

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

**ANNA MARIA LORENZONI**

**UTOPIA E MATERIALISMO**  
**ESTUDO SOBRE A INTERPRETAÇÃO BLOCHIANA DAS**  
***ONZE TESES DE MARX SOBRE FEUERBACH***

TOLEDO  
2015

ANNA MARIA LORENZONI

UTOPIA E MATERIALISMO  
ESTUDO SOBRE A INTERPRETAÇÃO BLOCHIANA DAS  
*ONZE TESES DE MARX SOBRE FEUERBACH*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz

TOLEDO  
2015

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária  
UNIOESTE/Campus de Toledo.  
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

L615u Lorenzoni, Anna Maria  
Utopia e materialismo : estudo sobre a interpretação blochiana das  
Onze teses de Marx sobre Feuerbach / Anna Maria Lorenzoni. --  
Toledo, PR : [s. n.], 2015.  
138 f.

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do  
Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e  
Sociais.

1. Filosofia alemã 2. Marxismo 3. Materialismo 4. Esperança 5.  
Utopia 5. Bloch, Ernst, 1885-1977 - Crítica e interpretação 7. Marx,  
Karl, 1818-1883 - Crítica e interpretação I. Schütz, Rosalvo, orient. II.  
T.

ANNA MARIA LORENZONI

UTOPIA E MATERIALISMO  
ESTUDO SOBRE A INTERPRETAÇÃO BLOCHIANA DAS  
*ONZE TESES DE MARX SOBRE FEUERBACH*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 29/05/2015.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Rosalvo Schütz – (orientador)  
UNIOESTE

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Suzana Albornoz

---

Prof. Dr. Paulo Hahn  
UFFS

---

Prof. Dr. Jadir Antunes  
UNIOESTE

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Rosalvo Schütz, pelos anos de amizade e orientações que permanecem instigando-me a pensar e repensar, com liberdade, os mais diversos problemas filosóficos.

Aos professores e professoras do Mestrado em Filosofia da UNIOESTE, pelas instrutivas aulas ministradas durante o programa, e pelas sugestões e provocações que, sem dúvida, muito contribuíram na elaboração deste trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, por proporcionar as condições materiais, financeiras e intelectuais para a realização da pesquisa; e à Maria Damke, pelo zelo exemplar com nossa Secretaria.

Aos professores Paulo Hahn e Jadir Antunes, pela disposição em avaliar meu trabalho, e pelas recomendações feitas durante a banca de Qualificação que, agora, refletem-se no texto final.

À professora Suzana Albornoz, pela influência vinda de seus textos, os quais contribuíram imensamente para meu interesse sobre a filosofia blochiana; e pela generosidade em escrever um parecer sobre meu trabalho.

Aos colegas de Mestrado e de Grupos de Estudos, pela parceria e pelas discussões profícuas durante nossos encontros. Dessa convivência surgiram novos laços e firmaram-se ainda mais os laços antigos. Por isso, faço um agradecimento especial: ao Gerson Lucas Padilha de Lima, por compartilhar seus conhecimentos sobre Marx e pela disposição em conversar sobre política; à Jessica Fernanda Jacinto de Oliveira e à Maglaine Priscila Zoz pelas reflexões sobre Bloch, Dussel e Hegel, na universidade, na internet, ou durante o chá da tarde; e ao Douglas Antônio Fedel Zorzo e ao Evânio Márlon Guerrezi, pela amizade, e por podermos compartilhar, sem julgamentos, nossas inquietações filosóficas.

Aos amigos, Eduardo Kickhöfel, Gabriela Silva, Gisele Lalucha Ansilheiro, Maurício Adames, Rejane Spagnolo, e Tiago André Geraldi, que talvez não suspeitem da importância que tiveram para o desenvolvimento deste trabalho, mas que me inspiram com seu interesse sobre “a vida, o universo, e tudo mais”.

Aos meus pais, Acilino Lorenzoni e Isalda Spagnol, e ao meu irmão, Acilino Lorenzoni Filho, pelo amparo e incentivo imensuráveis.

Ao Vanduir Betinelli, por tudo.

*A utopia está lá no horizonte. Me  
aproximo dois passos, ela se afasta dois  
passos. Caminho dez passos e o  
horizonte corre dez passos. Por mais que  
eu caminhe, jamais alcançarei. Para que  
serve a utopia? Serve para isso: para  
que eu não deixe de caminhar*

Eduardo Galeano

*O mundo não é. O mundo está sendo.*  
Paulo Freire

## RESUMO

LORENZONI, Anna Maria. *Utopia e Materialismo: estudo sobre a interpretação blochiana das Onze teses de Marx sobre Feuerbach*. 2015. 138 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

Apenas aparentemente paradoxais, os conceitos de Utopia e Materialismo são imprescindíveis para compreender a filosofia de Ernst Bloch, na medida em que fundamentam aquilo que o autor denomina, no título de sua obra magna, *O Princípio Esperança*. Motivo de controvérsias entre os intérpretes marxistas, Bloch alega que muitos dos fundamentos de sua Utopia Concreta fazem parte da própria filosofia de Karl Marx, e, baseando-nos nessa alegação, tentaremos explicitar, neste trabalho, os argumentos blochianos que comprovam não só a conciliação de utopia e materialismo, mas também a relação intrínseca do marxismo com a noção blochiana de utopia concretamente concebida. As chamadas *Onze teses de Marx sobre Feuerbach*, foram, segundo Bloch, os primeiros escritos a indicar “o caminho para a realidade passível de transformação, do materialismo da etapa para o da linha de frente” e, por isso, receberam um capítulo destaque em *O Princípio Esperança – A transformação do mundo ou As Onze teses de Marx sobre Feuerbach* –, que é nosso objeto de estudo, assim como outros textos do jovem Marx indicados por Bloch. Nosso autor traz contribuições para os estudos marxistas na medida em que sugere a reabilitação da imaginação revolucionária no interior do marxismo, fazendo-o sem contestar a necessidade da análise econômico-política, mas integrando o pensamento utópico, em todas as suas dimensões, no horizonte do projeto marxista da transformação do mundo. O ponto de convergência da filosofia blochiana com a teoria marxiana é percebido no horizonte comum dos autores: a humanização do mundo e a libertação da alienação e da exploração do ser humano. Nosso trabalho está estruturado de acordo com o agrupamento das *Teses* utilizado por Bloch, segundo um critério filosófico, separando-as por temas e conteúdos. No primeiro capítulo, abordaremos os elementos utópico-materialistas da filosofia blochiana tendo como guia a interpretação feita pelo autor dos grupos *epistemológico* e *histórico-antropológico* das *Onze Teses* marxianas – respectivamente, teses 5, 1 e 3, e teses 4, 6, 7, 9 e 10. Já presentes nas questões clássicas do idealismo alemão, reaparecem aqui os problemas relacionados à conciliação da natureza e do espírito, com destaque para o conceito blochiano de “possibilidade”, que aparece como categoria mediadora dos conceitos clássicos de “liberdade” e de “necessidade”. Enquanto isso, na esfera antropológica, evidencia-se a pergunta pelo humano, vindo à tona a valorização do humanismo encontrado no pensamento do autor. O processo de humanização só é possível, na perspectiva blochiana, com teoria e práxis filosóficas conjugadas, ambas nos moldes marxistas. Em vista disso, no segundo capítulo abordaremos os modos e critérios blochianos para a transformação do mundo. Nesse sentido, as teses 2 e 8, do grupo *teoria-práxis*, não apenas tratam da atividade do pensamento, como também preocupam-se com os critérios que comprovam e validam a veracidade de uma teoria que pretende servir como guia para ações transformadoras, e culminam na famosa tese 11, que orienta a concepção de filosofia do autor, isto é, uma filosofia entendida nas “propriedades da realidade portadoras do futuro”.

**PALAVRAS-CHAVE: Esperança. Marxismo. Teoria e Práxis. Transformação.**

## ABSTRACT

LORENZONI, Anna Maria. *Utopia and materialism: study of the blochian interpretation of the Marx's Eleven theses on Feuerbach*. 2015. 138 p. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

Only apparently paradoxical, the concepts of Utopia and Materialism are essential to understand the philosophy of Ernst Bloch, to the extent that underlie what the author calls, in the title of his magnum opus, *The Principle of Hope*. Reason of controversy between marxist interpreters, Bloch argues that many of the foundations of his Concrete Utopia part of the own philosophy of Karl Marx, and, based on this claim, we will try to explain in this work, the blochian arguments that prove not only the conciliation of utopia and materialism, but also the intrinsic relationship of the marxism with the blochian notion of concrete utopia. The so-called *Marx's Eleven Theses on Feuerbach*, were, according to Bloch, the first writings to indicate “the reality which can be changed, out of the materialism of the base behind the lines into that of the Front” and therefore received a major chapter in *The Principle of Hope – Changing the World or Marx's Eleven Theses on Feuerbach* – which is our object of study, as well as others texts of the young Marx indicated by Bloch. Our author brings contributions to marxist studies in that it suggests the rehabilitation of the revolutionary imagination within marxism, doing it without contesting the need for economic and political analysis, but integrating utopian thinking, in all its dimensions, on the horizon of the marxist transformation project of the world. The point of convergence of blochian philosophy with Marxian theory is perceived in the common horizon of the authors: the humanization of the world and the release from alienation and exploitation of human beings. Our work is structured according to the grouping of the *Theses* used by Bloch, according to a philosophical criteria, sorting them by themes and content. In the first chapter, we discuss the materialistic-utopian elements of blochian philosophy having as guide the interpretation made by the author of the *epistemological* and *anthropological-historical* groups of the marxian *Eleven Theses* – respectively, theses 5, 1 and 3, and theses 4, 6, 7, 9 and 10. Already present in the classic questions of German idealism, reappear here problems related to the reconciliation of nature and spirit, especially the blochian concept of “possibility”, which appears as a mediator category of classical concepts “freedom” and “necessity”. Meanwhile, in the anthropological sphere, highlights the question of the human, surfacing recovery of humanism found in the author's thought. The humanization process is only possible, in the blochian perspective, with theory and philosophical praxis connected, both in marxist molds. As a result, in the second chapter we will cover the blochian modes and criteria for the transformation of the world. In this sense, the thesis 2 e 8, *theory-praxis* group, not only deal with the activity of thought, but also concerned about the criteria that demonstrate and validate the truth of a theory that is intended to serve as a guide to transforming actions, and culminate in the famous thesis 11, which guides the author's conception of philosophy, that is, a philosophy understood in the “future-laden properties of reality”.

**KEY WORDS: Hope. Marxism. Theory and Praxis. Transformation.**



## OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Neste trabalho, as referências a obras de Bloch serão efetuadas mediante as seguintes formas abreviadas, sempre seguidas de paginação:

**PE, I:** *O Princípio Esperança*, volume I, 1959.

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

**PE, II:** *O Princípio Esperança*, volume II, 1959.

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

**PE, III:** *O Princípio Esperança*, volume III, 1959.

Edição utilizada: BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança [1959]*, Volume III. Tradução de Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005, 2006.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>09</b>
<b>2</b>	<b>SER HUMANO, SOCIEDADE E NATUREZA: FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E ANTROPOLÓGICOS</b> .....	<b>17</b>
<b>2.1</b>	<b>Grupo epistemológico (teses 5, 1 e 3)</b> .....	<b>21</b>
<b>2.1.1</b>	<i>Contemplação [Anschauung] e atividade</i> .....	<b>21</b>
<b>2.1.2</b>	<i>Natureza e possibilidade</i> .....	<b>30</b>
2.1.2.1	O possível formal.....	32
2.1.2.2	O possível objetivo-factual.....	32
2.1.2.3	O possível conforme a estrutura do objeto real.....	33
2.1.2.4	O possível objetivo-real.....	37
<b>2.1.3</b>	<i>Algumas considerações</i> .....	<b>39</b>
<b>2.2</b>	<b>Grupo histórico-antropológico (teses 4, 6, 7, 9 e 10)</b> .....	<b>42</b>
<b>2.2.1</b>	<i>Conceito de ser humano marx-blochiano</i> .....	<b>45</b>
<b>2.2.2</b>	<i>O Problema da Conexão Técnica</i> .....	<b>50</b>
2.2.2.1	Técnica da dominação.....	51
2.2.2.1.1	<i>Primeiro problema da técnica: o sistema no qual está inserida</i> .....	53
2.2.2.1.2	<i>Segundo problema da técnica: perda da relação orgânica com a natureza (perda da organicidade da máquina)</i> .....	54
2.2.2.1.3	<i>Terceiro problema da técnica: sua depreciação estética</i> .....	56
2.2.2.1.4	<i>Quarto problema da técnica: seu uso no domínio militar</i> .....	57
2.2.2.1.5	<i>Uma última observação sobre a técnica da dominação</i> .....	58
2.2.2.2	Técnica da aliança.....	59
<b>2.2.3</b>	<i>Necessidade humana: construir seu próprio sentido – Algumas considerações</i> .....	<b>64</b>
<b>3</b>	<b>A TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO</b> .....	<b>69</b>
(i)	Fome e esperança.....	70
(ii)	Liberdade e libertação.....	72
<b>3.1</b>	<b>Grupo teoria-práxis (teses 2 e 8)</b> .....	<b>77</b>
<b>3.1.1</b>	<i>Teoria-práxis: fundamento da utopia concreta</i> .....	<b>84</b>
<b>3.2</b>	<i>A senha (tese 11)</i> .....	<b>94</b>
<b>3.3</b>	<i>O ponto arquimédico</i> .....	<b>104</b>
<b>3.4</b>	<i>“Não esqueça o melhor”</i> .....	<b>112</b>
<b>3.4.1</b>	<i>A função utópica</i> .....	<b>115</b>
3.4.1.1	Ideologia.....	116
<b>3.4.2</b>	<i>O Reino da liberdade</i> .....	<b>122</b>
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>129</b>
<b>5</b>	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>135</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Questões de cunho filosófico muitas vezes têm seu conteúdo alterado, e variam de acordo com a época em que são elaboradas. Seguramente, vivemos em um período privilegiado, no qual as ciências têm conseguido estabelecer algumas noções básicas sobre a estrutura do cosmos; a física atômica e a química, por exemplo, colaboram com descobertas sobre a origem do universo, assim como a neurologia e a biologia informam-nos a respeito da composição de nossos próprios corpos e das características de nossa existência na Terra há alguns bilhões de anos. Nesse sentido, cabe-nos concordar com John Searle (2007, p.16), por exemplo, declarando que existe uma série de fatos básicos – cuja forma é necessária, causal e bruta – sob os quais podemos sustentar nosso conhecimento, e que seria tolice, da parte da Filosofia, ignorá-los enquanto realiza suas especulações. Entretanto, embora tenhamos, por um lado, certezas a respeito das características de nossa existência – e das quais não existem desacordos –, algumas questões perduram no tempo, e talvez não consigam ser respondidas, mesmo com a criação das mais avançadas tecnologias de investigação. Ainda compactuando com Searle, podemos afirmar que as especulações da Ética e da Política encontram-se nesse segundo campo, e que, talvez, o senso comum tenha razão ao levar-nos a crer que é impossível chegar a alguma verdade objetiva e não-histórica a partir dessas áreas do conhecimento.

Com o início da crise da razão – cuja origem remete ao século XIX, tendo como um grande expoente o filósofo alemão Friedrich Nietzsche –, os fundamentos metafísicos socrático-cristãos de todos os valores foram colocados sob suspeita, revelando suas variáveis históricas. Mesmo que, em seguida, a *Vida* tenha se tornado o critério para a fundamentação dos valores, a crise já estava instaurada, e assim permaneceu. Desde então, a Filosofia debate-se refletindo sobre a possibilidade do estabelecimento de valores fundamentais, assim como sobre a possibilidade de eleger critérios razoáveis para tanto. Em meio a este cenário, Ernst Bloch (1885-1977) sobressai-se com a sugestão de um *princípio esperança* que estaria presente em todas as esferas da vida humana, atuando como um *afeto* e como algo que o autor denomina *docta spes*. O filósofo alemão aparece com a proposta de “derrubar a máscara subjetivista do medo ou a máscara objetivista do niilismo”, identificadas, por ele, em nosso tempo, e procura dar uma dimensão filosófica à esperança. Tendo isso em vista, o autor debruça-se sobre a história passada tentando identificar, tal qual um detetive, os

elementos materiais que confirmam a existência de um *Novum*, de uma abertura inédita para o futuro, latente nos acontecimentos históricos. Não é possível, para ele, compreender as reais possibilidades que surgem diante de nós, sem considerar a consciência humana capaz de identificar aquilo que ainda-não-é. “Expectativa, esperança e intenção voltadas para a possibilidade que ainda não veio a ser”, não são apenas traços básicos da consciência humana, mas “retificado e compreendido concretamente, uma determinação fundamental em meio à realidade objetiva como um todo” (PE, I, p. 17). Ernst Bloch, não obstante carregasse consigo a bandeira do marxismo, foi um filósofo “fronteiriço”, que não se afinou com o marxismo economicista vigente na URSS, e tampouco se deixou seduzir pelo “capitalismo cor-de-rosa” norte-americanizado. Sua obra magna, *O Princípio Esperança*, começou a ser esboçada durante o período em que viveu exilado nos EUA (de 1938-1949 – antes disso, Bloch exilou-se, do regime nazista, em Paris e em Praga), e teve o primeiro de seus três volumes publicado em 1954. Sua filosofia gera controvérsias, e isso se deve não apenas ao fato de Bloch desenvolver o conceito, aparentemente paradoxal, de utopia concreta, mas, sobretudo, por atribuir a Marx a inauguração dessa nova filosofia da esperança. Como consequência de suas afirmações heterodoxas a respeito da filosofia marxiana, Bloch entrou em conflito com o Partido Socialista Unitário (SED) durante o período em que assumiu a cátedra de Filosofia na Universidade de Leipzig (1949-1961), na então República Democrática Alemã (RDA). Alguns anos depois de sua obra ser classificada, pelo partido, como “antimarxista e revisionista”, o autor mudou-se para a Alemanha Ocidental, para viver e lecionar em Ludwigshafen, sua cidade natal.

Considerando os aspectos de sua vida, ligeiramente mencionados acima, talvez possamos delimitar dois “alvos” principais aos quais Bloch direciona suas críticas e busca afirmar sua filosofia. Como defensor dos ideais marxianos, seu primeiro alvo aponta para o sistema capitalista, cujo maior representante encontra-se no imperialismo norte-americano. O oportunismo, identificado nesse alvo, esconderia, para o autor, as reais intenções por trás dos *dreams of a better life* vendidos sobre um falso argumento de liberdade. A forte repreensão que Bloch faz ao capitalismo, porém, leva-o a alertar sobre os excessos daqueles que, assim como ele, criticam o *american way of life*, mas se deixam levar por uma outra postura extrema, verificada no chamado marxismo ortodoxo. Essa corrente de pensamento interpretaria os textos marxianos, segundo ele, com excessivo rigor científico, sugerindo que haveria um determinismo inevitável rumo

ao socialismo. Entretanto, parece-nos não haver dúvidas de que a grande motivação blochiana, ou seja, seu alvo principal, esteja, de fato, na “tentativa de levar a filosofia até a esperança, um lugar do mundo tão habitado quanto as terras mais cultivadas e tão inexplorado quanto a Antártida” (*PE, I*, p. 17). E isso é feito de maneira louvável pelo autor, uma vez que *O Princípio Esperança* (para determo-nos em sua grande obra) é uma rigorosa enciclopédia dos sonhos humanos.

Tendo isso em vista, há uma diversidade de temas que podem ser explorados a partir da “enciclopédia blochiana”; psicologia, arte, ciência, literatura... nada parece escapar aos olhos do “mago de Tübingen”. Em comum, todos os temas indicam um mesmo propósito: *explicitar o princípio esperança*, princípio que “desde sempre fez parte do processo do mundo, ainda que filosoficamente rejeitado”. Explicitar um princípio que “desde sempre fez parte do processo do mundo” significa mostrar, filosoficamente, a *materialidade* (não mecanicista) desse afeto que perpassa a constituição humana, e leva-nos a imaginar outros futuros possíveis. A Utopia, isto é, o não-lugar, aquilo que ainda-não-é, mas que é esperado, pode, para Bloch, comprovar-se materialmente, na medida em que concebe-se a imaginação como parte constitutiva do conhecimento a respeito do mundo. “A concepção e as ideias da intenção futura” são, de acordo com Bloch (*PE, I*, p. 22), utópicas; não utópicas no sentido da pura abstração, mas utópico-concretas, uma vez que estão voltadas para o mundo, no sentido de “ultrapassar o curso natural dos acontecimentos”.

Nesse sentido, nosso autor concentra seus esforços na comprovação de que os conceitos de utopia e materialismo são conciliáveis em uma mesma concepção de mundo. Motivo de controvérsias entre os intérpretes marxistas, Bloch alega que muitos dos fundamentos de sua Utopia Concreta fazem parte da própria filosofia de Marx, e é baseando-nos nessa alegação que tentaremos explicitar, neste trabalho, os argumentos blochianos que comprovam a relação do marxismo com sua utopia concreta. Ora, se até mesmo Bloch (*PE, II*, p. 175) afirma que “Marx investiu nove décimos de seus escritos na análise crítica do agora, abrindo relativamente pouco espaço para *adjetivações* do futuro”, como é possível, a partir desses escritos, derivar que “todo o não-ilusório e o realmente possível nas imagens da esperança”, isto é, a utopia concreta, “remontam a Marx”? Ou, ainda, como é possível afirmar (*PE, II*, p. 177) que “a utopia concreta vinculada ao processo existe nos dois elementos fundamentais da realidade compreendida em termos marxistas” – a saber, “a tendência, como tensão do que está na

vez mas é tolhido” e “a latência, como elemento correlato das possibilidades reais objetivas ainda não realizadas no mundo” – se é de conhecimento geral que Marx e Engels tinham um posicionamento explicitamente contrário ao chamado socialismo utópico?

Bloch concorda com o desprezo que Marx e Engels direcionaram à utopia, contudo, o faz apenas na medida em que considera a utopia em questão como sendo utopia abstrata, isto é, desvinculada das possibilidades reais da matéria. No que refere-se à utopia concreta, por outro lado, enfatiza que a transformação do mundo só é possível porque nele próprio, materialmente constituído, encontram-se presentes elementos utópicos, ou seja, antecipações concretas do novo. Nesse sentido, compreende-se que é equivocada uma postura marxista que despreze por completo os elementos utópicos no mundo; a utopia, para Bloch, cumpre um papel importantíssimo na confiança da ação revolucionária, “ela faz parte dos instrumentos necessários para a mudança da vida quotidiana, orientada para um futuro melhor” (VIEIRA, 2010, p. 35). Não fosse a utopia, qualquer pretensão revolucionária sucumbiria em um mero esquematismo pragmatista, tal qual Bloch identifica no marxismo ortodoxo, e reduziria o ser humano a um mero “objeto determinado do processo histórico”, profundamente desvalorizado em suas potencialidades criativas.

De fato, Engels indicara em *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*<sup>1</sup> que as doutrinas dos fundadores do socialismo (como Pierre Leroux e Robert Owen) estavam condenadas a mover-se no “reino da utopia” – a utopia que Bloch compreende como abstrata –, pois, embora tivessem refletido sobre os primeiros indícios da produção capitalista assim como das condições de classe, buscaram soluções para estes problemas apenas no âmbito das ideias, uma vez que tentavam elaborar um sistema novo e mais perfeito de ordem social, para, depois, implantá-lo na sociedade. Nessa interpretação, quanto mais detalhados e minuciosos fossem esses novos sistemas, mais facilmente iriam degenerar-se em puras fantasias. Os utopistas, como os supracitados, foram referência geral, sobretudo no século XIX, dos ideais socialistas. Durante esse período, de acordo com Engels (1989, p. 297 – tradução nossa), as concepções de socialismo surgiram de maneira eclética e medíocre pois, para todos os seus expoentes, ele aparecia como expressão da verdade absoluta, e, “como toda verdade absoluta não

---

<sup>1</sup> Cf.: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected Works, Volume 04: Anti-Dühring [1874-83]*. Tradução de Edward Aveling. Moscow: Progress Publishers, 1989.

está sujeita a condições de espaço e de tempo nem ao desenvolvimento histórico da humanidade, só o acaso pode decidir quando e onde esta descoberta se revelará”.

A crítica que Engels fez à utopia (utopia do socialismo utópico de seu tempo) levou, posteriormente, à exaltação daquilo que tradicionalmente denominar-se-ia socialismo científico, ou seja, o socialismo situado no terreno da realidade, cujas origens remetem à Marx. Bloch, certamente, está de acordo com essa crítica. Contudo, o que nosso autor afirma – e causa alvoroço entre alguns marxistas – é que há um outro tipo de utopia (utopia concreta), conciliável com o socialismo científico, e cujas origens também remetem à Marx. Dito de outra forma, Bloch está de acordo com a cientificidade do socialismo, tal qual este é explicitado por Marx – no qual práxis e teoria estão conjugadas em uma relação histórico-dialética, portanto, materialista, uma vez que nela há um conhecimento objetivo da situação, das tendências, das leis, e do conteúdo humano, que servem como instrução para o agir concreto mais adequado. Em suas leituras marxianas, entretanto, Bloch identifica no socialismo científico marxiano o elemento utópico concreto, a alavanca que dá legitimidade à transformação do mundo, e por isto é importante explicitá-lo: certas interpretações marxistas ortodoxas, reduzem a teoria crítica marxiana a um praticismo vulgar, abdicando da imaginação revolucionária, imprescindível para a compreensão do mundo.

É importante ressaltar que nosso autor não despreza o rigor científico para a análise conjectural, contudo, chama a atenção para que esse rigor não se confunda com uma espécie de determinismo, como se todas as leis sociais estivessem definidas de antemão e permanecessem inalteradas. A concepção blochiana de mundo e de ser humano revela a existência de aberturas para o novo nas relações sociais tanto quanto nas leis da natureza; e, nessa perspectiva, não haveria como se excluir o elemento utópico da cientificidade do socialismo, por isso enfatiza a necessidade de reabilitação da imaginação revolucionária no marxismo. Em última instância, a imaginação revolucionária é indispensável para que tenha-se consciência sobre o alvo que, revolucionariamente, deseja-se alcançar, e o alvo do marxismo, para Bloch, é a dignidade humana: uma utopia, de fato, concreta, mas que ainda-não-é.

Provar que os fundamentos blochianos da utopia concebida em termos materialistas foram indicados já por Marx, em seus escritos, exige-nos traçar uma estratégia investigativa. Bloch explicitou a maior “pista” para isso ao sugerir que a

filosofia marxiana, desde sua origem, possuiu o *pathos* da transformação, quando empenha-se em fazer uma análise minuciosa de um dos textos mais clássicos de Marx: as chamadas *Onze teses de Marx sobre Feuerbach*. As *Onze teses*, segundo Bloch (*PE*, I, p. 250), foram os primeiros escritos a indicar “o caminho para a realidade passível de transformação, do materialismo da etapa para o da linha de frente” e, por isso, receberam um capítulo destaque em *O Princípio Esperança – A transformação do mundo ou As Onze teses de Marx sobre Feuerbach* –, no qual Bloch indica, textualmente, as fontes bibliográficas marxianas que contêm os pressupostos filosóficos da filosofia da esperança blochiana. Nosso autor, distanciando-se do marxismo ortodoxo, não ignora as primeiras obras de Marx, pelo contrário, apropria-se delas para mostrar que nos chamados escritos da juventude é que desvela-se o *Novum* almejado por Marx, e que, posteriormente, nos escritos da velhice, seria firmado cientificamente. Tendo isso em vista, dividimos este trabalho em dois capítulos, ambos subdivididos com as teses agrupadas de acordo com os critérios blochianos.

O primeiro capítulo, intitulado “Ser humano, Sociedade e Natureza: fundamentos epistemológicos e antropológicos”, indicará os pilares filosóficos que permitem a Bloch sustentar que é possível que o ser humano transforme o mundo, pois tanto ele quanto o mundo são, materialmente, utópicos, isto é, voltados para o futuro. Essa premissa é embasada, primeiramente, sobre o chamado *grupo epistemológico* das *Onze teses* (teses 5, 1 e 3), no qual explicita-se a novidade marxiana na apreensão de conhecimento sobre o mundo: não mais a contemplação passiva dos filósofos predecessores, mas um conhecimento ativo, que considera as condições materiais do ser humano socialmente inserido. Em seguida, a premissa é respaldada pelo chamado *grupo histórico-antropológico* das *Onze teses* (teses 4, 6, 7, 9 e 10), no qual evidenciam-se as relações sociais, materialmente concebidas, como grande espaço de atuação do ser humano na natureza.

O segundo capítulo intitula-se “A transformação do mundo”, e nele abordar-se-á os modos de ações transformadoras do ser humano no mundo, primeiramente, a partir do agrupamento de teses denominado *grupo teoria-práxis* (teses 2 e 8), no qual Bloch indica os critérios marxianos para uma “verdadeira” transformação do mundo, em termos socialistas. Também nesse capítulo, há uma menção especial à tese 11, que, exatamente por não se agrupar a outras teses, recebe o nome de *senha*; a última das onze teses aparece dialogando diretamente com a concepção de filosofia de Bloch e de



Marx, e culminará no que nosso autor denomina *ponto arquimédico*, isto é, a grande novidade inaugurada por Marx que evoca a transformação do mundo rumo ao chamado *reino da liberdade*. Ao fim do trabalho, encontrar-se-á uma advertência, intitulada “Não esqueça o melhor”, na qual mencionaremos o critério ético blochiano implícito na fundamentação de sua filosofia.



## 2 SER HUMANO, SOCIEDADE E NATUREZA: FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E ANTROPOLÓGICOS

Compreender a possibilidade de conciliação entre conceitos, aparentemente, tão opostos, como Utopia e Materialismo, em uma perspectiva blochiana, implica não apenas esclarecer os fundamentos que sustentam o sistema proposto pelo filósofo alemão, mas sobretudo perceber que a “constelação de conceitos” aqui envolvida deve ser entendida em sua amplitude. Isto de maneira alguma significa afirmar que o sistema blochiano é um Todo, fechado em si mesmo. Pelo contrário, apesar de ser denominado desta maneira, “sistema”, talvez seu significado aproxime-se mais da noção de “entropia”<sup>2</sup>, nos moldes propostos pelo físico e matemático alemão Rudolf Clausius, considerando-se que trata-se de uma concepção de “sistema aberto”, isto é, que é aberto a um grande número de possibilidades, e que estas podem modificar-se ao interagirem umas com as outras e com o meio. Um sistema aberto indica que existe ou acontece algo para além do próprio sistema, ou seja, que os corpos, ou coisas, aqui envolvidos, possuem uma dinâmica interna, particular, mas também afetam-se e alteram-se a partir de influências externas. Compreendendo-se, portanto, esta característica do sistema blochiano, admite-se “isolar” cada conceito que o compõe apenas com fins metodológicos, sem nunca reduzi-los a uma particularidade com um fim em si mesma; permite-se uma tentativa de compreender-se ao máximo as excepcionalidades de cada conceito, mas sempre tendo em vista o conjunto de relações do qual fazem parte.

Concebendo um sistema aberto, como o fez Ernst Bloch, evita-se absolutizar dois extremos recorrentes no meio filosófico durante o período vivido pelo autor, como o relativismo pós-moderno, por exemplo, e as verdades incontestáveis (tanto do *american way of life*, quanto da “DIAMAT” stalinista). Entretanto, Bloch não abre mão de uma noção de verdade, e o faz ao mesmo tempo em que aceita novas perspectivas e interpretações para ela. Isto é possível porque o filósofo alemão rompe com o “encanto da *anamnesis*” da coruja de Minerva hegeliana, e direciona para o futuro o modo temporal na gênese do trabalho intelectual (BICCA, 1987, p. 22). Apenas nesses moldes, projetando-se do presente para o futuro e não do passado para o presente, faz sentido, para o filósofo, a elaboração de um discurso ontológico, ou seja, abandonando-se a doutrina do ser e dando-se lugar ao primado do *ainda-não-ser*. Nesta perspectiva, a filosofia toma como pressuposto a processualidade do mundo mesmo, do ser (que

<sup>2</sup> Entropia, do grego, ἔντροπία, significa evolução, transformação.

ainda-não-é). Dada a impossibilidade de construção de um sistema perfeito (fechado em si mesmo), a atividade intelectual ganha um caráter experimental, de experimento do pensamento à altura do mundo em constante mudança (BICCA, 1987, p. 23), ou, para fazer jus a um dos grandes trabalhos de Bloch, *experimentum mundi*<sup>3</sup>.

A ontologia blochiana não busca se sustentar exclusivamente sob categorias como “realidade” ou “necessidade”; seu fundamento encontra sustentação nos modos de manifestação da categoria “possibilidade”. Bloch nega o determinismo de uma necessidade do real, assim como nega a realização da pura contingência; para o autor, certa realidade é, sim, necessária, mas ela está envolvida em um universo de possibilidades muito mais amplo. Conforme afirma Bicca (1987, p. 25), “em sentido estrito, a contingência é a possibilidade de ser e de não ser; mas em sentido amplo, o necessário *também* é possível, é uma parte total da possibilidade”, dessa maneira, “possibilidade significa para Bloch condicionalidade parcial. O possível não é totalmente determinado”. Por isso “Utopia” é um conceito tão caro na filosofia blochiana, esta é, por princípio, *u-tópica*, uma teoria do ente que está sendo (*Seiend*), que ainda não tem lugar na realidade, uma ontologia do “U-Topos”, do mundo inacabado.

Não nos cabe, aqui, adentrar nos pormenores dessa ontologia blochiana – há bastante bibliografia disponível a respeito, muitas extremamente elucidadoras<sup>4</sup> –, tampouco poderemos ignorá-la, visto a interdependência dos conceitos do autor; mencionaremos, portanto, apenas aqueles aspectos que consideramos indispensáveis no presente contexto. Quando pensamos o conceito de “possibilidade”, por exemplo, não podemos separá-lo, ontologicamente, do conceito de “matéria”, pois, para Bloch, a possibilidade real nada mais é que a matéria dialética, e sabemos que o conceito de matéria blochiano assemelha-se ao conceito clássico de substância (como o aristotélico – do *Livro VII da Metafísica*), desempenhando o papel de substrato do ser universal (*PE, I, p. 232*). Entretanto, há um outro tipo de tratamento para estes conceitos quando eles movimentam-se da filosofia da natureza em direção ao contexto das relações econômico-sociais, ou, em outras palavras, quando leva-se em consideração a história.

<sup>3</sup> Cf.: BLOCH, Ernst. *Experimentum Mundi: la domanda centrale, le categorie del portar-fuore, la prassi [1975]*. Tradução de Genardo Cunico. Brescia: Editrice Queriniana, 1980.

<sup>4</sup> Cf.: ALBORNOZ, Suzana. *Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch*. Porto Alegre: Movimento, 2006; FURTER, Pierre. *Dialética da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974; MOYLAN, Tom; DANIEL, Jamie Owen (Ed.). *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*. Verso, 1997.

“Matéria”, portanto, diz respeito não só à processualidade da natureza, mas também ao sujeito da natureza, histórico-social. Segundo Bicca (1987, p. 44), existem, pois, “duas variantes filosófico-naturais, igualmente especulativas em Bloch: o alvo matéria-utopia e a ideia de uma co-produtividade da natureza”.

Este trabalho concentrará seus esforços nesta última variante filosófico-natural que, embora seja compreendida dentro da grande constelação blochiana, distancia-se das especulações sobre “como” se dá a conciliação entre utopia e materialismo, e ajuda a entender, em última instância, “porquê” essa aproximação é necessária no contexto atual. Nesse sentido, a questão da co-produtividade da natureza aproxima Bloch dos textos marxianos, e, ao abordá-la, dialoga e contrapõe-se com as interpretações marxistas de seu tempo, sobretudo com as tendências dogmáticas (stalinistas) do neomarxismo do século XXI. Além de Marx, também Hegel contribuiu para compreender-se o trabalho como intercâmbio dialético ativo entre sujeito e objeto, ser humano e natureza, culminando numa interpretação blochiana ampliada desse conceito, explorada ontologicamente até as últimas consequências, ou seja, de acordo com Bicca (1987, p. 46), “até a identidade do homem com a natureza”, implicando “uma readmissão da ideia de uma 'ressurreição da natureza', proveniente de Schelling e herdada pelo jovem Marx”.

Bloch trouxe contribuições para os estudos marxistas na medida em que convenceu-se de que houve uma exagerada evolução do aspecto científico na história do pensamento marxista e abdicação do aspecto utópico do mesmo. Bloch o fez sem contestar a necessidade da análise econômico-política, tipicamente marxiana (mais especificamente do chamado velho Marx, de *O Capital*), mas integrando o pensamento utópico, em todas as suas dimensões, no horizonte do projeto marxista da transformação do mundo. A renovação do marxismo e do materialismo histórico proposto por Bloch mantém como base de sustentação a crítica materialista da Economia Política – muito embora não dedique seus escritos a ela, uma vez que, para o autor, Marx já teria esclarecido bastante a este respeito –, entretanto, o ponto de convergência com a teoria marxiana é percebido no horizonte comum dos autores: a humanização do mundo e a libertação da alienação e da exploração do ser humano.

O processo de humanização só é possível, na perspectiva blochiana, se a ele estiverem conjugadas teoria e práxis filosóficas, ambas nos moldes marxistas. Para

compreender esse processo, Bloch distanciou-se da tradição marxista-ortodoxa justamente por não ignorar as primeiras obras de Marx; a motivação do autor pode ser percebida, por exemplo, nas constantes referências aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e, sobretudo, às *Onze Teses* de Marx sobre Feuerbach, as quais Bloch dedicou um capítulo da grande obra *O Princípio Esperança*, intitulado *A transformação do mundo ou as Onze Teses de Marx sobre Feuerbach*, capítulo este que serve de guia para este trabalho. Aquelas breves, porém precisas, notas redigidas por Marx em Bruxelas, no mês de abril de 1885, representam, nos dizeres de Bloch (*PE, I*, p. 249), “a despedida expressa de Feuerbach, juntamente com a tomada de posse de uma herança extremamente original”, fazendo com que Marx assumisse a posição “a partir do *proletariado*, tornando-se causalmente concreto, ou seja, verdadeiramente (a partir de um fundamento) humanista”. Seu estudo é pertinente pois, até a publicação da obra blochiana, não se havia feito comentários a seu respeito, e, conforme afirma o filósofo, somente com um estudo deste tipo, como resultado da própria causa comum, “evidencia-se igualmente a coerência que continua a produzir-se, tanto a sua concisão quanto a sua profundidade” (*PE, I*, p. 251).

Bloch optou por organizar as *Teses* utilizando um critério filosófico, e separou-as por temas e conteúdos. No capítulo que se segue, abordaremos os elementos utópico-materialistas da filosofia blochiana tendo como guia a interpretação feita pelo autor dos grupos *epistemológico* e *histórico-antropológico* das *Onze Teses* marxianas – respectivamente, teses 5, 1 e 3, e teses 4, 6, 7, 9 e 10. Esses dois conjuntos de teses apontam a maneira filosófica utilizada por Bloch para compreender as relações entre o ser humano e a natureza, assim como as relações entre ser humano e sociedade. Já presentes nas questões clássicas do idealismo alemão, reaparecem aqui os problemas relacionados à conciliação da natureza e do espírito; se, por um lado, o autor concebe a natureza – o mundo natural, incluindo o ser humano – como uma manifestação de vida que possui regras determinadas e que evolui a partir de certos critérios, também nela é possível encontrar possibilidades em “aberto” que garantem o surgimento do novo. O conceito blochiano de “possibilidade” aparece, portanto, como categoria mediadora dos conceitos clássicos de “liberdade” e de “necessidade”. Enquanto isso, na esfera antropológica, destaca-se a pergunta pelo humano, vindo à tona a valorização do humanismo encontrado no pensamento do autor.

## 2.1 Grupo epistemológico (teses 5, 1 e 3)<sup>5</sup>

A superação das epistemologias do idealismo e o materialismo anteriores à Marx é encontrada no primeiro grupo de teses analisado por Bloch. O grupo é chamado “epistemológico” pois trata da crítica marxiana à reflexão epistemológica do conceito de “atividade” realizada dos antigos até Feuerbach, da mesma maneira que trata do conceito de “contemplação” [*Anschauung*]<sup>6</sup>, como uma crítica às formas passivas de pensamento, que desconsideram a atividade humana. O conceito de “trabalho” é fundamental, aqui, para compreensão do processo de produção do conhecimento em uma perspectiva dialético-materialista e, posteriormente, do desenvolvimento do ser humano e sua função social.

