



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FAGED
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA**

ISAÍAS BATISTA DE LIMA

**UTOPIA CONCRETA, ESPERANÇA E EDUCAÇÃO:
O PRINCÍPIO ESPERANÇA DE ERNST BLOCH COMO
FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO**

**FORTALEZA
2010**

ISAÍAS BATISTA DE LIMA

UTOPIA CONCRETA, ESPERANÇA E EDUCAÇÃO:
O PRINCÍPIO ESPERANÇA DE ERNST BLOCH COMO
FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, para obtenção do título de Doutor em Educação.

Área de Concentração: Educação Brasileira.

Orientador: Prof. Dr. Enéas de Araújo Arrais Neto

Fortaleza
2010

L698u Lima, Isaías Batista de.
Utopia concreta, esperança e educação: o Princípio
Esperança de Ernst Bloch como filosofia da educação. –
Fortaleza (CE), 2010.
195 f. 31 cm.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará.
Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em
Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2010.
Orientação: Prof. Dr. Enéas de Araújo Arrais Neto
1 - BLOCH, ERNST, 1885-1977 - O PRINCÍPIO ESPERANÇA - CRÍTICA E
INTERPRETAÇÃO. 2 - FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO. 3 - UTOPIA DA
EDUCAÇÃO. I - Arrais Neto, Enéas de Araújo (Orient.). II - Universidade
Federal do Ceará. Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em
Educação Brasileira. III - Título.

CDD: 370.1

ISAÍAS BATISTA DE LIMA

UTOPIA CONCRETA, ESPERANÇA E EDUCAÇÃO:
O PRINCÍPIO ESPERANÇA DE ERNST BLOCH COMO
FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, para obtenção do título de Doutor em Educação. Área de Concentração: Educação Brasileira.

Aprovada em: 09 de agosto de 2.010.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Enéas Arrais Neto/UFC (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Erasmo Miessa Ruiz
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Francisco Ari de Andrade
Universidade Federal do Ceará (UECE)

Profa. Dra. Isabel Maria Sabino de Farias
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. José Ernandi Mendes
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Dedico este trabalho à minha mãe (dona Maria) a quem tudo devo e que me ensinou os caminhos da retidão. À minha esposa (Mardi), companheira fiel de todas às horas. Aos meus filhos, Yvens e Ryan, que representam o melhor de mim.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Dr. Enéas Arrais, pela confiança depositada e por me orientar. Aos demais componentes da Banca Examinadora: Prof. Dr. Erasmo Miessa Ruiz (UECE) pelas inquietantes observações estimuladoras deste trabalho. Prof. Dr. Francisco Ari de Andrade (UFC) e Prof. Dr. José Ernandi Mendes (UECE) por aceitarem ao convite de dialogar com este trabalho e, finalmente, a Profa. Dra. Isabel Maria Sabino de Farias (UECE) amiga e incentivadora, desde nossos diálogos inhamunheses, bem como pela confiança depositada em meu modesto trabalho.

Aos meus mestres: Prof. Dr. Jáder Onofre de Moraes incentivador da pesquisa e intelectual valoroso. Prof. Dr. Arno Münster indicador de muitos caminhos para este trabalho. Profa. Dra. Cristiane Marinho pelas sugestões oportunas e esclarecedoras acerca do conteúdo e estrutura deste trabalho. Prof. Moraes (João Nogueira Mota) que me ensinou os caminhos da simplicidade. Prof. Paulo Petrola (In memoriam) com quem aprendi a sempre buscar o que há melhor em mim.

Aos meus amigos: Enéas Arrais, Jáder Onofre, Ivoneide Pinheiro, Isabel Sabino, Cristiane Marinho, Hildemar Luiz Rech e Lydia Brito, companheiros de caminhada comum, aos quais agradeço pela atenção e confiança depositada em meu trabalho e que muito tenho a fazer para merecê-la.

Aos meus alunos de graduação e pós-graduação que muito me ensinam e ajudam em meu ser e dever ser, não posso dizer de mim sem dizer deles.

Agradecimentos a Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faced/UFC e seus funcionários, colegas de curso, funcionários da PROPGPq da UECE e, finalmente, à CAPES e seu Programa de PICDT, pelo apoio financeiro que permitiu maior tranquilidade ao andamento da pesquisa.

“Há muitos graus de realidade. Não há força inelutável, que predomine independentemente de nós. A realidade não traz a justiça em si mesma. Está aberta sobre o porvir, onde mais do que nunca há perspectiva e, caso não fracássemos, espaço para o progresso no bem como para o progresso na contenção do mal.”

Ernst Bloch

RESUMO

O presente estudo faz uma análise do pensamento do filósofo Ernst Bloch, tomando como referência sua principal obra, *O Princípio Esperança*, com o objetivo de identificar a sua reflexão acerca do fenômeno da educação. O trabalho, excetuando-se a introdução e conclusão, é dividido em três partes: no segundo capítulo, é feito um resgate do conceito de matéria em Avicena e sua influência para a ontologia do ainda-não, formulada por Bloch. No terceiro segmento, a exposição centra-se na categoria da esperança com base na antropologia blochiana, que identifica o homem como ser inacabado e de carências, cuja realização de seu ser e de suas carências o projetam para o futuro com arrimo nos sonhos por uma vida melhor; fato que encaminha suas reflexões para a utopia e a ética. No quarto capítulo, é tratado o papel da centralidade do conhecimento para a tematização do futuro, com suporte nas potências e latências do movimento da matéria que prenunciam o ainda-não como possível. Esse tratamento atribuído ao conhecimento remete a uma idéia de educação, entendida como trabalho de tematização do futuro, logo como práxis transformadora, de cuja concepção é possível se falar em uma pedagogia da esperança, encaminhando-se para uma consideração da educação como uma atividade de instauração do novo que implica sua relação necessária com a ética, a utopia e a ontologia.

