática que propõe se servir da codificação positiva para suprir as deficiências do próprio direito positivo. Pelas duas vias, no fim das contas, o que se tem é a contestação de uma perspectiva estática do Direito e a subsunção das instituições jurídicas à ordem histórica.

Quando as leis e instituições positivas já não são capazes de garantir a unidade entre o universal e o particular, quando não mais preservam ou promovem, mas dificultam e inviabilizam a liberdade, significa que é necessário que o Direito positivo seja superado por um novo Direito, direito esse que atenda as exigências da razão, com normas e instituições racionais que garantam que tanto os interesses da parte quanto os do todo serão atendidos, conciliados (p. 113).

Ou seja: para Hegel, o Direito (assim como a Verdade) nunca *é*; ele *vem-a-ser*. E nisso vemos evidenciado o caráter absolutamente sistemático e rigoroso da reflexão jurídico-política de Hegel, pois dos quadros iniciais da *Ciência da Lógica* aos parágrafos mais intrincados da *Filosofia do Direito* é a mesma supressão do Ser pelo Devir que ocupa o centro da cena filosófica. Ousaríamos dizer que o mérito maior do texto de John Karley está em

captar e expor, sem suspenses e com algumas demoras instrutivas, essa intuição fundamental para a correta leitura do *corpus* hegeliano⁵.

A título de considerações finais, retomemos ainda uma vez a questão da subjetividade para sublinhar a necessidade de se desenvolver as mediações entre o indivíduo e o Espírito e equacionar a relação entre responsabilidades individuais e demandas coletivas. Importa insistirmos nesse ponto, chamar atenção à sua pertinência numa discussão sobre como a liberdade – que não é, em Hegel, apenas subjetiva, mas também objetiva – se formata historicamente em Direito. Pois é impossível, nesse contexto, furtar-se à pergunta sobre quem é de fato o sujeito do Direito. É que em Hegel o *sujeito* não é uma figura perene: ele não é o mesmo na certeza sensível e na consciência de si, não é o mesmo no Oriente e no Império Romano, não é o mesmo no Contrato e na Eticidade. O sujeito daquela “vontade livre” tematizada no primeiro capítulo será o mesmo sujeito que, em via das circunstâncias histórico-concretas, corrige em nome da racionalidade o Direito positivo? Quem deve aparecer, afinal, como agente histórico da racionalidade, da liberdade, da ética, do Direito? Essa figura enigmática e inominada habita desde o princípio as entrelinhas, mas é evocada com mais insistência ao fim do livro, quando ao autor fala por exemplo em “nós, sujeitos éticos” (p. 128), ou em “nossa responsabilidade ética conosco [...] e com nosso mundo” (p. 128), ou ainda quando comenta que “essa realidade [...] pode ser transformada, para melhor ou para pior, por nós e por mais ninguém” (p. 131). Para onde afinal aponta este índice – *nós* – na filosofia hegeliana e, mais especificamente, no texto de John Karley? De forma a não repetir o que dissemos acima, diríamos apenas que essa questão de ouro permanece em aberto, que o autor a insinua mas não a resolve. Ora, é essa a marca de todo bom livro; e se John Karley assume tal postura é porque, instigado pelo imperativo hegeliano de transportar seu tempo ao nível do conceito, o autor nos convida antes a um exercício preliminar: o de transportar o conceito de Hegel ao nosso tempo. Esse movimento, por si só, é capaz de esboçar novas análises, instigar novas críticas, abrir novas sínteses e, quem sabe, até mesmo solucionar questões que, desde as primeiras leituras de Hegel, sequer foram ainda apropriadamente colocadas.

⁵ Outro mérito notável do autor está em expor, com a devida admiração, os raciocínios hegelianos sem escamotear seus eventuais matizes de obsolescência ética; sem deixar de fazer notar, p. ex., sempre que julga necessário, “os aspectos racistas e xenofóbicos da filosofia de Hegel, típico do europeu médio do início do século XIX” (p. 104, nota). Invertendo o vetor, John Karley também logra destacar muito bem, nos quadros do “monarquismo de Hegel” (p. 121), sua posição curiosamente elogiosa com respeito às Revoluções Francesa, Inglesa e Americana (p. 119 *et seq.*), na medida em que o filósofo as avalia levando em conta seu caráter corretivo, sua tarefa histórica de fazer com que o estado de coisas jurídico corresponda (ao menos um pouco mais) ao conceito do Direito.

O livro de John Karley situa-se na continuidade de uma tradição há muito consolidada e ainda hoje frutífera: a da recuperação ou atualização das proposições político-filosóficas de Hegel sob um olhar eminentemente progressista e – por que não dizer? – de esquerda. Ao alistar-se nessa fileira, nosso autor repercute iniciativas consagradas tanto na Europa – como as de Marcuse (*Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*), Kojève (*Introdução à leitura de Hegel*) e Losurdo (*Hegel e a liberdade dos modernos*) – quanto em solo nacional – Manfredo de Araújo, Vladimir Safatle e Eduardo F. Chagas, só para citar alguns nomes – de trazer à tona uma teoria e um engajamento políticos à luz da filosofia hegeliana, projeto cujo patrono maior, feitas as devidas ressalvas, foi, certamente, o jovem Karl Marx.