### 2.1.1 Contemplação [*Anschauung*] e atividade

Nas teses 05 e 01, explicita-se a afirmação do materialismo marxiano, cuja inspiração provém do materialismo feuerbachiano, ao mesmo tempo em que supera este na medida em que insere a atividade humana, prática, dentro da compreensão de mundo. Para Bloch, a contemplação [*Anschauung*] “permanece sendo o princípio que identifica

<sup>5</sup> **Tese 5:** Feuerbach não se contenta com o *pensamento abstracto* e recorre à *intuição (Anschauung)*; mas não conhece o mundo sensível como *atividade prática* sensível do homem.

**Tese 1:** O principal defeito de todo o materialismo passado (inclusive o de Feuerbach) é que o objecto, a realidade, o mundo sensível são nele subjectivamente entendidos (*Gegenstand*) apenas sob a forma de *objecto (Objekt)* ou de *intuição (Anschauung)*, mas não enquanto *actividade humana concreta*, enquanto *prática*. Isso explica que o aspecto *activo* tenha sido desenvolvido pelo idealismo – em oposição ao materialismo – de modo abstracto, pois o idealismo não conhece, naturalmente, a actividade real, concreta, como tal. Feuerbach pretende os objectos sensíveis distintos dos objectos conceptuais, mas não concebe a actividade humana como uma actividade *objectiva (gegenstandliche)*. Por isso, em *A Essência do Cristianismo*, só se considera como autenticamente humano o comportamento teórico, ao passo que a prática só é captada e plasmada na sua sórdida manifestação judaica. Daí que Feuerbach não compreenda a importância da actividade “revolucionária”, da actividade “crítico-prática”.

**Tese 3:** A doutrina materialista segundo a qual os homens são produto das circunstâncias e da educação esquece que são precisamente os homens que modificam as circunstâncias e que o educador necessita, por sua vez, de ser educado. É por isso que ele tende a dividir a sociedade em duas classes, uma das quais está acima da sociedade. A coincidência entre a modificação das circunstâncias e a actividade humana ou modificação dos próprios homens só pode ser concebida se for compreendida como *prática revolucionária*.

(Todas as Teses citadas neste trabalho são transcrições da tradução de Carlos Grifo in: MARX, Karl; Engels, Friedrich. *Textos filosóficos: Teses sobre Feuerbach [1888]; Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã [1888]*. 3ed. Lisboa: Editora Presença, 1974).

<sup>6</sup> Contemplação”, na edição de *O Princípio Esperança* utilizada na elaboração deste trabalho, é traduzida da palavra alemã *Anschauung*, que em outras edições/traduições, tanto de Bloch quanto de Marx, pode aparecer traduzida como “percepção” ou “intuição” (vide a tradução das *Teses* utilizada por nós). Seja como for, sempre que for traduzida, a palavra *Anschauung* aparecerá em seguida, entre colchetes, para evitar interpretações equivocadas. Uma análise mais detalhada sobre seu significado pode ser lida no item 2.1.1.

qualquer compreensão materialista”, e Feuerbach afirmara isto “numa época em que toda esquina acadêmica repercutia o espírito, o conceito e mais uma vez o conceito” (*PE, I*, p. 252).

Talvez “contemplação” não faça jus a todo significado que a palavra alemã *Anschauung* possua e, de fato, há muita discussão sobre a melhor maneira de traduzi-la. Mesmo que nossa intenção, neste trabalho, não seja discutir pormenores acadêmicos sobre traduções de conceitos, nos parece importante esclarecer que *Anschauung* possui um significado distante da mera “demorada e absorta aplicação da vista e do espírito; meditação” ou ato de “olhar atenta ou embevecidamente; admirar; apreciar” que o dicionário de língua portuguesa sugere. Paul Carus, em artigo publicado na revista norte-americana *The Monist*<sup>7</sup>, em junho de 1892, já debatera a dificuldade de se encontrar uma palavra equivalente a *Anschauung* na língua inglesa. Em seu artigo, Carus remete o termo às categorias kantianas de espaço e tempo, com as quais Kant refere-se à experiência imediata, em que não há necessidade da intervenção do raciocínio. Nesse sentido, espaço e tempo não são inferências elaboradas a partir dos dados recebidos da experiência, não são pensamentos, mas objetos da percepção direta. “Impressões sensoriais são dados, são anteriores às ideias”, estas últimas são “construções feitas a partir de impressões sensoriais. Impressões sensoriais são fatos, enquanto ideias são de natureza inferencial; elas são construções” (CARUS, 1892, p. 527 – tradução nossa). Para Kant, espaço e tempo possuem o mesmo predicado que as impressões sensoriais, ambos são recebidos imediatamente, ambos são *Anschauungen*. Espaço e tempo são *Anschauungen* do mesmo modo que os dados sensíveis do conhecimento também o são, e ambos são inerentes à nossa natureza.

Sabe-se que, posteriormente, Kant concluíra que as sensações são *produto* de nossa sensibilidade, e que espaço e tempo são as *formas* de nossa sensibilidade; no entanto, os desdobramentos dessas afirmações kantianas não nos interessam aqui, mas sim o significado de *Anschauung*. Se “contemplação” – que possui correspondência, em alemão, com a palavra *Betrachtung* – pode soar inadequada no contexto, “intuição” talvez seja mais coerente, embora também não seja muito precisa; uma vez que pode sugerir outros significados (que não o de *Anschauung*), e gerar alguma confusão – sua correspondente, em alemão, é *Intuition*. Esta última pode significar um tipo inexplicável

<sup>7</sup> CARUS, Paul. *What does Anschauung mean?*. *The Monist*, Vol. 2, No. 4 (July, 1892), pp. 527-532. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/27897002>>. Acesso em 27 de janeiro de 2015.



de informação direta, advinda de alguma fonte sobrenatural, da qual alguns místicos costumam reivindicar posse, atribuindo a ela (à intuição) a origem de suas revelações; e isso é, exatamente, o oposto daquilo que *Anschauung* expressa.

Diferente de Carus, que “soluciona” o problema traduzindo a palavra para seu equivalente na língua inglesa, *atsight*, não encontramos tradução, na língua portuguesa, completamente satisfatória e, dessa maneira, optamos manter a palavra “contemplação” como sua correspondente – opção também do tradutor da edição de *O Princípio Esperança* utilizada neste trabalho. Seja como for, interessa-nos compreender porque Bloch reivindica *Anschauung* sob nova perspectiva, independente da maneira de traduzir-se a palavra utilizada por Kant.

Ao afirmar, em sua doutrina, que todo pensamento deve ter como referência a contemplação [*Anschauung*], Kant indicara os primeiros trajetos da filosofia como uma ciência objetiva. Nesse sentido, o idealismo dos antigos, do qual originou-se a noção de que toda cognição proveniente da experiência e das sensações não passa de ilusão, perdera espaço para a concepção de idealismo kantiana de que apenas por meio da contemplação [*Anschauung*] os objetos da experiência sensível podem ser recebidos por nós, e, portanto, conhecidos; qualquer especulação que não tivesse como fundamento essa máxima, não passaria de devaneio. O princípio que constantemente rege e determina o idealismo de Kant, em suas palavras, é, portanto, o seguinte: “Todo conhecimento das coisas a partir unicamente do entendimento puro ou da razão pura não é mais do que ilusão, e a verdade existe apenas na experiência” (KANT, 1988, p. 176).

O idealismo de Kant espanta por sua concretude, e, não à toa, Bloch afirma que a concepção do lado ativo da cognição – da *Anschauung* – fora desenvolvido, filosoficamente, por essa corrente de pensamento. Contudo, o idealismo construiu-a de maneira abstrata, pois nunca conheceu a atividade prática como tal; em outras palavras, o idealismo apontou a necessidade da contemplação [*Anschauung*] no processo de conhecimento efetivo das coisas, extraiu, deste processo, o conceito de contemplação [*Anschauung*], mas não colocou-o em prática. Por outro lado, se, como a tese 5 aponta, “Feuerbach não se contenta com o *pensamento abstrato* e recorre à *intuição* [*Anschauung*]”, qual o motivo da crítica marxiana ao pensador materialista, considerando que este último está determinado a “colocar os pés no chão” de uma vez

por todas? Ora, responde Bloch, “os pés ainda não têm condições de andar e o próprio chão continua intransitável”! (*PE, I*, p. 252).

O materialismo evocado por Feuerbach é, sem dúvida, louvável – muitos, inclusive, já devem ter questionado o que seria de Marx, caso este não tivesse conhecido os textos do autor de *A Essência do Cristianismo* –, entretanto, a sensibilidade contemplativa [*Anschauung*] feuerbachiana, para Marx (e Bloch), não passa de inatividade. É como se a contemplação abandonasse o caráter imediato da *Anschauung* kantiana, pois “aquele que contempla desse modo nem tenta fazer qualquer movimento; ele guarda a posição de desfrute confortável” (*PE, I*, p. 252). Nesse sentido, a contemplação encontrada no materialismo – em qualquer materialismo anterior ao de Marx, inclusive o de Feuerbach – consegue ser mais passiva do que a encontrada no idealismo. Como a tese 1 indica, “Feuerbach pretende os objetos sensíveis distintos dos objetos conceituais, mas não concebe a atividade humana como uma atividade *objetiva* (*gegenstandliche*)”, ou seja, conforme a tese 5, Feuerbach reconhece o conhecimento do mundo sensível, no entanto, “não conhece o mundo sensível [também] como atividade *prática* sensível do homem”.

Sendo assim, Marx substitui a contemplação inativa feuerbachiana, inserindo, em seu lugar, o fator “atividade humana”. E isso, nos dizeres de Bloch, “já no interior do saber sensorial, ou seja, do saber imediato, que parte do fundamento: sensibilidade como cognição, como base real do conhecimento, de modo algum é o mesmo que contemplação” (*PE, I*, p. 252). O conceito de “atividade humana” exposto por Marx na tese 1 procede, curiosamente, do aspecto ativo da contemplação [*Anschauung*] do idealismo, e afasta-se da contemplação materialista de conhecimento de moldes feuerbachianos. Seguramente, o idealismo do qual Marx se aproxima não é o identificado no idealismo “puro” dos filósofos da Antiguidade (como o de Platão) ou da Idade Média, mas sim no idealismo desenvolvido na época moderna burguesa (como o de Kant).

A explicação blochiana para a diferença entre as duas vertentes de uma mesma doutrina idealista é social, e não gnosiológica. Analisando o contexto sócio-cultural no qual estes filósofos estavam inseridos, Bloch percebeu que a maneira utilizada pelos antigos para a teorização de sua apreensão do conhecimento teve, em sua estrutura fundamental, o desprezo pela atividade laboral. Naquele período, homens livres não se

submetiam à atividade produtiva; naquela sociedade, em que reinavam o ócio aristocrático e a vida contemplativa da existência monástica, o trabalho era legado aos homens inferiores, aos escravos (BICCA, 1987, p. 115). A mediação feita com os objetos de estudo dos filósofos era, portanto, feita pelos seus servos, isto é, os intelectuais não tinham contato direto com os elementos que estudavam; o conhecimento ali produzido era construído de maneira completamente passiva. Nesse sentido, mesmo a filosofia mais materialista daquele período, como o materialismo de Demócrito, em nada diferiria do idealismo platônico mais puro, pois em ambas construções de conhecimento não havia nenhuma atividade; em ambas havia completa ausência da (desprezível) atividade de trabalho na superestrutura filosófica.

A construção do conhecimento desses filósofos, segundo Bloch, excluía o processo laboral de seu interior, sem se dar conta da “relação permanentemente oscilante entre sujeito e objeto denominada trabalho presente nele” (PE, I, p. 254). O trabalho, uma vez desprezado nas sociedades escravista antiga e feudalista servil, não haveria de ser refletido nas ideias da classe dominante, por mais materialistas que elas pudessem ser. O conceito de “atividade” só pôde germinar no seio de uma sociedade na qual “a classe dominante se vê ou gostaria de ver a si mesma em atividade” (PE, I, p. 252).

Este é o caso da era moderna, cuja ideologia burguesa não desprezara o trabalho. Pelo contrário, a partir deste período, a classe burguesa passou a ver como motivo de honra a participação na atividade laboral. Marx, posteriormente, denunciara que a burguesia honra a *aparência* do trabalho, e não o trabalho propriamente dito, mas o fato é que a ideologia burguesa, “do chamado *homo faber*, cuja dinâmica lucrativa, liberada na época moderna, formadora da era burguesa moderna, progressista por muito tempo ainda, dá-se conhecer sem reservas também na superestrutura e ativa a própria base” (PE, I, p. 253). Bloch aponta que esta superestrutura foi desenvolvida tanto no nível moral, sob a forma de um *ethos do trabalho*, quanto no nível epistemológico, sob a forma de um *lógos do trabalho* no conhecimento, na forma de um conceito de atividade. O primeiro substituíra a *vita contemplativa*, do ócio aristocrático e da existência contemplativa monástico-erudita, pela *vita ativa*, capitalista, pregada pelos calvinistas em função da constituição de capital, da exigência do lucro. Ao mesmo tempo, substituindo o conceito antigo de conhecimento como mero acolhimento, como mera imagem passiva, ganhara espaço o conceito de “produzir” no *lógos* do trabalho no

conhecimento, superestimado no racionalismo burguês.

Chama a atenção o paradoxo indicado por Bloch (*PE, I*, p. 253): Demócrito, o primeiro grande materialista, e que deu o tom a todo *materialismo* até Marx, “está preso a essa ideologia alheia ao trabalho, *que não reflete o processo laboral*”, também Demócrito “concebe o conhecimento unicamente como passivo”; o racionalismo, que nada mais é que o *idealismo* da era moderna, por outro lado, distanciou-se cada vez mais de Platão, e conseguiu refletir, com mais intensidade que o materialismo, o processo laboral, mesmo que o tenha feito de maneira abstrata. A prova disto veio com Hegel, cuja *Fenomenologia do Espírito*, segundo Bloch, “foi a primeira a tratar seriamente, ao menos no nível *histórico-idealista*, da dinâmica do conceito epistemológico do trabalho” (*PE, I*, p. 254); a grandeza da *Fenomenologia* foi testemunhada por Marx, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ao afirmar que ela “capta a natureza do trabalho e compreende o homem como concreto, o homem verdadeiro por ser real, como resultado de seu próprio trabalho” (MEGA I, 3, p.156 *apud PE, I*, p. 254).

Considerando que Marx apropria-se do conceito de “contemplação” [*Anschauung*], cuja origem remete ao idealismo, adicionando a ele o conceito de “atividade”, igualmente melhor desenvolvido pelo idealismo, o que levou o filósofo alemão a atribuir a si uma filosofia materialista? Vieira (2010, p. 56) ajuda a responder: “o primeiro conjunto de teses cumpre a função de demonstrar que, segundo Marx, conhecer o mundo não é afastar-se do real, mas, sublinhando-se a noção de atividade subjetiva, apreendê-lo e transformá-lo através do trabalho”. Vemos, portanto, elementos do idealismo moderno - “conhecer o mundo não é afastar-se do real” – realçados pelo materialismo feuerbachiano - “apreendê-lo e transformá-lo através do trabalho”. Contudo, o materialismo de Marx supera o feuerbachiano (considerado vulgar, por Bloch, por ser demasiado mecanicista), e torna-se materialismo histórico-dialético, conforme veremos a seguir.

Afirmamos acima que Feuerbach, em sua filosofia, não concebera a atividade humana como atividade objetiva. Bloch indica uma passagem da introdução da obra *Ideologia Alemã*, de Marx, em que fica claro o que significa ignorar a atividade humana objetivamente:

Feuerbach fala nominalmente da contemplação da ciência natural; ele menciona os segredos, que são revelados somente aos olhos do físico e do químico; mas onde estaria a ciência natural sem a indústria e o comércio? Até essa “pura” ciência natural obtém seu propósito bem como seu material somente através do comércio, e a indústria, através da atividade sensorial dos homens. *A atividade, esse trabalhar e criar sensorial permanente, essa produção constitui de tal modo o fundamento de todo o mundo sensorial* que, se fosse interrompida por apenas um ano, Feuerbach perceberia não só uma gigantesca transformação no mundo natural, mas logo daria pela falta também de todo mundo humano e da sua própria capacidade de contemplação, sim, de sua própria existência (*MEGA I, 5, pp.33 e ss. apud PE, I, p. 255 – grifo nosso*).

Bloch percebe, nesta passagem, a co-produtividade entre ser humano e natureza; para conservar-se na vida, o *sujeito* humano une-se a todo instante com o *objeto* natureza. Como explica Bicca (1987, p. 45), o ser humano transforma praticamente no trabalho e por meio do trabalho (produção) os diversos tipos especiais de matéria que ele torna seu objeto concreto. Compreendida dessa maneira, a co-produtividade entre ser humano e natureza, na perspectiva blochiana, amplia a relação sujeito-objeto, em um sentido mais radical do que a marxiana; “Bloch explora-a ontologicamente até as últimas consequências, ou seja, até a identidade do homem com a natureza” (BICCA, 1987, p. 46). Mesmo analisando apenas a perspectiva marxiana parece-nos não haver diferença entre ser humano (individual ou social) e natureza, do ponto de vista epistemológico, quando está em questão o objeto [*Gegenstand*] do conhecimento; há pouca natureza que não tenha sido “humanizada”, isto é, que não tenha se relacionado com o ser humano. A natureza precedente à sociedade humana não é a natureza em que vivemos, nem a em que Feuerbach ou Marx viveram, e talvez só restem alguns poucos refúgios inabitados que preservem a natureza em seu estado mais puro, fora isto, não há, no mundo, algo dado que não seja também trabalhado; a natureza em que vivemos é repleta de matéria transformada pelo trabalho humano, e o trabalho humano, para Bloch e Marx, é uma das características mais importantes existente no mundo que envolve os seres humanos.

Trabalho, portanto, é esta relação recíproca, permanentemente oscilante, entre sujeito e objeto. “Essa noção de trabalho”, segundo Vieira (2010, p. 56), “permite a ultrapassagem da abstração: para conhecer é necessário agir, e para agir, é necessário conhecer”, além disso, podemos acrescentar que ela é objetiva, justamente porque ocorre no interior do mundo, não fora dele. A reciprocidade entre os elementos citados é

afirmada pela tese 3, e é o que diferencia o materialismo de Marx do materialismo mecanicista: “a doutrina materialista segundo a qual os homens são produto das circunstâncias e da educação esquece que são precisamente os homens que modificam as circunstâncias e que o educador necessita, por sua vez, de ser educado”. Ao modificar as coisas (e coisas, aqui, inclui as organizações sociais), o ser humano modifica a si mesmo, em outras palavras, isso quer dizer que o ser humano não é produto ou resultado, exclusivamente, de seu meio, como o materialismo mecanicista (inclusive o de Feuerbach) sugere.

Vale ressaltar que Bloch, tal qual Marx, não nega que as circunstâncias materiais modificam o modo de ser do ser humano, mas alerta que estas circunstâncias são modificadas precisamente pelos seres humanos. Ou seja, “isto naturalmente não significa que essa modificação das circunstâncias pudesse ocorrer sem qualquer relação com aquela normatividade objetiva, à qual estão sujeitos também os fatores ‘sujeito’ e ‘atividade’” (PE, I, p. 257). Tendo isso em vista, Bloch afirma que Marx luta em duas frentes: uma contra o materialismo mecanicista do ambiente, “que acaba no fatalismo do ser”, e outra contra a teoria idealista do sujeito, “que acaba no golpismo ou ao menos no otimismo ativista exacerbado”. Sucumbindo à primeira frente, teríamos que admitir o fim da história, e sucumbindo à última, teríamos que admitir, ingenuamente, que tudo é possível, basta querer. O meio termo encontrado por Marx está sintetizado na conclusão da tese 3: “A coincidência entre a modificação das circunstâncias e a atividade humana ou modificação dos próprios homens só pode ser concebida se for compreendida como *prática revolucionária*”. Dito de outra forma, há, sim, uma precedência, para não afirmar primazia, das circunstâncias frente a ação dos seres humanos – o ser humano permanece sempre sendo o específico da base histórica material –, contudo, é precisamente nesta especificidade que enraíza-se a possibilidade de transformação, a *práxis revolucionária* mencionada na tese 3.

Caso se admitisse formas estanques de pensamento, ou de circunstâncias, nenhuma mudança qualitativa seria possível. Mas o materialismo de Marx é histórico-dialético, é, portanto, concreto, na medida em que concebe a sensibilidade imediata dos seres humanos com as coisas; dialético, por compreender a relação recíproca entre sujeito e objeto; e histórico, porque admite a intervenção humana na criação de espaços de contingência no processo do mundo. Em outra passagem da *Ideologia Alemã*, mencionada por Bloch, elucida-se o caráter histórico e permanentemente recíproco,

permanentemente dialético, do materialismo de Marx:

Na história, encontra-se, em cada etapa, um resultado material, uma soma de forças produtivas, uma relação historicamente produzida com a natureza e com os indivíduos uns com os outros, que é transmitida a cada geração por sua predecessora, uma classe de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, por um lado, até chega a ser modificada pela nova geração, mas que, por outro lado, também lhe prescreve suas próprias condições de vida e lhe confere um determinado desenvolvimento, um caráter específico – portanto, que as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias (*MEGA I*, 5, pp. 27 e ss. *apud PE*, I, p. 257).

Ademais ao caráter histórico da atividade humana, Bloch ressalta a explicação de Marx, encontrada em *O Capital*, da atividade humana, com sua consciência, como parte da natureza. Nesse sentido, o ser humano “põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida.”, trata-se, portanto, de uma prática revolucionária na medida em que “ao atuar, por meio desse movimento sobre a natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, a sua própria natureza” (*Das Kapital I*, Dietz, 1947, pp. 185 *apud PE*, I, p. 258). Nessa perspectiva, a prática revolucionária é percebida na própria base do ser natural; uma condicionando a outra. A esta relação, Bloch dá o nome de “*prius* natureza acrescido de *atividade humana*”, sendo que esta última tem um *caráter objetual*, exatamente como o fator objetivo da natureza. Afirma Bloch: “o ser humano trabalhador, essa relação sujeito-objeto existente em todas as 'circunstâncias', é parte determinante da base material; também o sujeito no mundo é mundo”, e, desse modo, conclui que “sem compreender o próprio fator 'trabalho', o *prius* 'ser', que não é nenhum *factum brutum* ou nenhum dado, não pode ser compreendido na história humana” (*PE*, I, p. 259).

Sendo assim, já na análise do primeiro grupo de teses esclarece-se qual é a sua importância para a filosofia blochiana. Fazendo uso do materialismo histórico-dialético, de inspiração marxiana, é possível, para Bloch, inserir o elemento utópico como fundamento material do mundo. O ser humano, que conhece o mundo ao mesmo tempo em que age nele, o faz de maneira imediata. Há um caráter experimental nessa noção de reciprocidade; ambos, ser humano e mundo (natureza, sociedade), são como um constante experimento que garante a abertura do solo para um ser-de-outro-modo. “O postulado de um sujeito da natureza como um elemento de vontade da própria matéria”,



segundo Bicca (1987, p. 44), garante “uma explicação da processualidade, da transformação [...] para aquela qualidade do ser material privilegiada na tradição marxista: o movimento”. O marxismo que deixa-se sucumbir a um esquematismo pragmatista reduz o ser humano a mero objeto determinado do processo histórico; o marxismo blochiano, por outro lado, valoriza o ser humano, visto que reabilita a imaginação revolucionária, indispensável para a transformação do mundo. A imaginação revolucionária, portanto, está diretamente ligada à utopia, ela é utópica; e Bloch confia nela como instrumento de mudança, como orientadora da práxis para um futuro melhor.

### ***2.1.2 Natureza e possibilidade***

Bloch não apenas apropriou-se da filosofia marxiana para construir sua concepção de natureza, como fundamentou-a ontologicamente, resgatando elementos de boa parte da história da tradição filosófica. Aprofundando a co-produtividade entre ser humano e natureza – a ponto de postular um sujeito da natureza como elemento de vontade da própria matéria –, a filosofia blochiana talvez compreenda o conceito de matéria de modo muito mais radical que aquela concebida por Marx; assim, “matéria” não se limita às relações pertencentes à história humana, como a economia, por exemplo, mas apresenta-se como um substrato, uma vez que natureza e sociedade, compreendidos materialmente, são dois momentos da totalidade do Ser.

É certo que os seres humanos não conseguem criar novas condições físicas, apenas modificar as já existentes. Contudo, Bloch sugere que a natureza física, isto é, a matéria propriamente dita, deve ser tomada não unicamente como *natura naturata*, mas sobretudo como *natura naturans*<sup>8</sup>. O autor faz isso sem a pretensão de reescrever velhas

---

<sup>8</sup> “*Natura naturata* e *natura naturans* são termos conhecidos sobretudo pelo uso que deles fez Spinoza. Contudo, como demonstram H. Denifle, J. E. Erdman e, sobretudo, Hermann Siebeck, são expressões que tem uma longa história e mesmo uma pré-história. [...] A história dos conceitos de *natura naturans* e *natura naturata* inicia-se propriamente somente quando se desenvolvem alguns conceitos aristotélicos, em especial os que constam na *Física* (II, 1, 193 b 12) e em *De coelo* (I, 1, 268 a 13 ss). [...] Esses dois conceitos também foram desenvolvidos por Averróis em sua *Destruição da destruição* (disp. 5, dub. 5) ao distinguir na natureza entre a *causa primeira* (equivalente à *natura naturans*) e o *primeiro causado* (equivalente à *natura naturata*). A partir de então, as expressões *natura naturans* e *natura naturata* tiveram seu uso ampliado entre os escolásticos. [...] Elas também foram usadas por alguns místicos e por vários pensadores do Renascimento. A diferença entre *natura naturans* e *natura naturata* foi entendida como a diferença entre, de um lado, Deus enquanto natureza formadora das coisas naturais ou lei do conjunto dessas coisas ou ser total e unitário diante do criado e, do outro lado, o criado que encontra sua unidade em Deus. [...] Ora, levantou-se o problema de até que ponto o uso dos termos em questão se aproxima de tendências panteístas. De fato, alguns autores interpretam *natura naturans* como uma força e a *natura naturata* o resultado dessa força, ou melhor dizendo, como a *mesma* força sob outro aspecto. Pode-se dizer que, embora a interpretação panteísta não seja



teorias, e sim resgatando teoremas e hipóteses de diversos filósofos da tradição metafísica que pudessem contribuir, em forma de sugestões filosóficas, com a elaboração de uma concepção de natureza. Isso pode ser notado de maneira especial na interpretação blochiana da doutrina aristotélica da matéria, cujas consequências dinâmicas e teleológicas nem o próprio Aristóteles extraiu:

Segundo Bloch, o conceito de matéria já estaria associado com progresso, ou melhor, o progresso está instalado na matéria: a possibilidade de ser de outra forma é também a possibilidade de ser melhor, o desenvolvimento não é indiferente, e sim, entelequial-teleológico, das formas inferiores para as superiores (BICCA, 1987, p. 36-37).

Nesse sentido, tendo em vista que uma das preocupações do autor – talvez a principal delas – diz respeito ao “quê podemos esperar?”, é importante ter claro que tipo de “natureza” é esta que permite a espera de algo que ainda-não-é. A junção, simultânea, da *natura naturata* com a *natura naturans* aponta para uma concepção dinâmica da matéria, um conceito qualitativo de natureza, cuja realidade está em contínuo processo, ou seja, inacabada e, portanto, com possibilidades de mudança.

Diante de um mundo com tantos exemplos de mudanças, há como se captar a lógica que garante a própria dinâmica deste processo? De fato, como afirma Bloch (*PE*, I, p. 221), “Quantas vezes algo se apresenta de tal modo que pode ser, ou até, de tal modo que possa ser diferente do que havia até ali, razão pela qual algo pode ser feito. Isso, porém, não seria possível sem o possível dentro dele e anterior a ele”. Seria o acaso ou fatores aleatórios e, portanto, incontroláveis, que permitiriam sua transformação? Ou regras exatas determinariam de antemão todas as possibilidades e resultados finais diante da mudança? O poder-ser que identificamos no mundo tem leis

---

forçosa, os conceitos em questão prestavam-se a ser usados por uma concepção panteísta. Foi o que aconteceu com Spinoza, que entende por *natura naturans* a Substância infinita, o *Deus sive Natura*, como o princípio criador ou a unidade vivificadora da *natura naturata*, daquilo que se encontra em Deus, mas enquanto conjunto dos modos da Substância. Toda a *natura naturata* se acha assim, segundo Spinoza, no seio da *natura naturans*, que é essência, princípio e fundamento daquela. Ou, como diz Spinoza, deve-se entender por *natura naturans* aquilo que é em si e por si é concebido, isto é, os atributos da substância que expressam uma essência eterna e infinita, quer dizer, Deus enquanto considerado causa livre. Por *natura naturata* entendo, em contrapartida, tudo aquilo que se segue da necessidade da natureza de Deus, o que se segue de cada um dos atributos ou todos os modos dos atributos de Deus enquanto considerados coisas que são em Deus e não podem, sem Deus, nem mesmo ser concebidas” (*Eth.*, I, prop. XXIX, schol.). [...] A expressão *natura naturans* foi empregada, em sentido diferente dos anteriores, por Francis Bacon em seu *Novum Organum* (Lib. II, aph. I). [...] A *natura naturans* é aqui a causa produtora de efeitos (naturais); a ciência consiste essa causa” (MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*, Tomo III (K-P). São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 2044-2045).

próprias? Se sim, quais?

Em *O Princípio Esperança*, Bloch apresenta os rastros da natureza dinâmica encontrados nos mais variados exemplos – incluindo as artes, ciência, arquitetura, literatura etc. – e cabe, de certa forma, ao leitor, coletar as pistas esboçadas pelo filósofo e identificar os elementos que caracterizam sua teoria. Felizmente, no capítulo 18 de *PE, I*, intitulado “Os estratos da categoria *possibilidade*” o autor consegue sistematizar de maneira coesa sua concepção de matéria dinâmica, ou ser-conforme-a-possibilidade, herdada sobretudo da filosofia da esquerda aristotélica. Vejamos quais são os quatro estratos da categoria possibilidade que Bloch aponta-nos.

#### 2.1.2.1 O possível formal

Diz respeito àquilo que é possível apenas no âmbito da linguagem; das coisas que podem ser pronunciadas, mas que não possuem nenhuma realidade efetiva. Diferente de meras frases destituídas de sentido – em que se enuncia qualquer coisa, como, para utilizar um exemplo de Bloch, “um ser humano e é” –, o possível formal é um *contrassenso*. Nas palavras do autor (*PE, I*, p. 222) “(...) é algo que pode ser perfeitamente pensado; é um poder-ser formal, pois passível de ser pensado é tudo que de alguma forma pode ser concebido como estando em relação”. Nesse sentido, enunciados como “o cavalo que é um trovão” ou “triângulo irascível”, servem como exemplo das inúmeras relações possíveis de serem pensadas, ou, dito de modo mais preciso, relações possíveis de serem proferidas.

#### 2.1.2.2 O possível objetivo-factual

Indo além daquilo que pode ser dito (linguagem) ou pensado, o possível objetivo-factual refere-se ao que pode ser conhecido, isto é, que possui uma relação com o real; permitindo prever acontecimentos, criar soluções, hipóteses, conclusões dedutivas etc. Dentre as inúmeras inferências que podem ser feitas, no poder-ser da possibilidade objetivo-factual há algo que sempre é encontrado: uma fundamentação. Esta é condição para emissão de juízos – sejam eles hipotéticos ou problemáticos –, e será encontrada também nos próximos estratos da categoria possibilidade analisados por Bloch.

O que diferencia este estrato dos demais é o seu caráter exclusivamente epistemológico, indicando a impossibilidade, no âmbito científico, de prever a

totalidade dos fatos. É certo que projeções antecipatórias podem ser fundamentadas em dados objetivos (objetos concretos), e que elas possuem validade; no entanto, este poder-ser é limitado, visto que determinadas condições de possibilidade inerentes ao próprio objeto podem ainda não ter se manifestado, permanecendo desconhecidas para o entendimento humano; além disso, o objeto – isto é, o mundo natural – encontra-se em um processo inconcluso e constante, impossibilitando qualquer tentativa de absolutização de dados empíricos.

Dessa forma, o possível objetivo-factual “(...) é igualmente condicionalidade parcial, mais precisamente, contudo, apenas conhecimento-reconhecimento parcialmente factual da condicionalidade” (PE, I, p. 223). Também chamado de “possível subjetivo”, dado que suas limitações são fruto da impossibilidade dos indivíduos conhecerem todas as facetas de um objeto<sup>9</sup>, este estrato alerta para uma cautela factual na emissão de juízos, que sempre serão questionados; pois, aqui, as conjecturas são feitas mais a partir da atividade pensante do sujeito que conhece do que do objeto em si, ou seja, diz respeito ao conhecimento (subjetivo) de algo, e não do objeto propriamente dito – que pode ser de uma ou outra forma.

### 2.1.2.3 O possível conforme a estrutura do objeto real

Se o possível objetivo-factual trata do poder-ser dos objetos do ponto de vista do sujeito (possível subjetivo), o possível conforme a estrutura do objeto real explicita seu ponto de partida já em sua denominação: trata-se das possibilidades inerentes à própria matéria. Vejamos como Bloch compreende a matéria<sup>10</sup>, para, assim, explicitarmos as condições de possibilidade que ela contém.

Bloch realiza uma “teoria do objeto”, e entende que há uma distinção entre a matéria conhecida em seu aspecto objetivo do procedimento cognitivo, e entre os próprios objetos e suas disposições reais. Ao tratar dos objetos no primeiro aspecto

<sup>9</sup> A título de comparação, o *possível objetivo-factual* assemelha-se com a noção kantiana das condições de possibilidade do conhecimento; haja vista que são limitadas para o sujeito que conhece, uma vez constatada a impossibilidade de conhecer a coisa-em-si. Esta última, por sua vez, aproxima-se da noção de *objeto real*, abordada no terceiro estrato da categoria possibilidade blochiana.

<sup>10</sup> É importante lembrar, conforme Bicca (1987, p. 28), que “o conceito de matéria de Bloch é consequentemente uma ‘matéria para adiante’”. A propósito, os conceitos ‘matéria’, ‘mundo’, ‘natureza’ são igualados por ele; frequentemente eles aparecem no discurso ontológico em uma palavra composta, como, por exemplo, na forma *Weltmaterie* (matéria universal). Diferentemente de seu inspirador, Aristóteles, a matéria agora já não é mais massa inerte que necessita de um motor externo para se modificar localmente ou em suas propriedades. Semelhante aos aristotélicos árabes, e como os panteístas míticos da Idade Média e do Renascimento, fala-se aqui de matéria universal que se auto-movimenta”.

citado, o autor utiliza o termo alemão *Gegenstand* – que diz respeito ao objeto em seu aspecto estrutural, objeto do conhecimento –, e ao se referir ao objeto concreto, isto é, sua estrutura constitutiva real, utiliza o termo *Objekt*. A percepção desta diferença é importante, pois corrobora a afirmação de que o conhecimento sobre o objeto possui limitações, mas também indica que, embora não possamos, cognitivamente, compreender (e prever) todas as relações factuais dos objetos, eles possuem uma dinâmica própria e esta também contém possibilidades em aberto. “O possível objetal não vive das condicionantes insuficientemente *conhecidas*, mas das condicionantes insuficientemente *manifestadas*” (PE, I, p. 227), ou seja, vive daquilo que ainda não se manifestou na esfera do próprio objeto, “seja porque elas ainda estão amadurecendo, seja sobretudo porque novas condições – ainda mediadas pelas existentes – concorrem com a ocorrência de um novo real”.

Quando Bloch mostra o poder-ser da estrutura dos objetos reais, revela uma concepção de matéria em que – diferentemente da interpretação escolástica de Aristóteles – ela é qualitativamente igual à forma, ou à sua capacidade de ser. Eliminando a interpretação mecânica de matéria, o autor insere o conceito de matéria dialética, ou “a expressão lógica para a condicionalidade material do tipo suficiente por um lado e a abertura material (inesgotabilidade do útero da matéria) por outro” (PE, I, p. 204). Compreender a concepção blochiana de matéria é importante, pois ela definirá quais transformações podem ser esperadas e que tipos de interferências podem ser feitas neste processo. Anselmo Borges (1993, p. 411) ajuda-nos a compreender a definição de matéria contida na categoria possibilidade, na qual aquela se torna, simultaneamente, *natura naturata* e *natura naturans*. Para ele, numa ontologia do ainda-não-ser, é necessário definir a *matéria* do seguinte modo: “ela não é massa mecânica (*der mechanische Klotz*)”, mas, “segundo o sentido implícito da definição aristotélica de matéria”, tanto “o *ser-segundo-a-possibilidade (kata to dynaton)* como *ser-em-possibilidade (dynamei on)*”; o primeiro, portanto, sendo “o que determina o que pode aparecer na história, de cada vez, segundo as condições histórico-materialistas”, e o segundo, portanto, sendo o “correlato do possível objetivamente real ou pura capacidade de ser (*rein seinshaft*): o substrato da possibilidade no processo dialético”.

Suzana Albornoz (2006, p. 49) também auxilia na elucidação do conceito blochiano de matéria ao afirmar que, para Bloch, “a matéria, o condicionado segundo a medida do possível, é vista antes de tudo como substancialmente ativa”. Nesse sentido,

“não lhe é atribuído um certo grau de colaboração, mas plena força de ação; não indica apenas possibilidades passivas, ao contrário, pertence-lhe a permanente realização de novas possibilidades”. De tal sorte que a matéria, em virtude disto, “pode ser definida tanto como mera possibilidade como também como disposição para algo, conseqüentemente, não apenas como possibilidade mas como capacidade de ser”.

No possível objetal, por conseguinte, transparece que existe um condicionamento parcial no poder-ser da matéria: seja conforme seu gênero estrutural, tipo, contexto social, contexto legal da coisa (*PE, I, p. 228*). Dessa forma, “o parcialmente condicionado manifesta-se aí como estando estritamente bem fundado no objeto [*Gegenstand*]”, e “só como tal transmitido ao conhecimento hipotético ou problematizador como abertura do tipo mais ou menos estruturalmente determinado”. De fato, há possibilidades limitadas pelas próprias estruturas dos objetos, mas estas, por estarem em constante relação com outras estruturas objetais, são mutáveis e acarretam, portanto, em novas possibilidades.

Desta forma, o poder-ser da matéria possui duas condições: uma interna e outra externa. Elas interagem umas com as outras de maneira entrelaçada e, mesmo que uma delas seja cumprida – em outras palavras, tenha chegado ao seu limite –, as possibilidades de ser objetal ainda persistem. Como um exemplo utilizado pelo próprio autor, uma planta, em sua época de florescência, gerará bons frutos quando sua condicionalidade interna para tanto for plena; no entanto, a condicionalidade externa do bom tempo limitará a geração de bons frutos ao campo do meramente possível. E, embora termos como “objeto” e “matéria” possam parecer limitados às coisas “palpáveis”, o interesse de Bloch (e desta pesquisa) encontra-se sobretudo nas possibilidades objetais das revoluções humanas, pois a humanidade também tem estatuto material. Assim, por exemplo, se um determinado momento histórico favorece a implementação de soluções para os problemas nele contidos, sua realização limitar-se-á ao campo do fragilmente possível caso as pessoas envolvidas, uma vez que elas interagirão com outros fatores e elementos, deixem-se levar por impulsos mesquinhos que não interagem com as condições internas do processo.

Concordando ou não entre si, os dois tipos de condição permanecem entrelaçando-se, e, tendo-se clareza a respeito de suas estruturas, torna-se cada vez mais nítida a categoria possibilidade neste contexto. Explica-nos Bloch (*PE, I, p. 229*):

(...) possibilidade significa aqui tanto o poder [*Können*] interno e ativo, como o poder-ser-feito [*Getanwerdenkönnen*] externo e passivo; assim sendo: o poder-ser-diferente divide-se em poder-fazer-diferente e poder-tornar-se-diferente. Assim que esses dois significados forem concretamente diferenciados, emergirá a condição parcial interna como *possibilidade ativa*, isto é, como *capacidade, potência*, e a condição parcial externa como *possibilidade no sentido passivo*, como *potencialidade*.

As condicionalidades – externas e internas – precisam coincidir para que um poder-ser efetive-se, e isso pode ser originado pelo acaso, mas também (ou principalmente) por intervenção humana – tanto para o bem quanto para o mal. O fato é que ambas as condicionalidades estão entrelaçadas e, sem a potencialidade do poder-tornar-se-diferente, o poder-fazer-diferente da potência não teria espaço; da mesma maneira, sem o poder-fazer-diferente da potência, o poder-tornar-se-diferente do mundo teria um sentido incomunicável aos seres humanos (*PE, I*, p. 230). Aqui Bloch revela-nos, um aspecto antropocêntrico – muitas vezes criticado – de sua filosofia, uma vez que a categoria objetual “possibilidade” não pode se revelar por si mesma, ou seja, depende de uma consciência humana que a “descubra”, necessitando, portanto, da intervenção promotora dos seres humanos para tanto; dependendo deles, nesse sentido, o poder-fazer-diferente tornar-se um conceito de salvação ou de desgraça.