Palavras-chave: Educação. Filosofia da educação. Utopia e educação.

ABSTRACT

The current study is an analysis about the thought of the philosopher Ernst Bloch, with reference to his major work, *The Principle Hope*. The goal is to identify its reflection on the education phenomenon. The work, except the introduction and conclusion, is divided into three parts: in the second chapter is made a rescue of the matter concept and its influence on Avicenna to the ontology of the “not-yet” formulated by Bloch. In the third segment, the exhibition focuses on the category of hope based on blochian anthropology, which identifies the man as an unfinished being with needs, whose performance of their being and their needs project him into the future with support to dreams of a better life; fact that forwards its reflections to utopia and ethics. In the fourth chapter is treated the centrality of knowledge role to thematize future, with support from their powers and latencies of the matter motion that herald the “not-yet” as possible. This knowledge treatment refers to the idea of education understood as a thematization work of the future and as a transformative praxis, whose conception is possible to speak about a pedagogy of hope, heading for an education thought as an activity introduction of the new that imply its necessary relationship to ethics, ontology and utopia.

Key words: Education. Education Philosophy. Utopia and education.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	PRESSUPOSTOS PARA UMA ONTOLOGIA DA ESPERANÇA	21
2.1	Elementos do conceito de matéria em Ernst Bloch rumo a uma ontologia do ainda-não: a metafísica aviceniana	21
2.1.1	Matéria: um conceito negativo	21
2.1.2	Matéria metafísica: a contribuição de Avicena ao pensamento de Ernst Bloch	22
2.1.3	Uma filosofia do possível: arquitetura da ontologia do ainda-não	37
3	O PRINCÍPIO ESPERANÇA	45
3.1	Os fundamentos antropológicos da esperança	45
3.2	Fenomenologia da consciência antecipadora: o sonho diurno	57
3.3	O ser como possibilidade para a frente: conceitos de ética e utopia concreta	65
4	ERNST BLOCH E O PRINCÍPIO ESPERANÇA COMO FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO	80
4.1	O Princípio Esperança e a centralidade do conhecimento: o ainda-não na dialética dos possíveis da matéria como práxis	82
4.2	O Princípio Esperança como filosofia da educação	132
5	CONCLUSÃO	151
	REFERÊNCIAS	157

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem o fito de investigar o pensamento de Ernst Bloch, tomando como referência sua principal obra, *O Princípio Esperança*, com a finalidade de, com suporte nessa desta brochura, identificar a repercussão possível do pensamento do Filósofo da Esperança no campo da educação. Isto decorre de três objetivos fundamentais. Primeiro, o fato de a obra e o pensamento de Bloch ser praticamente desconhecidos nos meios acadêmicos, seja no Brasil, seja na América Latina e muito pouco na Europa (FURTER, 1974). Segundo, a noção de que, conforme Furter, praticamente todos os autores que tomaram a utopia como temática de suas reflexões, dedicaram destacado papel à questão da educação, o que não ocorre com Bloch (FURTER, 1973), e, por último, o fato de não se ter conhecimento acerca de qualquer nota de produção teórica, no mundo, que se propunha a dar conta desta importante questão no pensamento de Bloch.

A escolha do pensamento de Bloch como objeto de estudo, no sentido de capturar suas categorias de análise do ser segundo a narrativa da esperança, exposta em sua principal obra *O Princípio Esperança*, e buscar explicitar seu rebatimento no campo da reflexão acerca da educação, se deveu inicialmente à minha formação ser basicamente centrada no estudo da filosofia e sua relação com a educação, desenvolvida no decorrer de minha experiência profissional, como professor nos cursos de pedagogia e de formação de professores. Este interesse tomou a forma de projeto de pesquisa com minha incursão no curso de doutorado em Educação Brasileira na Universidade Federal do Ceará que me possibilitou aprofundar o estudo acerca daquela relação a partir de diálogos com o professor Enéas Arrais, meu orientador, quando de seu retorno do pós-doutorado na França e, posteriormente, as profícuas conversas com o professor Arno Münster¹, ex-aluno de Bloch, que me despertou o interesse na imersão no pensamento de Bloch, precisamente pelo desconhecimento por parte dos meios acadêmicos quanto ao pensamento do Filósofo da utopia, bem como seu vigor ao tratar temas como a esperança, o sonho, o desejo, a imaginação no campo do marxismo. Resultando em temáticas caras para o marxismo e que numa primeira vista se apresenta incompatível com tal referência de pensamento.

¹ Cf. diálogos mantidos com professor Dr. Arno Münster, especialista em Bloch e seu ex-aluno, por ocasião do II ENCONTRO INTERNACIONAL DE TRABALHO E PERSPECTIVAS DE FORMAÇÃO DOS TRABALHADORES, realizado pelo Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional, por meio do Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação – Faced, da Universidade Federal do Ceará, realizado em 2006.

Para a compreensão da estrutura da obra de Bloch são preciosas as indicações dadas por Albornoz (1998) e Furter (1974), bem como de sua biografia², que tomamos como referência para esta breve apresentação do Filósofo da Esperança. A obra de Bloch está elaborada sob a forma de um sistema aberto, em que o velho e o novo travam uma luta na constituição do ainda-não, do novo, marcado pelas reflexões que transitam pela Lógica, Cosmologia, Antropologia, Fenomenologia, História, Gnosiologia, Epistemologia, Estética, Ética, Moral, Política, Utopia, Ontologia, misticismo, religião, messianismo, enfim. É, portanto, uma obra de caráter multifacetário como um caleidoscópio submerso na grande narrativa da esperança.