Escapando com evidente virtude ao comentário enfadonho e à leitura estrutural, *Normatividade e historicidade da liberdade na filosofia de Hegel* nos propõe uma autêntica *experiência de pensamento* (para falar como Marilena Chauí) com grande potencial para rejuvenescer as leituras e os debates hegelianos no Brasil e, em particular, na atmosfera acadêmica cearense. Permanecemos, assim, entusiasmados e curiosos pelos desenvolvimentos futuros do pensamento de John Karley e de sua bibliografia, cujo impacto para a vida filosófica local o livro que aqui resenhamos já deixa adivinhar.

A CONTRADIÇÃO FUNDAMENTAL ENTRE A LÓGICA-VALOR DO CAPITAL [ASSIM COMO DA RIQUEZA ADVINDA DO TRABALHO HUMANO] E A TERRA^{1 2}

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik³

Resumo:

Platão e Aristóteles já haviam detectado uma contradição fundamental entre a *oikonomia* e a crematística: uma sendo geradora de bem-viver e outra preocupada exclusivamente com o acúmulo de dinheiro. Também Hegel, à sua maneira, demonstrou que, tendencialmente, a sociedade moderna se contrapõe à vida humana e à natureza. Mas foi Marx o primeiro a demonstrar como a lógica do valor, própria da dinâmica produtiva capitalista, instrumentaliza e tende a destruir tanto os seres humanos quanto a natureza. Interessada unicamente na produção de mais-valia, a dinâmica capitalista não se importa em deixar para trás escombros de destruição ambiental e crescente pobreza humana. A lógica da valorização do valor, estaria, portanto, na base de nossa relação alienada com a natureza. A superação dessa tendência implicaria uma transformação revolucionária da própria estrutura da sociedade capitalista, a partir de uma práxis sustentada pela aliança entre as vítimas humanas desse processo no contexto de uma reconciliação com a natureza. (*Resumo elaborado pelo tradutor*).

Palavras-chave: Crematística. Lógica do valor. Natureza. *Oikonomia*. Lógica do valor. Transformação revolucionária.

THE MAIN CONTRADICTION BETWEEN THE LOGIC-VALUE OF CAPITAL [AS WELL AS THE WEALTH ORIGINATED FROM HUMAN LABOR] AND THE EARTH

390

Abstract:

Plato and Aristotle had already detected a fundamental contradiction between *oikonomia* and chrematistics: one being a generator of well-being and the other concerned exclusively with money accumulation. Hegel, in his own way, also demonstrated that modern society tends to oppose itself to human life and nature. But Marx was the first to demonstrate how the logic of value, characteristic of capitalist productive dynamics, instrumentalizes and tends to destroy both human beings and nature. Interested only in the production of surplus value, the capitalist dynamic does not care to leave behind rubble of environmental destruction and increasing human poverty. The logic of valorization of value, therefore, would be at the basis of our alienated relationship with nature. Overcoming this tendency would imply a revolutionary transformation of the very structure of capitalist society, based on a praxis supported by the alliance between the human victims of this process into the context of a reconciliation with nature (*Abstract drawn up by the translator*).

¹ Título original: *Der Grundwiderspruch zwischen der Wertlogik des Kapitals sowie dem Reichtum aus der menschlichen Arbeit und der Erde*. Palestra proferida em 2006 num evento em Nürnberg e publicado pela primeira vez em (Müller, 2007) e republicado como capítulo final em (Immler, Hans; Schmied-Kowarzik, 2011).

² Rosalvo Schütz traduziu este artigo. Schütz é professor de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) e bolsista de produtividade do CNPq.

³ Professor emérito de Filosofia da Universidade de Kassel (Alemanha), atualmente residente em Viena/Áustria. Vários trabalhos seus foram traduzidos no Brasil, sendo um dos mais recentes o livro **A relação dialética do homem com a natureza. Estudos histórico-filosóficos sobre o problema da natureza em Karl Marx**, pela EDUNIOESTE. Atualmente vem lançando diversos estudos especialmente sobre questões ambientais e filosofia intercultural.

Keywords: Chrematistics. Logic of value. Nature. *Oikonomia*. Revolutionary transformation.

I.

No primeiro livro de sua *Política*, Aristóteles diferencia *oikonomia* e crematística. A *oikonomia*, como administração da casa, ou melhor, como administração dos bens, tinha em vista a preservação dos bens, de toda a organização dos bens, como sendo a base para a autonomia política dos senhores, os nobres cidadãos de uma Pólis. Mas, evidentemente, também objetivava o bem-estar de todas as pessoas incluídas nesse bem: mulheres, crianças, administradores, camponeses e serviçais. Para tanto, se necessitava de um florescente intercâmbio e produção de bens (*Gutswirtschaft*), da agricultura (*Landwirtschaft*) e da criação de animais. O abastecimento daí decorrente não se restringia ao objetivo de propiciar o bem-estar da geração presente, mas se estendia também para a próxima geração: tanto para o filho, como novo senhor dos bens, e os demais filhos, quanto para as filhas e com quem viessem a se casar. Daí que a sustentabilidade da economia (*des Wirtschaftens*) e a solidariedade familiar junto às famílias “cunhadas” ser uma perspectiva evidente para a *oikonomia* (Cf. Aristóteles, 2019, p. 1253b-1255b).