O possível conforme a estrutura do objeto real mostra que o poder-tornar-se-diferente inerente à matéria abre espaço tanto para o melhor como para o pior – mostrando quão arriscada a mutabilidade pode ser, caso não se faça uma intervenção. As intervenções humanas, da mesma maneira, são arriscadas e não garantem que as transformações sejam positivas, e isto indica que há de ter-se um bocado de sorte e uma porção de acaso para que as mudanças aconteçam conforme desejadas<sup>11</sup>. Segundo Bloch (*PE, I*, p. 230), “nesse poder-ser-diferente chamado ‘possibilidade’ opera justamente aquilo que pode ser denominado contingência no nível máximo, tendo o caráter de mediação permanente, ainda que parcial”. Para ele, este tipo de contingência “chama-se riqueza criativa da variabilidade, aberta para formações e criações”.

<sup>11</sup> Muitas vezes – talvez em momentos demasiado “esperançosos” de sua escrita – Bloch diz que as coisas encaminham-se para o *reino da liberdade* (que para o autor parece ser sinônimo de socialismo), como se este fosse o *totum* que necessariamente seria atingido no processo do mundo. No entanto, ele mesmo alerta-nos (como, por exemplo, em *PE, I*, p. 229) que o socialismo é apenas uma das conformações sociais que podem surgir, e que a matéria dialética permite que outras facetas (como a barbárie do fascismo) também se manifestem. Ou seja, o processo não garante totalmente o reino da liberdade, mas, longe de isso gerar um pessimismo, também não garante o fracasso definitivo: está em aberto.

O possível objetivo-coisal, portanto, diz respeito às possibilidades inerentes à própria matéria, existentes mesmo sem a intervenção humana – isto é, fora da consciência e da possibilidade de atuação humanas –, pois reside nas próprias coisas, e excluindo, portanto, qualquer traço de antropocentrismo. Diferindo, assim, do próximo estrato da categoria possibilidade, no qual a matéria apresenta seu caráter dialético, como veremos a seguir.

#### 2.1.2.4 O possível objetivo-real

A concepção de matéria dinâmica de Bloch mostra porquê a Utopia é real. A mutabilidade inerente à própria matéria indica que “o fim a que todas as coisas tendem” não está definido de antemão – em contraste com a interpretação aristotélica escolástica, a qual sugeria que todas as possibilidades de algo (a potência) já estariam determinadas no momento de sua origem –, garantindo o aparecimento do novo. A própria matéria é utópica, de tal modo que não há como se rejeitar a realidade da Utopia, dado que o próprio mundo mostra-se como algo que ainda-não-é e dá pistas daquilo que pode-vir-a-ser. Vale ressaltar que as possibilidades não são ilimitadas – elas dependem e variam conforme a estrutura objetal – e, portanto, o processo não resultará em qualquer coisa. Em virtude disso, deve-se considerar um fator importante, que diz respeito ao estrato em questão: a relação dialética subjetivo-objetiva do ser humano com a natureza.

A característica processual da matéria dinâmica tira de cena o reino da necessidade – ao qual está relacionada a matéria mecânica – e insere em seu lugar o reino da liberdade<sup>12</sup>. Diz-nos Bloch (*PE, I*, p. 234):

Justamente os extremos até o momento mantidos no maior distanciamento possível – ou seja: futuro e natureza, antecipação e matéria – coincidem na radicalidade oportuna do materialismo dialético-histórico. *Sem a matéria não há solo para a antecipação (real); sem antecipação (real) não há horizonte concebível para a matéria.*

A possibilidade objetivamente real antecipa – por isso é imprescindível a participação do ser humano: só ele tem capacidade de prever, imaginar, conjecturar – o movimento da matéria enquanto processo. Trata-se do que *realmente* pode-ser porque

<sup>12</sup> Partindo da hipótese de que a natureza possui um dinamismo próprio, que desenvolve-se segundo regras internas, Bloch sugerirá também a criação de uma nova técnica, que não mais aquela da dominação interventiva e unilateral da consciência, e sim uma técnica da aliança, que leve em conta os jogos de equilíbrios, presentes no seio da natureza. Cf.: item 2.2.2.2.



tem em seus domínios as propriedades da matéria portadoras do futuro, encontradas na linha de frente do processo, não havendo verdadeiro realismo sem a verdadeira dimensão desta abertura (idem). Como, então, perceber quais são as possibilidades da estrutura da matéria? Aqui se confirma o papel do humano: ele próprio originou-se da matéria, e nele a matéria “abre os olhos e se reflete”; o processo, com o ser humano, torna-se consciente, e cabe ao ser humano mediá-lo com intenções humanas.

Em toda a obra *O Princípio Esperança*, Bloch expõe como o conteúdo do realmente possível iluminou-se na história da humanidade: nas utopias sociais, nas imagens do desejo para adiante, nos ideais humanos, símbolos, entre outros. Todos os exemplos analisados pelo filósofo corroboram o fato de que o mundo está repleto de cifras e símbolos reais, e que sinais têm significação; além disso, esta significação aponta para a realidade da tendência e latência do sentido – ou direção – que abarcará o homem. “Elementos antecipatórios são um componente da própria realidade. Portanto, o desejo de utopia pode ser perfeitamente ligado à tendência objetiva e nela se confirma e se sente em casa” (*PE, I, p. 196*).

Ao debruçar-se sobre a possibilidade real, Bloch deixa transparecer que o conceito de matéria adotada por ele supera o abordado na esquerda aristotélica – da matéria que se automovimenta e autofecunda – desdobrando-se até a sociedade, como o fez Marx. A matéria, por conseguinte, é compreendida inclusive como aquilo que constitui o conjunto das relações econômico-sociais e também intelectuais, já que o intelecto também faz parte da produção material – como pode ser notado na atividade do trabalho – e, portanto, é parte da constituição da matéria. Ser humano e natureza, sujeito e objeto, estão, na perspectiva blochiana, em uma constante interação dialética, sem haver sobreposição de um sobre o outro, ambos são parte de uma única substância, a matéria (dialética). Esta dinâmica constitui o mais importante estrato da categoria possibilidade, o possível objetivo-real – também chamado de possível dialético.

De certa maneira, é como se este nível de possibilidade fosse o resultado da junção do possível objetivo-factual (também chamado de possível subjetivo) com o possível conforme a estrutura do objeto. Isto é, a junção daquilo que pode ser antecipado subjetivamente com o dinamismo da própria matéria. Um não antecede o outro quando se refere àquilo que pode-ser objetivamente real; ambos atuam simultaneamente, dando concretude à utopia. Albornoz (2006, p. 50) explica que a



intenção de Bloch é que “a realidade da matéria se apoie na sua ‘futuridade’; que a matéria, tal como se deduz de sua definição, esteja ligada com a utopia”. Para ele, segundo a comentadora, “o processo da matéria dialética, que só toma substância pelo fim, tem a ver com a utopia. A possibilidade real é idêntica à matéria dialética, pois possibilidade real é só uma outra expressão para o condicionamento material”. Percebe-se, portanto, que, no pensamento de Bloch, possibilidade real, utopia e matéria são expressões sinônimas cuja concepção tem fundamento em seu materialismo “para a frente”, em direção ao futuro.

### **2.1.3 Algumas considerações**

O estudo do grupo epistemológico das *Onze Teses* permitiu a Bloch fundamentar aspectos importantes de sua filosofia. Em suas palavras (*PE, I*, p. 252), “a tese 5 ensina que o mero contemplar ‘não concebe a sensibilidade como uma atividade prática, humano-sensível’”, ou seja, embora a filosofia da contemplação [*Anschauung*] concebesse a necessidade da sensibilidade cognitiva imediata entre ser humano e coisas, não desconsiderava a própria atividade humana como parte integrante e transformadora do mundo coisal. Para o autor, a tese 1 é precisa ao reprovar “em todo o materialismo anterior o fato de a contemplação [*Anschauung*] ser concebida apenas ‘sob a forma do objeto’, ‘mas não como atividade sensorial humana, como prática, não de modo subjetivo’”.

Quais as consequências de se desconsiderar a atividade humana como algo objetivo? Para o autor, sem levar isso em conta, o conhecimento não terá uma base real, pois desconsiderará, precisamente, aquilo que perpassa tanto as ciências naturais, como a indústria e o comércio: o *agir humano*. Ao introduzir uma concepção de saber, de conhecimento, que só pode ser considerado verdadeiramente real quando a ele está agregada a atividade humana, Bloch e Marx tiram o conforto daquele que contempla de maneira inativa, e exigem que ele movimente-se. Do mesmo modo, desconsiderando o fator “atividade humana”, podem surgir ainda mais obstáculos para o desenvolvimento de um saber aberto ao futuro; se o sujeito no mundo não se percebe também como mundo, quais perspectivas reais de mudança, pode ele esperar, de uma transformação qualitativa em relação ao futuro?

Indo além, e já inserindo a crítica social no interior da crítica epistemológica, Bloch indicará, em outras partes de sua obra, que a produção de conhecimento

(compreendida na tradição filosófica anterior a Marx) assemelha-se a produção de valor (elemento do trabalho presente na sociedade de classes), na medida em que ambos obscurecem as mesmas relações de atividade entre indivíduos e natureza. E, talvez, por isso, pelo fato de os filósofos anteriores à Marx não terem percebido esta relação – que, de fato, diz respeito à alienação –, seja no processo de construção de conhecimento ou no processo de produção de mercadorias (ambos fruto do trabalho, da atividade humana), eles não tenham conseguido superar suas próprias percepções de mundo, desprezando o futuro, e afirmando o presente.

Na medida em que praticamente tudo o que encontra-se ao redor do mundo humano e faz parte dele passou por uma atividade de trabalho e de criação sensorial, nota-se uma mediação permanente e recíproca entre sujeito e objeto, seres humanos e circunstâncias, uma mediação, portanto, permanentemente dialética; o ser humano e a atividade humana garantem a possibilidade de transformação da história material. Considerando isso, para Marx, na visão de Bloch, a história é um *prius* natureza acrescido de atividade humana. Por isso, compreender o que significa trabalho é imprescindível para compreender a história como este *prius* natureza acrescido de atividade humana: a relação sujeito-objeto presente em todas as circunstâncias (o ser humano trabalhador) é parte determinante da base material, sem isso não haveria como delegar ao ser humano qualquer pretensão revolucionária prático-crítica. Ao compreender-se que também o sujeito no mundo é mundo, é possível pensar a história com um futuro aberto à transformações.

Inserindo o germe revolucionário na própria natureza histórica do ser humano, o debate sobre as possibilidades de existência daquilo que ainda-não-é, sobre a possibilidade de concretização de projetos utópicos, fundamenta-se em bases concretas. Com este elemento, compreende-se que as mudanças que acontecem na história dão-se por rupturas da ordem estrutural vigente, não por pura continuidade, na medida em que dependem da intervenção humana para concretizarem-se – muito embora as “rupturas” sejam delimitadas pelas possibilidades objetivamente reais de mudança, ou seja, pelas tendências históricas, não determinações (VIEIRA, 2010, p. 50). Levando isto em conta, conclui-se que a prática revolucionária exige que seus projetos utópicos tenham o futuro em seu horizonte, ao mesmo tempo em que estejam calcados nas condições do presente.

Entretanto, se Bloch, apoiando-se filosoficamente em Marx, de fato desvendou

relações prático-cognitivas que fundamentam a história humana dialeticamente, por que é tão difícil encontrar práticas revolucionárias que ajam conforme esses moldes? Por que os filósofos anteriores a Marx não conseguiram perceber essas mesmas relações? Por que, mesmo aqueles que as perceberam, não conseguiram colocá-las em prática?

Perguntas como estas parecem-nos pertinentes, contudo, alguns aspectos da filosofia de Bloch devem ser considerados para respondê-las. Primeiramente, a fundamentação epistemológica baseada no grupo de *Teses* aqui mencionado é apenas uma das manifestações do sistema aberto blochiano; lembremo-nos: ela faz parte de uma constelação conceitual ainda maior. Além disso, outro aspecto fundamental da filosofia de Bloch, ainda não mencionado neste trabalho, diz respeito à liberdade humana. Parece-nos implícita, na fundamentação epistemológica, que, para o ser humano agir (conscientemente) sobre a natureza, ele precisa ser livre; uma concepção de mundo, inspirada no materialismo histórico-dialético, que abdica da noção de liberdade, não passa de um materialismo mecanista, no qual o ser humano apenas deixa-se moldar pelas circunstâncias.

Ora, pode-se argumentar, o próprio Marx percebeu a ausência de liberdade humana na sociedade alienada em que estava inserido. Exatamente, responde-nos Bloch, por isso o marxismo é um programa de libertação, que tem como objetivo a dignidade humana. Para o autor, o agir humano sobre a natureza e a sociedade é um fato, aconteça ele conscientemente ou não; resta-nos apropriarmo-nos das rédeas desse agir: para garantirmos nossa liberdade, precisamos abraçar o processo revolucionário de libertação.

Tendo isto em vista, no próximo item, tentaremos compreender as possibilidades de atividade do ser humano na natureza, baseados na concepção de humano construída por Bloch. Investigaremos, portanto, como o autor entende esta relação, sobretudo a partir do conceito de alienação apropriado de Marx.

## 2.2 Grupo histórico-antropológico (teses 4, 6, 7, 9 e 10)<sup>13</sup>

*A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza (MARX, Manuscritos Económico-Filosóficos [1844], 2008, p.84).*

Dada a investigação do grupo epistemológico das *Teses* de Marx sobre Feuerbach, Bloch passa à crítica histórico-antropológica, na qual delineiam-se os traços humanistas da produção teórica marxiana, tão caros ao nosso autor. A compreensão das relações sujeito-objeto percebidas por Marx diferencia-se da realizada pelos filósofos que o antecederam na medida em que o conceito de “alienação” – primeiramente desvelado em sua manifestação religiosa por Feuerbach – apontará para uma concepção concreta, considerada por Bloch como verdadeiramente materialista, de ser humano.

Henrique C. De Lima Vaz (2004, p. 115), em sua obra *Antropologia Filosófica*, ao discutir *A concepção de homem nos pós-hegelianos*, explica que os discípulos de Hegel, após sua morte, dividiram-se em duas correntes: a “direita hegeliana”, defensora

<sup>13</sup> **Tese 4:** O ponto de partida de Feuerbach é a auto-alienação religiosa, o desdobramento do mundo em um mundo religioso e outro terreno. O seu trabalho consiste em reduzir o mundo religioso ao seu fundamento terreno. Mas o facto de o fundamento terreno se afastar de si próprio para se fixar nas nuvens como um reino autónomo não pode ser explicado senão pelo esfacelamento e pela contradição interna da base terrena. É preciso portanto não só compreendê-lo em sua própria contradição como revolucioná-lo praticamente. Assim, por exemplo, depois de se descobrir a família terrena o segredo da família sagrada, é preciso aniquilar teórica e praticamente a primeira.

**Tese 6:** Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstracção inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade, é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não entra na crítica desta essência, vê-se por isso obrigado: 1º – a abstrair o processo histórico, considerando o sentimento religioso em si mesmo, e pressupondo um indivíduo humano abstracto, *isolado*. 2º – a conceber, por conseguinte, a essência de um modo “genérico”, como uma generalidade interna, silenciosa, que una de um modo *natural* muitos indivíduos.

**Tese 7:** Feuerbach não vê, portanto, que o “sentimento religioso” é, por sua vez, um produto social, e que o indivíduo abstracto por ele analisado pertence a uma determinada forma de sociedade. Toda a vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que fazem desembocar a teoria do misticismo encontram solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática.

**Tese 9:** O máximo a que pode chegar o materialismo contemplativo, ou seja, aquele que não concebe o sensorial como uma atividade prática, é a contemplação dos indivíduos isolados e da sociedade civil.

**Tese 10:** O ponto de vista do materialismo antigo é a sociedade civil; o do materialismo moderno, a sociedade humana ou humanidade social.

do pensamento de Hegel em sua forma sistemática, fiel à Filosofia do Espírito subjetivo, e limitando-se a discutir a ordem de seus tópicos; e a “esquerda hegeliana”, cuja filosofia hegeliana serviu como inspiração para “fazer da filosofia uma arma de *crítica* social e política, arma que acaba voltando-se contra o próprio Hegel como pensador sistemático e contra a natureza, considerada *teológica*, de seu Sistema”. Karl Marx e Ludwig Feuerbach foram os dois principais representantes desta última corrente, e ambos tiveram como tarefa fundamental “operar uma inversão materialista da Lógica e, por conseguinte, da Metafísica hegelianas”; sendo que as consequências disso atingiriam, “em primeiro lugar, a *Filosofia do Espírito Absoluto* (Religião e Filosofia) para debruçar-se em seguida, de modo profundo, sobre a concepção de homem”.

A filosofia de Feuerbach, caracterizada sobretudo por incidir antropológicamente sobre algumas categorias hegelianas, influenciou sobremaneira a elaboração do chamado “humanismo marxista”. Isto fica claro logo nas primeiras linhas da quarta tese, na qual Marx afirma que “o ponto de partida de Feuerbach é a auto-alienação religiosa, o desdobramento do mundo em um mundo religioso e outro terreno. O seu trabalho consiste em reduzir o mundo religioso ao seu fundamento terreno”. Assim, na medida em que Feuerbach “desmitologizou” a teologia ao explicitar a essência humana implícita na essência religiosa, rejeitou o conceito hegeliano de Espírito [*Geist*], propondo uma concepção materialista de ser humano. A “reviravolta antropológica” feuerbachiana, segundo Lima Vaz (2004, p. 117), “foi operada por meio da *reversão* sobre o próprio homem da *projeção* imaginária da qual resultam a ideia de Deus e todas as representações da dogmática cristã”.

A crítica antropológica da religião realizada por Feuerbach chamou a atenção de Bloch pelo olhar aguçado que lançou sobre o campo dos desejos humanos. O ser humano feuerbachiano é dotado dos predicados da “sensibilidade” [*Sinnlichkeit*] e “sentimento” [*Gefühl*], é, portanto, um “ser sensível”. De acordo com Lima Vaz (2004, p. 117), para Feuerbach, “o homem como ‘ser sensível’, define-se inteiramente por suas carências [*Bedürfnisse*] e, conseqüentemente, por sua relação com o mundo objetivo”, muito semelhante à concepção de ser humano blochiana, na qual, comoveremos a seguir, a fome é retratada como imediata percepção do não-ter e projeta o ser humano para fora de sua indiferença.

Perceber a relação do “ser sensível” humano com o mundo objetivo permitiu a

Feuerbach caracterizá-lo como um “ser genérico” [*Gattungswesen*], ou seja, “aberto aos outros homens ou à totalidade do gênero humano que, na verdade, é o sujeito real dos atributos que o homem individual *projeta* em Deus” (LIMA VAZ, 2004, p. 117). Nesse sentido, sua crítica antropológica derivou não apenas a esfera transcendente em seu “conjunto da fantasia desejanter” - “os deuses são os desejos do coração transformados em seres reais” (*PE, I*, p. 259) –, mas, ao mesmo tempo, a hipóstase do desejo também revelou a duplicação do mundo – um imaginário e outro real – na qual o ser humano transfere sua melhor essência para um além supraterrâneo. Para Feuerbach importa, portanto, anular essa auto-alienação, recuperando, por meio da crítica antropológica e da caracterização da origem da duplicação, o céu para os seres humanos.

Tendo isso em vista, Bloch inicia o tópico sobre o grupo histórico-antropológico das *Teses* com uma afirmação precisa: “o que se reconhece aqui é que humanamente sempre se deve partir da alienação” (*PE, I*, p. 259). Feuerbach desvendara a alienação percebida em sua forma religiosa, entretanto, coube a Marx, conforme nota-se no decorrer da tese 4, afirmar que “o fato de o fundamento terreno se afastar de si próprio para se fixar nas nuvens como um reino autônomo não pode ser explicado senão pelo esfacelamento e pela contradição interna da base terrena.” Em outras palavras, a alienação do ser humano – percebida por Feuerbach – não é, do ponto de vista marx-blochiano apenas um reflexo da duplicação religiosa, fruto de uma consciência desejanter, mas também o reflexo de uma divisão bem mais terrena: a divisão social. Como a tese 7 indica, “o sentimento religioso é um produto social”, nesse sentido, a ideologia religiosa aparece apenas como uma das ideologias que evidenciam a duplicação de classes presente no processo de alienação, e que pode ajudar a desvelar o fundamento imanente da crítica social.

De acordo com Bloch, Feuerbach não conseguira perceber a divisão social como fundamental para a duplicação do mundo porque o modelo materialista ao qual estava submetido não permitira fazê-lo. Isto se deveu ao fato de que Feuerbach, embora materialista (ou, talvez, porquê materialista – vulgar), concebera um ideal abstrato de humanidade. A contemplação [*Anschauung*] inativa que sustentava sua percepção de mundo impediu que ele conseguisse “enquadrar” o ser humano historicamente, e, dessa maneira, veio a substituir a duplicação religiosa elevando em seu lugar um gênero humano abstrato, dotando-o de “sacramentos humanos demasiado sublimes em si

mesmos” (*PE, I*, p. 261)<sup>14</sup>. Marx, por outro lado, afirma, na tese 6, que “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado”, e a define como “o conjunto das relações sociais”. Ainda que Marx, no final da tese 6, critique a concepção feuerbachiana de ser humano percebido como “ser genérico”, o faz apenas na medida em que trata-se de “uma generalidade interna, silenciosa, que una de modo natural todos os indivíduos”. O conceito de “humano” elaborado por Feuerbach é um conceito puramente antropológico, a-histórico, que liga os indivíduos de maneira naturalmente abstrata. Marx critica a essência concebida abstratamente, e confirma seu apreço pelo humanismo, que pode ser observado na tese 10: “o ponto de vista do materialismo antigo é a sociedade civil; o do materialismo moderno, a sociedade humana ou humanidade social”.

Bloch (*PE, I*, p. 261) concorda com Marx afirmando que “o humano não se encontra, portanto, em toda parte de qualquer sociedade como 'generalidade interna, muda, que liga os muitos indivíduos de modo apenas natural”, e alerta que “ele não se encontra em nenhuma generalidade existente, mas antes num processo complicado e ganha forma coerente somente no comunismo, como o próprio”. Se o humano “não se encontra em nenhuma generalidade existente” e ganhará forma “somente no comunismo como o próprio”, então como poderemos defini-lo? O humano ainda-não existe? O que impede sua existência?

Investiguemos, pois, o que Bloch compreende por ser humano.

### **2.2.1 Conceito de ser humano marx-blochiano**

Ao tratar da categoria “possibilidade” e suas diversas manifestações, Bloch propõe uma “reconciliação” de ser humano e natureza. Dado que, nessa perspectiva, o ser humano é a consciência da natureza mesma – que utiliza-o como meio para transformar-se –, parece-nos pertinente explorar mais a fundo como o autor compreende a figura humana, uma vez que cabe ao ser humano agir sobre aquilo que é materialmente possível ou realizável. Embora encontrem-se algumas transcrições dos textos marxianos na obra de Bloch, nosso autor não teve muito rigor para indicar a origem de algumas afirmações

<sup>14</sup> Note-se que, nessa perspectiva, o materialismo mecânico de Feuerbach não permite a elaboração de fundamentos materiais da transformação ou possibilidades em aberto do mundo. Na medida em que encontra justificativas para a alienação observando mecanicamente o passado, Feuerbach revela os fundamentos antropológicos da religião sem, contudo, fazer a crítica social desta última. Consequentemente, explica o gênero humano a partir de uma não-materialidade, isto é, de um ideal abstrato. Como haveria de indicar as possibilidades de transformação de algo (as relações opressoras de uma sociedade de classes, por exemplo) cuja fundamentação encontra-se fora de si mesmo?



atribuídas aos a esses textos, e isso é percebido mesmo quando afirma que seus apontamentos sobre a natureza humana – tema controverso entre estudiosos marxistas – estão todos presentes na obra de Marx. A nós, não cabe investigar se o conteúdo apresentado a seguir é produção original exclusiva de Bloch ou de Marx, entretanto, vale frisar que, sempre que nos referirmos a este último, partiremos da leitura e interpretação blochiana do mesmo.

Um dos aspectos da essência humana enfatizado por Bloch é o trabalho, e, em alguns momentos, o autor sugere que nele já estão contidas todas as características fundamentais que diferenciam o ser humano dos demais animais<sup>15</sup>: antecipação, criação, imaginação, transformação. No momento em que trata da categoria possibilidade, Bloch (*PE, I*, p. 244) afirma que ser humano e mundo estão unidos no mesmo percurso dos novos horizontes que se descortinam, uma vez que “foi dos homens, há não mais que alguns milhares de anos, que partiu o impulso decisivo, por meio do qual foi inaugurado o que chamamos, de modo imodesto, mas apenas temporariamente exagerado, a história do mundo”. O termo “impulso”, recorrente na escrita blochiana, não aparece por acaso: para o autor, ele é preferível ao termo “necessidade”, pois este último não lembra aquele “impelir orientado para um fim”, tão caro a ele. Graças a este impulso decisivo, “o homem e seu trabalho tornaram-se, desse modo, elementos decisivos no processo histórico do mundo; sendo o trabalho um instrumento de humanização mesma”, e, indo além, o autor acrescenta, “sendo as revoluções parteiras da sociedade vindoura, da qual a atual está grávida” e, ainda, “sendo coisa para nós, ou seja, o mundo, a pátria mediada, em função da qual a natureza se apresenta como possibilidade que mal foi toada, que apenas foi franqueada”.

Através de seu trabalho, o ser humano pode colocar a natureza nos “eixos” sem, de forma alguma, colocar-se separado dela. No trabalho, nota-se a manifestação da consciência que ultrapassa aquilo que está ao alcance da mão, um impulso para frente, uma antecipação por meio da imaginação, de algo que ainda-não-é, mas virá-a-ser. O

---

<sup>15</sup> Talvez haja, na história da filosofia, uma necessidade de definir-se o que é o ser humano, indicando as características que lhe são únicas, isto é, que não são percebidas em nenhum outro animal. Quiçá exista, de fato, algo exclusivo apenas do ser humano, contudo, para nós, uma definição do gênero não deixará de ser verdadeira caso uma de suas características seja notada também em outros seres. Parece-nos que não seremos menos humanos se apresentarmos comportamentos semelhantes aos de outros animais, e, tentativas de desvendar nossas particularidades exclusivas, fazem-nos recordar o relato de Diógenes Laertios, no qual descreve um dos encontros de Platão com Diógenes, o cínico: “Platão definira o homem como um animal bípede, sem asas, e recebeu aplausos; Diógenes depenou um galo e o levou ao local das aulas, exclamando: ‘eis o homem de Platão!’ Em consequência desse incidente acrescentou-se à definição: ‘tendo unhas chatas’” (LAERTIOS, 2008, p. 162).



que o ser humano, com seu trabalho, cria é a efetivação de algo que existia em sua imaginação de modo ideal (como possível formal e objetivo-factual), transformando o real e tornando real aquilo que conhecia previamente. Nos *Manuscritos*, Marx (2008, p. 84) afirma que o trabalho, a *atividade vital* humana, a *vida produtiva*, é um objeto da vontade e da consciência humana, nesse sentido, o ser humano difere dos outros animais, cuja atividade vital é sua própria vida, ou seja, “o animal é imediatamente um com a sua atividade vital; não se distingue dela; é *ela*”. O ser humano, por outro lado, *produz* sua própria vida, “ele tem atividade vital consciente”, e, justamente por isso, ele é um ser genérico: na medida em que reproduz toda a natureza, é livre perante o seu produto, sabe como produzir de acordo com o padrão apropriado ao objeto, o ser humano “produz a sua existência, cria a consciência de que é um ser social e, destarte, atinge a essência de um ser universal e livre” (CHAGAS, 1994, p.24).

Afirmar que o ser humano é um ser genérico, nas palavras de Marx (2008, p. 85), quer dizer que o ser humano é “um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico”; ele confirma-se como ser genérico “na elaboração do mundo objetivo”, esta produção “é a sua vida genérica operativa”, por meio dela a natureza aparece como “sua *obra* e sua efetividade [*Wirklichkeit*]”. Portanto, o objeto do trabalho é “a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo, num mundo criado por ele”.

O trabalho, a produção humana, sempre é objetivação do ser humano ativo no produto, resultado de seu esforço. Segundo Chagas (1994, p. 24), ele constitui “a esfera ontológica fundamental da existência humana, e, portanto, a última base de todos os tipos e formas de atividades”. No que se refere à atividade do trabalho, o produtor, através dela, “entra em conexão com os produtos de seu trabalho e com os outros homens”, sendo assim, “o homem só pode asseverar-se como ser genérico, mediante a atuação conjunta dos homens e pela manifestação de todas as suas forças genéricas”. Por meio do trabalho transformam-se tanto a natureza inorgânica, exterior ao ser humano, como a natureza interior, própria do ser humano; os objetos, produtos do trabalho, são, portanto, natureza humanizada. O ser humano tem a capacidade de objetivar-se universalmente por meio de sua ação, de projetar-se conscientemente no mundo exterior e criar coisas novas; no produto, manifestam-se forças humanas

essenciais, materializadas (BICCA, 1987, p. 98). Quando o ser humano objetiva-se no produto de seu trabalho, portanto, significa que seu trabalho tornou-se coisa física, coisa para ele. Dessa maneira, a realização do trabalho e a objetivação do trabalho acontecem simultaneamente, sendo a última uma condição *sine qua non* da universalidade do trabalho.

O ser humano é um ser gregário, por isso aquilo que produz é compartilhado entre os demais membros da comunidade; ou seja, o trabalho sempre pressupõe uma relação social. Na sociedade capitalista de classes, contudo, a característica social do trabalho deixa de ser um momento positivo da humanidade pois, embora o trabalhador trabalhe, complementarmente, com os outros, ele não trabalha em comunidade; a relação do ser humano com outros seres humanos – que condiciona sua relação com a natureza – torna-se a relação social entre o capitalista e o trabalhador, fundamentando o exercício real do trabalho assalariado. No contexto do trabalho assalariado, “o trabalho, a *atividade produtiva* mesma aparece ao homem apenas como um *meio* para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física” (MARX, 2008, p. 84); o modo de produzir, portanto, aparece deformado, alienado.

Na sociedade de classes capitalista, a capacidade essencialmente humana de objetivar-se nos produtos de seu trabalho é deformada, tornando-se coisa estranha, alheia ao ser humano. Por isso Bloch iniciara a análise histórico-antropológica das *Teses* afirmando que “humanamente sempre se deve partir da alienação” (PE, I, p. 259), ela permeia o modo de vida e produção no qual estamos inseridos desde a revolução burguesa; e impede a realização plena do ser humano ao absolutizar a objetivação, separando o ente produzido do sujeito que o criou, apresentando-se “na forma da contraposição ilusória de algo que é propriamente humano, como independente, como uma força dominadora superior” (BICCA, 1987, p.102).

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, quando Marx (2008, p. 86-87) analisa e enuncia o conceito de trabalho alienado<sup>16</sup>, o faz em quatro etapas, as quais descrevem

---

<sup>16</sup> O conceito de alienação pode ser traduzido também por “estranhamento”. De fato, discute-se em círculos marxistas a diferença dos dois conceitos na obra de Marx que originam-se, respectivamente, das palavras *Entäußerung* e *Entfremdung*. Chagas (1994, p. 28), provavelmente inspirado pela interpretação marxiana de Lukács em *História e Consciência de Classe*, critica a dificuldade que o marxismo contemporâneo, muitas vezes, tem, ao não compreender a distinção ontológica fundamental entre objetivação, alienação e estranhamento; Bicca (1987, p. 98-99), um dos estudiosos utilizados para entender a concepção de ser humano marx-blochiano neste trabalho, por outro lado, ao tratar dos conceitos de “objetivação” e “alienação”, não faz distinção entre “alienação” e “estranhamento”. Entretanto, considerando o alerta de Chagas, compreendemos que, quando não é feita a distinção

quatro momentos fundamentais da definição do conceito. O (i) primeiro momento que caracteriza a alienação diz respeito à “perda da objetivação da atividade produtiva, do resultado do trabalho” (BICCA, 1987, p. 98), ou seja, a alienação que ocorre a todo momento no modo de produção em que alguém apropria-se da coisa produzida por outrem (típica do capitalismo). Este primeiro momento indica já uma outra maneira (ii) de alienação que refere-se à própria atividade produtiva das capacidades humanas, uma vez que o objeto que é produzido não apresenta-se (àquele que o produz) como algo que essencialmente pertença-lhe, mas como algo separado no qual o ser humano não se reconhece, algo estranho. A alienação de algo essencial, nesse sentido, é também (iii) alienação da própria essência do ser humano, ou seja, auto-alienação, ou auto-estranhamento; “a confiscação do objeto é, ao mesmo tempo, confiscação da natureza, do Ser de seu produtor”. Consequentemente (iv), se torna inevitável que, com a auto-alienação do ser humano individual, este se aliene dos outros seres humanos.

Nos dizeres de Marx (2008, p. 87), “no mundo prático-efetivo (*praktische wirkliche Welt*) o auto-estranhamento só pode aparecer através de sua relação prático-efetiva (*praktisches wirkliches Verhältnis*) com outros homens”, uma vez que “o meio pelo qual o estranhamento procede é [ele] mesmo um [meio] *prático*”. Sendo assim, por meio do trabalho alienado o ser humano não só produz sua relação com o objeto e com o ato de produção – produção esta que ocorre com seres humanos que lhe são estranhos e concorrentes –, como o trabalho alienado também gera a relação de outros seres humanos com a produção e o produto do indivíduo alienado, ou seja, a relação do ser humano próprio, individual, com os demais seres humanos. Dessa maneira, “assim como ele [engendra] a sua própria produção para a sua desefetivação (*Entwirklichung*), para o seu castigo”, ou, “assim como [engendra] o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente a ele, ele engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto”. Quando o ser humano aliena-se de sua própria atividade, outorga a um estranho (*Fremd*) um produto que este não produziu, uma atividade que não lhe pertence. Agnes Heller (*in Hypothese über eine marxistische Theorie der Werte*, s.e., Frankfurt, 1972, p. 12 *apud* BICCA, 1987, p. 99) explica:

---

ontológica de “alienação” - que, para o comentador, pode ser positiva ou negativa (a primeira dizendo respeito à objetivação percebida na interferência do ser humano na realidade, e a segunda referente à objetivação que se revela como algo estranho ao ser humano) – e “estranhamento”, toma-se este último como sinônimo do que o comentador marxiano concebe como alienação negativa. Neste trabalho, portanto, tomamos “alienação” e “estranhamento” como conceitos equivalentes.

Alienação, nesse sentido e nesse contexto, não significa que a capacidade do indivíduo *não* se desenvolva, mas que se desenvolve unilateral e desarmoniosamente... além disso, que a maioria dos homens (classes sociais completas, os indivíduos destas classes) não tem possibilidade de desenvolvimento de *certas* capacidades... A alienação empobrece o indivíduo... já que só desenvolve algumas determinadas capacidades (à custa das outras), já que suas capacidades tornam-se simples meios de autoconservação, já que a variedade das aspirações é uma única, adquirir e possuir.

O ser humano, portanto, sempre objetifica-se em seu trabalho. Contudo, a alienação exacerbada pelo capitalismo, nos dizeres de Bicca (1987, p. 99), “produz uma monstruosidade antropológica”, na medida em que impede que o ser humano reconheça-se na realidade objetificada por ele próprio. O modo de produção capitalista impede o desenvolvimento polivalente do indivíduo quando desapropria do ser humano a atividade que lhe é própria. Embora notemos no capitalismo uma multiplicação material jamais vista, “a personalidade do trabalhador não pode se desenvolver harmoniosa e universalmente”, desenvolvendo-se “apenas de modo unilateral, de acordo com as exigências da divisão, cada vez mais especializada, do trabalho” (BICCA, 1987, p. 100), ou seja, o método utilizado no modo de produção capitalista, a técnica empregada, também colabora para o estranhamento do ser humano com relação ao mundo. Este alerta indica que não apenas a alienação causada pela apropriação do trabalho alheio impede a realização plena do ser humano consigo mesmo, com os demais seres humanos, e com a natureza, mas que o “lado obscuro do desenvolvimento material sob condições de produções capitalista”, paradoxalmente, “trouxe ao mesmo tempo um crescimento, ou melhor, uma intensificação da exploração do homem através de seus semelhantes” assim como uma crescente dominação e exploração da natureza.

### **2.2.2 O Problema da Conexão Técnica**

*A própria tecnologia, na medida em que representa meios de vida e não de morte, já é, cum grano salis, socialista, motivo pelo qual precisa de menos planos para o futuro do que a sociedade (PE, II, p. 215).*

Ao compreendermos que a concepção de ser humano marx-blochiana tem como fundamento a relação do ser humano com seu trabalho, podemos sugerir que, na medida em que a essência do ser humano como ser genérico é percebida no processo de objetificação dele no produto de seu trabalho, se levada ao extremo – no sentido de o ser

humano, quase que imperativamente, *ter que* transformar e interferir na natureza para realizar-se plenamente como espécie – esta atitude pode trazer consequências perigosas e até irreversíveis do ponto de vista da preservação do meio ambiente. Seja em um modo de produção capitalista ou não, o método ou técnica utilizados pelo ser humano em sua intervenção na natureza pode trazer consequências devastadoras – tanto para si próprio como para o mundo. Sem dúvida, este é um debate muito atual, e Bloch pode contribuir para compreender como se dá a relação do ser humano com a natureza por meio da técnica, assim como o que pode ser feito a respeito.

Bicca (1986, p. 69), afirma que, com Marx, foi demonstrado que, nas sociedades civis modernas, não foram quaisquer “necessidades naturais”, fatores físico-geográficos, ou outras razões do gênero, os fatores determinantes de tal modo de ser e agir no mundo, mas, antes de tudo, o capital. Na perspectiva do capital, a natureza passa a ser compreendida apenas de maneira abstrata, e forma-se, diante dela e dos indivíduos envolvidos no trabalho, uma atitude genérica caracterizada também por uma *indiferença* essencial. Nesse sentido, o modo de produção – cujo desenvolvimento quantitativo é ilimitado – torna-se um fim em si mesmo. “Nesta lógica, assim como o valor de uso é mero 'suporte' para o valor de troca, a natureza nada mais é que reserva de materiais e energias (junto com a força de trabalho, a natureza em figura humana) à disposição da formação de valor”.

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

#### 2.2.2.1 Técnica da dominação

Talvez uma das primeiras coisas a se esclarecer ao se abordar a concepção

blochiana de técnica, é que Bloch não é “contra” a técnica. Isto, caso fosse verdadeiro, iria contra toda a filosofia do autor que tentamos esboçar até o momento, pois parece-nos claro que o ser humano possui papel importantíssimo no que se refere à intervenção material, e a técnica, concebida como método de trabalho, é o meio que torna a transformação do mundo possível. Por que motivos, então, criticar a técnica?

Num primeiro momento, considerando os pressupostos do próprio autor, parece-nos que a relação do ser humano com a natureza implica uma dominação do primeiro sobre o segundo – uma vez que depende daquele “escolher” e “agir” para a transformação deste – e, portanto, a dominação estaria implícita no processo mesmo. Contudo, segundo Bicca (1986, p. 71), a concepção de um agir dominador sobre a natureza surgira apenas a partir da Idade Moderna; antes disso, sobretudo na Idade Média e Renascença, as tentativas de suprimir-se o chamado “trabalho constrangimento” eram permeadas de representações fantásticas como as da magia e do alquimismo. “O que se buscava através de pensamentos dessa espécie?”, questiona-se Bicca, “não somente o lado mais notório da simples transformação da matéria, mas ainda transformar a própria consciência, com o intuito de efetuar uma união com a matéria”; este seria um aspecto muito mais importante, “cujo caráter essencial só se desvela, se se dedica atenção particular às representações estéticas, morais e religiosas justapostas aos conceitos mais propriamente físicos”.

Nota-se uma mudança gradativa, com a Idade Moderna, na atitude intelectual em relação à natureza. Na medida em que expandiu-se a mentalidade de troca e acúmulos do capitalismo nascente, as fantasias técnicas foram particularmente estimuladas; os novos experimentadores apresentavam uma postura diferente com relação à natureza, revelando que “saber é poder” – para utilizar o exemplo de Francis Bacon, muito admirado por Bloch por antecipar inúmeras inovações técnicas e científicas que, posteriormente, configuraram o modo capitalista de relacionar-se com a natureza. A hostilidade diante da natureza é incompatível com a proposta de uma “técnica da aliança” desejada por Bloch, mas há também outros fatores importantes envolvendo o problema da técnica: as motivações que levam à sua implementação e aprimoramento, e que, no caso da crítica à técnica da dominação, diz respeito ao acúmulo de capital, cujas consequências não são apenas técnicas, mas sociais, políticas, éticas e estéticas.