Bloch integra em seu sistema filosófico o conceito de *matéria dinâmica* em constante *movimento de determinação e indeterminação*, influência de Aristóteles via Avicena e Averróis. Há também a *ideia de tendência*, de Schelling, bem como a influência de Hegel com a reafirmação da *unidade dialética entre sujeito e objeto, conhecimento e ser*. E, finalmente, sua maior influência é de Marx com sua *crítica radical à sociedade burguesa, defesa da união teoria e práxis transformadora e a aposta no proletariado com sujeito da história*.

Bloch distancia-se, contudo, do marxismo ortodoxo na avaliação das superestruturas em sua relação com a infraestrutura econômica, precisamente ao considerar que os fenômenos da mente humana e as obras da cultura são de tal modo ligadas à realidade material e tão determinante no jogo dialético sujeito-objeto que levam a história para a frente, ou seja, que tais fenômenos são importantes tanto quanto as relações e produção no mundo do trabalho capitalista. Isto valeu à sua obra crítica de todos os matizes ideológicos. A crítica de

² Ver Albornoz (2006, p. 13-14): “Em resumo muito breve: Ernst Bloch nasceu em 8 de julho de 1885, em Ludwischafen junto ao Reno. Estuda filosofia, filologia, música e física em Munique e Würzburg, também na Alemanha. Apresenta a tese de doutorado em filosofia com O. Külpe, sobre Rickert. Vive em Berlim e Heidelberg até 1915. Nesse período, trava amizade com Simmel; e, em Heidelberg, estuda com Max Weber, a cuja círculo também pertenciam Karl Jaspers e Lukács. Colabora com este para sua famosa obra *História e consciência de classe*. Socialista e pacifista, Bloch passa o fim da primeira grande guerra na Suíça. Retorna em 1920 a Munique e Berlim, Começa a publicar. Sua primeira obra conta com o auxílio de sua mulher, Else Bloch Von Stritzky, falecida prematuramente em 1921. Em 1933, são queimados publicamente os livros de Bloch, junto com os de seu amigo Bertold Brecht, Sigmund Freud e outros. Exila-se em : Zürich, Viena, Praga. Em 1938, parte para os Estados Unidos. Lá, dedica-se a escrever; sua segunda mulher, Karola Bloch, arquiteta, provê o seu sustento. Bloch participa com Brecht e Thomas Mann da Editora Aurora. O exílio americano duraria até 1949, quando retorna à Alemanha, escolhendo entre a Universidade Goethe, de Frankfurt, e a Universidade Karl Marx, de Leipzig, assumindo a cátedra de filosofia em Leipzig, na Alemanha oriental e socialista, ou seja, a República democrática Alemã. Seu nome se faz conhecido; seu seminário atrai muitos estudantes; o socialismo utópico e humanista que propaga entre em conflito com a ortodoxia marxista; as denúncias ocorrem. Por ocasião da crise húngara (1956), é destituído de sua cátedra na Universidade Karl Marx. Seus discípulos são acusados de revisionistas e perseguidos. Em 1961, “exila-se” novamente: na República Federal da Alemanha, ou Alemanha Ocidental. Aceita cátedra em Tübingem junto ao Neckar. Mantém-se ativo até a morte, em 1977”. Entretanto, essa informação de que os livros de Bloch foram queimados é contestada pelo Prof. Dr. Arno Münster, pois segundo ele, nesse período, o Filósofo da Esperança ainda não tinha sua obra reconhecida como, por exemplo, a obra de Thomas Heinrich Mann, Kurt Tucholsky e Erich Kästner, cujos livros foram queimados, apesar de Bloch ter sido forçado ao exílio, em março de 1933, como tantos outros escritores judeus.

direita centrou-se na *fraqueza de sua ontologia ou lógica e sua categoria da possibilidade*, esta original do pensamento blochiano. A crítica de esquerda o acusou de *idealismo e utopismo*.

O original de Bloch é a revalorização da faculdade da imaginação humana, provocando uma reconceituação da utopia, possibilitando uma nova versão do marxismo e uma direção para a ética. A categoria central da análise da ontologia, em Bloch, ocorre com base no ainda-não, como expressão do novo presente em tendência e latência no movimento do próprio real, cuja teleologia cabe ao sujeito encetar. Bloch fundamentou sua ontologia por meio também da categoria da possibilidade, tratada em sua principal obra, *O Princípio Esperança*, conforme delineado na sequência.

Sua obra principal divide-se em 5 partes e 55 capítulos, distribuídos em 1.628 páginas, onde formula a narrativa filosófica da esperança. Vejamos:

- 1ª parte - refere-se a “Os pequenos sonhos acordados”; é uma introdução geral aos temas fundamentais da obra;
- 2ª parte – corresponde à “A consciência antecipante”; que trata da explicitação dos temas fundamentais da obra, que reúne:
 - do capítulo II ao XXII, as teses relativas ao homem e às suas pulsões;
 - do capítulo XI ao XIII, os sonhos acordados e suas diferentes categorias; e
 - do capítulo XIV ao XVI, ao “mundo, correlato da imaginação;
 - o capítulo XVII, reporta-se ao horizonte;
 - o capítulo XVIII, concerne à categoria da possibilidade; e
 - o capítulo XIX, diz respeito a comentários das teses de Marx sobre Feuerbach.
- 3ª parte – aborda “As imagens do desejo refletidos no espelho”.
 - do capítulo XXIII ao XXXII, reúne uma série de ensaios sobre a experiência humana e sua busca por ser outro, onde se exerce a busca do ainda-não-ser dos homens, que germina no cotidiano e na experiência vivida.
- 4ª parte – atinente a “Esboços de um mundo melhor”.
 - do capítulo XXXIII ao XL, propõe uma história e uma interpretação das utopias.
- 5ª parte – compreende as “Imagens do desejo do momento pleno”, e, finalmente,
 - do capítulo XLIII ao XLV, refere-se ao poder-ser-mais do homem (ALBORNOZ, 1998).