Em contraposição a isso, está a crematística, a economia da aquisição de dinheiro (*Gelderwerbsswirtschaft*), a qual, desde sua introdução há aproximadamente 400 anos antes de Aristóteles, sempre de novo e de forma cada vez mais radical, ameaçava a solidez básica e comunitária da Pólis grega e, com isso, a segurança da *oikonomia*. Ademais, a crematística não está, como a *oikonomia*, relacionada com a preservação sustentável dos bens e com o bem-estar das pessoas inclusas nesse bem, pois sua lógica objetiva exclusivamente o aumento da quantidade de dinheiro. Portanto, um processo infinito de acumulação que rompe com todos os objetivos solidários e sustentáveis, opondo-se aos mesmos, dilacerando e destruindo-os.

Para

a arte de ganhar dinheiro[...] parece que não existe nenhum limite de riqueza e aquisição. [...] Mas a arte de administrar a família (*oikonomia*), que, por sua vez, não é a arte de ganhar dinheiro (*crematística*), tem um limite; por isso, parece que existe a necessidade de um limite para toda a riqueza. Mas, na realidade, vemos acontecer o contrário disso: todos os que praticam a arte de ganhar dinheiro aumenta infinitamente o seu montante em moeda (Aristóteles, 1973, *cotejado* com Aristóteles, 2019, p. 1257a-b).

Daí Aristóteles conjecturar sobre meios pelos quais a política possa limitar e domar a crematística. Disso decorre, por um lado, que aos comerciantes e compradores,

enquanto portadores da economia do dinheiro, não lhes seja permitido serem cidadãos da Pólis, motivo por que enquanto tais eles permaneciam excluídos. Apenas aos proprietários que tinham conseguido permanecer afastados por dez anos dos negócios comerciais lhes era permitido ser admitidos na Pólis como novos cidadãos politicamente livres (Aristóteles, 1999, p. 1329 a-b). Além disso, a Pólis precisava se dar o direito de, por meio de indenização, desapropriar todos os comerciantes e negociantes que tivessem se tornado demasiadamente poderosos por meio da acumulação de dinheiro – como, por exemplo, quando alcançavam um monopólio, ameaçador de toda a Pólis, sobre a produção de ouro e prata. Ou seja, com isso a Pólis podia e devia passar novamente o direito de mineração para um número maior de interessados, pois – e isso é algo muito importante para Aristóteles, em contraposição ao seu mestre Platão, – é preciso assegurar o princípio da livre iniciativa, uma vez que, para Aristóteles, o interesse privado é um motor essencial dos fundamentos econômicos de uma Pólis florescente e em expansão (Cf. Aristóteles, 2009, p. 1263a).

Assim, nós chegamos ao ponto a partir do qual a crítica mais radical da economia empreendida por Platão – o professor de Aristóteles – pode ser focada. Para Platão, conforme expõe na *Politeia*, não poderia haver uma Pólis justa enquanto os interesses privados, que dominavam as *Polis* da época, persistissem. Sejam esses interesses motivadas pela acumulação infinita de dinheiro da crematística, ou pelas sucessivas heranças familiares da *oikonomia*, ou dos egoísmos individualizados de democracia ou mesmo dos interesses de poder de tiranos individuais (cf. Platão, 1971, p. 589a-592b). A partir disso, Platão visualiza, na transformação revolucionária radical, na *metabolê*, o meio pelo qual o princípio da justiça possa conseguir conquistar uma sobreposição em relação aos interesses econômicos privados: a única esperança utópico-concreta para a comunidade política e para a própria humanidade. Antes de os filósofos, ou seja, os homens e mulheres éticos, tomarem os rumos políticos da Pólis em suas próprias mãos desde o princípio da justiça, “não haverá recuperação do mal para os Estados [...], e eu penso que nem mesmo para a espécie humana” (Platão, p. 473 b-e).

II.

Façamos um salto para além de dois mil anos. Aqui encontramos novamente as mesmas questões em Hegel e Marx; no entanto, a partir dos problemas político-econômicos decorrentes das progressões históricas e numa diferenciação dialética.