### 2.2.2.1.1 Primeiro problema da técnica: o sistema no qual está inserida

Nunca antes na história humana desenvolveu-se tanto o setor tecnológico como acontecera – e continua acontecendo em escalas cada vez maiores – a partir da revolução burguesa. Isto permitiu conquistas que seriam impossíveis caso dependessem apenas do trabalho braçal dos seres humanos, e concretizou utopias que fascinaram gerações durante séculos. Então, qual o problema com este cenário, aparentemente, auspicioso da revolução burguesa?

Exatamente sua *aparência*. Atualmente, encontramos-nos em meio a um desenvolvimento tecnológico tal, que o chamado “trabalho-constrangimento” poderia ser abolido; a fome no mundo poderia ser eliminada com todos os avanços realizados na produção de alimentos; e ninguém mais morreria por conta de doenças cujas curas e vacinas já foram descobertas. Mas por quê, então, isto tudo – e tantos outros benefícios tecnológicos não mencionados aqui – ainda não ocorreu? Bloch, indo ao encontro com o diagnóstico feito pelos teóricos-críticos Theodor Adorno e Max Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*<sup>17</sup>, aponta que a técnica existente no capitalismo tardio é guiada pela economia capitalista, estando, portanto, organizada para obter o máximo de lucro, e não para satisfazer as carências humanas – por mais imediatas que elas sejam.

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

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

---

17

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



incumbir-se de ousadia, sem qualquer demonismo fomentado imperialisticamente.

O autor salienta, no entanto, que o aperfeiçoamento da técnica não é uma prioridade para o socialismo. No que diz respeito à técnica, não se trata de um problema que refere-se à incapacidade burguesa de inventar novos meios para melhorar a vida; o problema diz respeito a transformar uma sociedade atrasada. Sociedade esta que já sofreu uma epidemia de fome, não porque houve uma safra ruim, mas porque os armazéns estavam cheios demais; uma sociedade na qual reside “a contradição entre o estágio avançado da produção, sua forma há muito tempo coletiva, e a forma arcaica de apropriação capitalista privada; e essa contradição explicita de modo singular o absurdo da economia capitalista” (*PE, II*, p. 213).

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

#### *2.2.2.1.2 Segundo problema da técnica: perda da relação orgânica com a natureza (perda da organicidade da máquina)*

A primeira crítica feita por Bloch à técnica direcionara-se ao fato de esta se encontrar submetida ao capitalismo. Muito embora a crítica diga respeito mais ao capitalismo do que à técnica propriamente dita, não se esgota aí. Não só o sistema contribui para o afastamento do ser humano da natureza, mas também fazem-no os



formatos práticos que a técnica tem tomado.

Segundo nosso autor (*PE, II*, p. 216), os aparatos técnicos, nos primórdios da civilização humana, foram desenvolvidos para assemelharem-se e funcionarem como extensões do próprio corpo humano. O martelo, por exemplo, possibilitou uma precisão maior que a do punho humano para quebrar alimentos; o serrote auxiliou no corte de materiais que desgastavam a denteição humana; a pinça aumentou o alcance dos dedos, e assim por diante. Analisadas pormenorizadamente, as ferramentas dos antigos – de cunho artesanal – não passavam de aprimoramentos de nossos membros, imitando-os em suas funções para a transformação de materiais por meio do trabalho. Quando este tipo de técnica passou a ser empregada, permitiu que o ser humano continuasse conectando-se diretamente com a natureza, pois garantiu que aquele, junto com a técnica e a matéria, fossem uma coisa só no processo de transformação do mundo, ou seja, nesta operação havia uma relação orgânica entre seus envolvidos.

Este quadro, no entanto, se modificou quando as ferramentas (ou máquinas) começaram a resolver por meios próprios as tarefas que eram-lhes incumbidas – como, por exemplo, a máquina de costura, que executa pontos que nenhuma mão humana consegue fazer, utilizando técnicas que o corpo humano é incapaz de efetuar apenas com suas habilidades. Nota-se, aqui, o início – um tanto discreto – de um distanciamento das relações humanas com a transformação da matéria para seu uso que, embora em outros contextos (como quando o afastamento tornar-se excessivo) seja criticado por Bloch, garantira o progresso no desenvolvimento do trabalho humano.

A Revolução Industrial representou um salto significativo no que refere-se ao aperfeiçoamento das técnicas que facilitaram o trabalho humano, na mesma medida em que representou uma grande artificialidade com relação às técnicas que a precederam; as máquinas passaram a assemelharem-se quase em nada com as medidas e membros do ser humano. As grandes máquinas – em sintonia com a maneira de pensar, segundo Bloch – do século XIX, no entanto, deixaram de lado qualquer caracterização final humana, isto é, abandonaram a finalidade social, não-natural que as forças mecânicas são coagidas a alcançar. Fica explícito, não obstante, que o próprio maquinário já é um *fenômeno não-natural*, uma espécie de *física não-natural*; neste contexto histórico, se aumentou cada vez mais a rejeição contra o natural existente (*idem*).

Se, para o autor, o caráter artificial das máquinas concebidas a partir da

Revolução Industrial já seria suficiente para denunciar a ausência de conexão orgânica na técnica que seguiu-se, Bloch ainda indica um agravante originado neste cenário e que, até os nossos dias, é bem presente. Trata-se do descobrimento de uma tecnologia não-euclidiana, sobretudo do uso de partículas subatômicas que desenvolveu-se com o progresso da física quântica:

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

A não-plasticidade que a prática não-euclidiana carrega consigo, portanto, é um problema para Bloch no que diz respeito ao seu sentido mais simples, isto é, dos fenômenos que compreendemos no âmbito do espaço tridimensional – sem esta noção, sujeito e objeto perdem-se em meio à abstração, dificultando e quase tornando impossível seu reconhecimento frente a matéria real de movimento. No entanto, não é apenas a dificuldade proporcionada pelos conceitos e descobertas da física quântica que preocupa nosso autor; também, ou principalmente, a elevação desta abstração quando a ela conjuga-se a total não-mediatização de conteúdo, própria da sociedade capitalista tardia, isto é, operação funcional dos conteúdos, totalmente alienada e dissociada do real que projeta-se na natureza. A estranheza frente a matéria no espaço não-euclidiano repete-se e potencializa-se na sociedade capitalista em que não há mais a mediatização do objeto independente com o sujeito pensante, e do sujeito pensante com o objeto independente (*PE, II*, p. 219).

#### *2.2.2.1.3 Terceiro problema da técnica: sua depreciação estética*

A técnica desenvolvida no capitalismo tardio, por ser aprimorada de acordo com os modos de operação deste último, ou seja, sem mediação entre sujeito e natureza, também afastar-se-ia do bem-estar humano por sua depreciação estética. Para Bloch, a máquina e o trabalho mecânico – nos moldes que seguiram-se após a Revolução Industrial – colaboraram para o “afeamento” do mundo. Como explica Albornoz (2002, p. 42), “organizados unicamente pela busca do lucro abstrato, o mundo do trabalho e as cidades, comparados aos do predomínio do artesanato, sofreram uma destruição que os atinge em seu aspecto estético e construção orgânica”.

Para um autor tão conhecido por seu apreço ao mundo artístico, o caráter estético desolador que nota-se na paisagem mecanizada atual colabora ainda mais para o afastamento do ser humano e da natureza, alienando-o. Para Bloch (*PE, II*, p. 246), o “capitalismo mais mercadoria maquinal” foram responsáveis pela “destruição das antigas cidades, das casas naturalmente belas e sua mobília, da imaginativa silhueta de tudo que foi edificado organicamente”; mais do que apreciação nostálgica do passado, a crítica a arquitetura capitalista, ou “pré-arquitetura do inferno” segundo o autor, corresponde e escancara a “condição da classe trabalhadora”, assim como o “local de trabalho no qual e como qual a máquina vencedora se apresentou em primeiro lugar”.

#### *2.2.2.1.4 Quarto problema da técnica: seu uso no domínio militar*

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

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

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

a técnica, mencionado até o momento, torna-se um problema ainda maior quando a ela conjugam-se meios de aniquilamento da vida, uma vez que um acidente técnico pode culminar em fins trágicos.

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

#### 2.2.2.1.5 Uma última observação sobre a técnica da dominação

Anteriormente, perguntamo-nos se a técnica concebida dentro dos pressupostos blochianos não teria, dentro de si, um caráter dominador; pois consideramos que, na concepção de natureza do autor, dependeria do ser humano agir sobre a matéria para transformá-la, e esse papel daria poder (ou garantiria o domínio) do primeiro sobre o segundo. Nesta perspectiva, não haveria como superar o aspecto violento inerente à própria técnica, e, portanto, toda técnica seria de dominação. No entanto, Albornoz (2002, p. 43) alerta que Bloch chega a fazer referência à violência criadora da *natura naturans* indicando que “a pretensão de dominar a natureza inclui uma atitude agressiva, enquanto a violência é observável na própria natureza”; contudo, “a relação do homem à natureza, logo, do homem à técnica, como da técnica à natureza, não está destinada a manter-se como relação de violência”. Segundo a comentadora, para Bloch, “a técnica não pressupõe a violação da natureza”, se ela aparece como violação nesta sociedade de domínio do capital, é “pelo caráter abstrato da relação homem-natureza, mal mediatizada pelo lucro” percebida nela.

Dito isto, resta-nos investigar o tipo de técnica que Bloch indica para superar a técnica burguesa. De fato, não há como negar que a técnica burguesa possibilitou

inúmeros avanços que melhoraram muito a vida humana. Entretanto, esta técnica dominadora, desconsidera o conteúdo profundo da natureza – uma vez que está alienada/estranhada da mesma, e reduzida a um simples material a disposição do seres humanos –, fazendo-se, portanto, necessário, para o autor, reencontrar o sujeito na natureza, conectando-o tecnicamente em aliança com o mundo.

#### 2.2.2.2 Técnica da aliança

Durante a explicitação das características da chamada técnica de dominação, Bloch deu algumas dicas sobre os conteúdos que dela deveriam ser eliminados, assim como os que deveriam ser mantidos, para que a conexão ser humano-natureza fosse reestabelecida. Sem dúvida, ficou claro que o requisito primordial para a existência de uma técnica da aliança é a eliminação das estruturas capitalistas, uma vez que ambas são inconciliáveis. Para a efetivação de uma técnica da aliança, segundo o autor, seria necessária uma mudança de postura não só na relação dos seres humanos com a natureza, mas também dos seres humanos uns com os outros. Talvez as sugestões de Bloch indiquem um desejo que pode parecer utópico. De fato, a reconciliação de ser humano e natureza por meio de uma técnica da aliança, o é; contudo, para o autor, trata-se de uma utopia nos moldes exigidos por ele próprio, ou seja, concreta.

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

No esforço intelectual blochiano de elaboração de uma técnica da aliança, a sociedade seria administrada humanitariamente. As relações materiais que antes eram estranhas – como as encontradas nas que lidam com as energias atômicas, por exemplo – passariam a ser mediadas sem estranheza alguma. Para o autor, por mais distantes da organicidade que essas energias possam parecer, nelas há o potencial – utopicamente concreto – de uma sociedade não mais controlada por meio de aparelhos. Bloch afirma que “essas linhas utópico-concretas decorrem, na técnica, de forma singularmente clara

da *incumbência de uma relação concreta entre sujeito e objeto*” (PE, II, p. 219). Nesse sentido, dado o requisito básico de uma sociedade não mais capitalista, os riscos do uso de energias atômicas (que poderiam levar a um acidente técnico) não existiriam mais, pois as conexões com o *sujeito humano* estariam garantidas. Permaneceria uma certa abstração – afinal, a física não-euclidiana pressupõe um ônus de organicidade –, mas “a destituição da organicidade redundaria em benção quando tem a seu favor, além da ordem social, também a última antecipação da ‘magia natural’, como dizia Bacon: *mediação da natureza com a vontade do ser humano – regnum hominis em e com a natureza*” (PE, II, p. 220)<sup>18</sup>.

É curioso o esforço blochiano – ainda mais considerando-se o contexto da Guerra Fria – em pensar como a técnica da aliança lidaria com a tecnologia não-euclidiana. Para ele, a tecnologia não-euclidiana já iniciara uma utopia caracterizada por limites extraordinariamente remotos, na qual, contudo, “há também o *perigo* de uma artificialidade cada vez maior, de uma passagem cada vez mais avançada para uma terra de ninguém submetida à matematicidade” (PE, II, p. 218). A ruptura da linha mestra físico-palpável aconteceria negativamente na artificialidade que a constitui, entretanto, seria “um negativo que *nesse final denota uma reviravolta futura na ampliação*, em si tão altamente importante e progressiva, do espaço tecnológico”. O otimismo blochiano concentra-se no fato de que “essa reviravolta não poderá mais ocorrer no chão da relação burguesa com seres humanos e com a natureza”, isto é, “partilhando o restante do *caráter abstrato (estranho) da relação material burguesa*” (PE, II, p. 219), mas que as energias atômicas serão administradas por uma sociedade humanitária, que mediará para si esse material “por mais não-euclidiano que possa ser, *sem estranheza última*”.

Para Bloch, as dificuldades de reatar-se uma técnica da aliança dos seres humanos com a natureza seriam apenas aparentes, uma vez que estamos conectados

<sup>18</sup> A postura (demasiado) otimista de Bloch, percebida em sua aclamação da técnica da aliança, foi alvo de duras críticas oriundas de Hans Jonas em seu livro *O Princípio Responsabilidade*. Embora algumas das diversas críticas de Jonas direcionadas à utopia técnica blochiana tenha-nos parecido carentes de fundamentação, uma delas aponta para a ingenuidade de nosso autor. Jonas, assim como Bloch, não é contra o desenvolvimento de novas fontes de energias – como a esperança de um futuro brilhante que nosso autor deposita na energia atômica –, mas (sabiamente) preocupa-se com os modos de utilização das mesmas: “enquanto não existirem projeções seguras (...), a prudência será a melhor parte da coragem e certamente um imperativo da responsabilidade; (...) a incerteza poderá ser o nosso destino permanente – o que acarreta consequências morais” (2006, p. 307). O fato de a energia nuclear ter inúmeras possibilidades de uso indica um perigo, pois é preciso, de acordo com Jonas, pressupor que ela pode ser utilizada para fins não-pacíficos – mesmo que seu uso ocorra apenas em uma sociedade não mais capitalista, por mais humanitária que seja, e conclui: “É necessário, em todo caso, renunciar à utopia, o fim excessivo *par excellence*, tanto porque seus esforços conduzem à catástrofe quanto porque ela não pode perdurar por um período de tempo que valha a pena” (2006, p. 308).

com a natureza mesmo quando não damo-nos conta, ou mesmo quando criamos tecnologias extremamente sintéticas. O fato de não estarmos cientes desta relação imediata e constante que temos com a matéria não quer dizer que ela não exista. Além disso, na perspectiva blochiana, por mais sintética que seja a química, por exemplo, nenhuma lavoura de cereais poderá crescer na palma da mão. Em outras palavras, apesar de tudo, não se encerra na tecnologia (mesmo naquela mais não-euclidiana possível) a conexão com coisas preestabelecidas; estas podem ser mais bem administradas unicamente em aliança dos seres humanos com elas próprias (PE, II, p. 221).

Estamos, portanto, em meio a leis – sejam elas científicas ou políticas –, e reconhecê-las na natureza é uma das características da técnica da aliança. “Todas as leis reconhecidas espelham correlações reais objetivas entre processos”, e as pessoas encontram-se “absolutamente inseridas nessa situação independente de sua consciência e vontade, porém comunicável com sua consciência e vontade” (PE, II, 222). Para Bloch, no entanto, reconhecer as leis naturais não significa dominá-las com violência; a natureza, na perspectiva do autor, é uma *colaboradora* no processo de transformação, e, portanto, os seres humanos não devemos ser hostis com ela; a natureza não deve ser dominada no sentido estrito do termo.

Fazendo uma rápida análise sobre a história da filosofia da natureza, Bloch aponta também que em Schiller e em Hegel, por exemplo, é possível notar uma postura acertada com relação às leis da natureza e do papel do ser humano neste cenário: sem ficar passivo frente às leis, e pondo-se em *atividade*. Entretanto, para Bloch, nota-se também, em ambos autores citados, uma visão equivocada de que o conceito *atividade* quer dizer *dominação*. Esta visão, erroneamente, alinhar-se-ia com a do conceito capitalista de técnica, e afastar-se-ia de uma linha de pensamento semelhante a renascentista, tão apreciada por Bloch. Nosso autor clama por uma técnica que conecte-se com as forças e tendências concreto-objetivas: “É a ‘supernaturalização’ da própria natureza, tecnicamente intencionada, que demanda a vivência integrada na natureza” (PE, II, p. 225).

Parece-nos que noções como as de “liberdade” e “necessidade” conciliam-se no sistema blochiano<sup>19</sup>: há um sujeito da natureza na natureza (*natura naturans*); ou, ao

<sup>19</sup> “Destino é necessidade não decifrada, não dominada. Liberdade é necessidade dominada da qual desapareceu a alienação e da qual emerge verdadeira ordem, a saber, o reino da liberdade” (PE, II, p.



menos, este sujeito está predisposto e latente, uma vez que, para Bloch, o conceito de um sujeito dinâmico na natureza constitui, em última instância, um sinônimo para o impulso inicial ainda não manifesto (o princípio ativo material mais imanente) no real propriamente dito (*PE, II*, p. 227). Para o autor, da mesma maneira que o marxismo descobriu, no ser humano trabalhador, o sujeito da história que se manifesta no real – cujas potencialidades só poderão, segundo ele, serem plenamente desenvolvidas no socialismo –, também, com auxílio da interpretação marxiana de mundo, a tecnologia poderá avançar na descoberta de um sujeito ainda não manifesto, de processos naturais.

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

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

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



construtivas dela. A natureza, na perspectiva blochiana, assim como a história, manifesta-se no horizonte do futuro, e somente ao considerar este aspecto (do real que só é real se nele estiver contido também o futuro, ou seja, aquilo que ainda-não-é), podem convergir-se expectativas com relação às categorias da mediação técnica.

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

Vimos acima que, a sociedade não mais alienada, isto é, não mais capitalista, seria o primeiro requisito para garantir a relação de aliança do ser humano com a técnica, ou seja, da mediação orgânica entre ser humano e natureza. E, de fato, o é. No entanto, deve-se ressaltar que o salto que se dá daquilo que Bloch chama de reino da necessidade – isto é, o âmbito da alienação capitalista na qual as capacidades humanas são desenvolvidas apenas parcialmente, com o único intuito de autoconservação, uma vez que as únicas aspirações possíveis limitam-se a adquirir e possuir meios necessários apenas para sobreviver – para o reino da liberdade – ou seja, o lugar no qual o ser humano será livre para desenvolver-se omnilateralmente – acontece dialeticamente. Pois, na medida em que as necessidades sociais exteriores dão-se em paralelo com as necessidades físicas, a mediação das forças produtivas deve acontecer em ambas as esferas. Na primeira, quando as pessoas tornam-se senhoras de sua própria socialização, isto é, mediadas consigo mesmas como sujeitos geradores da história; na segunda, quando acontece uma crescente mediação com a previamente obscura base geradora e condicionadora das leis da natureza (*PE, II*, p. 252). Bloch afirma que essas duas áreas (social e física) podem ser separadas apenas no âmbito do pensamento, pela imaginação,

mas que a existência em liberdade social e existência em harmonia com as leis reconhecidas da natureza andam de mãos dadas.

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

### ***2.2.3 Necessidade humana: construir seu próprio sentido – Algumas considerações***

Em congruência com o pensamento marxiano, a concepção de gênero humano blochiana aponta para o conjunto das relações sociais. Isto é, “ser humano” deve ser considerado dentro de um contexto social e histórico-material, e, portanto, não se trata de um conceito fixo, mas de algo que transforma-se continuamente. Sobral (2006, p. 128) justifica esta compreensão, afirmando que Marx buscou na vida genérica consciente a solução do conflito entre a existência e a essência, entre a objetivação e a auto-afirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e espécie. Isto indica que, tanto Marx quanto Bloch, encontraram na própria natureza fundamentos que permitiram a ambos afirmar a possibilidade de transformar-se a realidade (opressora) existente, assinalando a “naturalização do homem e a humanização da natureza”.

Vieira (1996, p. 34) afirma que, para Bloch, toda consideração que se faz sobre o significado de ser humano ou humanidade tem como base o conceito de alienação, porque nosso autor trata do humanismo em termos socialistas, ou seja, visando a supressão real de sua alienação. Dito de outra forma, se o ser humano é o único ser natural genérico, isto é, que pensa a si mesmo como espécie e não apenas como um indivíduo isolado, isso quer dizer que sua existência em uma sociedade individualista – como a encontrada no capitalismo tardio – é incompatível com sua característica mais marcante, e, portanto, o desumaniza.

É relevante ponderar este aspecto, pois poderíamos questionar como é possível a

transposição do reino da necessidade para o reino da liberdade considerando, como o próprio Marx denunciou, que encontramos-nos em uma situação alienante – tendo em vista, por, exemplo, que o trabalho transforma o mundo, e o trabalho é alienado. Exatamente por conta deste cenário que, ao refletir-se sobre o humano, impreterivelmente reflete-se sobre sua alienação: todas as categorias sociais são expressões da alienação do ser humano, da separação do ser humano de seu caráter genérico, de sua capacidade de comportar-se como espécie que pode decidir o seu destino e organizar uma forma social que corresponda às suas necessidades (SOBRAL, 2006, p. 16).

Tanto Marx quanto seus comentadores atribuem a alienação – compreendida em seu pior aspecto – ao capitalismo, sobretudo pelas complicações que os altos níveis de desenvolvimento das forças produtivas, especialmente a divisão especializada do trabalho, causam ao trabalhador. Nessa perspectiva, o grande paradoxo do capitalismo seria que nunca antes obteve-se tanto desenvolvimento material, técnicas de dominação da natureza, como também o ser humano nunca esteve tão minorizado e explorado por outros homens. Contudo, podemos questionar, será que essa situação de estranhamento é reversível<sup>20</sup>? Se sim, como?

Bicca (1987, p. 101-102) parece ajudar a responder essas questões ao elencar três níveis de alienação encontrados em setores variados da vida social. O comentador indica que o primeiro nível (i) diz respeito à alienação econômica; na qual, como visto acima, o produto do trabalho de um ser humano é apropriado por outro ser humano, isto significa que o primeiro indivíduo não é capaz, economicamente, de satisfazer todas as suas necessidades de bens de consumo (porque vive do trabalho assalariado, portanto, explorado). Há também o nível (ii) da alienação antropológica, “que designa a alienação do homem em relação à sua espécie”, e compreende a verdadeira natureza do homem, ou seja, “tem sua base na análise do trabalho alienado, de acordo com o duplo ponto de vista”: primeiramente, “na alienação do trabalhador no objeto produzido por ele (o poder estranho que se opõe a ele) e através deste objeto (já que o trabalhador mesmo passa a ser objeto, ou melhor, mercadoria)”; e “na alienação da atividade produtiva, quer dizer, do próprio ato de trabalhar, que ainda fragmenta o indivíduo”. O último nível (iii) de alienação talvez seja o mais importante para responder nossas questões, uma vez

<sup>20</sup> Alguns pensadores argumentam que já em Marx é possível encontrar pistas interessantes para essa superação. Cf.: SCHORN, Remi; SCHÜTZ, Rosalvo. *A emergência do humano em Marx*. Princípios, Revista de Filosofia, vol. 20, nº 34, Natal (RN), julho/dezembro de 2013, p. 99-124.

que trata do plano da alienação política, na qual o Estado torna-se um poder estranho aos seres humanos, e, portanto, “a luta contra a alienação se deixa travar de modo mais direto, já que aqui se constitui o verdadeiro plano para, através da práxis transformadora, provocar as condições sociais gerais de extinção da alienação”.

Nesse sentido, para Bloch, o socialismo representa a luta contra a desumanização, sobretudo por meio da superação do terceiro nível de alienação mencionado, tendo como meta a realização de um humano e um mundo humano que ainda-não existe, mas que será pleno na existência do futuro. Apenas quando houver a produção consciente de um organismo social e do indivíduo humano, superar-se-á a vida alienada. Podemos especular sobre as características desse futuro, sobre como se dará, por exemplo, a relação com a produção, mas a superação da alienação acontecerá apenas mediante um humanismo concreto, que pode ser sintetizado, portanto, como sendo a realização de uma comunidade autenticamente humana, que só será alcançada quando todos os seres humanos estiverem livres das condições sociais que os oprimem (VIEIRA, 1996, p. 36).

De acordo com Sobral (2006, p. 138), em épocas iniciais da vida humana, a existência social tinha um caráter limitado, e caberia, portanto, retornar a uma existência social enriquecida, sem as limitações e misérias da vida marcada por separações racionais, geográficas, religiosas e culturais. Isto de forma alguma implicaria o fim de tais diferenças, mas a superação de sua importância para a definição da convivência humana. Nessa perspectiva, por mais alienados que sejamos (do ponto de vista do trabalho, por exemplo) ainda há esperança – no sentido mais blochiano do termo.

Embora os seres humanos não possam criar condições físicas novas, e apenas modificar aquelas já existentes, através de uma técnica de aliança com as leis da natureza é possível pensar, como parte integrante do projeto emancipatório, uma co-participação com as forças formadoras naturais, que supere a unilateralidade dos saberes mecânicos sobre a natureza, e considere o fator subjetivo das forças produtivas.

Nosso autor inspira otimismo ao alertar-nos que, da mesma forma que a liberdade plena não está garantida, também a barbárie não é e nunca será completa. Considerando-se que o mundo/matéria é dinâmico, e o ser humano é uma manifestação da matéria, então este também encontra-se em processo constante que pode transformar-se. Além disso, o ser humano possui um diferencial: sua consciência que antecipa,

deseja e conjectura, e lhe dá liberdade para intervir no mundo – entendido desde o ponto de vista da matéria física como das organizações sociais – conforme lhe convir (evidente que nisso também está contido um perigo, recordando o alerta de Hans Jonas).

Bloch, conforme lembra Vieira (2010, p. 46), compreende que o ser humano, por natureza, aspira algo melhor. Para ele, portanto, “se o homem sonha (o sonho de olhos abertos, o sonho acordado), se ele tem esperança, se ele constrói utopias (mesmo que sejam abstratas), é porque tem meios, pelo menos teóricos, para ultrapassar a realidade opressora”.



### 3 A TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO

*A crítica da religião tem seu fim como doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem, portanto, com o imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível (MARX, Manuscritos Econômico-Filosóficos [1844], 2008, p. 151-152).*

O estudo, a partir da perspectiva blochiana, dos grupos *epistemológico* e *histórico-antropológico* das *Teses* de Marx indicou não apenas como esses autores compreendem as relações do ser humano com a natureza e a sociedade, mas, sobretudo, indicou os fatores que impedem, segundo eles, que o ser humano se realize plenamente como tal. Nesse sentido, percebemos como, para Bloch, a postura humana na apreensão de conhecimento está em consonância ao modo de compreensão e execução do trabalho. Na sociedade capitalista de classes, a contemplação [*Anschauung*] passiva, como aquela percebida na teoria feuerbachiana, é responsável por limitar o pensamento à sua forma abstrata e, portanto, também limitar a essência humana – cuja maior característica é percebida na atividade do trabalho – a algo abstrato, compreendida fora do conjunto das relações sociais/materiais. Nos dizeres de Bloch (*PE, I*, p. 265), “a epistemologia antiga e a medieval não refletiram sobre a atividade”, e, quando esta passou a ser considerada, o foi de maneira “abstrata e burguesa”, não sendo “realmente mediada pelo seu objeto”. Para o autor, portanto, assim como a passividade contemplativa imobiliza o pensamento, da mesma maneira o trabalho alienado imobiliza a atividade humana em sua plenitude.

Bloch, contudo, descobre, justamente nas carências que impedem a realização do ser humano, o impulso que movimenta e orienta as ações humanas com vistas à transformação da realidade. Para nosso autor, nos dois casos, “tanto no período antigo e feudal do desprezo pelo trabalho, quanto no período do *ethos* burguês do trabalho (à parte a concreticidade do trabalho)”, a *práxis*, “tanto a técnica quanto a política”, era considerada, “na melhor das hipóteses, como uma ‘aplicação’ da teoria”. Com Marx, por outro lado, a *práxis* é considerada “como atestação de que a teoria seria concreta, como transformação da chave em alavanca, a verdadeira retratação da intervenção eficaz no ser”. A *práxis*, portanto, conforme veremos pormenorizadamente a seguir,

conjugada à teoria (teoria fruto da contemplação [*Anschauung*] ativa), é o “segredo” – descoberto por Marx, segundo Bloch – que mobiliza o ser humano para sua liberdade. Sendo assim, neste capítulo, analisaremos, a partir de Bloch, o chamado grupo *teoria-práxis* (teses 2 e 8) das *Onze Teses*, e, finalmente, a tese 11 que, embora não faça parte de um grupo de teses, ganha a denominação blochiana de *senha*, dada sua importância.

Todavia, antes de prosseguirmos com a análise das *Teses*, acreditamos que alguns aspectos da filosofia blochiana devem ser mencionados, para que sejam considerados quando estivermos estudando as relações de teoria e *práxis* propostas pelo autor. O primeiro aspecto a ser considerado refere-se à reflexão sobre a *fome* e a *esperança* que, na medida em que são orientadoras da *práxis*, correlacionam-se com uma noção de libertação. E o segundo aspecto diz respeito a esta noção de libertação, intimamente ligada ao conceito de *liberdade*.

#### **(i) Fome e esperança**

A *fome* é o ponto de partida, considerado por Bloch tanto em seu caráter mais primitivo – como impulso de autoconservação – como em sua estrutura básica, existencial-ontológica, do qual todos os seres humanos partem. A imediata percepção de *não-ter*, identificada também como “fome” e “carência”, surge de uma constatação muito simples, qual seja, a de que sempre falta-nos algo, sempre temos necessidade de algo. A fome, portanto, ilustra o *lado negativo* do ponto de partida de toda situação humana; é possível senti-la todos os dias, seja, por exemplo, no estômago que ronca (imediata percepção de não-ter alimento), seja no trabalho que aliena (na imediata percepção de não-ter liberdade). Nesse sentido, a carência está sempre relacionada a alguma coisa; não sendo, pois, uma generalidade abstrata (como o “não”, isolado, poderia sugerir), mas um princípio que pode ser definido concretamente (não tenho X; falta-me Y).

Exatamente porque a deficiência, a necessidade de algo, está relacionada a algo concreto, Bloch pode indicar o *lado positivo* deste ponto de partida dos seres humanos. “O outro lado da carência é transcender, portanto, tentativa do indivíduo de ultrapassar sua situação imediata” (BICCA, 1987, p. 69), visto que, se algo está faltando, intencionalmente há o movimento em busca da coisa desejada, do conteúdo que não se tem (não tenho X, portanto, produzirei X; falta-me Y, logo, conquistarei Y). “O ‘não’ é carência de alguma coisa e igualmente fuga desta carência; assim é um impulso para



aquilo que lhe falta” (idem). Nessa perspectiva, a *esperança*, considerada por Bloch, num primeiro momento, como uma afetividade expectante constituinte do ser humano, é a mola propulsora, caracterizada por sua intencionalidade “para frente”, que motiva a sair do estado de carência.

Somente o descontentamento com a situação dada não seria suficiente para impulsionar uma ação construtiva para a realização de um determinado conteúdo. Segundo nosso autor, “este indignar-se do homem em certos casos seria facilmente decepcionável, e não resultaria muito disso, se o tipo de negatividade contido na insatisfação não deixasse-se acompanhar de um momento afetivo-positivo: o da esperança” (BICCA, 1987, p. 82).

Fome e esperança são, portanto, impulsos constantes que relacionam-se na totalidade da vida humana. “Na insatisfação, inquietamente estimulante, o conteúdo de finalidade do *Totum* é negativo como sua própria carência, como seu não-ter; na esperança, inquietamente iluminadora, ele é positivo como sua própria atração, como representa a possibilidade de ter” (BLOCH *in Subjekt – Objekt*, p. 515 *apud* BICCA, 1987, p. 82). Na medida em que a esperança coloca à consciência, de modo sensível material, um objeto que não aparece ao sujeito em sua imediatidade, ela é determinada pelo modo temporal do futuro. Apesar desse “afastamento temporal (e logicamente físico) no ato de mediar ambas as instâncias”, a esperança fornece “a matéria afetiva à estrutura fundamental humana de transcender”, devido à “sua faculdade de colocar o homem em ‘contato espiritual’ com aquilo de que carece”.

A esperança, cuja maior manifestação é percebida nos sonhos humanos (sobretudo naqueles acordados, que acontecem diurnamente), considerada como afeto, torna o ser humano capaz de ultrapassar seu estado de carência, motivando-o. Considerada como *docta spes*, ou douta esperança, ela permite ao ser humano realizar o ato intelectual de planejar o futuro. Este segundo aspecto é muito caro a Bloch, pois, combinado ao ir-além-de-si-próprio do afeto esperança, é imprescindível para a atividade do trabalho e, conseqüentemente, para a autoconservação da vida humana. O filósofo brasileiro Paulo Freire (1997, p. 51), muito embora não existam registros de um possível encontro com os textos blochianos, sintetiza bem este “transcender sem transcendência” da esperança, ao afirmar que “ser-mais” é a “vocação ontológica do ser humano”. Ou, nas palavras de Bloch (*PE, I*, p. 17): “expectativa, esperança e intenção

voltadas para a possibilidade que ainda não veio a ser: este não é apenas um traço histórico da consciência humana”, mas, segundo ele, “retificado e compreendido concretamente, uma determinação fundamental em meio à realidade objetiva como um todo”.

Em sua obra, Bloch menciona, também, a esperança que não está voltada para as possibilidades reais, isto é, o ato imaginativo ligado às fantasias quiméricas ou “castelos no ar”; este tipo de imaginação correlaciona-se à utopia considerada abstrata, desvinculada do real e, portanto, inautêntica<sup>21</sup>. Mas o esforço blochiano concentra-se na utopia concreta, autêntica, fundamentada no caráter concreto da esperança, portanto, na esperança correlacionada às possibilidades realmente objetivas de cada época. Parece-nos instigante notar, a partir de Bloch, que, ao estabelecer-se um princípio esperança como motor das ações humanas, neste princípio parecem estar pressupostas noções como as de intencionalidade e vontade no agir humano. Bicca (1987, p. 87) é pontual ao alertar que “toda reflexão sobre a esperança – e, principalmente sobre aquela, em sua função utópica concreta –, na medida em que é orientada pela práxis, correlaciona-se com libertação”, nessa perspectiva, “lança espontaneamente a pergunta pela determinação da vontade, isto é, em última análise, a pergunta pela liberdade”.

### ***(ii) Liberdade e libertação***

Bloch, ao abordar o conceito de liberdade, não o faz considerando-o em si mesmo, isto é, não empreende uma reflexão metafísica em busca de um conceito de liberdade universalmente válido. Mesmo que para compreendê-lo seja necessário subdividi-lo analiticamente, o problema da liberdade, para Bloch, limita-se ao âmbito do humano. De acordo com Bicca (1987, p. 87), na perspectiva blochiana, “este assunto parte do individual para o universal, do ponto de vista antropológicamente fundamentado do indivíduo, passo a passo, rumo à liberdade social-política e histórica”. Contudo, o fato de a discussão sobre a liberdade dever ser situada antropológicamente, não exclui, segundo Bloch (in *Philosophische Aufsätze zur Objektiven Phantasie*, p. 50 *apud* BICCA, 1987, p. 87), “relações mais estreitas da liberdade com categorias predominantemente objetivas, com aquelas da possibilidade, até da necessidade”, isto se justifica, para o autor, porque o conceito de natureza, da mesma maneira, não exclui as

<sup>21</sup> Expressões como “autêntico” e “verdadeiro” são recorrentes no texto blochiano. Sempre que faz-se menção a eles compreende-se que dizem respeito a algo fundamentado, isto é, refletido, esclarecido, que possui referências materiais: “*Consciente* quanto ao seu ato” e “*ciente* quanto ao seu conteúdo” (PE, I, p. 144).

relações que conformam-se com o ser humano (tal qual o conceito de “humanização da natureza”, por exemplo). Bloch volta-se, portanto, a uma antropologia da liberdade, entretanto, sem fazê-lo “de um modo que fala da interioridade solitária, do sujeito sem objeto”.

Afirmamos acima que o conceito de liberdade está implícito na concepção de esperança compreendida como motor da história. Compreendemos isso, pois parece-nos que, a partir do momento em que o ser humano deseja outra realidade que não a qual está inserido, percebemos, com Bloch, que há um conceito de liberdade “preso à *vontade* do indivíduo e aos momentos de *escolha* e da *decisão* a ela ligados” (BICCA, 1987, p. 88 – grifo nosso). A liberdade, portanto, aparece como uma liberdade “interior”, dependente da razão humana: “a vontade humana”, nos dizeres de Bicca (idem), “só é livre quando é determinada pela razão ou por móveis razões”. Segundo o comentador, o conceito blochiano de liberdade possui subdivisões, nas quais o papel da *intencionalidade orientada* está incluído, neste sentido, o critério da liberdade é percebido na intencionalidade da consciência.

Dessa maneira, a liberdade, primeiramente, mostra-se como *liberdade de escolha*, ou seja, a liberdade de escolher-se entre objetos oferecidos; em outras palavras, o sujeito que age no mundo pode determinar sua vontade no que diz respeito a objetos exteriores a ele. A esta primeira noção, adiciona-se o plano da *liberdade de decisão*, “no qual a dependência do sujeito em termos da concretização de sua escolha – conseqüentemente a relação com a condicionalidade parcial – ainda se tornará mais transparente” (BICCA, 1987, p. 89); dito de outra forma, o sujeito agente pode determinar a vontade dirigindo-a para si próprio. Essas duas “subdivisões” do conceito de liberdade indicam a *liberdade para transformar* como uma opção individual, uma escolha subjetiva, sobre as condições exteriores. Além disso, “acima desses dois planos”, segundo Bicca (idem – grifo nosso), “localiza-se a *liberdade de ação*, a qual [...] avança bem mais profundamente na esfera ‘objetiva’, isto é, nas possibilidades situadas extra-individualmente”. Nela, se abstraem os momentos da escolha e da decisão individual, e esta efetivar-se-á apenas se não houver nenhum fator externo de impedimento diante da vontade de decisão interna. De fato, a concepção de liberdade, para Bloch, aproxima-se muita daquela da tradição da filosofia prática moderna, na medida em que seus dois primeiros níveis referem-se à “esfera privada”, enquanto a liberdade de ação remete à “esfera pública”, uma vez que a força de decisão não mais se

limita à vontade individual: “ela passa para a verdadeira, a pública *liberdade de ação*, que é, mais ou menos, liberdade política”. Na liberdade política, “o fator subjetivo, afinal, surge como evidentemente social, e não está mais meio encoberto, como nas liberdades, por assim dizer, psicológicas” (BLOCH, in *Philosophische Aufsätze zur Objektiven Phantasie*, p. 582 *apud* BICCA, 1987, p. 89).

Essa passagem do privado para o público na contextualização da liberdade indica o caráter condicionado ao qual ela está submetida quando considerada na esfera da ação humana. Ao atuar no mundo, isto é, ao relacionar-se com o Outro, o ser humano limita sua liberdade de agir diante do real objetivamente possível<sup>22</sup>. A liberdade, portanto, na medida em que relaciona-se com o objetivamente real, é parcialmente condicionada por ele. Nas palavras de Bloch (in *Philosophische Aufsätze zur Objektiven Phantasie*, p. 584 *apud* BICCA, 1987, p. 89), “liberdade é assim, de fato, o modo de comportamento humano diante do real objetivamente possível, pois se não houvesse este, também não existiria conseqüentemente uma liberdade real-objetiva”. Para o autor, caso não houvesse esta condicionalidade parcial, não haveria liberdade e tampouco mutabilidade do mundo, já que, para ele, a condicionalidade parcial pressupõe também, para que a liberdade seja possível, “um pouco de casualidade, de poder ser de outro modo, de contingência, neste existir inacabado segundo leis, que se chama existência social e histórica” (idem).