A filosofia de Bloch busca uma nova ética com origem nos sonhos humanos, desejos e afeto expectante num futuro melhor, constituído na busca de satisfação das

carências humanas. Assim, o homem é visto como um ser de pulsão e inacabado. Essa percepção de inacabamento não se resume numa antropologia, mas abrange todo o ser. Se o ser é inacabado, ele ainda-não-é, ou seja, ele não-é todo o ser que pode ser. Abriga a potencialidade de ser, que se efetiva a partir dos desejos e vontade de satisfação de suas carências, que o leva a projetar a história para a frente, rumo a um mundo melhor. Nisso reside a atividade da esperança, que projeta o homem para um horizonte ético de sua afirmação como sujeito da autoconstrução, realizando o ainda-não como expressão de uma vida melhor. Aos sonhos diurnos de natureza coletiva é que cabe a possibilidade de tematização do futuro, expresso, por ser coletivo, como utopia concreta.

A utopia concreta leva em consideração as possibilidades concretas presentes na materialidade, capazes de levar o ainda-não à concretude. A utopia concreta Bloch identifica com o marxismo e a luta pelo socialismo. Por isso, a concepção de utopia, para Bloch, é radicalmente diversa do que se consagrou na tradição filosófica, invariavelmente tematizada como abstrata, idealista, fuga da realidade ou como ideologia burguesa (ALBORNOZ, 1998).

A obra de Bloch é marcada por uma escrita que abriga uma particularidade ímpar no campo da Filosofia (ALBORNOZ, 2006), por abrigar um estilo literário que se assemelha ao ensaio, longe do rigor acadêmico e categorial da escrita própria dos construtos filosóficos. Essa particularidade, além das próprias análises inéditas do Filósofo, torna sua obra única no terreno da produção do pensamento filosófico, resultando numa dificuldade a ser acrescentada à sua compreensão, afluindo a atividade do pesquisador numa verdadeira garimpagem de categoriais e seu sentido fundamental.

No decorrer desta investigação, tomamos Bloch a partir dele próprio e sua professada filiação teórica, alicerçada numa visão de mundo fundada no materialismo histórico, nos termos postos por Marx, referenciando-se às leituras dos autores que o influenciaram, com amparo nesta visão, de modo a deixar clara a concepção metodológica assumida nesta investigação, ou seja, a dialética materialista, que não toma o conhecimento como um dado, mas como fruto do confronto entre ser e pensamento, em que o momento subjetivo e o objetivo estão entrelaçados sob o primado da matéria. Os complexos físicos e sociais que ocorrem concretamente são redutíveis às categorias apreensíveis pelo pensamento, tendo a práxis como o elemento central dessa apreensão. É ela que permite explicar a relação entre sujeito e objeto, teoria e prática. Nesse âmbito, a matéria é entendida como movimento, marcado pela contradição universal e pela consideração da totalidade, de modo que o ente só pode ser compreendido com referência à contradição do movimento universal da matéria concreta. Assim, o universal e o específico não se separam, antes se implicam.

O método, tal como analisa Marx, surge como uma necessidade de desvelamento daquilo que na esfera da sociabilidade humana se apresenta como desconhecido. Conviver com o desconhecido é assim um dado ontologicamente insuperável da vida social. Posto que a objetividade e a subjetividade são instâncias do ser, inesgotáveis em suas relações históricas e epistemológicas, haja vista a não identidade entre sujeito e objeto em que o conhecimento se apresenta como uma aproximação, construída por mediações históricas, da consciência acerca do real. O que não significa a impossibilidade do conhecimento nem sua parcialidade. É através da práxis os homens têm acesso tanto ao real em sua totalidade em seus aspectos e determinações parciais, quanto às suas categorias mais universais. E assim se inicia o processo de aproximação que caracteriza a esfera gnosiológica.

A distinção entre sujeito e objeto contudo não é gnosiológica, mas ontológica. São esferas de ser diferentes e com igual status de existência. A matéria, independe do sujeito ou do conhecimento que este tenha da mesma, é um dado, ou seja, ela não existe apenas pelo fato do sujeito a conhecer. Logo, o desconhecido existe objetivamente. Ele apenas ainda não é conhecido pelo sujeito, não passou pela mediação do conceito. O que estabelece a relação do sujeito com o desconhecido depende de mediações historicamente construídas, premidas pelas necessidades que também são construídas no próprio processo de busca de sua satisfação e seu conjunto de possibilidades mediadas, postas objetivamente. De tal modo que a relação dos homens com o ainda desconhecido é determinada pelas necessidades objetivas, aspirações e possibilidades que predominam em cada situação. Se portanto o conhecido reflete o complexo processo de reprodução social a cada momento histórico, não menos verdadeiro é que é essa reprodução que determina a escolha de qual desconhecido será investigado (LESSA, 1999).

Assim, o conhecido ilumina o terreno do ainda não conhecido, no sentido de sua explicitação. O que não significa que, assim posto, o conhecimento do desconhecido seja uma realidade efetiva e plenamente certa. Este se situa no campo de possibilidades da práxis humana que é cambiante entre o conhecido e o desconhecido. Sendo que a relação dos homens nesses dois planos é qualitativamente distinta, na medida que a sua relação com o desconhecido tem o acaso mais fortemente presente que na sua relação com o conhecido. Tornando assim o acaso elemento previsível no campo da consciência e da teleologia como momento da abstração. Essa é portanto a função do método explicitar o desconhecido, tomado como elemento potencializador do agir humano (LESSA, 2010).

Nesse contexto, o método não é fundante da pesquisa, mas a própria pesquisa é fundante do método, ou seja, o método não diz nada a cerca do objeto, mas o próprio objeto é

que diz sobre o método. Assim, o problema gnosiológico não se reduz a uma questão metodológica como se o objeto fosse fundado metodologicamente.