Em sua *Filosofia do Direito* – e em recorrência a Adam Smith –, Hegel busca se apropriar do problema da relação entre economia e política mediante uma dialética estrutural:

Sobre a base da eticidade originária da família – cujas relações entre homem e mulher e entre pais e filhos representam o fundamento e o centro renovador de toda a eticidade – se sobrepõe à eticidade fundamentalmente dilacerada da economia de aquisição (*Erwerbswirtschaft*), a economia política da sociedade burguesa. Aqui cada um está autorreferido à sua própria subsistência e em concorrência com todo e qualquer outro. De todo modo, no entanto, por detrás das costas desse empresário e mesmo do trabalhador individualmente ativo, afirma-se a generalidade abstrata do mercado, a necessidade e a violência da dependência de todos em relação a todos. “Na sua realização condicionada desse modo pela universalidade, o fim egoísta é a base de um sistema de dependências recíprocas no qual a subsistência, o bem-estar e a existência jurídica do indivíduo [...] somente são reais e assegurados nessa dependência” (Hegel, 1997, p. 169 [&183]).

Decisivo, entretanto, é que a concorrência individual – juntamente com as cegas leis do mercado – conduzem necessária e inevitavelmente a contradições recorrentes e cada vez mais fortes. E isso geralmente acontece justamente lá onde a sociedade burguesa, ou seja, a economia de mercado e de aquisição, se encontra no mais florescente progresso de crescimento. Mesmo aí ela não é rica o suficiente para estancar a pobreza e o desemprego por ela mesma causados: “Desse modo se mostra que, apesar de seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua conseqüente plebe” (Hegel, 1997, p. 199 [&245]).

Daí decorre que esse dilaceramento (*Zerrissenheit*) da economia de mercado burguesa, que tem por base uma contradição imanente, permaneça insuperavelmente assim. Somente nos casos mais graves, de injustiça gritante e de degradação existencial, pode ser empreendido algo contra. E isso pode ser feito tanto por parte do Estado, por meio de um planejamento prévio da política econômica e da criação de estruturas sociais de uma economia de mercado social, quanto também por parte dos trabalhadores e empresários, pela criação de organizações de autoajuda como, por exemplo, as representações de interesses e seguros de pensão.

Justamente pelo fato de que o dilaceramento da esfera econômica nunca pode ser superado, torna-se necessário, segundo Hegel, a eticidade estruturalmente

pacificadora do Estado, cuja tarefa política consiste em contribuir de forma sustentável para o bem-estar do indivíduo e da generalidade do conjunto do Estado. O Estado moderno, ou seja, o Estado pós-revolucionário, se funda no reconhecimento do princípio da liberdade política e da igualdade de cada cidadão e pode, por isso, esperar ser reconhecido pelo cidadão individual – seja rico ou pobre – como sendo uma unidade de ação comum (*gemeinsame Handlungseinheit*). “O princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permite que o sujeito da subjetividade alcance a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo que reconduz à unidade substancial, mantendo assim esta unidade no seu próprio princípio” (Hegel, 1997, p. 213 [260]).

Hegel, que em toda a sua filosofia do “espírito objetivo”, da convivência social, não pensa desde os sujeitos humanos, mas das instituições objetivadas, vê no Estado o mais alto sujeito da ação coletiva, para além do qual não se pode ir. A cada Estado, porém, estão contrapostos outros Estados enquanto sujeitos de ação política, com os quais cada um se encontra, inevitavelmente, num permanente ‘estado de natureza’ e de guerra de todos contra todos – como Hegel, de forma polêmica, se posiciona contra a *Ideia da paz perpétua*, de Kant. Daí que, em consonância com a dialética estrutural, seja necessária uma estrutura de pacificação ainda mais elevada, a qual Hegel vislumbra no “espírito mundial” (*Weltgeist*) da história. O ‘espírito mundial’ revela-se um ‘tribunal mundial’ (*Weltgericht*) tanto no que diz respeito ao surgimento e desaparecimento de povos quanto à contribuição de povos e Estados rumo ao tornar-se conscientes, livre e espiritualmente. Mesmo que a história mundial não seja um sujeito de ação política e nem mesmo os Estados individuais e as federações de Estados possam estruturar intencionalmente a história, ainda assim, a história mundial, enquanto tribunal mundial, realiza-se neles e para além deles, pois “a história universal é o progresso na consciência da liberdade – um progresso cuja necessidade temos de reconhecer” (Hegel, 2008, p. 25).

III.

É justamente aqui que incide a crítica de Marx a Hegel, realizada nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Segundo Marx, o espírito mundial não é o sujeito da história, esse sujeito são os seres humanos que, por meio de seu trabalho e de sua práxis, se vinculam uns com os outros e, por sua vez, também estão vinculados e inseridos na produtividade da natureza (Marx, 2008, p. 126). Sua liberdade, ainda a ser efetivada, é o

objetivo da história. E para essa emancipação humana, sua autolibertação, os seres humanos deverão de lutar contra as adversidades que lhes estão contrapostas.