Compreendida no âmbito da realidade humana, talvez fique mais claro como a liberdade aparece. Pensemos na situação originária (supracitada) da qual todos os seres humanos partem. Imaginemos um estado de carência no qual um indivíduo está com fome, e próximo a ele estão: um pão, algumas pedras, um punhado de galhos, água corrente de um riacho, um saco com sementes de trigo, e também um pouco de farinha de trigo. O sujeito em questão é um ser humano e, portanto, pode *escolher* saciar ou não sua fome com os objetos que lhe aparecem. Da mesma maneira, caso *decida* consumi-los, pode optar por fazer seu próprio pão acendendo uma fogueira com os galhos e assando uma mistura feita com a farinha e a água; ou pode plantar as sementes de trigo, cuidar dos pés de trigo que nascerão, fazer farinha dos grãos que colherá, e, então, preparar um pão com esta farinha; e, entre outras opções, pode resolver comer o pão que já está a seu alcance, e não comer as pedras. Agora, consideremos que nossa personagem escolheu comer o pão – afinal, estava com fome! –, e decidiu plantar as

<sup>22</sup> Ver os estratos da categoria possibilidade Cf. item 2.1.2.

sementes de trigo. Ela exerceu sua liberdade individual, e agiu, a partir dela, sobre os objetos que tinha a seu dispor. Contudo, sua liberdade de ação, especificamente no caso de plantar as sementes de trigo, limitar-se-á a condições exteriores à sua subjetividade: o terreno é fértil? A estação do ano é favorável ao plantio de trigo? As sementes são de qualidade? E, mesmo que todas as condições pareçam favoráveis, nossa personagem não possui garantias de que o plantio será exitoso; sua vontade, decisão, e ação para que isso ocorra são imprescindíveis, mas o resultado esperado estará parcialmente condicionado aos elementos externos, os quais ela poderá, talvez, prever, mas não poderá controlar totalmente.

A liberdade, portanto, interage dialeticamente com a necessidade das leis exteriores à vontade, sem que uma anule a outra. O sujeito de nossa breve ficção, por exemplo, poderia plantar as sementes de trigo, sem saber que, em seguida, não haveria chuva para irrigá-las; esta imposição externa, porém, não impediria que ele regasse a plantação com a água corrente oriunda do riacho. Assim, nota-se como liberdade e necessidade agem mutuamente nos processos de transformação da realidade, e também como aproximam-se da categoria “possibilidade”, uma vez que nossa personagem escolheu entre as opções que eram realmente objetivas de serem realizadas – ela não esperou colher, por exemplo, bananas a partir da plantação das sementes de trigo, pois isso era impossível na conjuntura na qual estava inserido.

Nosso objetivo, contudo, consiste em pensar, a partir da perspectiva blochiana, a liberdade sobretudo na esfera da práxis. Para tanto, teremos que incrementar nossa ficção, tornando-a mais realista, ao inserir nossa personagem em uma comunidade na qual ela relaciona-se com outros seres humanos – lembremo-nos: seres humanos somos seres gregários, e as sociedades nas quais vivemos possuem leis que regem nosso comportamento, estilo de vida, economia etc. Pensemos que o sujeito de nossa história ainda não decidiu como irá se alimentar. Ele sabe que o pão saciará sua fome, deseja comê-lo, entretanto, não o come, porque o pão não pertence a ele. O indivíduo que acompanhamos integra uma sociedade na qual ele é um proletário, e trabalha na fábrica de uma família detentora de todo o processo de produção dos pães – do plantio do trigo até a venda de pães – que a comunidade consome. O pão que pode saciar a fome do funcionário foi produzido por ele, por meio de seu trabalho. Este pão, entretanto, não lhe pertence, pois faz parte de um processo no qual os meios de produção também não lhe pertencem. O dono dos meios de produção apropria-se do trabalho e do objeto

produzido por nossa personagem, e, em troca, lhe dá um salário preestabelecido. Nesta ficção – baseada em fatos reais – existem também outras personagens que fazem parte da mesma cadeia de produção de nosso companheiro, e, muito embora o trabalho deles seja imprescindível para criação dos produtos finais, estes produtos, e, portanto, o trabalho dos proletários, lhes são expropriados<sup>23</sup>.

A partir da experiência de nossa personagem, podemos perceber como a pergunta pela liberdade individual evolui, talvez inevitavelmente, para a pergunta sobre a liberdade coletiva. A liberdade (ou falta dela) do indivíduo faz parte de um contexto de reflexões formado pela liberdade (ou falta dela) de todos os seres humanos de uma determinada realidade. No contexto em que está inserido, o sujeito de nossa história percebe-se numa relação estranhada [*Entfremdung*] com aquilo que mais o caracteriza como humano, ou seja, seu trabalho; este estranhamento também se estende para a maneira como ele relaciona-se com os outros indivíduos. Por que o pão não lhes pertence? O que falta para que todos realizem-se na atividade do trabalho? O dono da fábrica, na medida em que não se objetifica no mundo e apenas apropria-se de objetos produzidos por outrem, também não se realiza como ser humano. O que, então, eles *devem* fazer? Entre as coisas que devem ser feitas, quais delas *podem*, de fato, serem postas em prática?

Quando colocada coletivamente em perspectiva, a pergunta sobre a liberdade expande-se para algo que está acontecendo, ou, ao menos, para algo que precisa acontecer, pois ainda-não-é efetiva. A liberdade que ainda-não-é, mas que age para sê-lo, é, portanto, uma liberdade em ação, ou *libertação*. Segundo Bicca (1987, p. 94), Bloch reflete sobre esses momentos ao diferenciar dois aspectos da liberdade a “liberdade de” [*Freiheit von*] e a “liberdade para” [*Freiheit zu*]. O primeiro deles indica o viés negativo da liberdade, “como libertação da coação da natureza e da sociedade”; e, embora os dois momentos não possam ser separados, o segundo deles oferece uma resposta positiva ao problema da liberdade, e indica o movimento para a realização do ser humano na natureza. Nesse sentido, além do “ser determinado pelo ‘conjunto das relações sociais’ e dado como realmente existente”, há o “ser ainda não tornado real, o ser considerável como possibilidade, ao qual não corresponde nenhuma imagem abstrata pré-determinada, *a priori*, do homem” (BICCA, 1987, p. 97).

<sup>23</sup> Esta história já foi “contada” por Marx (obviamente com muito mais rigor e complexidade do que a nossa) em *O Capital* (1996), no qual são descritas todas as etapas e leis do modo capitalista de produção.

Por meio da práxis transformadora, o ser humano poderá despertar seu potencial adormecido, “deixar surgirem todas as capacidades e forças até agora bloqueadas pela sociedade de classes”. Não obstante a forma de vida humana (alienada) existente na sociedade, de acordo com Bicca “libertar-se desse impedimento maior continua sendo a condição mais decisiva para a emancipação da humanidade”. Além da “supressão da propriedade privada”, portanto, a liberdade positiva é um processo no qual o homem se apropriará “de seu Ser universal de uma forma universal. Ou, como diz Marx, a liberdade para a ‘ativação das forças essenciais do ser humano’”.

### 3.1 Grupo teoria-práxis (teses 2 e 8)<sup>24</sup>

Bloch (*PE, I*, p. 264) é categórico quando inicia a análise desse grupo de teses afirmando que “o que não se aceita aqui é que o pensamento [*Gedanke*] seja pálido e sem força”. Não obstante a análise dos grupos anteriores das *Teses*, sobretudo do *grupo epistemológico*, tenha deixado clara a novidade marxiana de apreensão do real como contemplação [*Anschauung*] ativa, o grupo teoria-práxis enfatiza ainda mais a necessidade do caráter mediato da contemplação, ou seja, da “sensibilidade que foi *trabalhada* teoricamente e assim tornou-se *coisa para nós*”. Para nosso autor, essa sensibilidade é, em outras palavras, “sensibilidade da *práxis*, teoricamente mediada, teoricamente obtida”, e garante que a função do pensar seja, de fato, uma ação, “uma atividade crítica, penetrante, decifradora”, cuja “melhor prova disso é, por isto mesmo, o teste prático dessa decifração”.

As teses 2 e 8, portanto, não apenas tratam da atividade do pensamento, como também preocupam-se com os critérios que comprovam e validam a veracidade de uma teoria que pretende servir como guia para ações transformadoras. Nesse sentido, delinear-se-á que, para Bloch, é possível estabelecer quando uma teoria é verdadeira ou falsa, e que esses critérios são os mesmos que aplicam-se para compreender se uma utopia é abstrata ou concreta. Sendo assim, ao analisarmos, a partir da perspectiva blochiana, como se dá a relação entre teoria e práxis, dialogaremos com a concepção de *verdade* do autor, visto que não é raro encontrar no texto blochiano referências como,

<sup>24</sup> **Tese 2:** O problema de saber se o pensamento humano pode alcançar uma verdade objectiva não é um problema teórico, mas sim um problema *prático*. É na prática que o homem deve provar a verdade, ou seja, a realidade e o poder do seu pensamento. A controvérsia em torno da realidade ou irrealidade do pensamento – isolado da prática – é um problema puramente escolástico.

**Tese 8:** Toda a vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que fazem desembocar a teoria do misticismo encontram solução racional na prática humana e na compreensão da prática.



por exemplo, a um “verdadeiro homem”, a uma “verdadeira utopia”, ou a um “verdadeiro materialismo”. Em nosso trabalho, inclusive, mencionamos trechos da obra de Bloch com os quais é possível notar que, para ele, parece haver algo que determina a autenticidade ou não autenticidade de coisas e acontecimentos.

Ao longo desse trabalho, pudemos perceber que os conceitos blochianos nunca possuem um valor em si mesmos – recordemos, por exemplo, o conceito de *ser humano*, que, para ser compreendido deve estar inserido no conjunto das relações sociais –, e, agora, ao abordarmos a concepção de verdade do autor, não poderia ser diferente. Para Bloch (*PE, I*, p. 264), não existe uma “Verdade” em função de si mesma. A verdade, para ele, é verdadeira apenas enquanto *verdade para algo*. Dito de outra forma, a verdade, assim como pudemos notar com o conceito de ser humano, é concebida *em relação* com o mundo. Isso, contudo, não quer dizer que a verdade seja relativa (no sentido mais vulgar que a expressão possa sugerir), ou que, já que não há uma concepção de Verdade universalmente aplicável, não há verdade alguma.

Ao abordar o conceito em questão, nosso autor tem em mente as intervenções humanas no mundo, sobretudo aquelas realizadas coletivamente e que alteram os modos de organização social. Intervir no mundo, nessa perspectiva, implica compreendê-lo, conjecturá-lo, deliberar coletivamente sobre as ações a seres tomadas, ponderar sobre os impedimentos possíveis das ações etc. Interpretamos, portanto, que, para Bloch, a atividade de pensamento que é “crítica, penetrante, decifradora” corresponde ao que o autor chama de teoria, na medida em que a teoria é o que fundamenta, dá a razão de ser do agir, e que não é a ação propriamente dita. Obviamente, isto não quer dizer que a teoria seja algo abstrato, desvinculado do agir. Há também este tipo de teoria, mas referimo-nos, aqui, àquela que pretende ser “aplicada” ou “provada” na prática. Nesse sentido, não existe, para Bloch (*PE, I*, p. 265), “prova completa de uma verdade a partir de si mesma que permaneça meramente no nível teórico”, em outras palavras, “não existe *uma possível prova completa no nível imanente-teórico*”. Para o autor, no nível puramente teórico, “é possível apresentar apenas uma prova parcial”, como é o caso do que ocorre na matemática – embora, mesmo nela, a prova parcial seja de um tipo específico, na medida em que não consegue ultrapassar a mera “coerência interna”, da “exatidão lógico consequente”. Segundo nosso autor (*idem* – grifo nosso), exatidão “ainda não é verdade, isto é, *retratação da realidade*, bem como o *poder de interferir na realidade segundo o critério dos agentes das leis nela identificados*”. Verdade, para



ele, não diz respeito apenas as relações (como as de coerência interna) da teoria, mas “*perfeitamente uma relação de teoria-práxis*”, uma demonstração da imanência do pensado.

De acordo com Bloch, no que se refere à relação teoria-práxis, a tese 02<sup>25</sup> é “totalmente criativa e nova”, e, em comparação a ela, a “filosofia precedente assume um aspecto realmente escolástico”. Nas palavras de nosso autor, “esse internato contemplativo foi o espaço de todos os conceitos de verdade anteriores”, isto é, “um problema escolar no sentido de uma imanência fechada do pensamento (incluindo pensamentos materialistas-mecanicistas)”. Isso pode ser percebido, segundo Bloch, nos exemplos da história antiga, como quando Sócrates, de Platão, “quis realizar na Sicília a sua utopia do Estado”, ou o estoicismo que “tinha a lógica como mero muro, a física como mera árvore, mas a ética como fruta”; para nosso autor (*PE, I*, p. 266), esse também foi o caso de Agostinho, “o fundador local da Igreja papal medieval”, e, no final da Idade Média, foi o caso de Guilherme de Occam, “o destruidor nominalista da Igreja papal em favor dos Estados nacionais em ascensão”. Não há dúvida que, por detrás de todos esses exemplos, havia uma espécie de missão prático-social, uma teoria que encarregara-se de transformar um modo de organização social; essas teorias, contudo, levavam “sua vida própria, abstrata, praticamente imediata”.

Segundo nosso autor, teorias, como as supracitadas, apenas condescendiam com sua “aplicação” à práxis, “como um príncipe condescende com o povo, ou, na melhor das hipóteses, como uma ideia condescende com a sua utilização”. Se analisada pormenorizadamente, podemos compreender porquê, para Bloch, uma teoria que é “aplicada” na prática não possui caráter de verdade. A própria noção de “aplicação” traz consigo o pressuposto da existência de um fora que depois é empregado a um outro. Quando se aplica algo, aquilo sob o qual aplica-se é transformado, no entanto, não se trata de uma transformação legítima para os critérios blochianos; a aplicação até pode alterar o objeto, tornando-o diferente por meio de uma imposição externa, ela, entretanto, não consegue dar conta da realidade em movimento. Dito de outra forma, a imediatez de uma teoria, que intenta “aplicar-se” no mundo, exclui do processo

---

<sup>25</sup> Na edição de *O Princípio Esperança* utilizada por nós, a tese 2 possui tradução diferente da edição das *Onze Teses* que serve como referência para este trabalho: “O problema se ao pensamento humano corresponde uma verdade objetiva não é um problema da teoria, e sim um problema prático. É na prática que o homem tem de demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a imanência de seu pensamento. O debate sobre a realidade ou a irrealidade de um pensamento isolado da prática é um problema puramente escolástico”.

qualquer mediação com a concretude da prática, isto é, por mais completa que uma teoria seja, não há como ela prever todas as variáveis implicadas na prática; as variáveis, aliás, alteram-se enquanto a própria prática acontece<sup>26</sup>. Entende-se, dessa forma, que a teoria, desvinculada da práxis, é imediata, ou seja, que “aplicar” uma teoria diz respeito a elaborar abstratamente algo, sem mediação com o concreto, para, após, realizar uma intervenção: parte-se de um raciocínio indutivo que direciona metodicamente o “experimento” e encontra na práxis apenas uma recompensação daquilo definido de antemão, uma recompensação de sua coerência interna.

A práxis, portanto, é o critério último que prova a verdade de uma teoria, sua demonstração. Para Bloch (*PE, I*, p. 268), as concepções de práxis dos pensadores que antecederam Marx são completamente distintas da “concepção teoria-práxis, da doutrina da unidade entre teoria e práxis” marxiana. A partir de Marx, uma teoria é considerada concreta, ou seja, verdadeira, quando é atestada na realidade, nessa perspectiva, “em vez da práxis ser apenas colada à teoria”, isto é, nos dizeres de Bloch, “de forma que, do ponto de vista puramente científico, o pensamento nem teria necessidade de sua ‘aplicação’”, para o autor, “a teoria daria continuidade à sua via própria e à sua auto-suficiência também na prova”. Sendo assim, e, para Bloch, de acordo com Marx e Lenin, “teoria e práxis oscilam constantemente”.

Essa concepção de verdade coloca os pensadores em uma posição nada confortável: ela indica que teorias possivelmente não perduram muito no tempo, além de não serem autossuficientes na validação de si próprias. Trata-se de um cenário, de

<sup>26</sup> É como se um aspirante a cozinheiro acreditasse que, seguindo rigorosamente o passo-a-passo de uma receita de bolo (que aparece como perfeita no livro de receitas), conseguiria reproduzir, em sua cozinha, o mesmo bolo da bela foto impressa em seu livro. Os ingredientes podem ser idênticos, mas o forno parece não aquecer tanto quanto o esperado, basta abri-lo para verificar e a primeira variável surge, comprometendo a qualidade do produto; talvez o excesso de umidade impeça o desenvolvimento da massa, ou talvez colocar um recipiente com água abaixo da assadeira seja o “segredo” para deixar o bolo incrivelmente macio; assim por diante. As variáveis, dentro da cozinha, com ingredientes limitados, são muitas, e, se expandirmos isso para a dimensão de variáveis que uma transformação social implica, perceberemos que não há exagero nas críticas de Bloch às teorias que tentam aplicar-se na prática. Talvez alguns teóricos revolucionários sejam como cozinheiros de primeira viagem, concentrando-se no belo produto final, e esquecendo-se de prestar atenção no processo envolvido no ato de transformar (seja transformar ovos, leite, manteiga, açúcar, farinha e fermento em um bolo, ou transformar uma sociedade de classes em uma sociedade comunista, por exemplo). O que veremos adiante, é que, dado o grande número de variáveis durante o processo, é possível que a receita final altere-se, e que isso não é, necessariamente, algo ruim (importa que os envolvidos no processo estejam conscientes e cientes do que está acontecendo, aptos, portanto, a compreender as alterações implicadas na práxis). Bata creme de leite por aproximadamente 120 segundos e você terá feito um ótimo chantili (basta adicionar açúcar e baunilha) para comer com morangos; caso alguma variável distraia-o, e vier a bater o creme por aproximadamente 180 segundos, não desespere-se com o fato de o chantili transformar-se em manteiga: use-a em um bolo, e utilize os morangos no recheio e para decorar (POTTER, 2012, p. 39).

certa forma, estarrecedor, pois, como apreende-se uma verdade que sempre muda? Para Bloch, “nunca o pensamento concreto foi tão valorizado como aqui, onde ele tornou-se a luz para o ato, e o ato nunca foi tão valorizado como aqui, onde ele tornou-se o coroamento da verdade”, isso ocorre na medida em que “oscilando alternada e reciprocamente, a práxis pressupõe teoria tanto quanto ela própria desencadeia e necessita, por sua vez, nova teoria para dar seguimento a uma nova práxis”. Deve-se ressaltar, no entanto, que, ao falar-se em provar na práxis a verdade de uma teoria, não se exige uma prova lógica dessas afirmações. Albornoz (2006, p. 112) alerta que “uma afirmação logicamente plausível, sem contradição interna de seus termos, pode contudo ser um absurdo, uma bobagem do ponto de vista prático”, segundo a comentadora blochiana, “mesmo uma afirmação ideológica e errônea, se vai no sentido da conservação de uma ordem que impede a felicidade dos homens, contrariando a ética da transformação que visa àquela felicidade” pode ser um absurdo. A falsidade prática de uma afirmação existe, portanto, “não porque seja logicamente impensável, mas porque seu conteúdo é um pensamento sem verdade”. Nessa perspectiva, uma teoria torna-se falsa, na práxis, quando perde a validade diante da tarefa “eticamente imposta, que se impõe por si mesma ante o contraste da realidade do homem e de suas possibilidades”.

Ainda concordando com Albornoz (2006, p. 110), é possível perceber que, para Bloch, a verdade de uma relação teoria-práxis está subordinada à realização de uma espécie de imperativo ético, qual seja, segundo a comentadora, *é preciso transformar*<sup>27</sup>. Transformar é preciso, porque os seres humanos, desde sua constituição, percebem-se como seres incompletos, e caminhos concretos constantemente abrem-se diante deles (diante de nós). Esses caminhos indicam orientações práticas para realizar as possibilidades reais-objetivas da transformação, dependendo, para serem decifradas, da percepção, antevisão e ação dos seres humanos. Tornar efetivas as possibilidades objetivo-reais que emergem diante de nós, é tarefa que é-nos imposta imperativamente, que impõe-se por si mesma; e efetivar, verdadeiramente, essas possibilidades, implica teoria e práxis conjugadas em uma relação dialética.

Mesmo que, em um primeiro momento, a relação dialética teoria-práxis possa parecer o “método” mais óbvio – que até o senso comum indicaria como mais adequado, no que refere-se à transformação –, seu aparecimento é da ordem da raridade.

<sup>27</sup> Vale lembrar que Albornoz (2006, p. 111) afirma que “o objetivo final da ética continua sendo a felicidade humana – *summum bonum*”, e que o imperativo da transformação é compatível com o objetivo final da ética.

O que a história mostra-nos, são teorias enrijecidas, que parecem perdurar no tempo exatamente por não “contaminarem-se” com as influências da práxis; e, ao mesmo tempo, nota-se práticas avessas ao pensamento de cunho científico, ineficazes em suas ações, justamente por perderem-se no entusiasmo gerado pelas melhores intenções. A exigência blochiana de que a prática transformadora conjure teoria e práxis, não pressupõe uma teoria pura e uma práxis pura, mas teoria-práxis, que, embora distintas, influenciam-se mutuamente, uma instigando a outra, respectivamente, a pensar diferente e melhor, e a agir diferente e melhor.

Nessa perspectiva, compreende-se que a busca pelo *Novum*, ou seja, a realização do possível dialético, orientadora das revoluções, não pode ser desviada, segundo Bloch, pela queda em um ativismo ingênuo ou em um mero teorismo revolucionário. “No caminho para o novo, geralmente – ainda que não sempre – deve-se proceder passo a passo”. Segundo o autor, “nem tudo é possível e executável a qualquer hora: condições ausentes não só atrapalham como também chegam a impedir” (*PE, I*, p. 203). É por isso que, quando Bloch chama a atenção para necessidade da prática revolucionária conter em si, dialeticamente relacionados, teoria e práxis, ganha destaque aquilo que o autor denomina “corrente fria” e “corrente quente” do marxismo – a primeira dizendo respeito ao elemento teórico-revolucionário, e a segunda se referindo ao elemento prático-revolucionário. Segundo nosso autor (*PE, I*, p. 204), isso se tornou compreensível graças a descoberta marxiana de que a “teoria-práxis concreta está estreitamente ligada à possibilidade real objetiva”, dito com outras palavras (*PE, I*, p. 205), “a consideração crítica do objeto a ser alcançado em cada caso é precedida pelo sendo-conforme-a-possibilidade da matéria”, e “a expectativa bem fundada do próprio fôlego é precedida pelo sendo-em-possibilidade da matéria”. Portanto “tanto a precaução crítica que determina a velocidade da caminhada quanto a bem fundada expectativa que garante o otimismo militante em direção ao alvo são definidas pela noção obtida do correlato da possibilidade” (*PE, I*, p. 204). Assim, ambas, corrente fria e corrente quente, são imprescindíveis para a transformação legítima da realidade, com elas, o pensamento não se perde em generalidades e abstrações, mas liga-se a uma prática; e isso só é possível tendo-se a percepção de que a realidade está em constante movimento e, nenhuma teoria pode esgotar-se em si mesma (no sentido de criar-se uma teoria pura da ação).

Os modos de ser frio e quente, embora andem sempre juntos, são distintos um do

outro. De acordo com Bloch (*PE, I*, p. 206), eles relacionam-se um com o outro “como o que não pode ser enganado e o que não pode ser decepcionado, com azedume e fé, cada qual no seu lugar e sendo utilizado para o mesmo fim”. “O ato analítico-situacional do marxismo”, portanto, “está entrelaçado com o ato prospectivo-entusiástico”. A investigação analítica vê no horizonte um *limite*, o horizonte do limitadamente possível; ela identifica-se com o resfriamento, pois o *realmente possível* possui determinações rígidas e impenetráveis que exigem uma estratégia cuidadosamente precisa, uma análise fria. Trata-se da ciência do materialismo marxista, que opõe-se a todos os entraves e dissimulações ideológicos das condições de última instância; do exame das condições históricas e das condições práticas.

A “doutrina do calor” blochiana, por outro lado, alerta que o rigor criterioso da corrente fria pode sucumbir a um economicismo ou oportunismo caso se afaste do movimento dialético; por isso ela precisa ser aquecida pelo entusiasmo da corrente quente, evitando a reificação da teoria. Se o resfriamento teórico é responsável por “manter os pés no chão”, conscientizando-se dos limites do objetivamente possível, o calor da práxis dirige-se para o horizonte nos termos mais amplos do possível ainda-não esgotado e ainda-não realizado. A corrente quente permite a elaboração de perspectivas não só do *totum* existente em cada caso, mas de um *totum* utópico no nível da história em seu conjunto; a corrente quente é a inesgotável expectativa em sua plenitude, que ilumina a teoria-práxis revolucionária com o entusiasmo. Conjugada à análise fria, ela recorda que é em função de seu alvo que todos os desencantamentos são empreendidos: “daí provém o forte recurso ao ser humano humilhado, escravizado, abandonado, feito desprezível, daí provém o recurso ao proletariado como ponto de transbordo para a emancipação” (*PE, I*, p. 207).

Apenas “pela ação é que pode orientar-se a ciência”, nas palavras de Albornoz (2006, p. 120), “a ação é o regulador do conhecimento”, a pauta, o “referencial da ciência”. A ação, portanto, “é a finalidade, o limite dialético e o sentido do conhecimento da tendência”. Segundo a comentadora, “a prática se une e conjuga ao conhecimento” na medida em que “a ciência toma sua razão de ser e sua força na ação que tem sua cientificidade garantida na união com a análise das tendências”. Nesse sentido, “a ciência se põe como fundamento da práxis na mesma medida em que a ação se torna a regra da ciência”, e é dessa relação recíproca que provém, segundo Bloch (*PE, I*, p. 207), “o forte recurso ao ser humano humilhado, escravizado, abandonado,

*feito desprezível*, daí provém o recurso ao proletariado como ponto de transbordo para a emancipação”. Para nosso autor, o alvo, que aquece o sentido da revolução, permanece sendo esse, desde Marx, uma vez que, nele, “o caminho se revela como função do algo e o alvo, como substância a caminho – caminho este investigado em vista de suas condições, visualizado em busca de suas aberturas”. Segundo ele, nessas aberturas, a matéria possui “uma latência no rumo dos conteúdos reais-objetivos de sua esperança: como fim da sua auto-alienação e da objetividade afetada por elementos estranhos, como matérias das coisas para nós”.

### ***3.1.1 Teoria-práxis: fundamento da utopia concreta***

Parece-nos pertinente pensar que a discussão sobre a necessidade de conjugar-se teoria e prática no ato de transformação do mundo não só indica-nos os fundamentos da práxis transformadora de inspiração marxista, como também indica-nos a base de sustentação que permite distinguir uma utopia abstrata de uma utopia concreta. Isto, parece-nos, pode ser percebido sob dois aspectos: o primeiro deles, remete à similaridade conceitual entre “teoria” e “utopia”, e “práxis” e “concretude”; e o segundo, diz respeito à relação entre liberdade e ordem, presente nas utopias sociais (concretas e abstratas).

“Pensar significa transpor”. Esta afirmativa blochiana aparece já no prefácio de *O Princípio Esperança* (PE, I, p. 14), e sugere que o movimento ciente rumo àquilo que ainda-não-é acontece, de início, no pensamento, isto é, o pensamento, por natureza, seria u-tópico, na medida em que “a concepção e ideias de intenção futura são utópicas” (PE, I, p. 22). Contudo, para o autor, há algo que diferencia um pensamento abstrato de um pensamento concreto, e isto será distinguido se a capacidade de “transpor-se” estiver atrelada à condição de que “aquilo que está aí não seja ocultado ou omitido” (PE, I, p. 14). Nesse sentido, “a transposição efetiva não vai em direção ao mero vazio de algum diante-de-nós, no mero entusiasmo, apenas imaginando abstratamente”. Pelo contrário, “ela capta o novo como algo mediado pelo existente em movimento, ainda que, para ser trazido à luz, exija ao extremo a vontade que se dirige para ela”.

O pensamento concreto, conforme vimos no início deste capítulo, é uma atividade “crítica, penetrante, decifradora” que não se limita ao nível exclusivamente teórico, isto é, que não se abstrai da realidade em movimento. O mesmo vale para a utopia concreta, que pressupõe a atividade concreta do pensamento, e é capaz de antecipar o real porque possui um sujeito sólido que a respalda, assim como um possível

real como referência. A categoria do utópico, portanto, possui, “além do sentido habitual, justificadamente depreciativo, também um outro que de modo algum é necessariamente abstrato ou alheio ao mundo, mas sim inteiramente voltado para o mundo”(PE, I, p. 22). Assim sendo, a utopia concreta, “o ponto de contato entre sonho e vida, sem o qual o sonho produz apenas utopia abstrata e a vida, por seu turno, apenas trivialidade, apresenta-se na capacidade utópica colocada sobre os próprios pés, a qual está associada ao possível real” (PE, I, p. 145). O “transpor” implicado no “pensar”, portanto, só é possível na medida em que o “olhar cheio de esperança” é corrigido a partir do real na própria antecipação. Dito de outro modo, a partir daquele único realismo real que o é “somente porque versado na tendência do real, na possibilidade real-objetiva à qual a tendência está associada, e com isso versado nas qualidades da realidade, elas próprias utópicas”, isto é, “de teor futuro”.

Da mesma maneira que a teoria precisar provar na práxis a imanência do pensado, ou seja, que a “transposição efetiva [do pensar] conhece e ativa a tendência de curso dialético instalada na história” (PE, I, p. 14), a utopia concreta, isto é, o “consciente-ciente da intenção expectante”, precisa “ser comprovado como inteligência da esperança – em meio à luz ascendente na imanência, que supera o existente em sua dialética material” (PE, I, p. 145). Entende-se, portanto, que a verdade de uma teoria é comprovada da mesma forma que a concretude de uma utopia: na práxis transformadora, ao ultrapassar o curso “natural” dos acontecimentos (PE, I, p. 22).

Contudo, ainda no prefácio de *O Princípio Esperança*, Bloch (PE, I, p. 16) adiciona um adendo à reafirmação de que “pensar significa transpor”: “até agora o transpor não encontrou seu olhar mais preciso”. Este alerta torna-se mais claro sobretudo na segunda parte da obra blochiana, dedicada às utopias sociais, na qual o autor indica grandes teorias utópicas que não se concretizaram justamente por serem abstratas, isto é, por não possuírem um “olhar mais preciso”. O elemento utópico presente nessas teorias é caracterizado pela imaturidade de suas construções, e salientado pela postura acrítica diante da capacidade de realização em relação à época de sua concepção. Entretanto, ainda assim, “isso nunca impediu que elas manifestassem suas respectivas ‘incumbências do futuro’”, isto é, “que esboçassem com nitidez, dentro de sua especulação entusiástica, verdadeiros traços, dimensões e características de etapas social-históricas ainda por vir” (BICCA, 1987, p. 85). Segundo Bloch (PE, II, p. 36), as utopias sociais “obedecem a um mandato social, a uma tendência oprimida ou



que se avizinha da etapa social iminente”, e a essa tendência dão expressão, “ainda que mesclada, com opinião pessoal, e então com o sonho da melhor constituição propriamente dita”.

Embora abstratas, portanto, as utopias sociais, “mesmo em seus inícios tateantes, sempre foram capazes de dizer não à canalhice, ainda que esta fosse todo-poderosa, ainda que se tivesse tornado hábito” (*PE, II*, p. 37). A utopia social, para Bloch, “funcionou como parte da força de se admirar e considerar a realidade vigente tão pouco natural que apenas sua transformação seria capaz de fazer sentido”, segundo ele (*PE, II*, p. 38), “os sonhos sociais se desenvolveram com uma verdadeira abundância de fantasia”. Por outro lado, os sonhos sociais, ao mesmo tempo, desenvolveram-se, “como acrescenta Engels, com uma abundância ‘dos germes de ideias e dos pensamentos geniais que eclodem sob a capa fantasiosa’”, ou seja, não eram utopias concretas.

O caráter abstrato dos sonhos sociais deve-se, sobretudo, a sua incapacidade de conciliar, teoricamente, os elementos da ordem e da liberdade. “A relação entre liberdade e ordem está presente em todas as utopias; enquanto a ordem significa a arquitetura social e total, a liberdade consiste na ação pessoal do indivíduo dentro dessa mesma arquitetura” (VIEIRA, 2010, p. 41). O que nota-se nas utopias sociais, é que, “nelas, na maior parte das vezes, existe o predomínio da ordem sobre a liberdade”. Seja como for, no início do capítulo destinado às utopias sociais, Bloch (*PE, II*, p. 38) reconhece que “sem a crescente abundância das antecipações, dos planos e programas ainda abstratos”, “nem mesmo o derradeiro sonho social seria constituído”.

O predomínio da ordem sobre a liberdade nas utopias escancara-se, nos antigos, sobretudo na *República* de Platão<sup>28</sup>. A respeito dela, Bloch é incisivo: “uma coisa é escarnecer desses desejos [referindo-se à utopia dos cínicos e dos hedonistas], outra é torná-los inócuos” (*PE, II*, p. 41). Segundo nosso autor, “foi o que tentou Platão, tanto acolhendo o impulso utópico quanto invertendo seu direcionamento libertário”; ele teria escrito “a primeira obra detalhada sobre o melhor Estado”, e este escrito, para Bloch, “é tão refletido quanto reacionário”. “Em lugar da liberdade perdida (do tipo rústico ou exuberante), aparece a ordem não alcançada: o sonhar se consolida com seu conteúdo e se torna imperativo”. Se levada a cabo, da *República* de Platão haveria de surgir “um Estado praticamente implantado pela natureza, um Estado cujas leis contradigam tão

---

<sup>28</sup> Cf. PLATÃO, *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.



pouco a natureza que complete e coroe a natureza na estratificação social” (*PE, II*, p. 43). Muito embora, posteriormente, a *República*, tenha tido influência como escrito socialista<sup>29</sup>, para Bloch (*PE, II*, p. 44), “isso foi um mal-entendido produtivo”: se analisado de perto, “o melhor Estado de Platão” alimentava, no contexto de Esparta, “o sonho desejante de um reino eclesiástico medieval, sim, clerical e militar, em lugar de uma construção socialista”. Segundo nosso autor, “muito antes de a liberdade encontrar seu romance no Estado, a *República* de Platão idealizou utopicamente a ordem”: uma “ordem espartana perfeita, com seres humanos como pedestais, muros, janelas, na qual todos possuem apenas a liberdade de ser sustento, proteção e iluminação para o edifício articulado segundo essa hierarquia”.

Na *Utopia*, de Thomas Morus<sup>30</sup>, por outro lado, Bloch identifica o maior exemplo de utopia da liberdade social, assim como o “primeiro retrato mais recente de sonhos e ideais democrático-comunistas” (*PE, II*, p. 74). Morus, “que no mais não acompanha o Estado ideal de Platão, acolhe dele o comunismo distinto, porém o transforma de privilégio de poucos em reivindicação de todos” (*PE, II*, p. 71). Segundo nosso autor (*PE, II*, p. 70), o Não-lugar de Morus “é pensado, na forma de postulado, como o lugar em que os seres humanos de fato se encontram”, além disso, sua ilha baseia-se no relato real que Américo Vespúcio havia informado acerca do Novo Mundo, de que “unicamente ali as pessoas ‘vivem de acordo com a natureza’, que ‘devem ser chamadas antes epicureus do que estoicos’, e também convivem sem propriedade privada”. Em *Utopia*, escrita “no seio de forças capitalistas incipientes”, “antecipava-se um mundo futuro e mais que futuro: tanto o da democracia formal, que desencadeia o capitalismo, quanto o da democracia humana concreta e material, que o elimina” (*PE, II*, p. 74). Foi a primeira vez que combinou-se, de acordo com Bloch, “a democracia em sentido humano, no sentido da *liberdade pública e tolerância*, com a economia coletiva”, pela primeira vez a liberdade estava “inscrita no coletivo e a democracia autêntica, concreta, humana” tornava-se seu conteúdo. Justamente este conteúdo,

<sup>29</sup> Segundo Bloch (*PE, II*, p. 44), a *República* de Platão influenciou como escrito comunista sobretudo na Renascença: “era tido como uma espécie de manual para o socialismo, alicerçado sobre a poderosa autoridade do grande filósofo”. E, da mesma maneira, influenciou Thomas Münzer, “o teólogo da revolução camponesa alemã” (Cf. BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer, o Teólogo da revolução*. Tradução de Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973), que “cita a utopia de Platão, a saber, no sentido do *omnia sint communis* [todas as coisas são comuns], não no sentido *suum cuique* [a cada um o que lhe é próprio]”.

<sup>30</sup> Cf. MORUS, Thomas. *Utopia*. eBookLibris, 2001. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/utopia.html>>. Acesso em: 24-10-12.

“diferentemente de todos os sonhos coletivistas anteriores do Estado ideal”, faz da *Utopia*, “uma espécie de obra liberal de memória e reflexão do socialismo e do comunismo”.

Se na utopia de Thomas Morus apontava-se o desejo comunista no qual o princípio de liberdade predominava acima de qualquer organização – a liberdade existia em função da felicidade humana –, a utopia de *A Cidade do Sol*, de Tommaso Campanella<sup>31</sup>, por outro lado, desejava um comunismo no qual a liberdade era restrita em nome da ordem estabelecida (VIEIRA, 2010, p. 44). *A Civita Solis* de Campanella, na perspectiva blochiana (*PE, II*, p. 78), representa “uma utopia totalmente baseada na autoridade governamental, bem como burocrática”: em lugar da liberdade, como em Morus, “soa agora a música da ordem, com senhores e supervisores. Ao invés de um superior dos utopianos, em singelo hábito franciscano, com coroa de cereais, aparece um soberano, um papa universal”. Até mesmo o olhar de fascínio sobre a América altera-se: “Campanella já não tinha predileção, como Morus, pela inocência paradisíaca entre os ilhéus, mas pelo altamente estruturado império inca de outrora”. Apropriando-se da afirmação de Lewis Mumford (em *The Story of Utopias*, de 1922, *apud PE, II*, p. 74), Bloch denomina a utopia de Campanella como o “casamento entre a República de Platão e a corte de Montezuma”, e conclui que “apesar de toda a audácia e da costumeira embalagem novelística, a narrativa se reveste de uma conotação de engenharia técnica” (*PE, II*, p. 74). *A Cidade do Sol* estava de acordo com “a política das grandes potências da época, que ele simplesmente projetou sobre uma tela de imagem utópica”, o fez não para ideologizá-las, “mas porque acreditava na vinda de um reino dos sonhos e destacou as potências existentes como instrumento de aceleração dessa vinda”

A análise das utopias de Morus e de Campanella (mais do que a comparação com Platão) parece-nos revelar um dos motivos que levaram Bloch a ser considerado, a grosso modo, comunista demais para o liberalismo norte-americano, e liberal demais para a experiência comunista da URSS<sup>32</sup>. *Utopia* e *Cidade do Sol* mostram-se como dois projetos comunistas que, se efetivados, seriam completamente distintos um do outro. Bloch, após analisar essas duas utopias sociais, contrapõem-nas em um item de *O*

<sup>31</sup> Cf. CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do sol*. eBookLibris, 2001. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/cidadesol.html>>. Acesso em:24-10-12.

<sup>32</sup> Cf. ALBORNOZ, Suzana. *Ernst Bloch e a Felicidade Prometida*. Revista Possibilidades. Publicação do NPM – Núcleo de Pesquisa Marxista Ano 02, nº 05, Jul./Set. de 2005.

*Princípio Esperança* (vol. II, p. 82) intitulado “*O questionamento socrático por liberdade e ordem, levando-se em conta a Utopia e a Civita Solis*”, e evoca Sócrates pois, tal qual o filósofo da maiêutica, questionará o tratamento que costuma-se dar aos conceitos de “ordem” e “liberdade”, uma vez que “quanto mais grandiosas as palavras, tanto mais facilmente podem esconder-se nelas elementos estranhos” (*PE, II*, p. 83). Isso acontece sobretudo com liberdade e ordem, “sobre as quais cada um muitas vezes tece suas próprias ideias” e, ao analisá-las, Bloch explicitará elementos de sua própria utopia social concreta.

Logo no início do item, Bloch alerta que “quando Thomas Morus coloca a liberdade democrática e Campanella a ordem autoritária como sinônimos da felicidade social, esses dois conceitos experimentam e significam coisas bem diversas”. Morus e Campanella reivindicam para si, respectivamente, um tipo específico de liberdade e um tipo específico de ordem, sugerindo que esses conceitos podem possuir múltiplos significados, que variam de acordo com suas funções ao longo da história. Tendo isso em vista, é importante, para Bloch, distinguir, no que se refere, primeiramente, ao conceito de liberdade, “não apenas entre liberdade psicológica ou de escolha, entre liberdade política ou de autodeterminação” (*PE, II*, p. 84) – distinção que fizemos logo após a introdução deste capítulo –, pois, para o autor, “a própria noção de liberdade de autodeterminação depende do grupo que a busca e da respectiva condição da sociedade que lançou esse clamor ainda virginal por *liberté*”. Dito isto, Bloch apresenta uma listagem rápida, porém muito didática, da multiplicidade de significados que o conceito de liberdade carregou ao longo da história, abrangendo “desde a livre concorrência, o manchesterismo econômico até a luta contra precisamente esses senhores liberais”, atingindo “desde o ato revolucionário-burguês que impõe a livre concorrência contra barreiras corporativistas e tutela feudal até a livre ação revolucionária do proletariado, que justamente torna a emancipá-lo do burguês emancipado”. O grito de liberdade “vai da ‘liberdade’ dos príncipes territoriais alemães, estabilizada contra o imperador em Viena, ao oposto, à abolição dos príncipes, do controlado Estado de classes em seu todo”. O conceito de liberdade é reivindicado “pela liberdade neofeudal dos príncipes da indústria e dos monopólios, e cumpre, em contraste radical, o programa: expropriação dos expropriadores”.