É nesse caminho que se orienta Marx ao apresentar sua crítica ao *Método da Economia Política* e que nos é esclarecedor, no sentido da colocação da relação do sujeito com o objeto no processo de explicitação do real. Assim, identifica a realidade como algo que se apresenta para ser conhecida, como uma representação caótica do todo, do real, que não é produzido pela consciência, mas está presente como representação do real na consciência. Nesse momento, salienta Marx, se está primeiramente no terreno da subjetividade, onde tudo só pode ser referido enquanto representação do real, posto que o mesmo não está [no sentido de ser criado ou identificado] na consciência. Esse processo de representação do real só pode ser referido enquanto abstração. Nesse sentido, é ainda uma visão precária do real, que não tem originariamente qualquer identidade ou falseabilidade do mesmo.

Cumprido, então, através de um processo de abstração decompor essa representação em elementos cada vez mais simples num processo de análise em que se chegaria a conceitos cada vez mais simples, em seguida, fazer o caminho de volta; reconstruindo o processo, agora, rico em suas determinações e relações³. Marx (1996, p.7) deixa esse processo de pesquisa claro ao afirmar que:

Se começasse pela população, haveria de início uma representação (Vorstellung) caótica do todo, e só através de determinações mais precisas (durch nähere bestimmung), eu chegaria analiticamente (analytisch), cada vez mais, a conceitos (Begriffe) mais simples. Partindo do concreto representado (von dem vorgestellten konkreten), chegaria a abstratos sempre mais tênues, até alcançar por fim as determinações mais simples (die einfachsten bestimmungen). Dali, a viagem recomençaria pelo caminho de volta, até que reencontrasse finalmente a população, não já como a representação caótica de um todo (eines ganzen) e sim, como uma rica totalidade de muitas determinações e relações (als bei einer reichen Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen).

³ Cf. Marx (1996, p. 17): “Ao contrário da prioridade metodológica da totalidade e da ‘abordagem genética’, temos aqui, repetimos, um argumento diretamente metodológico: o movimento gnosiológico procede de modo a decompor a ‘mera representação’ imediatamente dada em elementos simples, através de um procedimento analítico que realiza ‘abstrações isoladora’ para, em seguida, sintetizar esses elementos em uma representação do todo que é qualitativamente distinta da representação ‘imediatamente dada’ do início. A diferença decisiva entre as duas representações está no fato de a primeira ser carente de toda determinação do ser-em-si, enquanto a Segunda reproduz a peculiar síntese entre as determinações singulares e universais que compõem a totalidade concreta do objeto em questão. Em outras palavras, enquanto a primeira representação reproduz a ignorância da consciência para com o objeto, a Segunda reproduz o em-si do objeto na consciência”.

Para Marx (1996), a economia política fez o caminho de ida, mas não fez o de volta. Nesse processo de “abstração razoável”⁴, pois centrado no real, sem dele se afastar; há dois momentos distintos e indissociáveis: o processo de análise e o de síntese. A análise consiste na busca do entendimento dos conceitos mais simples da representação e sua compreensão em conceitos abstratos. A síntese consiste em fazer o caminho de volta, articulando e explicitando os conceitos abstratos, agora enriquecidos de suas determinações diversas. É nesse processo articulado de investigação que o conceito se apresenta ao pensamento como representação. É o concreto pensado. Este é o caminho da investigação, assegura Marx (1996, p. 9):

É manifesto que este último caminho é o método cientificamente correto. O concreto é concreto por ser uma concentração (Zusammenfassung: concentração, síntese) de muitas determinações, logo, uma unidade do múltiplo. Eis a razão por que aparece no pensamento (im Denken) como processo de concentração (síntese), como um resultado e não como um ponto de partida, embora ele seja o ponto de partida efetivamente real (der wirkliche Ausgangspunkt) e assim, também, o ponto de partida da intuição e da representação (der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung). No primeiro caminho, toda a representação se desvanece em determinação abstrata, ao passo que, no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto no plano (im Weg) do pensamento.

Esse processo não se confunde com o real, nem pode ser reduzido às categorias lógicas do pensamento em suas determinações, antes são conceitos formulados a partir do real sem com ele se confundir. Já que os processos de constituição do indivíduo e do real não se identificam. Ser e pensamento não são idênticos, como exposto acima. Entretanto, são processos indissociáveis e históricos, que se articulam no processo mesmo de determinação dialética do real; cada um com as determinações lhes são próprias⁵. Nesse sentido destaca Marx que:

⁴ Lessa (1999) nos fornecer uma indicação instigante acerca da problemática que envolve as interpretações e polêmicas acerca do que se convencionou chamar de ‘teoria das abstrações’ em Marx. Ele, partindo de Lukács, esclarece que o grande erro dos ‘lógicos’ e dos ‘lógicos dialéticos’ consiste fundamentalmente em conceber o processo de abstração como algo próprio do universo da subjetividade. Ora, salienta Lessa, partindo de Lukács, que o real não pode ser concebido sem a abstração, ele ‘opera abstrações’; a abstração é do âmbito do real e seu movimento ontológico. É por isso que a consciência opera abstrações, sem as quais ela não pode conhecer o real. Ou seja: o fato do real operar abstrações impõe à subjetividade, no seu processo de aproximação epistemológica do real, a operação gnosiológica da abstração. Assim, a razoabilidade das abstrações é conferida pela legalidade das abstrações operadas pelo real. Esse processo de captura da essência do real ficou consagrado no próprio percurso da pesquisa a partir da construção do caminho de ida e da volta, num intercâmbio entre a objetividade e objetividade tomada em última análise pela articulação, inerente à práxis, entre prévias-ideações e objetividade. Nesse sentido, assegura Lessa (1999), que a abstração da consciência é razoável à medida que refletir as determinações abstratas operadas pelo próprio real em seu movimento ontológico.