Acima de tudo e, primeiramente, Marx converte a dialética estrutural de Hegel em uma dialética histórica. O dilaceramento da esfera econômica, a qual Hegel analisa tão acertadamente, não é um dilaceramento da capacidade de aquisição humana, mas ela é – segundo Marx – o dilaceramento, a alienação, e a inversão do modo de produção da atualidade, o modo capitalista de produção, historicamente surgido. Por isso ele pode ser historicamente superado, e isso principalmente porque na base vital e social humana está socialmente contido um potencial de produção não alienado dos indivíduos, na forma de preservação e regeneração natural da vida e da sociedade. Também o modo de produção capitalista precisa estar atento à manutenção da vida dos seres humanos trabalhadores, tanto no que diz respeito ao seu intercâmbio material com a natureza, quanto de sua renovação e regeneração social. Mas na inversão/erro (*Verkehrtheit*) do trabalho alienado cada trabalhador é forçado a se voltar sobre si mesmo e, assim, é alienado/estranhado tanto da sociedade quanto da natureza:

O trabalho estranhado faz, por conseguinte: 3) *Do ser genérico do homem*, tanto da natureza quando da faculdade genérica espiritual dele, um ser estranho a ele, um meio de sua existência *individual*. Estranha o homem do seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência *humana* (Marx, 2008, p. 85).

395

Apenas onde os seres humanos trabalhadores se tornam conscientes de sua alienação, eles podem, numa práxis revolucionária, transformar as relações alienadas e se tornar capazes de estruturar solidariamente a sua convivência social e ecológica (sua relação de preservação de vida no intercâmbio material com a natureza). É diante dessa tarefa prático-histórica que, segundo Marx, nós estamos colocados. A eticidade pacificada, cuja realização estrutural Hegel já via no Estado moderno, precisa, segundo Marx, primeiramente ser conquistada por uma transformação revolucionária do modo de produção capitalista.

Na época presente, o domínio das relações materiais [*sachlichen Verhältnisse*] sobre os indivíduos, o esmagamento das individualidades pela causalidade, atingiu sua forma mais aguda e universal e, com isso, designou aos indivíduos existentes uma missão bem determinada. Ela deu aos indivíduos a missão de, no lugar do domínio das relações dadas e da causalidade sobre os indivíduos,

instaurar a dominação dos indivíduos sobre a causalidade, e sobre as relações dadas (Marx, 2007, p. 422)⁴.

IV.

Os contornos dessa dialética histórica Marx já desenvolve nos *Manuscriptos econômico-filosóficos* para a crítica da economia política, de 1844, e eles constituem a base de todos os seus trabalhos posteriores, mas, a partir de 1854, com o início de seu projeto mais amplo de uma Crítica da economia política, Marx modifica a estratégia de sua análise. A fim de deixar claro aos seres humanos trabalhadores a necessidade irrefutável de uma transformação revolucionária do modo de produção capitalista, ele confronta a lógica negativa do capitalismo com o espelho da teoria negativa dela, evidenciando, de modo imanente, que a lógica do valor, posta como absoluta, é o fundamento de toda riqueza social: é a lógica do valor posta de modo absoluto (*absolutgesetzte Wehrlogik*), que arruína tanto o trabalho quanto a terra, uma vez que explora os trabalhadores onde os precisa e os descarta onde não mais os precisa, do mesmo modo que saqueia a natureza onde pode extrair alguma utilidade da mesma e a abandona destruída e envenenada onde ela se lhe torna inútil.

396

Antecipação do futuro – antecipação real – [no sentido de prescrição] só ocorre em geral na produção da riqueza no tocante ao trabalhador e à terra. Em ambos, o futuro pode *ser na realidade* antecipado e devastado por extenuação e esgotamento prematuros, pela perturbação do equilíbrio entre o que recebem e o que dão. É o que sucede com ambos na produção capitalista (Marx, 1985a, p. 1355).

Foi a partir de uma intencionalidade crítica, mas completamente erigida sobre a economia clássica, de alguém como Adam Smith e David Ricardo, que Marx desvendou os segredos da lógica capitalista do valor e mostrou como ela extrai toda a sua força da exploração do trabalho [embora busque ocultar isso perante si mesma e perante o mundo], do mesmo modo como ela, incessantemente, pode saquear a natureza, a terra, sem despender ao menos um grão de valor com ela – para obter a força de trabalho: pelo menos o Capital ainda precisa pagar salário, as forças da natureza ele obtém gratuitamente.

A teoria marxiana do valor-trabalho é suficientemente conhecida: Todo o valor advém do trabalho capitalistamente utilizado, onde constantemente é sugado mais-valor do trabalho atraído para o processo de valorização e acumulação do Capital, na

⁴ Sobre esse assunto confira (Schmied-Kowarzik, 1981).

medida em que o salário da força de trabalho equivale a apenas uma fração do valor do trabalho fornecido. Como a lógica do valor esconde esse segredo do crescimento do valor diante de si mesma, a produção de mais-valia aparece como se fosse pura autovalorização do Capital, a qual, uma vez jogada no processo de valorização, lança, de maneira aparentemente inexplicável, seus filhotes.

Algo diferente acontece como a pilhagem das riquezas da terra e sua transformação em valor. Primeiramente, a natureza pode ser obtida em todos os lugares por uma tarifa zero (*Nulltarif*). Matérias-primas, forças da natureza, processos naturais de crescimento não têm nenhum valor do ponto de vista da economia do valor. Os custos das matérias-primas são constituídos, em primeiro lugar, pelos custos do trabalho de sua extração, transporte, seu cuidado e seu acabamento, assim como, em todos os casos, os custos do trabalho do descarte dos seus restos. Ou seja, inicialmente, nenhuma forma de riqueza da natureza se torna valor enquanto natureza, mas ela apenas é incluída no cálculo do valor na medida em que é transformada em carga de trabalho.