Em comum, todas essas noções de liberdade, historicamente distintas, evidenciam a liberdade “como um conceito relacional variável em seu conteúdo”, e,

mesmo no âmbito formal – da liberdade de [*Freiheit von*] e liberdade para [*Freiheit zu*], distinguidas por nós no início deste capítulo –, essa relação difere se sua busca é a libertação de algo ou para algo. Contudo, Bloch chama a atenção para o fato, já denunciado por Morus, de que, “por mais radical que seja o grito de *liberté*, ao ocorrer no seio da sociedade de propriedade privada muda apenas a dependência de classes economicamente mais fracas”, e apenas produz novos escravos, “como proletariado industrial”, muito abaixo da “classe vitoriosa da liberdade”. Nesse sentido, “a propriedade dos meios de produção condiciona *ipso facto* a opressão daqueles que possuem como único capital sua força de trabalho”. Considerando o conceito de liberdade no contexto histórico da sociedade de classes, “a liberdade para trabalhar, ao não se tornar liberdade do trabalho, resultou inequivocamente em tirania, e em uma particularmente opressiva”.

Sendo assim, Bloch valoriza a utopia de Morus como um exemplo de utopia de liberdade na medida em que ela ataca a relação senhor-servo. Na liberdade político-econômica da democracia capitalista, existem, segundo nosso autor (*PE, II*, p. 84), poucas coisas congruentes e emancipadoras:

A democracia capitalista é plutocracia, de modo que Sócrates teria descoberto, na liberdade político-econômica, poucas coisas congruentes e verdadeiramente emancipadoras a não ser ali onde as pessoas se emancipem dos senhores da propriedade como fonte de toda não-liberdade política. Em todas as demais situações prevalece apenas o interesse específico na liberdade, que é a liberdade de um interesse específico. Em contraposição, onde se remove a propriedade, a liberdade, no uso sociopolítico, rende o elemento comum a que Sócrates na verdade visava em seus questionamentos.

Nesse sentido, não há, para Bloch, como conciliar liberdade e propriedade privada, pois é “inerente à liberdade a oposição contra algo preordenado sem consentimento”, ou seja, “contra todo destino social que lhe seja imposto”. Dessa maneira, atuaria, intrinsecamente, na liberdade, “o movimento de um fator subjetivo contra a necessidade à qual os seres humanos estão atrelados sem querer, e, em todo caso, sem muita clareza”. A oposição entre liberdade e necessidade sugerida nessas palavras, contudo, seria apenas aparente, uma vez que, na perspectiva blochiana (*PE, II*, p. 85), a necessidade “não precisa ser necessariamente hostil”, assim como o fator subjetivo “não precisa ser individual”. A necessidade, nos tempos de hoje, manter-se-ia, para Bloch, apenas artificialmente, “por meio da tirania”, uma vez que ela pode ser

cega, no sentido de não ser compreendida (tanto na sociedade quanto na natureza); enquanto o fator subjetivo não precisa ser individual, podendo ser “o de uma comunidade que está oprimida *in corpore* e se levante *in corpore* contra a opressão, libertando também seus indivíduos”.

A liberdade social *in concreto*, é identificada por Bloch na obra *Anti-Dühring*, de Engels, não obstante “nessa liberdade ainda persistam milhares de problemas, a saber, quanto à finalidade e ao conteúdo, ao si-próprio que se define na autodeterminação”. A liberdade encontrada em Engels possui caráter sociopolítico, e torna-se liberdade “em sentido pleno ou essencial” apenas ao “intermediar concretamente as forças da necessidade”:

Os poderes alheios objetivos, que até aqui dominaram a história, passarão a ser controlados pelo próprio ser humano. Somente a partir de então os seres humanos farão propriamente sua história plenamente conscientes, somente a partir de então as causas sociais desencadeadas por eles também terão de modo predominante e crescente os efeitos intencionados por eles. É o salto da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade (ENGELS, s/d, s/p *apud PE, II*, p. 85)<sup>33</sup>.

A ambiguidade entre liberdade e necessidade desaparece em Engels, e este é o ensejo para Bloch afirmar que nem toda necessidade significa coação. Em Morus, embora haja a abolição da propriedade privada e das classes geradas por ela, há também a negação do Estado em todas as suas formas, pois ele é identificado como “um instrumento de opressão na mão de privilegiados”, isto é, um domínio sobre as pessoas. De acordo com Bloch, em Engels, por outro lado, “o Estado não é negado primordialmente, mas finalmente conduzido de volta à administração de coisas e à direção de processos produtivos”, ou seja, o Estado deixa de ter qualquer *páthos*, tornando-se imperceptível, e definindo como pressão. Sendo assim, da mesma maneira que o conceito de liberdade precisou ser realocado historicamente, o conceito de ordem também possui múltiplos significados, que nem sempre aparecem como óbvios. Por exemplo, por mais distante da noção de liberdade que possa parecer, até mesmo a palavra “coação” tem, para Bloch, algo mal definido. Segundo ele (*PE, II*, p. 85), “cabe levar em conta quem, afinal, exerce a coação e, em decorrência, a manutenção da ordem e para que ela é exercida”. Levando isso em conta, ficaria evidente que “também a

<sup>33</sup> Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected Works, Volume 25: Anti-Dühring [1894]; Dialectics of Nature [1882]*. Tradução de Emile Burns e Clemens Dutt. Moscow: Progress Publishers, 1987, p. 270.

ordem possui vários rostos e que o Estado, estabelecido por meio dela, não permanece o mesmo”.

Analisando, então, o conceito de ordem, Bloch percebe que ele possui dois significados distintos. O primeiro significado indica “uma ordem da coação pura, pela qual a má comunidade se impõe contra alguns de seus lobos, mas principalmente contra todas as vítimas dela”, e identifica-se diretamente com a comunidade capitalista. Neste caso, sequer existe “uma ordem verdadeira”, existindo apenas “uma desordem regulamentada ou mesma mantida à força” (*PE, II*, p. 86). No chamado Estado de direito, restringe-se a liberdade individual – que, neste caso, é o conceito de liberdade dos proprietários de bens – de tal maneira que mantenha-se preservada a mesma liberdade individual de cada outro cidadão. Contudo, não é a partir da liberdade que esta restrição é obtida – “embora isso seja asseverado no direito natural liberal” –, mas, de acordo com Bloch, essa liberdade “é-lhe imposta como estado de emergência”, ou, em outras palavras, como “ordem burguesa”. A ordem burguesa, como coação, contrapõe-se “aos que economicamente de qualquer modo já são oprimidos” e também contrapõe-se “à rebelião deles”; e, como esperteza, a ordem burguesa “está conjugada com os fortes e a concorrência entre eles”.

O segundo significado de ordem, por outro lado, “emerge da própria comunidade, de sua consistência e construção” (*PE, II*, p. 85), e identifica-se “no caso de uma economia e uma sociedade socialistas” (*PE, II*, p. 86). Na comunidade socialista, a ordem não aparece como “condição para a convivência”, pelo contrário, “a comunidade assume a dianteira e o ser humano reconhece e organiza” suas próprias forças como forças sociais: “cada qual tem a oportunidade de ser um ser humano, pois ninguém mais tem a oportunidade de ser um monstro”. A ordem social, nessa perspectiva, “perde tanto a característica coativa quanto sua idealidade abstrata”, ela apresenta-se “como organização e abrangências consensuais”. O conceito de “ordem”, na sociedade socialista, aparece como sinônimo de “sociedade sem classes”, como sua estrutura. Nos dizeres de Bloch, “uma ordem concreta se apresenta, no que se tornou não-essencial, como condução de processos de produção; no que é essencialmente permanente, como construção de uma unidade de objetivos cada vez mais central do gênero humano, ou como construção do *reino da liberdade*”. Para nosso autor, é nítido que esse é um tipo diferente de conceito de ordem, que, embora preserve a característica de *organização*, em nada se assemelha com a pura coação ou restrição. Justamente no

que se refere à organização, portanto, ela se aproxima da utopia de Campanella, na medida em que não se opõe à maior motivação para a criação da *Cidade do Sol*, qual seja, a abolição dos “incontrolados acaso, particular e eventualidade (*contingentia, casus, fortuna*)”, a “determinação de se aprumar as coisas a partir de um referencial central” (*PE, II*, p. 87).

Sendo assim, a ordem, para Bloch, em parte “já emerge do próprio material”. “Por tendência, foi inscrita nele de tal forma que o próprio caos, que não o é ou não o continua sendo, traz em si de modo latente a estrela ou imagem estrelar”. Nessa perspectiva, a “essência da ordem” tem a seu favor “o elemento lógico perfeito, *a compreensibilidade do que se tornou bom ou foi bem-sucedido*”, enquanto a “essência da liberdade” é “carregada pela vontade, pelo elemento intensivo-emocional, que visa irromper e se concretizar irrestritamente”. Muito embora o ponto comum de todas as manifestações da liberdade seja “a vontade de não serem determinadas por algo alheio ou alienante à vontade”, e o ponto comum das manifestações da ordem seja “o valor de esta ter sido construída, de se ter desembaraçado de qualquer situação em que a emoção ainda se justifica”, ambas, liberdade e ordem, não se opõem. Ao menos não a liberdade concreta e a ordem concreta, nos moldes blochianos, as quais, agora, são construtivas: “porque a liberdade concreta é vontade que se manifestou na comunidade e obteve êxito em termos sociais, do mesmo modo que a ordem concreta é configuração bem-sucedida da própria comunidade” (*PE, II*, p. 87). Para Bloch, a liberdade concreta e ordem concreta estão ligadas “nesse postulado da independência”, na mesma “utopia de um ser desvinculado da situação, a utopia que rege o postulado da liberdade, bem como da ordem”. Essa ligação, entretanto, não é uma identidade, mas uma ligação dialética:

Liberdade e ordem sempre de novo se convertem uma na outra, a fim de estabelecer a ausência de situação. A liberdade é terminada pela ordem, que a faz desembocar em um espaço ou reino *construído*, ao invés de a liberdade continuar infinitamente na época da volição. Por seu turno, a ordem chega ao término na liberdade, a saber, chega a seu *conteúdo único*, ou àquilo que exclusivamente carece estar em ordem: a vontade humana, o próprio e o conteúdo essenciais dessa vontade. Isso, em última análise, remete a ordem à liberdade, a esse *elemento, certamente o único substancial, da ordem*, independente de ser a liberdade da classe oprimida ou, enfim, dos indivíduos que ficaram livres de classes, com um coletivo originado a partir deles. Apenas a vontade de liberdade tem um conteúdo, o termo ordem não possui conteúdo próprio. Em outras palavras: o reino da liberdade não contém novamente um reino; mas contém a liberdade ou aquele ser-



para-si, em direção do qual unicamente ela se organiza e se ordena (PE, II, p. 88).

O ponto de convergência entre liberdade e ordem, portanto, parece ter como fio condutor o *páthos* da ordem concebido por Campanella, fio este que conduz à democracia concebida por Morus, elaborada a partir de seu *páthos* da liberdade. Uma vez que, para Bloch, “a ordem é exclusivamente o espaço, embora imprescindível, para o conteúdo definido da liberdade” (PE, II, p. 89). Para nosso autor, contudo, o ápice dessa ligação, assim como sua superação, expressa-se no marxismo, no qual liberdade e ordem, esses “rígidos contrastes nas utopias abstratas”, “entrelaçam-se e se apoiam na dialética materialista”<sup>34</sup>. Mais uma vez, para Bloch, o marxismo consegue, portanto, combinar duas categorias consideradas, tradicionalmente, opostas: teoria-práxis expostas anteriormente, e, agora, liberdade e ordem.

De certa maneira, conjugar teoria e práxis é um desafio semelhante a conjugar liberdade e ordem. Enquanto o pensamento, que “transpõe” a realidade, ao menos no campo da teoria, é livre para imaginar (até mesmo fantasiar com) coisas que estão muito além da ordem do mundo dada de antemão, ao intervir no mundo, o pensamento tirará a prova de sua capacidade de transposição da realidade se tiver decifrado os modos de ordenação da realidade, e provar sua concretude. Em outras palavras, o pensamento que faz-se teoria – isto é, crítica, decifração – precisa considerar e agir/tornar-se com a práxis – isto é, com as determinações que se impõem para além da vontade (seja ela de um indivíduo ou de um grupo) – para mostrar-se verdadeiro, transpondo a realidade a partir das possibilidades objetivamente reais que encontram-se latentes no mundo.

### 3.2 A senha (tese 11)<sup>35</sup>

A tese 11, embora tenha sido isolada das demais teses – dada a sua importância na perspectiva blochiana –, assemelha-se ao grupo teoria-práxis, e não seria imprudente, de nossa parte, considerá-la um aprofundamento daquele grupo composto pelas teses 2 e 8. O que difere a tese 11 das teses 2 e 8, portanto, não é seu conteúdo – uma vez que a tese 11 também trata das relações entre teoria e práxis –, mas, precisamente, a quem ela

<sup>34</sup> É interessante notar que, embora Bloch atribua a Marx muitos dos fundamentos de sua filosofia da esperança, o marxismo também aparece na listagem “enciclopédica” das utopias sociais, não obstante possua uma observação, como era de se esperar, de que trata-se de uma utopia concreta, intitulando-se *Marxismo e antecipação concreta* (PE, II, p. 174-178).

<sup>35</sup> **Tese II:** Os filósofos limitaram-se a *interpretar* o mundo de modos diferentes; o que importa, porém, é *transformá-lo*.



dirige-se.

Como os dizeres da tese 11 enunciam, Marx dirige-se à filosofia. Contudo, Bloch alerta que a crítica marxiana não se resume a toda a filosofia ou a todos os filósofos, como se a intenção de Marx fosse suprimir a atividade filosófica em si mesma. Absolutizar a crítica é um equívoco, segundo Bloch, muito comum nas interpretações apressadas de frases concisas e famosas como é o caso da décima primeira tese, e, por isso, é importante compreendê-la a partir do contexto no qual está inserida, uma vez que nosso autor constata que as interpretações que consideraram a tese como uma incitação à eliminação de toda filosofia não compreenderam a relação teoria-práxis, já enunciada nas teses 2 e 8, contemplada na tese em questão. O diagnóstico feito por Bloch é de que, com o desenvolvimento do capitalismo, a teoria (aqui compreendida também como teoria filosófica, portanto, a filosofia) passou a ser desprezada, tanto por pragmatistas (diretamente ligados ao capitalismo norte-americano) como por praticistas (ligados à “aplicação” do marxismo), e isso se deve, sobretudo no que diz respeito ao praticismo, a uma interpretação equivocada e descontextualizada da tese 11.

As *Onze Teses* de Marx sobre Feuerbach, muito embora tenham sido publicadas, pela primeira vez, na obra *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, de Engels, foram escritas por Marx no mesmo período em que os manuscritos de *A ideologia alemã* estavam sendo redigidos, em 1846<sup>36</sup>. Este fato indica que os conteúdos das *Teses* e de *A ideologia alemã* se coadunam, na medida em que representam as reflexões marxianas elaboradas a partir de um mesmo referencial, qual seja, os fundamentos epistemológicos do materialismo histórico marxiano contrapostos à filosofia praticada em seu tempo. Dito de outra forma, ambos os textos fazem duras críticas à filosofia da esquerda hegeliana, especificamente à Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e Max Stirner, e ao “verdadeiro” socialismo de Karl Grün, e, a partir da crítica, afirmam a postura filosófica de Marx e Engels. Tendo isso em vista, Bloch indica que o alerta presente na tese 11 é uma crítica de Marx voltada a “práticos” e “teóricos” de seu tempo. Ao mesmo tempo, nosso autor direciona sua própria crítica a “pragmatistas” e “praticistas” contemporâneos. Em comum, esses alvos possuem, para o autor, a absolutização de uma das duas esferas consideradas imprescindíveis para uma transformação verdadeira do mundo, e desconsideram a relação permanentemente

---

<sup>36</sup> Sendo publicados, pela primeira vez, em 1933.

oscilante e permanentemente dialética entre teoria e práxis.

Quando Bloch denuncia o mal-uso da tese 11, o faz, primeiramente, direcionando-a a mistura da tese com o pragmatismo. É absurdo, para o autor, que o significado da tese seja confundido com uma postura “de um âmbito totalmente estranho ao marxismo, de um âmbito hostil a ele, intelectualmente inferior, enfim, simplesmente infame” (*PE, I*, p. 271). Contudo, isto, de fato, acontece. O pragmatismo a que o autor faz referência diz respeito àquele *american way of life*, cujos *body boldiers* aderiram à famosa frase de Marx associando-a à hiperatividade característica de seu meio cultural. A teoria-práxis pragmatista pode aparecer como uma teoria conjugada à práxis, entretanto, ela oscila constantemente, uma vez que está fundamentada em razões superficiais e que obscurecem a verdadeira motivação para a transformação da realidade: o êxito no mundo dos negócios. Nesse sentido, o pragmatismo possui, para Bloch, uma certa eficiência na execução de suas teorias, assim como capacidade para adaptá-las a novas conjunturas, todavia, esse tipo de teoria que busca comprovar-se na práxis clama para si um humanismo que, na realidade, é inexistente.

No início do século XX, era comumente disseminada uma ideia humanizada a respeito do capitalismo<sup>37</sup>. Isso acontecia, segundo Bloch (*PE, I*, p. 272) “tanto por causa da embalagem cor-de-rosa do capitalismo norte-americano, ainda possível naquela época”, como *american way of life*, otimista e promotor da vida, “quanto sobretudo por causa da tendência de toda sociedade de classes de apresentar o seu interesse específico como sendo o de toda a humanidade”. Nessa perspectiva, o pragmatismo apareceu como uma espécie de tutor “dos instrumentos lógicos variados e substituíveis, mediante os quais o homem de negócios de nível superior atinge, por assim dizer, um ‘êxito humanitário’”. Para Bloch, no entanto, essa face humanitária do pragmatismo logo foi substituída por aquilo que, de fato, é: “como derradeiro agnosticismo de uma sociedade despida de qualquer vontade de buscar a verdade”.

Segundo o autor, as duas guerras imperialistas – a Primeira Guerra Mundial (de 1914 a 1918) e a Segunda Guerra Mundial (de 1939 a 1945), esta última, considerada por Bloch, parcialmente imperialista – “fizeram o pragmatismo atingir a maturidade de

---

<sup>37</sup> Cf.: JAMES, William. *Writings, 1902-1910*. New York: Literary Classics of the United States, Inc., 1987.

uma ideologia de mercadores de cavalos”. A alusão ao famoso provérbio “a cavalo dado não se olha os dentes” indica uma espécie de princípio de utilidade embutido no pragmatismo. Isto é, de que, assim como o provérbio afirma, se o cavalo é um presente ou custou muito pouco, não se deve reclamar de suas imperfeições, uma vez que aquele que o receberá não terá prejuízo e quiçá tirará vantagem da situação, o pragmatismo, por buscar sempre o êxito nas ações, aproveita as oportunidades que aparecem, sem julgar o “cavalo dado” por seus “dentes”. Segundo Wacke (2001, p. 17), a ideia básica por trás desse ditado é de que “a generosidade de uma pessoa não pode resultar em prejuízo para essa mesma pessoa”, e até os dias atuais é comum concluir-se que boas ações devem ser aplaudidas, não importando o contexto em que são realizadas – seja a boa ação presente na doação de um cavalo, ou de um auxílio estrangeiro em um cenário de guerra, por exemplo. O problema, portanto, de o pragmatismo assimilar-se com a ideologia de mercadores de cavalo, está no fato de que o ditado mencionado foi, provavelmente, criado por um vendedor de cavalos. Em épocas antigas, quando não havia muitos recursos veterinários para conhecer o verdadeiro estado de saúde de um animal, utilizava-se a aparência dos dentes (daqueles que ainda existiam) para saber, por exemplo, a idade do cavalo; quem não olhava os dentes de um cavalo dado ou muito barato, isto é, que não se preocupava com o estado físico do animal por imaginar que só haveria vantagem recebendo um animal sem precisar pagar por ele, sequer desconfiava que bom negócio, na realidade, estava fazendo o vendedor. Um cavalo velho ou doente, não serve mais para carga ou transporte, tampouco como alimento, pelo contrário, exige cuidados e consome o pasto que poderia alimentar um animal ativo. Sendo assim, quem aceita um cavalo sem olhar-lhe os dentes pode ter uma grande frustração e muito prejuízo, e é por isso que Bloch desconfia da teoria-práxis do pragmatismo.

Considerando as verdadeiras intenções do modo de vida capitalista, nosso autor afirma, de maneira sarcástica, que “a existência de um homem de negócios humano é tão ou mais improvável do que a de um homem ‘boa-vida’ marxista” (*PE, I*, p. 272). Nessa perspectiva, considerando a ausência de busca da verdade culminada no pragmatismo, uma vez que “a verdade nada mais seria que a utilidade comercial das concepções”, as ideias, no pragmatismo, oscilam e modificam-se, segundo Bloch, “como os títulos das bolsas, de acordo com a situação da guerra, a situação dos negócios”. Um dos grandes exemplos do pragmatismo, segundo ele, foi o “pragmatismo vergonhoso dos nazistas”, cuja ideologia afirmava o proveito máximo ao povo alemão,

mas que, de fato, significava proveito máximo ao capital financeiro alemão; “verdade era o que promovia, o que parecia favorecer a vida, significando: lucro máximo”. É de conhecimento geral as consequências desse pragmatismo, e, na perspectiva blochiana, é nítido “quão inofensiva e arditosamente ele pôde assumir igualmente a aparência da 'teoria-práxis””, em outras palavras, “quão dissimuladamente rejeitou-se aí também uma verdade por causa dela mesma e evitou-se dizer que era por causa de uma mentira em função de negócios”.

A crítica de Bloch ao pragmatismo burguês pode sugerir que o problema desse tipo de teoria-práxis é que ela omite as verdadeiras intenções de uma ação. Nesse sentido, não importaria qual fosse a transformação concreta ou suas consequências; mesmo que elas aparecessem como positivas e, de certa forma, melhorassem a vida das pessoas envolvidas, seriam reprováveis do ponto de vista marxista aclamado por nosso autor. Parece-nos, portanto, que a prática revolucionária, para Bloch, deve pressupor uma certa moralidade, explicitada na boa intenção e clareza teórica sobre os fundamentos de uma ação. Isto pode ser percebido quando o autor inicia sua crítica ao praticismo do movimento socialista, afirmando que “é óbvio que moralmente eles [os praticistas], com toda certeza, nada têm em comum com os pragmatistas; sua vontade é transparente, sua intenção, revolucionária, seu alvo, humanitário” (*PE, I, p. 273*). Entretanto, mesmo que uma certa postura moral seja necessária, a transformação do mundo verdadeira, do ponto de vista marxista, de acordo com Bloch, não pode “deixar a cabeça de lado”. A refutação blochiana ao praticismo, portanto, assemelha-se à sua refutação ao pragmatismo, na medida em que ambos são incapazes de conciliar as correntes quente e fria do marxismo implícitas na tese 11; o pragmatismo é refutado por ser muito frio, sobretudo por ser, do ponto de vista moral, mal-intencionado, enquanto o praticismo, como veremos abaixo, é refutado por ser demasiado quente, não obstante seja bem-intencionado.

Diferente da crítica feita à falsificação pragmatista da tese 11, ao criticar a distorção praticista da tese Bloch não cita nomes ou países específicos que tenham relação com a prática em questão. Contudo, deixa claro que praticistas do movimento socialista, “ao deixarem a cabeça de lado”, isto é, ao deixarem de lado “nada menos que toda a riqueza da teoria marxista, juntamente com a apropriação crítica do legado cultural feita por ela”, permitiram que surgisse, “por ocasião do ‘trial and error method’, do diletantismo, do ‘praticismo’, aquela cruel falsificação da tese 11, que lembra

metodologicamente o pragmatismo” (*PE, I, p. 273*). Nosso autor refere-se à militância que banaliza a tese 11 afirmando que “o importante é a ação concreta”, sugerindo, como diz Vieira (2010, p. 72), “uma prática pela prática”. Essa postura, advinda de um movimento que afirma-se como marxista, para Bloch, no máximo, dá “um crédito de curto prazo à teoria, mesmo sendo ela complicada” e introduz “na essência luminosa do marxismo a escuridão de sua própria ignorância privada e do ressentimento que tão facilmente se associa à ignorância” (*PE, I, p. 273*). Na perspectiva blochiana, o equívoco desse tipo de postura é não perceber que “a *práxis real* não pode dar nenhum passo antes de ter-se informado econômica e filosoficamente junto à teoria, à *teoria em progresso*” (grifo nosso).

Para Bloch, portanto, é muito importante que existam teóricos socialistas, pois “a predominância do elemento revolucionário prático-tático”, isto é, a corrente quente, “sobre o político-teórico-estratégico”, ou seja, a corrente fria, “pode levar ao ativismo revolucionário” (VIEIRA, 2010, p. 71). Embora o objetivo final do socialismo seja fundamentalmente prático, qual seja, a libertação dos seres humanos, estão contidos no socialismo “elementos teóricos, refeitos pela prática, manifestando-se nas categorias de revolução político-revolucionária”. Segundo nosso autor, a ausência de teóricos socialistas é perigosa, pois prejudica o contato com a realidade, que, para ele, “nunca deve ser interpretada de modo esquemático nem simplista, se é que se quer uma *práxis socialista bem-sucedida*” (*PE, I, p. 273*).

Mesmo que, paradoxalmente, o antipragmatismo de alguns pensadores da *práxis*, “por serem as testemunhas mais fiéis da verdade”, abra as portas para a transformação do mundo, essas mesmas portas “podem reiteradamente ser fechadas por uma falsa interpretação interesseira da tese 11” (*PE, I, p. 273-274*). Por “interpretação interesseira da tese 11”, Bloch refere-se às interpretações que detectam na tese uma abdicação total da filosofia, que confundem a crítica marxista à filosofia inativa de seu tempo com uma crítica generalizada a toda e qualquer filosofia ou teoria que preze-se a interpretar o mundo. Ora, para nosso autor ficou claro que as críticas dirigidas à filosofia nas demais teses sobre Feuerbach, direcionaram-se a um tipo específico de pensamento, além disso, para Bloch, fazer uma crítica à filosofia (seja ela qual for) implica, necessariamente, um fazer filosófico. Na perspectiva blochiana (*PE, I, p. 274*), abdicando-se da filosofia “presta-se um desserviço àquela dimensão futura que ruma ao nosso encontro, não mais incompreendida, mas à qual se soma, ao contrário, o nosso conhecimento ativo”, para

ele, “a *ratio* vigia a práxis nesse trecho do caminho, assim como ela vigia cada trecho do retorno humano à pátria [*Heimat*]”. A práxis destituída de conceitos avança rumo ao irracional que se mostra: “se a destruição da razão faz afundar novamente no irracional bárbaro, o desconhecimento da razão faz afundar no irracional imbecil”, sendo que, para Bloch, este último “não chega a derramar sangue, mas arruína o marxismo”. Sendo assim, segundo nosso autor, “a banalidade também é contra revolucionária em relação ao próprio marxismo”, pois o marxismo “é a concretização (não a norteamericanização) das ideias mais avançadas da humanidade”.

Não importa, para Bloch, se a compreensão equivocada da décima primeira tese acontece no pragmatismo burguês ou no praticismo socialista, ambas são errôneas e precisam ser elucidadas, “porque a tese 11 é a mais importante – *corruptio optimi pessima*”. Sendo assim, Bloch concentra-se no teor literal da tese e pergunta-se “qual é a aparente oposição entre conhecer e transformar?”, para, em seguida, responder que “não existe oposição: até mesmo a partícula ‘porém’, que aqui não é adversativa, mas ampliativa, falta no original de Marx”<sup>38</sup> (*PE, I*, p. 274 – grifo nosso). Nesse sentido, o ponto chave da tese não refere-se a uma questão de escolha entre dois opostos – interpretar *ou* transformar –, ou uma advertência – interpretar, *mas* transformar –, e sim de uma ampliação – interpretar *e* transformar. A acusação feita por Marx, na realidade, é uma constatação de que os filósofos precedentes *interpretaram* de maneira diferente o mundo e, se há que ser feita alguma acusação, é contra o tipo específico de interpretação feita por eles, e não contra a interpretação como ato em si mesma. Nas palavras de Bloch, na tese 11 é “identificado neles [nos filósofos precedentes a Marx], como barreira de classe, o fato de terem apenas *interpretado* diferentemente o mundo, não o

<sup>38</sup> Ainda persistem divergências quanto ao verdadeiro significado da tese 11, assim como quanto a melhor tradução da tese para a língua portuguesa. Bloch cita, em *O Princípio Esperança* a versão alterada por Engels que consta no compilado Marx-Engels Werke (Cf. Instituto Marx-Engels-Lenin, MEW, Vol. 03, 1932, p. 535), qual seja, “*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern*”, versão esta que nosso autor afirma não fazer alterações divergentes do texto original marxiano – “*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt drauf an, sie zu verändern*” (Cf. Instituto Marx-Engels-Lenin, MEW, Vol. 03, 1932, p. 07) –, pelo contrário, segundo ele, esclarece ainda mais o conteúdo da tese. Na tradução portuguesa utilizada por nós neste trabalho (Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Textos filosóficos. Tradução de Carlos Grifo. 3ed. Lisboa: Editora Presença, 1974, p. 11.), a tese 11 é traduzida a partir da versão original da seguinte maneira: “Os filósofos limitaram-se a *interpretar* o mundo de modos diferentes; o que importa, porém, é *transformá-lo*”; na tradução de Marcelo Backes (Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 613) aparece, sem distinção entre as duas versões em alemão, como: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo diferentemente, importa é *transformá-lo*”; enquanto Luis Cláudio de Castro e Costa (Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã [1933]. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 103) traduziu-a por “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*”, lembrando, em nota explicativa, que Engels, posteriormente, acrescentou “porém” [*aber*].

fato de terem filosofado”.

A tese 11, portanto, corrobora as observações marxianas presentes nas teses anteriores, distinguindo o conhecimento contemplativo (puramente passivo) do *não-contemplativo* (que é contemplação [*Anschauung*] ativa), elevando este último “como bandeira do *conhecimento*”. “Sem dúvida”, para Bloch, “Marx proferiu palavras cortantes contra a filosofia, mas não o fez contra a filosofia contemplativa *pura e simplesmente*”, sabendo diferenciar “sempre que se tratasse de uma filosofia relevante de períodos importantes”. As palavras de Marx, portanto, foram direcionadas “precisamente contra um *determinado tipo* de filosofia contemplativa”, isto é, à filosofia “dos epígonos de Hegel do seu tempo, que era antes uma não-filosofia”. Conforme afirma Bloch, Marx dirigiu suas palavras contra a “fanfarrice filosófica”, a nomes como os de Kuhlmann e Stirner, destacados em *A Ideologia Alemã* (MEGA I, 5, p. 216 *apud PE, I, p. 275*):

É preciso deixar de lado a filosofia, é preciso saltar fora dela e, como um homem comum, deter-se no estudo da realidade, acerca da qual existe literalmente uma quantidade enorme de material, naturalmente desconhecido dos filósofos; e quando então se chega a ter novamente pessoas como Kuhlmann ou Stirner diante de si, tem-se a impressão de que há muito já se os tem ‘atrás’ ou abaixo de si. Filosofia e estudo do mundo real relacionam-se um com o outro do mesmo que onanismo e amor sexual.

Sendo assim, por mais contemplativas que as filosofias do passado, sobretudo a filosofia hegeliana, pudessem ser, não era contra elas que dirigiu-se Marx. Pelo contrário, segundo Bloch (*PE, I, p. 275*), “Marx teria sido o último a sentir falta de um ‘estudo do mundo real’ no Hegel concreto, no enciclopedista mais erudito desde Aristóteles” e, mesmo em *A Ideologia Alemã* Marx fala da filosofia anterior “no sentido de entrar na posse de uma herança de modo criativo”. As acusações feitas a Hegel teriam sido feitas por “cabeças da reação prussiana, mais tarde do revisionismo e de semelhantes ‘Realpolitiker’”.

Outra elucidação para os equívocos interpretativos da tese 11, encontra-se, segundo Bloch, na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, anterior à *Ideologia Alemã*, na qual Marx também esclarece sua posição quanto à filosofia precedente. Para Bloch, nela Marx “já havia esclarecido esse ponto [sobre a autêntica filosofia anterior] afirmando que a filosofia não poderia ser suprimida sem ser



*realizada*, não poderia ser realizada sem ser *suprimida*”. O aviso sobre a supressão da filosofia ser possível apenas se, ao mesmo tempo, ela for realizada (com ênfase na ação), foi dirigido, por Marx, aos “práticos” de seu tempo – semelhantes aos praticistas aos quais Bloch refere-se –, e aparece explicitamente da seguinte forma:

É com razão, pois, que o partido político *prático* na Alemanha exige a negação da *filosofia*. Seu erro consiste não em formular tal exigência, mas em limitar-se a uma exigência que ela não realiza seriamente, nem pode realizar. Crê ser capaz de realizar essa negação ao murmurar – dando as costas à filosofia e afastando dela sua cabeça – algumas fraseologias furiosas e banais sobre ela. Dada a estreiteza de seu ângulo de visão, não considera que a filosofia encontre-se no mesmo nível da realidade *alemã* ou até mesmo a situa falsamente *abaixo* da prática alemã e das teorias que a servem. Reivindicais que se deva seguir, como ponto de partida, o germe da vida real, mas esqueceis que o *germe da vida real* do povo alemão brotou, até agora, apenas no seu *crânio*. Em uma palavra: não podeis suprimir a filosofia sem realizá-la (MARX, 2010, p. 150).

O alerta que enfatiza a supressão da filosofia, por outro lado, é dirigido, por Marx, aos teóricos de seu tempo, assemelhando-se à crítica blochiana à teoria-práxis na qual predomina a corrente fria do marxismo, isto é, que despreza a prática:

O mesmo erro, apenas com fatores *invertidos*, cometeu o partido *teórico*, oriundo da filosofia. Na presente luta, esse partido vislumbrou apenas o *combate crítico da filosofia contra o mundo alemão*, sem considerar que a própria *filosofia até então existente* pertence a esse mundo e constitui seu *complemento*, mesmo que ideal. Crítico contra seu oponente, ele se comporta acriticamente em relação a si mesmo, na medida em que partiu dos *pressupostos* da filosofia e ou aceitou seus resultados ou apresentou como exigências e resultados da filosofia exigências e resultados extraídos de outros domínios, embora estes – pressupondo-se sua legitimidade – só possam, ao contrário, ser obtidos pela *negação da filosofia até então existente*, da filosofia como filosofia. Reservamo-nos o direito a uma descrição mais detalhada desse partido. Seu defeito fundamental pode ser assim resumido: *ele acreditou que poderia realizar a filosofia sem suprimi-la* (MARX, 2010, p. 150-151).

Considerando, portanto que as *Onze Teses* foram escritas no mesmo contexto que os textos supracitados, fica claro, para Bloch, que Marx referia-se – ao criticar, na décima primeira tese, a filosofia –, aos dois partidos de seu tempo, dando a eles “um antídoto para o seu comportamento, uma *medicina mentis* invertida para cada caso” (PE, I, p. 276). Aos práticos, prescrevera uma realização maior da filosofia, e aos teóricos, por sua vez, incumbira uma supressão mais radical da filosofia. Fica claro, até



mesmo, que a “negação da filosofia” dita acima, refere-se especificamente à filosofia anterior, “até então existente”, não a qualquer filosofia possível ou futura. Segundo Bloch, a “negação” faz referência “à filosofia que tem a verdade como fim em si mesma, ou seja, a uma filosofia autárquica e contemplativa, que interpreta o mundo de modo meramente antiquário”, e não tem a intenção de negar “uma filosofia que transforma o mundo revolucionariamente”. Isso indica que também na filosofia anterior, distinta da dos epígonos de Hegel, não obstante a presença da contemplação, há “tanto ‘estudo do mundo real’ que a filosofia alemã clássica figura, de forma não totalmente inapta, entre ‘as três fontes e os três componentes do marxismo’”<sup>39</sup>.

Para Bloch (*PE, I*, p. 276), o que a filosofia marxiana – resumida nas *Onze Teses*, sobretudo na tese 11 –, traz de novidade, é uma alteração radical no fundamento da própria filosofia, dando-lhe uma tarefa proletário-revolucionária. Mas, acima de tudo, o que a tese 11 explicita, é que a grande novidade dessa concepção de filosofia de maneira alguma consiste em que “a única filosofia destinada a e capaz de mudar concretamente o mundo não seria mais uma filosofia”, pelo contrário, “justamente o fato de sê-lo [uma filosofia] como nunca leva ao triunfo do conhecimento na segunda parte da sentença da tese 11, que se refere à *transformação* do mundo”. Nosso autor enfatiza que “o marxismo nem seria uma transformação no sentido verdadeiro se não fosse, antes dela e nela, um *prius* teórico-prático da *verdadeira filosofia*”, e afirma que esta é uma filosofia que, “com bastante fôlego e com um legado cultural pleno, é entendida no espectro ultravioleta, significando: nas *propriedades da realidade portadoras do futuro*” (grifo nosso).

Fica evidente que se, para Bloch, há uma “transformação no sentido verdadeiro”, há um tipo de transformação que não é verdadeiro. Isso indica que, para o autor, podem acontecer transformações na realidade, isto é, alterações da ordem vigente, mas que elas podem ser inautênticas, do ponto de vista marxiano, se junto a elas não houver um conhecimento – que pode ser conceitual ou não – a respeito da práxis (transformação propriamente dita). Isso pode ser percebido, segundo a interpretação blochiana (*PE, I*, p. 277), por exemplo, na história dos hunos, “que igualmente realizaram transformações”; havendo também “uma transformação provocada pela megalomania, pelo anarquismo,

<sup>39</sup> “Três fontes e três componentes do marxismo” é uma alusão ao texto homônimo de Lênin, no qual o revolucionário russo elenca o que considera os três fundamentos do marxismo, quais sejam: o materialismo, a teoria da mais-valia, e a doutrina da luta de classes (Cf. LENIN, Vladimir. *Lenin, Collected Works, Vol. 19 (March – December 1913)*. Tradução de George Hanna. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1963).

sim, até pela doença mental delirante que Hegel chama ‘imagem perfeita do caos’”. Entretanto, a transformação do mundo evidenciada na tese 11 diz respeito, para Bloch, à “transformação *sólida* rumo ao *reino da liberdade*”, e ela “dá-se unicamente mediante um conhecimento sólido, com domínio cada vez maior da sua obrigatoriedade”.

Dito de outra forma, filósofos podem transformar o mundo. A transformação filosófica verdadeira, do ponto de vista blochiano, é, também, uma transformação filosófica, que “está associada a um saber incessante a respeito da conjuntura”. Mesmo que a filosofia não seja “uma ciência própria acima das demais ciências, ela é, isto sim, a ciência e a consciência própria acima de todas as ciências”. A filosofia “é a consciência progressiva do *totum* progressivo, já que esse *totum* não está estabelecido, ele próprio, como *factum*, mas lida com o que ainda não veio a existir unicamente no gigantesco contexto do devir”. Ou seja, dentre as possibilidades objetivamente reais de transformação que ainda-não se concretizaram – mas que podem concretizar-se, uma vez que são um ainda-não (utopia) concreto –, há, caso trate-se de uma transformação verdadeira (no sentido blochiano), uma consciência (uma teoria, filosófica, isto é, conceito) que analisa, progressivamente, o mundo, captando as nuances variáveis da conjuntura, da tendência dialética. O próprio alvo (que ainda-não-é) ao qual a consciência filosófica mira, isto é, o próprio *totum*, é um processo (“*totum* progressivo”), sendo assim, como ele ainda-não se concretizou (“não está estabelecido, ele próprio, como *factum*”), a filosofia, ou melhor, a transformação filosófica, “ocorre, em última análise, essencialmente no horizonte do futuro totalmente incapaz de contemplar, incapaz de interpretar, mas reconhecível em termos marxistas”.

O ápice interpretativo da décima primeira tese, isto é, do imperativo direcionado à filosofia “importa transformar”, culmina, no texto blochiano, na exposição do que o autor denomina *ponto arquimédico*, encerrando o capítulo a respeito das *Onze teses*. Conforme o título blochiano para o último item indica, trata-se de “associar o saber não só com o passado, mas essencialmente também com o que está por vir” (*PE, I, p. 278*): esta é a novidade filosófica marxiana manifestada nas *Onze teses*.