⁵ Segundo Lessa (1999), a distância ontológica entre a subjetividade e a objetividade é preservada, no âmbito da articulação entre o sujeito e o objeto, também pelo fato de a totalidade do real ser tanto o ponto de partida quanto o de chegada do percurso gnosiológico. Já na esfera da objetividade, o real é o ponto de partida de todo o processo de conhecimento. Nesse sentido, entre o processo gnosiológico e o processo real e objetivo, há a relação insuperável entre o que é refletido e o reflexo que vem a ser pela atividade da consciência, de tal modo que ambos não coincidem necessariamente.

O todo, tal como ele na cabeça aparece, - um todo de pensamento – é o produto de uma cabeça pensante que se apropria do mundo, do único modo que lhe é possível e que difere dos modos de apropriação do mundo que são o artístico, o religioso ou o do espírito prático. Enquanto a cabeça procede de modo somente especulativo, isto é, teoricamente, o sujeito real (das reale Subjekt), tanto antes como depois, subsiste fora dela, em sua independência. Assim, também no método teórico, é preciso que o sujeito, a sociedade (das Subjekt, die Gesellscahrt), esteja sempre como um pressuposto (alls Voraussetzung). (MARX, 1996, p. 10-11).

Assim, esse construto é produto do pensamento em seu processo de apropriação cognitiva real, pois é a única forma que o pensamento pode se apropriar do mesmo, através da sua análise abstrata. Não pode se apropriar de outra forma, pois ele [o real] não se identifica com o pensamento. No processo de análise e síntese, ser e pensamento não se afastam, há uma constante tensão entre ambos. Neles, há uma predominância do ser sobre o pensamento, pois este é fruto do primeiro e suas determinações. Os movimentos da subjetividade e da objetividade não são separados, mas unidos e mutuamente determinados. Tal união se processa pelo trabalho em suas determinações ontológicas. Assim, o trabalho é condição fundante da *intentio recta* [ciência] na construção do caminho de ida e volta. Ele é central, de tal modo que determina as abstrações que, por sua vez, são condicionadas pelo seu próprio grau de desenvolvimento e generalidade na sociedade. Só nessas circunstâncias as abstrações ganham esta ou aquela condição de generalidade ou de particularidade. Por isso, destaca Marx (1996, p. 15) que:

A indiferença em relação a uma espécie determinada de trabalho pressupõe a existência efetiva de uma totalidade muito desenvolvida de espécies de trabalho, onde já nenhuma delas predomina sobre todas as outras. Assim, as abstrações mais gerais só surgem, como tais, no desenvolvimento concreto mais rico, onde o que é comum a muitos aparece como comum a todos.

Não há assim qualquer movimento do pensamento, na busca de apreensão do real, que não tenha sido já feito objetivamente no real, no conjunto das relações sociais, fundadas pelo trabalho.

O método, assim posto por Marx, é indissociável da categoria trabalho e, portanto, da ontologia. Assim sendo, o movimento da subjetividade e o da objetividade não se separam, são unidos e mutuamente determinados e determinantes. O que não os torna uma única e mesma coisa. A objetividade se transforma independentemente da consciência, enquanto a subjetividade não se transforma independentemente do real.

A pesquisa é assim um processo de construção de um conhecimento aproximativo do real, que envolve a totalidade da práxis humana socialmente determinada no campo das relações sócio-históricas.

Esta pesquisa portanto toma a forma de uma análise orientada pelo método dialético, tal como proposto por Marx, e seu caráter ontológico, na consideração do ser como uma totalidade histórica e implica que cada fenômeno só pode ser compreendido como movimento do todo, de modo que o conhecimento dos fenômenos é resultante precisamente da clara compreensão do lugar que eles ocupam na totalidade do próprio real e seu movimento como práxis.

Desse modo, é uma investigação que assume o delineamento de uma pesquisa bibliográfica, tendo como fonte principal de consideração a mais completa e importante obra de Bloch, *O Princípio Esperança*, bem como os autores que ajudam a compreensão de seu pensamento, tomando as categorias de ética, utopia concreta, consciência antecipadora, matéria, sonhos diurnos, *docta spes*, todas sob a narrativa da esperança como centrais à consideração desta pesquisa.

A discussão sobre a educação emerge, na esteira do pensamento blochiano, associada à sua ontologia, ou seja, da sua percepção dialética da matéria como movimento, tendo como ponto arquimédico a perspectiva antropológica do homem como um ser inacabado, um ser que ainda-não-é, mas que pode ser. Tal consideração é formulada a partir do homem empírico, visto como um ser de carências, e que, para satisfazê-las, sonha e deseja uma vida melhor. Nisso, tematiza o futuro, negando o presente produtor de suas carências. Aqui reside a esperança num futuro melhor, cuja tematização é feita pelo conhecimento baseado no movimento da matéria, mediante uma *docta spes*, expresso como uma consciência antecipadora que conhece o futuro como o possível no movimento da matéria e que busca o novo. Logo, pela projeção de uma utopia concreta, assumida como compromisso de classe pela transformação da realidade produtora de carências, o ainda-não se apresenta como possível, sendo expressão de uma vida melhor em tendência no movimento da matéria. Daí, o horizonte ético da práxis humana ao tematizar a busca de um mundo melhor. Neste contexto, que emerge o discurso sobre a educação ocorrente como práxis transformadora, versada na busca do futuro possível, segundo os possíveis da matéria.

Assim, a hipótese desta investigação é a da afirmação e busca de explicitação da existência de um discurso acerca da educação em Bloch, tomando por objeto de consideração fundamental a análise de sua principal obra, *O Princípio Esperança*. A exposição desta investigação é feita em cinco capítulos.