Secundariamente, no entanto, se evidencia que aqui se torna necessário ainda um segundo fator, o qual Marx analisa através da categoria “renda da terra” – um capítulo, que Friedrich Engels incluiu equivocadamente no terceiro volume de *O Capital*, em vez de lançá-lo como livro próprio, na sequência de *O Capital*. As formas específicas de matérias-primas dos donos das terras (*Grundeigentümer*), ou a produtividade específica do solo ou de forças naturais, ou a posse de patentes sobre determinados processos de produção por meio de procedimentos físicos, químicos e, como acontece atualmente, também biológicos, e em decorrência de sua posição privilegiada de monopólio, permitem extrair daí a mais-valia-extra (*Surplusprofit*), como se fosse uma ‘renda da terra’.

A força natural não é a fonte do lucro suplementar (*Surplusprofit*), mas base natural dele, por ser a base natural da produtividade excepcionalmente acrescida do trabalho. Do mesmo modo, o valor-de-uso não é a causa, mas o suporte do valor de troca. O mesmo valor-de-uso, se puder ser obtido sem trabalho, não terá valor-de-troca [valor], embora mantenha a mesma utilidade natural que o caracteriza (Marx, 1985, p. 741).

A forma como o valor de monopólio sobre o solo, sobre as matérias-primas e as forças da natureza pode ser calculado a partir da diferença da renda da terra, não precisa nos interessar aqui.

Resumamos rapidamente em uma conclusão provisória: a lógica do valor do Capital tem uma fome voraz (*Heisshunger*) por trabalho gerador de mais-valia, mas ela é totalmente indiferente em relação aos trabalhadores vivos – ela os descarta do processo de trabalho onde eles não dispõem a mais-valia diferencial média socialmente exigida. A natureza, embora o Capital precise muito de suas riquezas e forças para o processo de acumulação, não é incluída enquanto tal no cálculo do valor: ela está à disposição por tarifa zero. Mas é claro que, por outro lado, entram, no cálculo do valor, os custos de trabalho para a extração das matérias-primas, do plantio do solo e do descarte das sobras e, por outro lado, a mais-valia-extra (*Surplusprofite*) dos monopólios de posse da terra, dos recursos naturais e da posse de patentes sobre processos naturais.

Decisivo é que, nunca e em lugar algum, a lógica do valor do Capital está interessada nas condições de vida dos seres humanos trabalhadores ou nos circuitos ecológicos vitalmente necessários, mas única e exclusivamente na produção de mais-valia, na valorização do valor e na acumulação do valor; portanto, na crematística.

Exatamente da mesma forma que o Capital globalizado expulsa os trabalhadores que não lhe forneçam mais-valia suficiente, ele deixa atrás de si uma natureza saqueada e envenenada, lá onde os custos da mão-de-obra lhes sejam muito altos e a mais-valia-extra muito baixa. De fato, a economia capitalista do valor também tem fome voraz pela totalidade de fontes naturais “desprovidas de valor” (*Wehrtlose*), mas apenas lá onde estas, quando inseridas no processo de produção, tenham dispendido uma mais-valia extra como vantagem competitiva de monopólio – daí a corrida por patentes, a opção do monopólio pela busca de cultivos geneticamente manipulados, adubos e processos naturais físicos, químicos e biológicos que, por um lado, aumentam a produtividade, mas também, por outro lado, simultaneamente, proporcionam uma mais-valia-extra frente à concorrência.

Ciclos ecológicos naturais não interessam à economia do valor. Fontes naturais são saqueadas enquanto os custos de trabalho para a sua extração não sejam comparativamente muito altos. A economia do valor não se importa com o estado da natureza que ‘fica para trás’. O que interessaria à lógica crematística do Capital sobre o que acontece com o espaço de vida de muitos seres humanos e animais, ou que as matas virgens do Brasil se tornem desertos depois de serem desmatadas, ou mesmo que nos campos da Nigéria e do Equador fiquem para trás as manchas de óleo, que regiões em torno de Chernobyl ou na Sibéria, ou do mar gelado em torno de Murmansk, estejam

contaminadas por séculos e até milhares de anos? Não interessa nem mesmo o clamor – que recentemente saiu da Grã-Bretanha e circulou o mundo – de que em consequência das catástrofes climáticas industrialmente geradas também se chegará a um colapso global dos mercados financeiros – bem pior do que em 1929 – por meio da qual não apenas serão liquidados montantes gigantescos de valor de capital, mas também alguns proprietários de capital assim como milhões de seres humanos trabalhadores serão lançados à ruína. Diante de tudo isso a economia de valor permanece indiferente, pois para isso – para as catástrofes humanas de todas as formas por ela geradas – ela não tem nenhum sensor. Em todo caso, especuladores astutos cuidarão para que seus valores de capital sejam resguardados a tempo, a fim de que possam, nas fases posteriores de necessária reconstrução, ser reinvestidos com lucros exorbitantes.