### 3.3) O ponto arquimédico

*Não existe nenhum realismo que o seria se abstraísse desse elemento mais forte na realidade, como realidade inconclusa (PE, II, p. 178).*

A famosa frase de Arquimedes, “dê-me um ponto de apoio e moverei a Terra” (DIJKSTERHUIS, 1987, p. 15), é mencionada por muitos autores para indicar a capacidade que uma alavanca possui de “mover grandes pesos realizando pouca força” (ASSIS, 2008, p. 16). O fato de Bloch denominar como “ponto arquimédico” a novidade que a filosofia marxiana traz consigo sugere uma riqueza de interpretações. Se os filósofos que precederam Marx não fizeram mais do que interpretar o mundo de diferentes formas, significa que eles não conseguiram encontrar um ponto de apoio que pudesse movimentar o mundo, isto é, transformá-lo; talvez eles tenham identificado quanto peso ou o que deveria ser movido, ou até mesmo a origem ou fundamento do que deveria ser movido, contudo, seu saber preso ao passado impediu que “calculassem” *como* movê-lo e, sobretudo, *para onde e para quê* movê-lo. A menção blochiana a Arquimedes pode também sugerir que, para nosso autor, Marx indicou as ferramentas que podem ser utilizadas para mover/transformar o mundo pois, tal qual Arquimedes, associou-se à exatidão da ciência para solucionar problemas reais – uma vez que o materialismo marxiano é considerado uma “ciência tendencial histórico-dialética” (PE, I, p. 281). Seja como for, para Bloch, há algo novo, na obra de Marx, que empodera o “espírito”, dando-lhe poder material de transformação do mundo, um poder capaz de associar o saber “não só com o passado, mas essencialmente também com o que está por vir”. Como dá-se essa associação? O que há de especial, na obra de Marx, indicando a existência desse ponto arquimédico? O que “a incipiente *filosofia da revolução* descobriu?” (PE, I, p. 278).

De acordo com Bloch, a filosofia marxiana, em seu primeiro período (1841-1850), é iluminada por uma postura verdadeiramente política, muito importante, da qual provém o estímulo específico “que levou a nova filosofia de imediato, *in statu nascendi*, às barricadas”. Nosso autor identifica sinais dessa postura reverberada em uma das passagens finais do *Manifesto Comunista [1890]*:

É sobretudo para a Alemanha que se volta a atenção dos comunistas, porque a Alemanha se encontra às vésperas de uma revolução burguesa e porque realizará essa revolução nas condições mais avançadas da civilização européia e com um proletariado infinitamente mais desenvolvido que o da Inglaterra do século XVII e o da França do século XVIII; e por que a revolução burguesa alemã só poderá ser, portanto, um prelúdio imediato de uma revolução proletária (MARX; ENGELS, 2005, p.69).

Contudo, já nas *Onze teses*, texto anterior ao *Manifesto*, sobretudo na tese 4, o ponto arquimédico, segundo Bloch, havia sido descoberto. Na tese 4, explicita-se a secularização marxiana do fundamento do mundo, o qual “é preciso portanto não só compreendê-lo na sua própria contradição, como revolucioná-lo praticamente”<sup>40</sup>. Tendo em vista os textos supracitados, nosso autor pergunta-se (*PE, I, p. 278*): “então, *o que definitivamente* foi o ponto de partida das *Onze teses*, ou seja, a incipiente *filosofia da revolução* descobriu?”. Não há dúvidas de que a nova incumbência do proletariado teve papel decisivo para afastar a filosofia marxiana da contemplação, impedindo a aceitação do *status quo*, mas, para Bloch, este ainda não é o ponto arquimédico. “Tampouco trata-se”, segundo ele, “apenas do legado crítico-criativo recebido da filosofia alemã, da economia política inglesa, do socialismo francês”, mesmo que esses três “fermentos” tenham sido imprescindíveis. E, mesmo que “a dialética de Hegel e o materialismo renovado de Feuerbach” tenham sido essenciais para a formação de marxismo, ainda assim não foram essas influências que levaram Marx, segundo Bloch, ao ponto arquimédico. De fato, Bloch acredita que “o que levou definitivamente ao ponto arquimédico e assim à teoria-práxis não apareceu até o momento em nenhuma filosofia”, isto implica que até mesmo “dificilmente terá sido refletido em sua totalidade por Marx e com base nele”.

Sendo assim, Bloch novamente recorre ao *Manifesto* para extrair a seguinte passagem: “Na sociedade burguesa o passado domina o presente; na sociedade comunista é o presente que domina o passado” (MARX; ENGELS, 2005, p. 53)<sup>41</sup>. Este é o ponto arquimédico, capaz de mover o mundo, transformando-o. O que diferenciou Marx dos teóricos de seu tempo (e predecessores), e permitiu a descoberta de uma alavanca transformadora, foi o fato de o pensador estar inserido, em sua época, nos acontecimentos políticos que estavam em curso. Por “estar inserido” compreende-se estar participando ativamente daqueles acontecimentos, sobretudo *pensando* os acontecimentos *ao mesmo tempo* em que eles aconteciam, produzindo um *saber* a respeito da conjuntura. Isto evidenciou-se, por exemplo, na citação de o *Manifesto* que inicia este item. Nela, Marx trata da missão do proletariado, e, embora Bloch reconheça a importância da identificação do proletariado como sujeito da história, não é,

<sup>40</sup> O trecho da tese 4, na edição de *O Princípio Esperança* utilizado por nós, aparece da seguinte maneira: “este mesmo precisa, pois, primeiro ser compreendido na sua contradição e em seguida revolucionado na prática pela eliminação da contradição” (*PE, I, p. 278*).

<sup>41</sup> Na edição de *O Princípio Esperança* utilizado por nós: “Na sociedade burguesa, o passado governa o presente, na sociedade comunista, o presente governa o passado” (*PE, I, p. 278*).

especificamente, este detalhe que garante, para o autor, a descoberta marxiana do ponto arquimédico. Mas, justamente, a percepção marxiana a respeito da conjuntura, que permitiu que o pensador antecipasse, teoricamente, uma das possibilidades objetivamente reais naquele contexto<sup>42</sup>. Antes dessa descoberta, “todo o saber referia-se essencialmente ao que passou, pois apenas este é contemplável” (*PE, I*, p. 279), Marx, por outro lado, superou a passividade da contemplação, e revelou a função do pensar como uma ação, “uma atividade crítica, penetrante, decifradora” (*PE, I*, p. 264).

É importante frisarmos que o saber a respeito da conjuntura, tão caro a Bloch, implica, para o autor, um saber sobre o futuro, isto é, sobre as possibilidades latentes no processo do mundo, possibilidades objetivamente reais que ainda-não ocorreram, mas podem, mediante ações humanas (intencionais ou não) ocorrer. O mérito marxiano deve-se, portanto, ao fato de ter incluído, em seu saber tão preciso sobre a realidade, o utópico. Para Bloch (*PE, I*, p. 279), a passagem do *Manifesto* supracitada indica a utopia concreta da sociedade comunista, na qual o “presente governa o passado” justamente porque “o presente governa *juntamente com o horizonte presente nele*”, isto é, com “o horizonte do futuro”. O horizonte do futuro “dá ao fluxo do presente o seu espaço específico, o espaço de um presente novo, melhor de manejar”. Dito de outra forma, “a modificabilidade no sentido do bem”, ou seja, a “filosofia da revolução” iniciada com Marx, “foi inaugurada em última instância no *horizonte do futuro e dentro dele*, tendo ciência do novo e força para o seu direcionamento”.

Na perspectiva blochiana, a filosofia anterior a Marx, por referir-se essencialmente ao que passou, deixou o novo “de fora da sua compreensão”, sendo assim, “o presente, onde o devir do novo tem a sua linha de frente, continuou um embaraço”. O passado, para Bloch, é, sem dúvida, parte importante para a compreensão da realidade, entretanto, ainda assim, é apenas *uma parte* dela. Compreender o presente,

<sup>42</sup> A antecipação de Marx quase concretizou-se. Conforme conta Peter Schwarz, em artigo intitulado *O Outubro Alemão: a revolução perdida de 1923*: “Em 1923, uma situação revolucionária extremamente favorável desenvolveu-se na Alemanha. Em 21 de dezembro, o Partido Comunista Alemão (KPD), em estreita colaboração com a Internacional Comunista (Comintern ou, ainda, III Internacional), preparou uma insurreição e cancelou-a no último minuto. Trotsky, depois, falou de ‘um clássico exemplo de como é possível perder uma situação revolucionária excepcional de importância histórica e mundial’. A derrota alemã de 1923 teve conseqüências de longo alcance. Graças a ela, a burguesia alemã consolidou seu domínio e estabilizou a situação por seis anos. Quando a próxima grande crise irrompeu, em 1929, a classe trabalhadora foi totalmente desorientada pela direção stalinista do KPD. Isso levou diretamente aos eventos fatais que culminaram na ascensão de Hitler ao poder. A nível mundial, a derrota do Outubro Alemão aprofundou o isolamento da União Soviética e constituiu, portanto, um importante fator psicológico e material que fortaleceu a ascensão da burocracia stalinista” (Cf. SCHWARZ, Peter. *O Outubro Alemão: a revolução perdida de 1923*. Disponível em: <<https://www.wsws.org/pt/2008/dec2008/ale1-d08.shtml>>. Acesso em 10 de abril de 2015).

entretanto, é tarefa árdua, na medida em que ele possui, imediatamente, diante de si, o devir do novo, daquilo que ainda-não aconteceu. Para nosso autor, conforme indicamos na análise do grupo epistemológico das *Onze teses*, o “embaraço” na compreensão do presente, isto é, “a falsa correlação entre saber e passado”, é muito antiga, e, embora o conceito de conhecimento tenha sofrido inúmeras modificações sociais, persistiu o fascínio “desse antiquário contemplativo”, que “prende a filosofia até Marx não só à contemplação, mas justamente também à mera *relação*, inscrita em toda contemplação, com o que ganhou existência”.

Segundo Bloch, isso é percebido mesmo em Aristóteles que, não obstante pensasse “em termos de desenvolvimento”, a essência do “ser o que era” não passava de “determinabilidade concluída, o que está gravado de forma estatutária”. Igualmente para Hegel, “o grande pensador dialético do processo”, o acontecimento está “totalmente curvado sob a sua história concluída, e o ente [*Wesen*] é a realidade dada, na qual ele ‘é idêntico à manifestação’”. E, quanto à Feuerbach, o próprio Marx, na *Ideologia Alemã* (2001, p. 41-42), indica que “toda a dedução de Feuerbach quanto às relações recíprocas dos homens visa unicamente a provar que os homens têm necessidade uns dos outros e *que sempre foi assim*” isto é, que, a exemplo de outros teóricos, ele queria que a consciência se apossasse desse fato, suscitando “uma justa consciência de um fato *existente*”. A novidade apresentada por Marx (2001, p. 42), sugere, pelo contrário, que “para o verdadeiro comunismo o que importa é derrubar essa ordem existente”, ou seja, com a filosofia marxiana o conhecimento *relaciona-se* diretamente com o que *ainda-não ganhou existência*, tendo-o em vista em seu horizonte de ação.

Para Bloch, foi Marx quem, pela primeira vez, empoderou o espírito, fazendo-o renunciar à sua essência anterior, e tornando-o “uma canção verdadeiramente política” (*PE, I*, p. 278); o primeiro a retirar-se do contemplado e passado, e rumado em direção ao presente. Antes disso, “o espírito da *anámnese* buscou a força do seu conhecimento justamente onde *menos havia presente ou até futuro* sobre os quais decidir” (*PE, I*, p. 280). Esta correspondência “saber-passado” encontra-se, segundo Bloch, “numa relação praticamente só politiqueria com questões do presente ou até com problemas de decisão acerca do futuro” (*idem*), enquanto a correspondência marxiana “*saber-tendência*”, política, “apreende o para-quê de seu saber como tal: como a nova construção mediada do mundo” (*PE, I*, p. 281). Ainda sobre a correspondência saber-passado, nosso autor afirma (*PE, I*, p. 280) que ela encontra-se “numa relação determinada pelo ponto de

vista míope da classe burguesa, ela por assim dizer sente-se em casa (todavia sem que cesse o eterno ponto de vista classista) só quando chega ao *recôndito do pretérito*". Para ele, a classe burguesa "sente-se tanto mais em casa quanto mais remotos no tempo estiverem os objetos, ou seja, quanto mais adequado a uma contemplação tranquila parecer o seu isolamento". Entretanto, nos dizeres de Bloch, "como tudo isso é diferente no marxismo! Como se tornou grande a sua força justamente em relação ao presente!".

No marxismo nosso autor vê comprovar-se uma nova ciência, a "*ciência do acontecimento e da transformação contínuos*". O tipo de conhecimento comprometido com esse tipo de ciência é transformador, e o é na medida em que conhecer a realidade, de fato, implica compreender, como parte dela, o futuro. Não existe, para Bloch, um determinismo com relação ao futuro, mas tendências latentes, possibilidades objetivamente reais; a ciência marxista atua na "linha de frente dos acontecimentos, na atualidade da respectiva decisão, no domínio da tendência rumo ao futuro". Nosso autor parece considerar "ciência" como sinônimo de "filosofia", na medida em que esses dois saberes, ao menos a partir da interpretação blochiana sobre Marx, interpretam o mundo ao mesmo tempo em que transformam-no. Parece-nos possível afirmar que, na perspectiva blochiana, conhecer (verdadeiramente) o mundo implica transformá-lo, pois, se o conhecimento mais completo sobre a realidade pressupõe, também, aquilo que ainda-não-é, aquilo que está latente no processo do mundo, então é possível conceber uma outra realidade, transformando a atual – mesmo que, inicialmente, isso ocorra apenas na teoria.

Sem dúvida, por mais objetivamente reais que sejam as latências-tendências, há de se considerar a possibilidade de elas não se concretizarem, contudo, isso não deve ser motivo para pessimismo. "Ainda não está decidido o que há de emergir" (*PE, I, p. 196*), e, conforme o fundamento das *Onze teses* indica, esse cenário de indecisão pode ser decidido "*por meio de trabalho e ação concretamente mediada*" (*PE, I, p. 197* – grifo nosso). Por isso, o saber aclamado por Bloch, além de ter ciência sobre as possibilidades do processo do mundo, "necessita da coragem e sobretudo da decisão", pois é a única forma de saber capaz de reproduzir "o real na história", de conclamar "os sujeitos da própria produção consciente" (*PE, I, p. 196*). Diante desse saber, a postura que aparece é de *otimismo militante*, "a atividade própria da transformação do mundo" (*PE, I, p. 197*), que, por estar diretamente ligada às tendências reais da atualidade, reconhece o poder do fator subjetivo como "contragolpe da liberdade se opondo ao chamado destino



que paira acima do processo” (*PE, I*, p. 198).

Vieira (2010, p. 72) é preciso ao afirmar, a partir da perspectiva blochiana, que “refletir sobre a filosofia marxiana é refletir sobre a própria possibilidade de o homem assumir-se enquanto construtor de um futuro” futuro, no qual “não existindo as desigualdades sociais (notadamente a econômica), reinará a liberdade em sua completitude”. A postura é otimista, porque sabe-se que, filosoficamente, há um ponto arquimédico que indica a possibilidade de transformação do mundo, qual seja, o conhecimento que contempla o futuro. O otimismo surge também, porque o ponto arquimédico evidencia uma localização nova, histórica, que pôde ser notada a partir da análise blochiana do grupo histórico-antropológico das *Onze teses*, a saber, *o ser humano trabalhador*.

Bloch interpreta o materialismo anterior à Marx como mecanicista e meramente contemplativo; enquanto o materialismo marxiano, por outro lado, que deve a Feuerbach a novidade da perspectiva antropológica, é interpretado por nosso autor (*PE, I*, p. 281) como um “materialismo não fisicista”. Isto não significa que o novo materialismo desconsidere, por assim dizer, os átomos e a biologia como um todo, pelo contrário, Bloch compreende que, “no que concerne à história do desenvolvimento”, esses elementos “estão na base de toda construção subsequente”, ou seja, a transformação social, por mais que diga respeito à construções sociais que foram criadas e por seres humanos, e por isso, podem ser revolucionadas por seres humanos, está submetida a certas regras físicas.

Contudo, não obstante o reconhecimento das leis de base física na história, importa ao marxismo (*PE, I*, p. 282) “as maneiras sociais de satisfação” das necessidades do ser humano trabalhador, “o conjunto das relações sociais”, “o processo de troca social com a própria natureza”. Todos esses aspectos são considerados, também, materiais, e indicam que, para Bloch, “o ponto arquimédico (para a história) é o homem trabalhador”, para ele, esse aspecto é, reconhecidamente, “a única base relevante e real, no que se refere ao reino da história e da cultura”. Na perspectiva blochiana, o materialismo fisicista, sem dúvida, tratava de uma base material; o materialismo histórico, entretanto, trata de “uma base material de contornos bem mais nítidos do que a dos processos atômicos distintos”, pois, justamente por ser caracterizado historicamente, não obscurece “os fenômenos e caracteres históricos”.



Segundo nosso autor, “pela primeira vez”, a base material lançou luz, “uma luz genuína, onde, ao mesmo tempo localizava-se o ponto arquimédico, que se chama: a relação dos homens com homens e com a natureza”.

Por meio do trabalho, o ser humano manifesta suas características mais fundamentais – tais como antecipação, criação, imaginação, transformação. De acordo com Vieira (2010, p. 72), essa é a “raiz para a compreensão do materialismo histórico”, uma vez que este é compreendido como “antecipação concreta do ainda-não-ser”. Nesse sentido, podemos afirmar que na atividade do trabalho – isto é, no processo de transformação que o ser humano (subjetivamente) realiza (objetivamente) sobre o mundo/matéria – manifesta-se o saber-tendência, utopia concreta, conjugado ao materialismo identificado no marxismo. O materialismo marxista, concebido como ciência, indica a “chave da teoria”, isto é, o saber-tendência, a “apreensão do horizonte da possibilidade real-objetiva” que há no mundo passível de transformação; ao mesmo tempo, o materialismo marxista indica a “alavanca da práxis”, pois, dado que a teoria mostra que não está decidido/determinado o que há de emergir, a característica humana do trabalho aponta que, por meio da ação concretamente mediada, é possível agir sobre o mundo, de fato, transformando-o (*PE, I*, p. 282).

A análise blochiana das *Onze teses* encerra-se com a sugestão de que a dinâmica social da história possui motivações que superam “o simples prazer da investigação ou insatisfação quanto ao presente” (VIEIRA, 2010, p. 72), mas que a grande motivação para o ser humano fazer história, encontra-se no fato de que ele dirige-se para o Sumo Bem, isto é, aquilo que “é digno de ser desejado”, o “único necessário”, “orientando todas as utopias do homem”. Finalmente, para Bloch (*PE, I*, p. 282), “a totalidade das *Onze teses* anuncia”: “a humanidade socializada, aliada a uma natureza mediada por ela, significa a reconstrução do mundo como pátria ou lar”<sup>43</sup>.

Mesmo não havendo bibliografia de comentadores específica sobre o tema, a discussão sobre o conteúdo do Sumo Bem na filosofia blochiana é complexa, e permeia a obra do autor. Parece-nos pertinente, portanto, delinear alguns indícios daquilo que interpretamos sobre o tema, na medida em que a noção de um Bem Supremo serviria,

<sup>43</sup> Na edição de *O Princípio Esperança* utilizada por nós, há a seguinte nota a respeito dessa passagem: “A tradutora para o francês dispõe de uma precisão do texto que não consta no original alemão, mas que teria sido desejada pelo autor: ‘é a humanidade socializada, aliada a uma natureza mediada por ela, que permite a transformação do mundo, visando fazer dele um lar, isto é, o lugar da identidade consigo mesmo e com as coisas’” (*PE, I*, p. 282).

no texto blochiano, como grande orientador das ações humanas. Ela estaria por trás, por exemplo, da compreensão sobre a chamada corrente quente do marxismo, isto é, do “calor do próprio querer ajudar” (*PE, I, p. 268*). O sentimento de justiça que atravessa a vontade revolucionária, em outros termos, o sentimento de amor às vítimas e ódio contra exploradores, põe “em movimento a parcialidade, sem a qual nenhum saber verdadeiro aliado ao ato bom é possível em termos socialistas”. É por isso que, ao analisar a tese 11, Bloch critica o princípio de utilidade do pragmatismo: por maior que seja a compreensão da conjuntura, ou por mais beneficiadora que uma ação possa parecer, se ela não for, humanitariamente, bem-intencionada, não se trata, por assim dizer, de uma transformação legítima.

Mas, se é possível, baseando-se em uma noção de Sumo Bem, afirmar quando uma transformação é ou não legítima, quais os critérios para isso? E ainda, se há, de fato, um Bem Supremo, isto não seria contraditório à própria noção de utopia, uma vez que a fixação de um meta (o Sumo Bem) impediria o surgimento de outros futuros possíveis? Por outro lado, mesmo que seja possível conciliar o pensamento utópico a um objetivo maior e humanitariamente universal, como escolher, entre tantas possibilidades de futuros, qual a melhor alternativa?

### **3.4 “Não esqueça o melhor”**

A grosso modo, podemos dizer que Aristóteles afirmava que “o Bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem”, e que, nesse sentido, a teleologia não seria uma novidade blochiana para história da filosofia. Contudo, concordamos com Vieira (1996, p. 38), quando o comentador sugere que, ao discutir o tema teoria e prática, Bloch intenta fundamentar uma valoração teleológica para as ações do ser humano – dessa maneira, a teoria orienta a prática e é por esta retificada rumo ao bem comum. Entretanto, conforme foi exposto no início deste capítulo, por envolver questões de escolha, isto é, de liberdade, o tema teoria-práxis pressupõe a existência de motivações que levam os seres humanos a escolher entre um ou mais caminhos para a transformação do mundo. Ao delimitar um objetivo a ser alcançado, de certa maneira delimita-se, também, um *telos*, mesmo que posteriormente, com as alterações teóricas inerentes à prática revolucionária, ele venha a modificar-se. Nesse sentido, não seria equivocado afirmar que, se há um objetivo guia que orienta uma ação, então, há uma teleologia.

No que se refere à teleologia blochiana, devemos considerar, novamente, uma

das características antropológicas de sua filosofia, qual seja, os sonhos humanos. São eles que oferecem as pistas sobre o que é esperado, sobre o fim que almeja-se alcançar, sobre o alvo que é mirado. Bloch investiga-os em suas mais diversas manifestações, pois possuem algo que o filósofo chama de *função utópica*, isto é, a capacidade de incentivar os seres humanos a conceberem e criarem outras realidades ou futuros possíveis. Suzana Albornoz (2006, p. 103) resume bem as características gerais da antropologia blochiana presente nos sonhos humanos, e que estão em consonância com a concepção de matéria dinâmica fundamentada na filosofia do autor, ao afirmar que “os homens, para Bloch, somos seres que desejamos, e desejamos porque sentimos falta, carência, fome; desejamos porque somos incompletos”. Seres humanos que somos, “temos em nós a falta do que não temos e não somos ou somos apenas como possibilidade”, e “sentimos essa falta em forma de desejo que é a expressão do impulso, modo como a matéria, as tendências e as latências da matéria tomam corpo na existência humana”. É o impulso da autopreservação, essa primeira pulsão, cuja principal manifestação é percebida na fome ou na carência, que faz-se desejo e dá conteúdo aos sonhos acordados. Os sonhos imaginam, conjecturam e indicam alternativas para o futuro; neles ocorre a experimentação, o desenvolvimento revolucionário das realidades presentes e as construções possíveis a partir dela. Sua origem é o impulso que vem do processo real da matéria, e por isso podemos afirmar que os sonhos, na medida em que são desejo de algo que ainda-não-é mas pode vir-a-ser, são concretos.

A esperança, portanto, enquanto afeto, constrói o sonho; e, enquanto ato cognitivo (*docta spes*), conhece e indica as possibilidades para o futuro. Por ser um conhecimento que contempla mas que é, sobretudo, ativo, a esperança orienta a ação transformadora, e isso permite a Bloch sugerir que nos sonhos estão as indicações de algo que seria o *summum bonum*, do verdadeiro ser que é ao mesmo tempo fim, a orientação do caminho e, em consequência, a fonte da regra prática (ALBORNOS, 2006, p. 104). Sendo assim, parece-nos possível sustentar que, se somos movidos por pulsões – sendo a pulsão da autopreservação anterior a todas as outras – e nossos desejos (sonhos) constroem-se em função dessa pulsão primordial, ou seja, saciar a fome, o caminho que os sonhos indicam tem como fim último a vida e sua conservação: se o impulso da autopreservação é uma negação da morte e, conseqüentemente, uma afirmação da vida, nos é logicamente lícito afirmar que a vida é o fundamento e o

critério universal de verdade (e realidade) das ações.

Tendo-se a pulsão pela vida como ato fundamental, procede-se disto a criação de valores e bens, e, embora haja aquele fundamento inicial (a vida), dele decorrem novos desejos e apetites, sendo que nenhum bem chega a ser suficientemente bom, de maneira definitiva, para o apetecer, uma vez que a fome renova-se constantemente (*PE, III*, p. 397). Não obstante o ato de desejar seja algo incessante na vida humana, há uma certa dificuldade em definir-se aquilo que realmente deseja-se, ou aquilo que seria a escolha mais adequada a fazer-se, pois, em última instância, não há garantias de que as coisas permanecerão do mesmo jeito, e “ainda não está [completamente] decidido o que há de emergir” (*PE, I*, p. 196), já que é impossível prever todas as variáveis da realidade<sup>44</sup>. Segundo Bloch, os meios que levam ao melhor, meios que tem nele a sua origem, devem cuidar de ter bom senso para encontrar o desejo correto e satisfação para não se arrependar da escolha feita. Então, dentre tantos desejos, como discernir qual é o melhor?

Para responder a essa pergunta, nosso autor volta-se para a história, indicando que cada época possuiu um modelo daquilo que considerava plausível de ser desejado, isto é, dos melhores desejos. Segundo Bloch, todos são impulsionados “pela necessidade de uma vida melhor”, voltados “para sua forma mais aperfeiçoada” (*PE, III*, 400), e “não haveria nem modelos nem paradigmas se não fossem precedidos de um ato fundamental”. Para ele, é este ato fundamental “que começa a produzir modelos, virtudes, valores, por mais que o conteúdo de cada um desses ideais seja determinado ideologicamente e historicamente substituído por outro”. No primeiro volume de *O Princípio Esperança*, Bloch relaciona o aspecto ideal mencionado acima algo denominado “função utópica”, e explica, no terceiro volume, que ela “confere a todas as coisas em que põe a mão o selo do bem desejado ou torna a pessoa receptiva para elas quando o que corresponde ao bem desejado estiver contido objetivamente na coisa” (*PE, III*, p. 401). Considerando que nossa investigação quer compreender os critérios que explicam quando uma ação transformadora é boa ou ruim, e que Bloch indica que a função utópica é um dos indicadores do bem desejado, resta-nos seguir os vestígios da

---

<sup>44</sup> Parece-nos interessante o exercício pessoal de pensamento a respeito de qual de nossos desejos, pessoais, seria o melhor para ser efetivado. Supondo, por exemplo, que, de fato, existisse um gênio da lâmpada: quais seriam os três desejos mais adequados e que garantiriam, verdadeiramente, nossa felicidade, caso fossem realizados? Expandindo o problema para os sonhos desejados coletivamente, se pudéssemos realizar, em um passe de mágica, o desejo da melhor maneira de viver-se em comunidade, como ela seria? Teríamos alguma garantia de que seria a melhor alternativa possível?

representação apetente daquilo que ainda-não foi alcançado ou ainda-não existe, mas que pode ser encontrada na história cultural dos desejos coletivos.

### 3.4.1 A função utópica

A função utópica, para Bloch (*PE, I*, p. 144), é a esperança que surge não mais como mera emoção autônoma, mas que, enquanto ainda-não-consciente, torna-se *consciente* quanto ao seu ato e *ciente* de que está emergindo. Para o autor, os conteúdos da função utópica têm origem nas representações da fantasia<sup>45</sup> – não das fantasias quiméricas, cujas representações assemelham-se às dos sonhos diurnos pueris, girando em torno de possibilidades vazias –, sendo compostos por percepções daquilo que já existe, sobretudo aquilo que, de modo antecipatório, dá continuidade ao existente, àquilo que existe nas possibilidades futuras de seu ser-diferente, de seu ser-melhor. Nesse sentido, a função utópica distancia-se, por exemplo, do *wishful thinking*, pois antecipa psiquicamente o possível real, tendo a seu favor o ainda-não-ser do tipo que pode ser esperado, não se tratando de uma formulação imatura ou abstrata. O utópico da função utópica é concreto, justamente porque trata-se de uma função utópica que possui maturidade, cujo “consciente-ciente da intenção expectante” comprova-se como “inteligência da esperança”, em outras palavras, que comprova-se como utopia que, “em meio à luz ascendente na imanência”, “supera o existente em sua dialética material” (*PE, I*, p. 145-146)<sup>46</sup>.

Juntas, a vontade de superação e as possibilidades objetivamente reais, alimentam a função utópica. Quando falamos em “vontade”, entendemo-la vinculada ao otimismo militante, ou seja, ao desejo que é firme em seu posicionamento pois tem consciência de sua concretude, garantindo o engajamento. Isso significa que, além das condições objetivas de mudança (possibilidade real), deve haver condições subjetivas (vontade) que permitam que as primeiras sejam aspiradas e vice-versa – ambos os

<sup>45</sup> Quando Bloch trata das representações da fantasia alerta que elas não dizem respeito às representações da recordação; estas últimas meramente reproduzem percepções ocorridas e cada vez mais ocultam-se à sombra do passado (*PE, I*, p. 144).

<sup>46</sup> Para Bloch, a utopia concreta por excelência é sinônimo de marxismo. Por ter elevado o *status* do socialismo, de uma utopia (abstrata) para uma ciência, nosso autor compreende que o marxismo garantiu a união da *ratio* ao afeto expectante, culminando na *docta spes*. Cabe mencionar, que, ao abordar o marxismo sob a perspectiva da ciência, Bloch deseja afastar noções cientificistas do marxismo – muitas vezes relacionadas aos chamados marxistas ortodoxos –, e afirmar uma ciência dialético-materialista. Nos dizeres de Bloch, “a razão não consegue florescer sem esperança, a esperança não consegue falar sem a razão, ambas associadas numa unidade marxista”, e continua, “qualquer outra ciência é sem futuro, qualquer outro futuro é sem ciência” (*PE, III*, p. 453).

fatores devem ser compreendidos em constante interação dialética, indivisível. Bloch insiste nos méritos marxistas dessa concepção pois, segundo ele “só o socialismo foi capaz de captar de forma real, e não só pelo pensamento, aquele fator subjetivo totalmente livre da prepotência idealista exagerada: a consciência de classe proletária” (*PE, I, p. 147*). Segundo nosso autor, a partir de Marx, o proletariado pôde compreender-se como contradição no capitalismo, dessa maneira, “o fator subjetivo – adversário de toda abstração e da espontaneidade ilimitada de consciência que lhe corresponde – buscou de forma igualmente real a mediação do fator objetivo da tendência social, do possível-real”. Assim sendo, “a atividade do saber-melhor se tornou aquele algo-mais que dá continuidade, dirige e humaniza com consciência o caminho iniciado pelo mundo, o seu ‘sonho da coisa’”.

Apenas as contradições objetivas da realidade não seriam suficientes para a transformação de uma realidade opressora; se assim o fosse, cair-se-ia num automatismo objetivista, bastando esperar que as próprias contradições eliminassem o existente ruim. Para Bloch, ao contrário, cabe ao sujeito “reservar a liberdade de um contragolpe contraditório” neste existente, sem, contudo, isolar-se num ativismo golpista que passa por cima da legalidade econômica objetiva. Dessa maneira, na perspectiva blochiana, não há como eliminar a dimensão objetiva ou a dimensão subjetiva quando trata-se de mobilizar-se contra as contradições do existente. Bloch, entretanto, coloca em questão a legitimidade de um contragolpe, ou até mesmo a possibilidade de sua existência, considerando que a dimensão subjetiva ainda encontra-se em uma sociedade de classes respaldada por uma ideologia que tenta conciliar o sujeito com o existente. Neste caso, a função utópica tornar-se-ia distorcida, na medida em que o ir-além do existente significaria apenas um aperfeiçoamento ou embelezamento do mesmo; dada a desfiguração dos próprios sonhos, a ideologia obscureceria os contornos do futuro. Para tentar solucionar, junto a Bloch, esta questão, investiguemos o que o autor compreende por *ideologia*, pois poderemos perceber que mesmo nela há um “excedente cultural” que mantém viva a função utópica.

#### 3.4.1.1 Ideologia

“A ideologia, sendo as ideias dominantes de uma época, é, de acordo com a frase definitiva de Marx, as ideias da classe dominante” (*PE, I, p. 149*). Nosso autor apodera-se da interpretação marxiana, e concebe que a origem da ideologia remete à divisão do

trabalho, da dissociação estabelecida, desde a comunidade primitiva, entre a atividade material e a atividade espiritual, que é a classe dominante (ALBORNOZ, 2006, p. 136). Entretanto, segundo Bloch, antes de a ideologia ter obscurecido a exploração explícita no existente (formando o que chama-se de má ou falsa consciência) – e isso ocorre em todas as sociedades de classes, com maior expressão na sociedade burguesa –, ela passaria por três fases de valor que contribuiriam para a formação de uma superestrutura intelectual. Nessa perspectiva, haveria, inicialmente, a *preparação*, que auxilia a infraestrutura (e sua superestrutura neoprogressista) que ainda não foi estabelecida, opondo-a à superestrutura da classe até então dominante; em seguida, chegando ao poder, aquela, que ainda não havia se estabelecido, torna-se a nova classe dominante; estabelecendo-se político-cultural-juridicamente, embelezando-se, e estabilizando (mesmo que temporariamente) as forças produtivas com as relações de produção de maneira harmoniosa – esta é a fase *vitoriosa*. A última fase ideológica diz respeito ao “desaparecimento quase completo da boa fé na má consciência”, isto é, sua fase de *decadência*, numa fraude quase totalmente consciente que “rebatiza o dia como noite e a noite como dia”. Nesse sentido, a ideologia é a “soma das representações em que cada sociedade se justificou e se transfigurou com o auxílio da má consciência” (PE, I, p. 153).

Essa, contudo, é apenas uma faceta daquilo que Bloch compreende como *ideologia*. Segundo nosso autor, quando pensamos em cultura (nas obras da cultura), há também um outro lado da ideologia que não coincide com a má (ou falsa) consciência – esta serviria meramente como justificativa para a sociedade de classes, cujo único significado seria apenas histórico. Analisando a ideologia na perspectiva da herança cultural, Bloch reitera que as ideias dominantes de uma época são as ideias da classe dominante, entretanto, explica que, “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 humanidade”. Em outras palavras, a ideologia representaria *também* “aquela imagem da nostalgia ou da superação do mundo livre da alienação – imagem que, sobretudo na burguesia, se chama *cultura*” e indica a função utópica “atuando em parte também naquela classe, que, fora isso, se sentia bem na sua alienação”.

Nessa perspectiva, a herança cultural produziria fenômenos – tais como a arte, a filosofia e a ciência – que sugeririam uma outra perspectiva sobre a ideologia, qual seja,



o *excedente cultural*. Nesse sentido, justamente o período mais clássico de uma sociedade – a segunda fase da ideologia, no qual as obras da superestrutura continuam reproduzindo-se progressivamente na consciência cultural após o descarte de seu fundamento social –, mesmo que não tenha o ímpeto imediatamente utópico contra o existente e para além do existente, característico da primeira fase da ideologia, evidenciaria, nas obras da arte, da ciência e da filosofia, indicativos de um futuro muito mais rico. De acordo com Bloch, as florescências da arte, da ciência e da filosofia designam sempre mais do que a má consciência tem/tinha a seu respeito em cada caso e utilizava para o seu embelezamento; isto porque essas florescências não estariam, essencialmente, amarradas ao seu primeiro solo social, uma vez que não desapareceriam mesmo depois que seu solo inicial sucumbisse: elas produziriam, portanto, *excedente cultural*. Sendo assim, as grandes obras sobreviveriam no tempo porque, embora possam perder seu brilho inicial, também desvinculam-se dos defeitos percebidos em seu tempo, na medida em que sabem tender para outro resplendor que ainda-não-é. O excedente cultural permanece porque indica a tendência para o futuro presente nessas grandes obras, devido, sobretudo, à função utópica, capaz de superar a simples ideologia ligada à sua situação própria.

Albornoz (2006, p. 138) ajuda-nos a compreender a questão, trazendo-a ao nosso tempo. A comentadora afirma que “no bojo da ideologia conservadora de hoje, no seu passado, esteve a ideologia em sua fase revolucionária e progressista, e então a função utópica predominava”, uma vez que “no período clássico da classe dominante, floresce a ideologia em sua fase brilhante e construtiva, junto com obras de cultura que permanecem por seu conteúdo voltado para o futuro”. Partindo-se na concepção blochiana de ideologia, isso indica que seria imprudente descartar a ideologia burguesa em sua totalidade, pois, mesmo que atualmente ela seja conservadora, em seus primórdios possuía conteúdo revolucionário, carregado de função utópica; assim, apenas “na fase da decadência da classe, no caso da burguesia, quando a ideologia se torna mistificadora” é que separam-se “os sonhos burgueses dos sonhos da função utópica”. Dado o excedente cultural resultado do encontro da função utópica com as grandes obras da cultura em seus períodos clássicos, seria possível, a partir da perspectiva blochiana, encontrarmos, nessas obras, pistas de um futuro latente batendo à nossa porta, uma vez que elas contém um excedente de desejos de aperfeiçoamento, condensação e significação do existente.



Vale frisar que o excedente cultural oriundo da função utópica indica que o termo “utópico”, para Bloch, não se define apenas por sua utilização mais comum no campo da antecipação do meio político, mas que todos os projetos de melhoramento do existente fazem referência à utopia. Dessa maneira, além da ideologia, existem, para Bloch, outros encontros possíveis de manifestação da função utópica. Por exemplo, quando está ligada a figuras de *condensação* do existente, a função utópica aparece implícita nos *arquétipos*; quando relacionada ao *aperfeiçoamento* do existente, surge como modelos *ideais*; e, quando associada à *significação* do existente, diz respeito a *alegorias e símbolos*.

No que refere-se aos *arquétipos* – isto é, “categorias situacionais de condensação, principalmente no âmbito da fantasia pictórico-poética, e não ideias platônicas, da fantasia hipostasiada genericamente” –, nosso autor afirma que muitos deles fazem a utopia voltar-se para trás, regredindo-a, tornando-se, portanto, perigosos – até mais perigosos que a ideologia, pois esta, segundo o autor, apenas distrai da noção e atual força propulsora do presente, enquanto aqueles impedem a abertura para o futuro prendendo-se numa fascinação retrógrada do passado. Assim, são passíveis de tratamento apenas os arquétipos relativamente inacabados, que não foram elaborados até o fim, são extraterritoriais. Nos dizeres de Bloch (*PE, I*, p. 161), os arquétipos encontram-se “em todas as grandes criações poéticas, nos mitos, nas religiões, e, mais precisamente, pertencem apenas com a sua parcela não anulada a uma verdade, a um retrato velado de *conteúdos tendenciais utópicos no real*”. Para nosso autor, “um *archetypus* de tendência-latência não anulada sob um manto de fantasia”, por exemplo, “é o país das maravilhas, é a luta contra o dragão (São Jorge, Apolo, Siegfried, Miguel), é o demônio hibernal que quer matar o jovem sol”. Estes exemplos – apenas alguns da grande compilação que o autor faz –, mostram que os arquétipos, mesmo os que têm uma origem mais arcaica, constantemente atualizam-se; condensam experiências antigas, mas, ao mesmo tempo, brotam-lhes rebentos que multiplicam-lhes o conteúdo; são concisos ornamentos de um conteúdo utópico. “O que será, então, quando ocorrer a irrupção utópica tanto nos arquétipos arcaicos quanto nos historicamente recentes, a mudança para uma função *versada na libertação da esperança arquetipicamente encapsulada*” (*PE, I*, p. 162).