No segundo capítulo – logo após a introdução, que é o primeiro –, a pesquisa se concentra na exposição do conceito de matéria em Avicena, identificado por Bloch como representante do que ele chamou de esquerda aristotélica, com o fito de analisar o conceito de

matéria do Filósofo Árabe e como Bloch se apropria deste conceito, entendido como movimento rumo ao ser. Neste contexto, de análise é que se verifica uma revalorização do conceito de matéria ante o pensamento clássico, como movimento possibilitador do novo, segundo a interação dialética com o sujeito. É dessa análise que Bloch formula a sua ontologia do ainda-não, sustentada na categoria da possibilidade.

No terceiro segmento, a exposição se concentra na análise dos móveis da ação humana, segundo a carência originária comum ao homem em sua constituição ontológica, expressa pelo sonho, pelo desejo de uma vida melhor e a projeção da satisfação da carência, o que implica a tematização da materialidade histórica e seus possíveis, como espaço fundante de qualquer tentativa de satisfação das carências, que denunciam o inacabamento do homem e do mundo, bem como a antecipação do ainda-não, do novo, do mundo melhor, pela consciência antecipadora, que dirige a práxis humana para a ética e para a utopia.

O quarto módulo é o mais longo e denso, pois se debruça sobre a hipótese fundante desta investigação. Processar-se-á, então, a análise do conhecimento, para Bloch, identificado como tendo a função de tematizar não apenas o real concreto, mas sobretudo o ainda-não, expresso pelo que chama de *docta spes*, ou seja, uma consciência ciente e esclarecida acerca da matéria e de seus possíveis, albergando o conteúdo da esperança no futuro, pois conhece os possíveis para a efetivação do ainda-não. É ainda, nesse capítulo, que buscamos os nexos do pensamento de Bloch com o fenômeno da educação, pautado, por um lado, por uma ácida crítica à educação burguesa albergada sob o rótulo da reprodução social. Por outro lado, apresenta a concepção de educação autêntica, identificado como tendo o compromisso com a transformação social, com a antecipação do ainda-não. Assim, não versa sobre o presente, mas busca o futuro e sua concretização. Dessa concepção é também possível forjar uma pedagogia da esperança, desde uma epistemologia do ainda-não e que aponta para um mundo melhor. Daí, a pedagogia da esperança implica uma filosofia da práxis revolucionária que busca reaver ao homem a condição de sujeito.

A parte final retoma o percurso realizado na investigação, explicitando e acentuando os nexos entre cada parte deste ensaio e reforçando afirmativamente a validade da hipótese aqui investigada, bem como destaca a contemporaneidade e a relevância da obra de Bloch para o revigoração do marxismo para o debate contemporâneo acerca da educação.

2 PRESSUPOSTOS PARA UMA ONTOLOGIA DA ESPERANÇA

A exploração dos pressupostos de uma ontologia da esperança em Bloch será iniciada pelo exame do conceito de matéria em Avicena, identificado pelo próprio Bloch como sua referência de análise do movimento, no que ele denomina de esquerda aristotélica, com o objetivo de identificar o tratamento que Avicena dispensa à matéria, à forma e ao ser. Essa análise é feita com o fito de identificar a influência do Filósofo Árabe na ontologia blochiana e o seu conceito ontológico do ainda-não. Para isso, recuperamos, mesmo que conceitualmente, a acepção grega de matéria e sua negatividade, para em seguida referenciar a mudança provocada por Avicena para recuperar sua positividade. Com isso, pretendemos defender a hipótese de que a ontologia do ainda-não de Bloch, forjada a partir da categoria de possibilidade é tomada em consonância com a acepção aviceniana da matéria e do ser como possibilidades para a frente. Além disso, evidenciamos que a educação concebida conforme o movimento da matéria e seus possíveis é qualitativamente diversa da educação burguesa, entendida como mera cognição e mistificada com o signo de sucesso social pelos interesses privados da acumulação próprios do individualismo possessivo, sendo ela antes movimento de apropriação do real que não se resume à mera epistemologia, mas é sobretudo práxis e, portanto, transformação da materialidade histórica, de tal modo que a educação é apreendida como o processo próprio de transformação revolucionária da realidade, cujo fim é a efetivação da esperança numa vida melhor e num mundo melhor.

2.1 Elementos do conceito de matéria de Ernst Bloch rumo a uma ontologia do ainda-não: a metafísica aviceniana

2.1.1 Matéria: um conceito negativo

Neste subitem, é recuperado o sentido negativo do conceito de matéria como elemento feminino, próprio da Filosofia grega em oposição ao pensamento como elemento masculino e ordenador do cosmos, entendido como a totalidade do existir, como suporte no qual o todo adquire o seu sentido no preciso lugar que ocupa no todo da realidade

Matéria provém da palavra latina *materia*, que provém de *mater*, mãe, o elemento feminino, ventre vazio e fecundável. Assim, a matéria nasce como signo de femininidade, em oposição a *forma*, *Idéia* e *Eidos*, ou seja, *pensamento*, elemento masculino que trata de ordenar, definir e delimitar as potências indeterminadas e desordenadas da matéria.

De *mater*, juntamente com matéria, provêm as palavras *matéria* ou *madeira*, pertencente ao vocábulo de campesino ou carpinteiro. A selva representa a força selvagem da natureza incontrolável e indisciplinada, em oposição à ordem, capaz de escravizar a ordem racional.

Assim, a matéria, por sua vinculação com o feminino e a selva, abriga o caráter irracional e ininteligível, que ameaça a ordem racional e inteligível da forma, passível de se contemplar com a inteligência. Estas características de irracionalidade, ininteligibilidade, caos, abismo insondável e mistério, que acompanham o conceito de matéria, é que se torna objeto de tematização filosófica no correr dos tempos, e que, geralmente, a situa como uma realidade no limite inferior do ser, de mundo que oscila entre o ser e o nada.