Evidentemente, existem intervenções estatais e movimentos que, assim como Hegel acertadamente mostrou, conseguem interceptar e amenizar os processos mais brutais de empobrecimento dos seres humanos trabalhadores e as piores catástrofes ecológicas. Mas esses movimentos sociais nunca podem – por um lado, por exemplo, o Movimento Sem-Terra no Brasil, as ilhas de produção ecológica, assim como as ações do Greenpeace e, por outro lado, as medidas estatais e de direito em vista da assistência social ou da proteção ao clima – suspender a contradição entre a lógica do valor do Capital e os interesses naturais e sociais dos seres humanos sem romper com a lógica da valorização do valor.

Foi isso que Marx nos quis deixar claro com sua *Crítica da economia política*, na medida em que expõe de modo imanente a lógica do Capital em sua negatividade – por menos de uma transformação revolucionária o autoencontro dos seres humanos como humanos e a reconciliação do ser humano com a natureza não poderá ser obtida (Schmied-Kowarzik, 1988).

Teses conclusivas:

1 - A partir da lógica do valor não se deixa erigir uma sociedade socialista ou uma política ecológico-solidária. A *Crítica da economia política*, de Marx, não é uma economia crítica, mas a negação da negatividade da economia do valor, na medida em que revela a negação do ser humano e da natureza por meio da economia do valor. Com isso ela objetiva o esclarecimento político dos atingidos, na medida em que deixa claro que, quando se trata de sua libertação, não há caminho que possa contornar uma

transformação revolucionária da ditadura da lógica do valor, da dominação da crematística (Platão – Marx).

2 - No entanto, apenas a *Crítica da economia política*, a negação da economia do valor e a crítica da ação destruidora que ela gera não bastam – como achavam alguns representantes da teoria crítica – de modo algum: também precisamos desenvolver e experimentar alternativas. Contudo, para poder pensar e experimentar essas alternativas, não podemos partir da economia do valor, mas precisamos recorrer aos resíduos de resistência (Henri Lefebvre) que se radicam em nossas bases naturais e sociais vitais, para, a partir destas, anteciparmos as alternativas concreto-utópicas (Ernst Bloch). Nesse sentido, eu apoio enfaticamente os esforços de Hans Immler por uma economia ecológico-socials.

3 - A base das alternativas não pode ser procurada e encontrada na economia capitalista do valor, mas unicamente na produção social da vida social, a qual, por sua vez, também está inserida num processo ecológico de intercâmbio material com a produtividade da natureza. Todas as tentativas de pautar a resistência contra o capitalismo apenas a partir da melhoria de vida dos trabalhadores assalariados são insuficientes. A alternativa à economia do valor precisa ser pensada pelo conjunto dos seres humanos trabalhadores, e a estes pertencem todos os que estejam envolvidos na produção e reprodução da vida humana no contexto da produtividade natural.

Eu lembro aqui, exemplarmente, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, publicado em 1884, de Friedrich Engels (1975), ou o livro da etnóloga francesa Claude Maillassoux *Os frutos selvagens da mulher*. Sobre produção doméstica e economia capitalista (1976). Para podermos pensar em alternativas de vida humanas precisam ser incluídos todos os trabalhos que regeneram e renovam a vida social da humanidade e que humanizem sua convivência – justamente aquilo tudo que é destruído, degenerado e orientado para fins estranhos na medida em que é incorporado na globalização da economia do valor.

4 - Da mesma forma, no que diz respeito à problemática da destruição da natureza, não se tratar apenas de tornar mais limpos os processos industriais instituídos e mais avançados. Ou seja, não se trata apenas de forçar as empresas capitalistas, por meio

⁵ Trata-se da argumentação de Hans Immler, em debate com W. Schmied-Kowarzik, sobre o papel da natureza na constituição do valor-de-troca, desenvolvida a partir da p. 143, em capítulo intitulado “Você responde corretamente, mas a sua pergunta estava falsa”. O debate está registrado no livro: (Immler, Hans; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, 2011). [Nota do tradutor].

de medidas do direito, a sanar os prejuízos ambientais que elas causaram em sua produção, mas precisamos repensar as relações entre os seres humanos e a natureza de uma forma muito mais fundamental, desde o presente estranhamento, na forma como, até certo ponto, Marx concebeu isso em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, recorrendo a Schelling⁶ e Feuerbach.

Também a atual forma de determinação (*Formbestimmtheit*) da ciência natural e da técnica é alienante e “desumanizante”. Em contraposição a isso, se trata de pensar os seres humanos como inseridos na produtividade da natureza e a natureza enquanto momento de humanização. Se a indústria for

[...] apreendida como revelação *exotérica das forças essenciais humanas*, então também a essência *humana* da natureza ou essência *natural* do homem é compreendida dessa forma, e por isso a ciência natural perde a sua orientação abstratamente material, ou antes idealista, tornando-se a base da ciência *humana*, como agora já se tornou – ainda que em figura estranhada – a base da vida efetivamente humana (Marx, 2010, p. 112).