Se, para Bloch, ainda não foi feita uma especificação ou catalogação rigorosa dos arquétipos encontrados ao longo da história, não se pode dizer o mesmo a respeito

dos *ideais*. Estes são nitidamente reconhecidos e facilmente identificáveis em todos os períodos: a perfeição sedutora incita a elaboração de finalidades perfeitas, que são refletidas até mesmo nas categorias culturais mais medianas. Desde a busca pela dona de casa perfeita, o barítono ideal de Bach – ideais estes no sentido descendente – até o ideal de bem supremo – ascendente –, nota-se o caráter norteador para uma vida correta potencializado nesta manifestação da função utópica. Diferente das ideologias, que ocultam suas verdadeiras intenções, os ideais sempre foram formulados de maneira clara – mais clara, inclusive, do que os arquétipos. Segundo Bloch (*PE, I*, p. 171), o *ideal* é acessível à abordagem utópica, pois “sua antecipação é plenamente admitida”, a perfeição explicitamente visada. Enquanto os arquétipos “encapsularam o aspecto antecipador, e este precisa ser levado à eclosão”, os ideais, por outro lado, mostram o aspecto antecipador “abstrato ou imóvel, e ele precisa apenas ser corrigido”. Enquanto os arquétipos “frequentemente mostram a esperança no abismo e o abismo no arcaico”, os ideais, desde o princípio, “mostram a sua esperança em plena luz do dia, numa abóbada que se estende para cima”

Nesse sentido, compreende-se porquê as utopias abstratas comumente possuem muito mais ideais do que arquétipos em seu interior: os ideais avançam, em busca da perfeição, até as maiores abstrações. As utopias, contudo, por mais abstratas que sejam, continuam sendo utopias, e, para Bloch, portanto, a função utópica pode ser comprovada na linha de mediação concreta da tendência material do ideal no mundo. Isso, de maneira nenhuma, quer dizer que o conteúdo material deve adequar-se aos ideais desejados, mas que o ideal, na medida em que pode ser aproveitado para algo, pode ser conectado ao processo do mundo. Se as antecipações dos ideais forem concretas, então eles possuirão um correlato objetivo com os conteúdos da esperança – conteúdos da tendência-latência. Sendo assim, “esses ideais corrigidos e direcionados pela função utópica” serão “ideais de um conteúdo do si-mesmo e do mundo desdobrado de modo adequado ao humano” (*PE, I*, p. 172). É por essa razão que Bloch afirma que “todos eles são variações do conteúdo básico que é o bem supremo”: “os ideais se comportam em relação a esse conteúdo maior da esperança, a esse conteúdo possível do mundo como meios para um fim”.

Dado esse comportamento dos ideais – que indicam, inclusive, uma espécie de hierarquia, tendo em vista que ideais mais “baixos” podem ser sacrificados em nome de ideais mais “elevados”, garantindo seu ressurgimento a partir deste último –, parece-nos

possível afirmar que Bloch considera, também, um ideal de bem supremo, ao qual todas as coisas tendem ou almejam, e que varia de acordo com as esferas em que é abordado. Nosso autor explica, por exemplo, que, na esfera sociopolítica, o bem supremo se identifica com a sociedade sem classes; assim sendo, ideias como os de liberdade e igualdade estariam na condição de meios para esse fim (sociedade sem classes), e obteriam seu valor do bem sociopolítico supremo, de tal modo que este não só determina o teor dos ideais como meios, mas também os faz variarem de acordo com as exigências do fim mais elevado e, dependendo do caso, justificando temporariamente os desvios ocorridos. Bloch chega a mencionar a afirmação marxiana de que a classe trabalhadora não teria ideais a realizar, e conclui que esta reprovação de Marx aos ideais diz respeito apenas àqueles ideais abstratos, desconectados da história e do processo, e não àqueles alvos tendencionais concretos. Nosso autor faz esta afirmação, pois considera que o socialismo – com a colaboração teórica de Marx e do próprio Lênin – tornou-se um exemplo de ideal concreto, que aspira ir além da mera abstração, pois tem junto a si a concretude mediada pelo planejamento. Para Bloch, portanto, o ideal político supremo, o reino da liberdade como *summum bonum* político, é um ideal concreto, que culmina no fim último da história do mundo<sup>47</sup>.

Finalmente, a função utópica deve deparar-se, também, com as *alegorias e símbolos*, que dão, segundo Bloch, *significação* ao existente. Para o autor (*PE, I*, p. 174-175), a alegoria e o símbolo possuem, como uma de suas categorias, a *cifra*. A cifra, para ele, dá significado *formulado, que ocorre também* realiter nos objetos, tanto do alegórico quanto do simbólico que estão relacionados no arquétipo, em outras palavras, alegorias e símbolos são metáforas. A alegoria produz uma cifra referente ao significado ampliado daquilo que encontra-se na transitoriedade, enquanto o símbolo produz uma cifra referente ao significado detalhado daquilo que aparece de modo transparente na significação. Dessa maneira, a alegoria é uma construção mais imperfeita, pois não tem a precisão compromissada do símbolo, mas, em contrapartida, é mais rica no que se refere a diversidade de seu conteúdo, dada a indefinição persistente do caminho. A alegoria pode ser identificada na arte rica em figuras e nas religiões politeístas, ao passo que o símbolo está associado essencialmente à grande simplicidade da arte, bem como

<sup>47</sup> Mesmo que o “fim último da história do mundo” nunca realize-se – já que isso seria o fim da utopia, e, para Bloch, a utopia faz parte da matéria e, portanto, enquanto existir matéria, existirá utopia – seu ideal ainda permanece. O ideal da função utópica tem o “propósito de dar um significado objetivo e liberar o 'ser = ideal' (bem supremo) que ainda não veio a ser, mas que se desenvolve como possibilidade real nas auroras, na linha de frente do processo do mundo” (*PE, I*, p. 173).

às religiões henoteístas e monoteístas. Para Bloch, a função utópica encontra-se com as alegorias e símbolos na própria matéria dos mesmos. A antecipação, que, neles, faz uso da palavra, diz aquilo que está velado e, ao mesmo tempo, está revelando-se, isto é, aquilo que ainda está em processo, uma vez que seu significado ainda-não foi produzido ou decidido em definitivo. “Trata-se aqui do próprio significar objetivo, no qual a função utópica se encontra. Repitamos: cada metáfora que permanece na pluralidade, na *alteritas*, representa uma alegoria” (PE, I, p. 175). E, quando a metáfora começa a apresentar uma unidade, uma evidência central indiscutível, então ela atinge o simbolismo. Segundo nosso autor, as cifras produzidas pelas alegorias e símbolos existem, também, na própria realidade, “e essas cifras reais existem justamente *porque o próprio processo do mundo é uma função utópica, tendo a matéria do objetivamente possível como substância*” (PE, I, p. 176). Assim, ambos – alegorias e símbolos –, anunciam algo com antecipação; neles podemos encontrar, por meio de suas cifras, a leitura que o ser humano faz do mundo enquanto processo, daquilo que é tendência-latência.

### 3.4.2 O Reino da liberdade

Conforme mencionamos anteriormente, ao tratar da teoria-práxis revolucionária, Bloch salienta a necessidade da relação dialética entre as chamadas corrente fria e corrente quente do marxismo. Segundo o autor, essa dinâmica garante que o caminho transformador a ser traçado seja esclarecido em função de seu fim, ao mesmo tempo em que o próprio fim toma substância durante o trajeto. Neste trabalho, contudo, diversas vezes notamos e mencionamos que, na perspectiva blochiana, há um fim já em perspectiva, que diz respeito ao reino da liberdade. Quando nosso autor refere-se a esse fim, utiliza expressões como “verdadeiro humanismo”, “o mundo como pátria ou lar [*Heimat*]”, e “socialismo”, por exemplo. A análise das *Onze teses*, inclusive, é encerrada com a afirmação de que as teses de Marx anunciaram, justamente, esse fim, qual seja, “a reconstrução do mundo como pátria ou lar [*Heimat*]<sup>48</sup>” (PE, I, p. 282). Mas, o que isso

<sup>48</sup> Na edição de *O Princípio Esperança* que utilizamos para a realização deste trabalho, o termo “pátria” é utilizado como tradução da expressão *Heimat*, e por isso o mantivemos traduzido desta forma. Entretanto, sabe-se que não há um termo, em nosso idioma, que consiga expressar o significado original da palavra alemã. Alguns dicionários sugerem “lar”, “casa”, “pátria” ou “terra” como possíveis traduções. Wolfgang Theis, em texto intitulado *Heimat – um termo abstrato*, indica que *Heimat* significa um lugar no qual encontramos nossa própria natureza como indivíduos; uma espécie de objeto de afeto ao qual estamos ligados por laços místicos, num processo que nunca se encerra completamente (Cf. THEIS, Wolfgang. *Heimat – um termo abstrato*. Primus Vitam, Revista de Ciência e Humanidades, nº3 – 2º semestre de 2011, p. 02). Mas parece-nos que Bloch, nas últimas

significa?

É sabido que “reino da liberdade” não é uma expressão criada por Bloch. Sua origem remete ao pensamento marxiano, quando Marx aborda, em *O Capital*, a relação entre o reino da necessidade e reino da liberdade:

De fato, o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente exposta; por natureza, situa-se além da esfera de produção material propriamente dita. (...) A liberdade, nesse domínio só pode consistir nisto: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-na coletivamente, sem deixar que ela seja a força cega que os domina (...). Mas esse esforço situar-se-á sempre no reino da necessidade. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade (MARX, K. *O Capital*, v. VI, p. 942 *apud* SANTOS, 2011, p. 26).

Segundo a interpretação de nosso autor, esta caracterização é feita por Marx de modo privativo, ou seja, como mero não-estar-aí das características da sociedade de classes ou, em caso extremo, de uma “naturalização do homem, humanização da natureza” (*PE*, I, p. 131); e não se esgota na definição de uma associação de livres produtores. Para Bloch, o reino da liberdade tem em vista algo mais profundo e, concordando com Santos (2011, p. 32), podemos afirmar que não se trata apenas da supressão das contradições existentes entre homem e natureza, mas sobretudo na concretização da pátria da identidade. Reino da liberdade, na perspectiva blochiana, será o lugar no qual, não obstante existirão determinações naturalmente necessárias – como as leis naturais, por exemplo –, o ser humano poderá exercer aquilo que o caracteriza como ser humano: decidir sobre seu próprio destino. Derrubadas as estruturas alienadoras, no reino da liberdade o ser humano garantirá discernimento maior para escolher e ordenar as tendências-latências do caminho. Sendo assim, o significado de “reino da liberdade” parece indicar a libertação das condições sociais que privam o ser

---

linhas de *O Princípio Esperança* (*PE*, III, p. 462), talvez consiga esclarecer melhor o que *Heimat* significa: “(...) o ser humano ainda existe, em toda parte, na pré-história, sim, tudo ainda se encontra numa condição anterior à criação do mundo como um mundo apropriado. A verdadeira gênese não se situa no começo, mas no fim, e ela apenas começará a acontecer quando a sociedade e a existência se tornarem radicais, isto é, quando se apreenderem pela raiz. Porém, a raiz da história é o ser humano trabalhador, produtor, que re-modela a ultrapassa as condições dadas. Quando ele tiver apreendido a si mesmo e ao que é seu sem alienação, surgirá no mundo algo que brilha para todos na infância e onde ninguém esteve ainda: a pátria”.

humano de uma existência digna<sup>49</sup>.

Contudo, recordando o anúncio que Bloch afirma encontrar nas *Onze teses*, ou seja, o horizonte da busca por “uma humanidade socializada, aliada a uma natureza mediada por ela, que permite a transformação do mundo, visando fazer dele um lar, isto é, o lugar da identidade consigo mesmo e com as coisas” (*PE, I*, p. 282), ainda perguntamo-nos sobre os critérios que garantiriam legitimidade às ações transformadoras que almejam este fim – que, portanto, não seriam ações pragmatistas, nem praticistas, mas, segundo Bloch, verdadeiramente marxistas. Nossa leitura leva-nos a crer que há um critério que sobrepõe-se aos demais na hora de escolher qual é a melhor ação transformadora. Amparados por Enrique Dussel<sup>50</sup> (2000, p. 458), podemos afirmar que, embora Bloch não tenha explícita consciência de fundamentar uma ética universal ou estabelecer um critério universal para tanto, sua filosofia trata de uma ética material e, como toda ética material, possui, como tema inicial, a vida (vide o instinto de autopreservação). Sendo este, portanto, o critério guia.

Parece-nos possível sustentar nossa interpretação sobretudo quando recordamos o imperativo categórico material marxiano, apresentado por Bloch, de “reverter todas as condições em que o ser humano é um ser humilhado, escravizado, abandonado e desprezível”. Este imperativo surge diante da indignação frente a miséria – não da miséria como é vista pelos compadecidos abstratos ou pelos utopistas abstratos, mas pelo seu aspecto revoltante –, que torna-se força ativa da revolta contra aquilo que é sua causa: “a miséria, portanto, assim que obtém clareza sobre as suas causas, transforma-se na própria alavanca revolucionária” (*PE, III*, p. 443). Dessa maneira, surge um imperativo ético construído sobre juízos de fato: aquilo que causa dor deve ser suprimido. Um imperativo que surge a partir do intolerável, daquilo que não deixa viver. O imperativo pode ser percebido, implicitamente, quando Bloch trata da fome como pulsão primeira e fundamental da natureza humana: a fome faz o homem negar aquilo que causa a morte – levando-o, portanto, como primeiro impulso, a afirmar a vida. Por ser um fato dado, a fome impede que alguém acostume-se com a miséria, e exige: “Deves viver!”. É por isso que, de acordo com Dussel (2000, p. 263), ao fundamentar os

<sup>49</sup> O ser humano ainda seria parcialmente condicionado, mas não determinado, nem “livre e flutuante como a inteligência burguesa”.

<sup>50</sup> Analisando os escritos dusselianos ao mesmo tempo em que estudamos o conceito de reino da liberdade de Bloch, percebemos que, não à toa, o pensador alemão colaborou teoricamente para a elaboração da Filosofia da Libertação.

seres humanos a partir de suas pulsões, Bloch indica que o ser ético-humano delimita o seu âmbito de verdade a partir do seu “ser-vivo” (ser-vivente), que é o critério universal de verdade (e realidade). Dessa maneira, pelo fato de a vida ter-nos sido dada – com nossa autoconsciência, autonomia, liberdade e co-responsabilidade – o “dever viver”, e viver humanamente, aparece como exigência irrenunciável, como imperativo ético-material universal, e pode ser antecipado nos sonhos diurnos dos oprimidos.

Para Bloch, não seria necessário nenhum Sócrates ou Kant para encontrar e estabelecer um critério ético de validade geral, pois a esta questão não caberia realizar juízos de valor do tipo moral – dependentes de sua base social cambiante, cujos critérios encontram-se na consciência ou numa razão normativa genérica –, mas de direcionar a valoração exatamente para os objetos que conferem a ela um conteúdo material. Por isso Dussel (2000, p. 464), apropriando-se dos escritos blochianos, afirma a vida como critério material dizendo que “mesmo o gosto, acerca do qual não se pode discutir subjetivamente, torna-se unívoco quando se oferecem pedras em vez de pão... caso se trate de avaliar os bacilos da peste ou da negação do bem que é a morte”. É a vida, portanto, que elucida-se como o bem supremo, o valor ao qual todos os outros valores ou interesses estão submetidos, e, portanto, o valor que deve, para Bloch, servir, eticamente<sup>51</sup>, como guia para as ações transformadoras. Para ele (*PE, III*, p. 412), “todos os bens, incluindo o mais elevado, o bem supremo, no qual coincidem inteiramente o bem e o valor mais universalmente válido, estão relacionados com a vontade que os quer e a cuja condução, enfim, saciação (felicidade), eles servem”. Isto indica que, de fato, para nosso autor, o mundo material é portador de um bem – o lado objetivo da experiência valorativa, que fundamenta o valor. Contudo, devemos lembrar que o bem também interage com o lado subjetivo desta experiência, que diz respeito à apetência e ao trabalho humano para o desenvolvimento desse material:

O bem supremo é a forma mais qualificada da existência do “sendo-conforme-a-possibilidade”, portanto, da nossa matéria. Assim, [o bem supremo] alvorece no potencial reunido da matéria – rumo a uma matéria última, adequadamente qualificada, figurada. Essa sua figura do reino, que ainda não existe, governa, em meio a grandes perigos, inibições circunscrições, todas as demais figuras do bom caminho, e nela o reino assume, em conformidade com sua intenção, a forma da alegria (*PE, III*, p. 439).

---

<sup>51</sup> Eticamente não só como fundamento que está por trás de todas as ações, isto é, como um *ethos*, mas também como imperativo categórico transformador.



Considerando o alerta blochiano de que a valoração oriunda da matéria deve estar conjugada à participação humana decisiva, nosso autor chama, também, atenção para o fator *humanum* no caminho da transformação. Para ele, o que garantiria o melhor trajeto em direção ao *summum bonum* seria a existência de um espírito humanitário, característico do marxismo, e cujas origens remetem à antiga burguesia revolucionária – mas que só é compreendido ativamente pelo caminho indicado pela “inteligência vermelha”. Segundo Bloch (*PE, III*, p. 444), o espírito humanitário é o inimigo nato da desumanização, pois “o elemento genuinamente humanista da revolução social acabará tirando de cima da humanidade inteira a cobertura da auto-alienação”. Isso só é possível, segundo nosso autor, por meio “da ‘guerra aos palácios, paz aos barracos’, como formulou o grande democrata Georg Büchner”, e por meio da “filantropia afiada” da famosa sentença de Marx que consta em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*: “A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem, portanto, com o imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”<sup>52</sup> (MARX, 2010, p. 151-152).

Quando discutíamos que as pessoas têm sonhos e desejos que impulsionam-nas a transformar a realidade, pode haver um questionamento sobre o conflito entre os sonhos de uns contra os sonhos de outros. A partir da perspectiva blochiana, no entanto, nos é sugerido que, fundamentalmente, há um sonho comum que perpassa todos os seres humanos, qual seja, o reino da liberdade, um mundo que seja, verdadeiramente uma *Heimat*. Talvez possa haver controvérsias sobre a maneira mais adequada de concretizar-se esse alvo<sup>53</sup>, mas, para nosso autor, de fato, há um fim comum que une todos os sonhos. Isso pôde ser notado quando mencionamos o encontro da chamada “função utópica” com os interesses da revolução burguesa: os ideais daquela sociedade são identificados por Bloch como verdadeiramente humanos, que prezam pela dignidade e liberdade; contudo, perderam-se e ascenderam na exploração capitalista porque foram guiados por uma utopia abstrata, incapaz de interpretar as possibilidades realmente objetivas do processo – além de sofrer influência da falsa consciência existente. Segundo nosso autor, os desejos daquela sociedade, e as promessas feitas em

<sup>52</sup> Na edição de *O Princípio Esperança* utilizada por nós, a sentença marxiana aparece traduzida da seguinte forma: “A crítica à religião resulta na doutrina de que o ser supremo para o ser humano é o ser humano, ou seja, no imperativo categórico de reverter todas as condições em que o ser humano é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”.

<sup>53</sup> Para Bloch, teoria e práxis, conjugadas, é que “garantem” a concretização de um sonho.



nome do capitalismo, poderiam ser cumpridas apenas em termos socialistas; ainda assim, é importante perceber como o excedente utópico do próprio almejar burguês acompanha o curso da libertação, tal qual os demais excedentes culturais que Bloch identifica na história. Tendo isso em vista, podemos afirmar que, não obstante a filosofia de Bloch caracterize-se como uma filosofia do futuro – pois é em vistas dele que ela cria-se –, ela também é uma filosofia que valoriza o passado; sem perder-se nele, mas aproveitando-o e utilizando-o na busca por vestígios daquilo que ainda-não-é<sup>54</sup>, e afirmando a possibilidade de transformação do mundo no presente.

Mesmo que as ações transformadoras verdadeiras – isto é, aquelas que seguem o critério ético material supracitado – tenham como horizonte comum a pátria [*Heimat*] – que aparece como um “conceito-limite, não demarcado em sua totalidade (é uma meta, mais antecipada do que esperada)” (SANTOS, 2011, p. 32) –, as possíveis divergências que possam surgir referentes aos meios para alcançá-la ganham um referencial humanista, como vimos acima, que deve ser respeitado. Identificado por Marx e referenciado por Bloch, o *humanum* é a medida-padrão, o critério do julgamento para o conjunto das relações sociais. Segundo nosso autor (*PE, III*, p. 445), “o espírito humanitário conquista o seu lugar na democracia realmente possibilitada; da mesma forma que esta representa o primeiro domicílio realmente humano”. Na interpretação blochiana, o *humanum*, em Marx, “é simplesmente dominante, exatamente também como o alvo distante na tendência social”, e o marxismo “corretamente praticado”, isto é, “libertando-se e desonerando-se se possível do vizinho mau”, “é o *humanity in action* [espírito humanitário em ação] desde o início, face humana em fase de realização”. Para Bloch, o marxismo “busca, enceta e segue o único caminho objetivamente autêntico até esse alvo”, dessa maneira, “apenas seu futuro é, ao mesmo tempo, inevitável e pátrio”.

O *humanum* e o mundo humanizado, nessa perspectiva, terão existência plena na experiência do futuro. Com base em sua análise da relação entre a teoria de Marx e o humanismo, Bloch conclui que o humanismo não caracteriza apenas uma fase do pensamento marxiano, compreendendo-o não como uma essência abstrata, mas como “rosto humano em realização”. Dessa maneira, o Reino da liberdade figura-se, para Bloch, na realização plena do *humanum*, sem ser uma aspiração abstrata, mas na transformação do mundo a partir dele mesmo, para além da opressão. Conforme

<sup>54</sup> Cf.: VIDAL, Francesca. *Sherlock Holmes nos estudos culturais: procura de vestígios com Ernst Bloch*. Tradução de Rosalvo Schütz e Adriano Steffler. Revista Dialectus, ano 01, nº 02, janeiro-junho 2013, p. 279-295.

Albornoz elucida com excelência:

De um lado, há o imperativo categórico: importa transformar sempre que o homem estiver escravizado. De outro lado, está dada a base material como contínuo movimento não totalmente determinado, que mostra viabilidade objetivo-real da transformação para suspender a escravização do homem. Por fim, o conhecimento rigoroso dessa possibilidade inscrita no presente comandará a ação humana enquanto para ela for orientado, tendo o futuro como horizonte: a utopia (ALBORNOZ, 2006, p.120).

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim deste trabalho, podemos perguntar-nos se cumprimos nossa proposta inicial, qual seja, “provar”, de certa maneira, que utopia e materialismo são conceitos, filosoficamente, compatíveis, mas, acima de tudo, que são, assim como Bloch propõe, conciliáveis no interior da filosofia marxiana, sendo, aliás, imprescindíveis para compreender as motivações e direções para as quais o marxismo dirige-se.

O *Dicionário do pensamento marxista*<sup>55</sup> possui um verbete referenciando nosso autor no qual afirma-se que “o marxismo de Bloch, pouco sistemático e desenvolvido em ensaios, é (no melhor sentido) antes homilético do que analítico”, e sugere que “no centro de seus ensinamentos está o messianismo secularizado, a doutrina judaica de que a redenção é sempre possível em nosso tempo, e neste mundo”. Não obstante esta explanação possa motivar uma compreensão vulgar, ou até ingênua, da filosofia blochiana – como se o autor limitasse-se, para utilizar um de seus conceitos fundamentais, a unicamente uma corrente quente de pensamento –, ela, em grande medida, condiz com a nossa interpretação da filosofia blochiana. Isso não significa que, para nós, Bloch não tenha enfatizado que a prática revolucionária, para ser bem-sucedida, deva considerar, igualmente, o frio da teoria e o calor do otimismo da práxis, contudo, seus escritos, seguramente, dão muito mais voz aos elementos quentes das ações dos seres humanos no mundo, do que à frieza científica da análise conjuntural.

Nosso autor, inclusive, foi duramente criticado por afirmar a exigência da análise crítico-situacional para a legitimação de transformações utópico-concretas, sem ter-se engajado com a mesma em seus escritos. Apesar disso, concordamos com Enrique Dussel (2000, p. 457), quando este declara que a reclamação mencionada acima seria, efetivamente, um problema, apenas se o autor alemão estivesse interessado em realizar a crítica *negativa* da realidade e proposto, de fato, a formulação, em moldes científicos, de um projeto de transformação; entretanto, este não é o caso. Bloch, pelo contrário, dedicou-se, certamente, ao momento crítico *positivo* do processo de transformação, qual seja, sua estrutura impulsiva, afetiva e tendencial, evidenciada no título de sua obra magna como *O princípio esperança*. O esforço blochiano parece-nos adequado, sobretudo quando pensamos no mais conhecido fracasso histórico de “aplicação” do marxismo, o qual mancha o nome de Marx até os dias de hoje, não obstante, como Vieira (2010, p. 96) recorda, Marx não tenha escrito uma palavra em favor da

<sup>55</sup> Cf.: BOTTOMORE, Tom (ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

institucionalização da liberdade. “Sempre a mesma crítica (mal) dirigida à Marx!”.

Em nossas leituras de textos de filósofos ou de comentadores marxistas, notamos que é recorrente o uso de técnicas de persuasão ou tentativas de comprovação de que a teoria marxiana permanece adequada para explicar, atualmente, o capitalismo. Não cabe-nos, aqui, especular sobre a efetividade ou não dessas tentativas, mas refletirmos sobre os motivos que estimulam intelectuais, ainda hoje, a afirmar a importância do marxismo e das contribuições marxianas em geral, mesmo com tantas acusações de fracasso ou até de utopia (abstrata) que recaem sobre Marx. Alguns intelectuais, inclusive, fazem, em suas filosofias, diversas adequações do conteúdo original dos textos marxianos – muitas vezes tornando difícil a assimilação delas com os textos originais de Marx (como alguns alegam que Bloch teria feito) –, mas, ainda assim, insistem em denominarem-se marxistas. Por quê as pessoas ainda recorrem a Marx para pensar problemas de uma época diferente da qual o pensador alemão viveu? Será que os intelectuais contemporâneos a nós são incapazes de discutir a transformação político-social do mundo sem recorrer às categorias elaboradas por Marx? Ou há algo, nos escritos marxianos, que, de certa forma, transcende sua época?

Bloch (*PE, II*, p. 175) ajuda-nos a responder essas inquietações ao lembrar, por exemplo, que a obra magna de Marx chama-se *O Capital*, e não, a título de exemplo, “*Convocação para o socialismo*”. A obra “contém uma visão geral da vida econômica”, e de maneira nenhuma “pinta o paraíso na terra, mas desvenda o mistério da obtenção de lucros e o mistério, quase mais complicado, da distribuição dos lucros”, e assim por diante. “As condições humanas por trás da socialização dos meios de produção, malgrado a abrangência da forma de investigação, recebem apenas alusões”. De fato, faltam, nos escritos de Marx, “conscientemente *adjetivações* propriamente ditas do futuro”, mas, para Bloch (*PE, II*, p. 176), elas faltam “conscientemente pela exata razão de que toda a obra de Marx serve ao futuro”, porque “na realidade só pode ser compreendida e concretizada no horizonte do futuro, mas não como futuro em cores abstrato-utópicas”. Pelo contrário, “como futuro que é iluminado de forma materialista-histórica sob e a partir do passado e da atualidade” ou seja, a partir das “tendências atuantes e persistentes, a fim de ser dessa maneira um futuro conscientemente *moldável*” (idem – grifo nosso). O poder da obra de Marx, encontra-se, então, justamente no fato de que “a miséria existente não é lamentada e deixada como está, mas tão logo se conscientiza de si própria e de suas causas, revela-se poder

revolucionário capaz de anular suas causas” (*PE, II*, p. 174). Parece-nos, portanto, que os escritos de Marx – assim como os escritos daqueles que o procederem e, por ele, foram inspirados – sugerem uma preocupação ética no sentido de ter, como meta final, a dignidade humana; ou seja, além dos detalhes técnicos a respeito de questões políticas e econômicas (que, sem dúvida, são também imprescindíveis, uma vez que “desvendam” as possibilidades latentes), sobrepõem-se o desejo de libertação do ser humano. Essa preocupação aparece textualmente nos *Manuscritos*, no qual Marx (2008, p. 114) afirma que “o comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico”.

Parece-nos que, ao enfatizar a meta/alvo do marxismo, Bloch reabilita a imaginação revolucionária naqueles que, inspirados em Marx, desejam transformar o mundo. Isto é, Bloch reabilita a utopia no interior do materialismo histórico-dialético marxista. Ao mesmo tempo, essa reabilitação serve de alerta, por exemplo, aos marxistas de longa data, que muitas vezes parecem esquecer o fim desejado, e acabam por calcificar a teoria marxiana, deixando-a intocável em termos de reavaliação da conjuntura e de seus ideais. Não obstante Bloch indique a existência de um Bem Supremo, que seria, de certa maneira, O Ideal dos ideais, ou a grande utopia pressuposta em todas as construções utópicas, os ideais utópicos estão sujeitos a serem modificados – pois o mundo, a sociedade, e os seres humanos, mudam. Nesse sentido, os ideais, por assim dizer, hierarquicamente “menores” modificam-se tal qual as pessoas que os idealizam; e tentar impedir, institucionalmente, essas alterações, é, de certa maneira, uma tentativa em vão, que pode, inclusive, além de calcificar, “matar” um ideal utópico (VIEIRA, 2010, p. 41). Um exemplo de tentativa de calcificação ou institucionalização de um ideal é identificado por Bloch no cristianismo, cujas origens remetem a uma “profunda descrença e desprezo ao Estado”, mas que, no entanto, foi modificado “com o surgimento da igreja estatuária”; dito de outra forma, o cristianismo é um exemplo de que “os ideais utópicos podem ser modificados, atendendo interesses conservadores de pessoas que, ao institucionalizarem um ideal utópico, podem levá-lo à calcificação e à morte”.

Contudo, a calcificação não costuma ser completamente bem-sucedida. Mesmo na história da Igreja “surgiram sempre movimentos (purificadores, para eles, e heréticos para a Igreja) que tentam retomar o espírito primitivo do cristianismo”. Isto é, o

elemento utópico ganha força inclusive em ambientes que tentam coibi-lo, sugerindo que não apenas o marxismo fracassará caso tente impedir a descoberta de outras possibilidades para sua teoria, como o próprio capitalismo tenderá ao fracasso caso se afirme como a melhor das realidades possíveis, decretando o “fim da história”. De fato, se colocado em perspectiva com o restante da história, o capitalismo pode ser considerado a mola propulsora das mudanças sociais – liberdade da escravidão, liberdade para as mulheres, menor desigualdade social –, mas disso não se conclui, necessariamente, que é o sistema mais adequado para organização da sociedade e que, portanto, seria um erro – como teria sido a URSS – sugerir outras alternativas de organização (sendo permissível, no máximo, alguns aprimoramentos). O que a filosofia blochiana indicou-nos a esse respeito foi que qualquer sistema organizacional que tente afirmar-se como único e imutável contraria, precisamente, o princípio esperança; isto é, que sistemas desse tipo tentam inibir um impulso que faz parte da constituição humana e material como um todo. Nesse sentido, qualquer ordenamento deveria pressupor movimentos livres em seu interior, ou, dito de outro modo, a liberdade dos envolvidos.

Questões a respeito do conceito de liberdade parecem-nos intimamente relacionadas ao princípio esperança, isto é, à utopia materialmente concebida. Por isso concordamos com a afirmação de Bicca (1987, p. 58-59), de que “Bloch pretende, de fato, uma fundamentação última da liberdade”, isto é, “para além da reflexão prática, ele oferece complementarmente *uma garantia ontológica na descrição da capacidade de transformação do ser* universal, na prova de que *a possibilidade é a condição fundamental da liberdade*”. Além disso, parece-nos que Bloch tem razão em atribuir a Marx a valorização da liberdade em sua teoria, uma vez que o próprio *Manifesto Comunista* declara, na conclusão de sua segunda parte, que no comunismo surgirá, “em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes”, “uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (MARX; ENGELS, 2005, p. 59). Assim como Bloch, Dussel também constata em Marx uma valorização da liberdade identificada, primeiramente, nos indivíduos, e, em seguida, na coletividade: “Marx pensa (...) que na sociedade futura, a *utopia*, que se constitui como um horizonte crítico, (...) é a plena realização da *individualidade* na responsável *comunitarização* de *toda* a atividade humana”, utopia esta que tem, “no desenvolvimento da humanidade presente, suas condições de possibilidade” (DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx: un*

comentário a los *Grundrisse*. México: Siglo XXI, 1985, p. 357 *apud* VIEIRA, 2010, p. 107).

Nessa perspectiva, as refutações ao marxismo, fundamentadas meramente na afirmação de que ele abdica da liberdade em função do todo, parecem-nos precipitadas. O que nossa leitura da interpretação blochiana de Marx revelou foi que, embora a liberdade seja um pressuposto fundamental para a transformação do mundo – sem ela, haveria apenas determinabilidade –, o ser humano necessita superar o contexto alienador no qual encontra-se para ser plenamente livre, isto é, o ser humano ainda não conseguiu se desenvolver omnilateralmente. Por esse motivo, “a liberdade continua a ser, para Bloch, um problema que só pode ser *solucionado* no plano da práxis, isto é, ativa – e concretamente – como libertação”, uma vez que “a epopéia da transformação do mundo, da libertação humana, possui uma explicação prática, efetiva, pois está ancorada nas necessidades reais do homem” (BICCA, 1987, p. 58-59).

Por certo, o fato de haver a possibilidade de transformação do mundo não é garantia de que qualquer transformação será “boa”, ou que trará bons resultados. Contudo, também não há garantias de que uma organização social ruim, por mais bárbara que possa ser, perseverará dessa maneira. “Daí a reflexão minuciosa que é dedicada ao ser especial consciente: ele lhe é [para Bloch] interessante antes de tudo sob o ponto de vista que trata do sujeito da transformação histórica”. Ao menos teoricamente (como uma utopia abstrata ou concreta) o ser humano é livre para antecipar, desejar, e conjecturar outros mundos possíveis; e, caso conceba uma utopia concreta, poderá comprovar, na práxis, a concretude material de seus sonhos. Sendo assim, o sonho da liberdade tornar-se-á realidade desde que conjugue-se, efetivamente, teoria e práxis. Conforme Bloch (*Geist der Utopie apud PE, III, p. 457*) afirma em *O Espírito da Utopia*<sup>56</sup>, “o desejo edifica e cria coisas reais; nós somos os únicos jardineiros da mais misteriosa das árvores a crescer”. Contudo, “o ímpeto de tornar-se conforme consigo mesmo demanda a alma”, esse ímpeto “é o espírito capaz de abstrair mudando o querer, capaz de incrementar criativamente o pensamento, voltado com a força de um ímã na direção do futuro do mundo”. O futuro do mundo, por sua vez, “constantemente lança seu olhar na nossa direção” e, “unicamente para a escolha irresoluta, reserva de maneira igualmente indistinta tanto o mal quanto o bem”. Embora

<sup>56</sup> Cf.: BLOCH, Ernst. *The Spirit of the Utopia [1964]*. Tradução de Anthony A. Nassar. Stanford: Stanford University Press, 2000.

não se sabe para onde vai, “trata-se de nós”: “nós mesmos somos a única alavanca e o único motor que restaram”. “A vida exterior e revelada pára: mas a ideia nova finalmente eclode e segue para a aventura plena, para o mundo aberto, inacabado, cambaleante”.



## 5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ALBORNOZ, Suzana. *Ernst Bloch e a Felicidade Prometida*. Revista Possibilidades. Publicação do NPM – Núcleo de Pesquisa Marxista Ano 02, nº 05, Jul./Set. De 2005.

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

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

ASSIS, André Koch Torres. *Arquimedes, o centro de gravidade e a lei da alavanca*. Montreal: Montreal Apeiron, 2008.

BICCA, Luiz. *Libertação da Natureza?* Síntese – Revista de Filosofia, América do Norte, 13, abril, 2013. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2045/2342>>. Acesso em 21 de julho de 2014.

\_\_\_\_\_. *Marxismo e Liberdade*. Tradução de Vania Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

BLOCH, Ernst. *Experimentum Mundi: la domanda centrale, le categorie del portarfuore, la prassi [1975]*. Tradução de Genardo Cunico. Brescia: Editrice Queriniana, 1980.

\_\_\_\_\_. *O Princípio Esperança [1959]*, Volume I. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006.

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

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

\_\_\_\_\_. *The Spirit of the Utopia [1964]*. Tradução de Anthony A. Nassar. Standford: Standford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Thomas Münzer, o Teólogo da revolução [1921]*. Tradução de Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973

BORGES, Anselmo. *Ernst Bloch: A esperança ateia contra a morte*. "Revista Filosófica de Coimbra". ISSN 0872-0851. Vol. 2, nº 4 (1993) p. 403-426.

BOTTOMORE, Tom (ed.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CAMPANELLA, Tommaso. *A cidade do sol [1602]*. eBookLibris, 2001. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/cidadesol.html>>. Acesso em:24-10-12.

CARUS, Paul. *What does Anschauung means?*. The Monist, Vol. 2, No. 4 (July, 1892), pp. 527-532. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/27897002>>. Acesso em 27 de janeiro de 2015.

CHAGAS, Eduardo. *Diferença entre alienação e estranhamento nos Manuscritos Econômico-Filosóficos (1844) de Karl Marx*. Educação e Filosofia, 8 (16) 23-33, jul/dez. 1994.

DIJKSTERHUIS, Eduard Jan. *Archimedes [1938]*. Tradução de Carry Diskhoorn. Princeton: Princeton University Press, 1987.

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

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo [1848]*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

FURTER, Pierre. *Dialética da esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

HABERMAS, Jürgen. *Theory and Practice*. Tradução de John Viertel. Boston: Beacon Press, 1974.

JAMES, William. *Writings, 1902-1910*. New York: Literary Classics of the United States, Inc., 1987.

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

KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência [1783]*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

LAERTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LENIN, Vladimir. *Lenin, Collected Works, Vol. 19 (March – December 1913)*. Tradução de George Hanna. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1963.

LIMA VAZ, Henrique C.. *Antropologia Filosófica – Vol. I*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista [1923]*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel [1843]*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. *O Capital – Crítica da Economia Política [1867]*. Livro Primeiro. Tomo 01. Coleção de *Os Economistas*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *O Capital – Crítica da Economia Política [1867]*. Livro Primeiro. Tomo 02. Coleção de *Os Economistas*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-Filosóficos [1844]*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã [1933]*. Tradução de Luís Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Collected Works, Volume 04: 1874-83*. Tradução de Edward Aveling. Moscow: Progress Publishers, 1989.

\_\_\_\_\_. *Collected Works, Volume 25: Anti-Dühring [1894]; Dialectics of Nature [1882]*. Tradução de Emile Burns e Clemens Dutt. Moscow: Progress Publishers, 1987.

\_\_\_\_\_. *Manifesto Comunista [1890]*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Textos filosóficos: Teses sobre Feuerbach [1888]; Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã [1888]*. Tradução de Carlos Grifo. 3ed. Lisboa: Editora Presença, 1974.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia, Tomo III (K-P)*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 2044-2045.

MORUS, Thomas. *Utopia [1516]*. eBookLibris, 2001. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/utopia.html>>. Acesso em: 24-10-12.

MOYLAN, Tom; DANIEL, Jamie Owen (Ed.). *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*. Verso, 1997.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

POTTER, Jeff. *Cozinha geek: ciência real, ótimos truques e boa comida [2010]*. Tradução de Carolina Simmer. Rio de Janeiro: Alta Books, 2012.

SANTOS, Thiago Reis dos. *Reconsiderando a utopia: um estudo sobre o pensamento de Ernst Bloch*. 2011. 80p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2011. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufop.br/handle/123456789/2422>>. Acesso em 10 de junho de 2014.

SCHORN, Remi; SCHÜTZ, Rosalvo. *A emergência do humano em Marx*. Princípios, Revista de Filosofia, vol. 20, nº 34, Natal (RN), julho/dezembro de 2013, p. 99-124.

SCHWARZ, Peter. *O Outubro Alemão: a revolução perdida de 1923*. Disponível em: <<https://www.wsws.org/pt/2008/dec2008/ale1-d08.shtml>>. Acesso em 10 de abril de 2015.

SEARLE, John. *Freedom and Neurobiology: reflections on free will, language, and political power*. New York: Columbia University Press, 2007.

SOBRAL, Fábio. *A concepção circular de homem em Marx: um estudo a partir dos "Manuscritos Econômicos Filosóficos de 1844"*. Nojosa Edições: São Paulo, 2006.

VIDAL, Francesca. *Sherlock Holmes nos estudos culturais: procura de vestígios com Ernst Bloch*. Tradução de Rosalvo Schütz e Adriano Steffler. Revista Dialectus, ano 01, nº 02, janeiro-junho 2013, p. 279-295.

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

\_\_\_\_\_. *Princípio Esperança e a "herança intacta do marxismo" em Ernst Bloch*. Anais do V Colóquio Internacional Marx-Engels. Campinas: CEMARX/UNICAMP, 2007. Disponível em: <[http://www.unicamp.br/cemarx/anais\\_v\\_coloquio\\_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao6/Antonio\\_Rufino.pdf](http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao6/Antonio_Rufino.pdf)>. Acesso em 21 de julho de 2014.

WACKE, Andreas. *A cavalo dado não se olham os dentes*. Tradução de Dárcio Roberto Martins Rodrigues. Revista da Faculdade de Direito da USP, São Paulo, volume 96, 2001, p. 19-30.