Então, como afirma Marx, existirá apenas uma ciência e indústria, que abarcará simultaneamente o ser humano e a natureza de modo ecológico e solidário (cf. Marx, 2010, p. 112).

5 - Nem uma sociedade comunista nem uma tecnologia solar – como fantasia Elmar Altvater (2005) – podem, apenas a partir delas mesmas, nos libertar da lógica do valor do Capital. Isso só pode ocorrer por meio de um movimento político-revolucionário, o qual – como formulado pelo jovem Marx – intente a emancipação humana. Com essa perspectiva utópica Marx avançou muito pouco para além de Platão, mas ele nos deixou claro que apenas para acima dessa dialética pode ser possível uma sobrevivência ética da humanidade.

Com esses indicativos, no meu modo de ver, não se trata de advogar a favor de um retorno anterior às conquistas técnico-científicas da atualidade, mas de apontar, desde o trabalho social e sua inserção na produtividade natural, para a base a partir da qual seja possível a crítica às relações injustas e desde onde a perspectiva de sua superação revolucionária deve ser sempre de novo antecipadamente projetada e praticamente tentada.

⁶ Sobre a crítica de Schelling à coisificação da natureza (*Naturverdinglichung*) compare (Schelling, 1956) e também (Schmied-Kowarzik, 1996).

6 - Apenas a partir dos dois juntos: da antecipação concreto-utópica e da crítica às inversões da economia movida pelo valor, o trabalho de esclarecimento dos seres humanos pode conduzir para a responsabilidade histórica de iniciar a superação do capitalismo. Até mesmo para pensar e fazer avançar essa superação nós precisamos de toda a nossa força de antecipação concreto-utópica, pois a superação (*Aufhebung*) não significa a simples eliminação do dinheiro, do capital, da ciência e da técnica. O que dever ser superado é a negação da negação, ou seja, a ditadura da economia do valor sobre os seres humanos e sobre a natureza. A perspectiva-alvo de toda a práxis político-revolucionária precisa ser sempre a ‘ditadura’ de uma produção solidário-ecológica, para além dos instrumentos calculistas (*Verrechnungsinstrumente*), e em benefício da preservação da natureza fundante da vida e do aumento da qualidade de vida humana (cf. Schmied-Kowarzik, 1999).

A partir do que foi dito, gostaria de concluir com uma citação de Marx extraída do terceiro volume de *O Capital*:

Quando a sociedade atingir formação econômica superior, a propriedade privada de certos indivíduos sobre parcelas do globo terrestre parecerá tão monstruosa como a propriedade privada de um ser humano sobre outro. Mesmo uma sociedade inteira não é proprietária da terra, nem uma nação, nem todas as sociedades de uma época reunidas. São apenas possuidoras, usufrutuárias dela, e como *bonipatres* famílias têm de legá-la melhorada às gerações futuras (Marx, 1985, p. 891).

Referências:

ALTVATER, Elmar. **Das Ende des Kapitalismus wie wir ihn kennen**. Eine radikale Kapitalismuskritik. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 2005.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução e notas: Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

ARISTÓTELES. **Politik**. Übers. von. Olof Gigon. München: Taschenbuch, 1973.

ENGELS, Friedrich. Der Ursprung de Familie, des Privateigentums und des Staates. In: **Marx-Engels-Werke**, v. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1975.

HEGEL, Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. Coleção fundamentos do Direito. 2. ed. Tradução: Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

HEGEL, Friedrich. **Filosofia da História**. Tradução: Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

IMMLER, Hans; SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **Marx und die Naturfrage.** Ein Wissenschaftsstreit um die Kritik de politischen Ökonomie. Kassel: Kassel Universty Press GmbH, 2011.

MARX, Karl. **O Capital:** crítica da economia política. O processo global de produção capitalista. Livro III. Vol. VI. Tradução: Reginaldo Sant’Anna. São Paulo: Difel, 1985.

MARX, Karl. Teorias da mais-valia. In: **O Capital:** crítica da economia política. O processo global de produção capitalista. Livro IV., Vol. III. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. São Paulo: Difel, 1985a.

MARX, Karl. **Manuscrtos econômico-filosóficos.** Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **A ideologia alemã.** Tradução: Rubens Enderle, Nélío Schneider, Luciano Cavini Montorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MEILLASSOUX, Claude. **Die wilden Früchte der Frau.** Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976.

PLATON. **Der Staat.** Übers. von. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

SHELLING, Friedrich.W.J.. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. In: **Sämtliche Werke** in 14 Bden. Bd. VII, Stuttgart-Augsburg, 1856.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **Denken aus geschichtlicher Verantwortung.** Wegbahnungen zur praktischen Philosophie. Würzburg, 1999.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis.** Zur Genesis und Kernstruktur der Marschen Theorie. Freiburg/München, 1981.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. “**Von der wirklichen, von der seyenden Natur**”. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mti Kant, Fichte und Hegel. Stutgard-Bad, 1996.