Daí, o fato de na Filosofia grega, predominarem, em sua concepção de matéria o medo do feminino, da selva, da natureza instintiva, a vida como lugar de prazer e desfrute. Nesse sentido, a matéria só adquire seu valor unido à forma, definida pela força racional e que determina sua posição entre a esfera do ser e do não-ser.

É verificável, contudo, que a matéria é coativamente a grande companheira inseparável da forma, é sua substância primeira, potência primeira para receber o ato da forma; logo, é potência com a forma, como parte da substância, para receber o ato de existir, de ser. Eis, portanto, o desiderato da matéria e sua relação com a forma que, até o presente, é objeto de tematização filosófica, fundamental à consideração do ser e do não-ser.

2.1.2 Matéria metafísica: a contribuição de Avicena ao pensamento de Ernst Bloch

Para Avicena⁶, a substância pode ser material ou imaterial e na hierarquia da existência é a substância imaterial que tem supremacia sobre todas as outras; depois vem a forma, logo o corpo composto de forma e matéria e, por último, a matéria mesma. A substância se dá de maneiras diferentes. Quando é parte de um corpo, pode ser sua forma ou

⁶ "Abu 'Ali al-Husain Ibn 'Abd Allāh ibn al-Hassan ibn 'Ali ibn Sina, ou Avicena, nasceu no mês de agosto de 980, em Afsana, na Pérsia, na ex-República Socialista Soviética do Uzbequistão, perto de Buhara. Médico e filósofo. Foi uma das maiores expressões da cultura muçulmana, sendo chamado de al-Saih al-Rais (o grande sábio). Aos 10 anos conhecia Gramática, Teologia e sabia de cor o Alcorão. Leu 40 vezes a Metafísica de Aristóteles até decorá-la e compreendê-la. Aos 16 anos já ensinava Medicina para médicos renomados de sua época. Aos 21 anos escreveu seu primeiro livro intitulado *Al-Majmu* (O Compêndio) que tratou de todas as ciências, exceto matemática. Este foi seguido de outros como: *Al-Hāsīl wa al-Mahsul* (O resultado e a produção), sobre a jurisprudência e exegese do Alcorão; *al-Birr wa al-Itm* (A virtude e o pecado), sobre ética; *Al-Mabda wa al-Malad* (A origem e o retorno), sobre a origem e o retorno da alma a Deus e *Al-Arsad al-Kulliya* (Observações gerais), sobre Astronomia. Suas obras mais conhecidas foram: *Kitab al-Qanun fi-al-Tib* (Cânion de medicina), trata dos princípios gerais da medicina, e, o *Kitab al-Sifa*, trata da Metafísica, Matemática, Psicologia, Física, Astronomia e Lógica. Por questões políticas foi preso e no cárcere escreveu: *Rissalat Hay Ibn Yaqzan* (Tratado do vivo, filho do vigilante – uma alegoria sobre o intelecto agente), *Al-Hidaya* (A direção) e *Al-Adwiyat al-Qalbiya* (Os remédios cardíacos). Morreu na primeira sexta-feira do mês de Ramada de 428 da Hégira, ou seja, em junho de 1037. Além das obras conhecidas de Avicena, atribui-se a ele cerca de 200 obras além das já referidas". (AVICENA, 2005, p. XXIII-XXIV).

sua matéria. Se ocorre à parte, pode ser fruto de uma relação de autoridade sobre o corpo por meio do movimento, e se chama de “alma”. Pode também se dar totalmente livre da matéria e, assim sendo, chama-se “intelecto”. Isto leva à oposição entre matéria e forma.

Para Avicena, ser corpo significa ser um contínuo que pode romper essa continuidade e que pode dar-se com dimensões determinadas. Esta forma de continuidade, porém, que constitui a essência de um corpo, não pode ser para a matéria prima uma forma accidental; mas uma forma substancial genérica, comum e igual para todos os corpos, unida à matéria prima, como receptáculo ou sujeito das diferentes formas específicas corpóreas. A corporeidade é uma realidade genérica que é a mesma em todos os corpos e que, como corporeidade, não difere a corporeidade de um corpo da corporeidade de outro. A corporeidade se predica univocamente de todos os corpos, qualquer que seja a sua espécie. A forma de corporeidade de uma substância não constitui uma espécie. A matéria corpórea – matéria informada pela corporeidade – exige uma forma distinta da corporal para poder constituir um tal corpo, ou seja, um corpo pertencente a uma espécie concreta com dada predicação específica. Isto implica que toda substância corpórea e material, unida à forma genérica de corporeidade, recebe a forma específica para a qual essa substância é tal corpo, pertencente a uma espécie concreta. Os movimentos substanciais nas substâncias corpóreas não se dão sobre a matéria-prima, mas sobre a matéria corpórea, ou seja, a matéria-prima unida à forma corpórea, única e comum aos corpos. A matéria prima para existir como substância individual, além da forma de corporeidade, exige receber forma específica por meio da qual essa substância é uma tal substância e pertence a uma espécie.

Convivem na substância individual corpórea duas formas: (1) a forma corpórea pela qual o corpo é genérico e comum às substâncias corpóreas e (2) a forma específica por meio da qual essa substância é uma tal substância e pertence a uma espécie concreta. Há assim em cada substância individual corpórea dois seres substanciais: o ser substancial genérico, dado pela forma corpórea, e o ser substancial específico, produzido pela forma específica – o primeiro está subordinado ao segundo. Da forma corpórea, a matéria-prima não pode se separar. A matéria corpórea é assim o sujeito de todo o movimento substancial.

Nesse sentido, no âmbito da concepção física, a matéria é vista como algo extensivo e quantificável, bem como o seu movimento físico. A matéria é o que pressupõe o movimento. Avicena concebe a matéria num sentido finito e conhecido por meio da demonstração e da observação e tem que ter três dimensões, ou seja, longitude, extensão e profundidade. Esta é a ideia da forma material do corpo. Segundo Avicena (2005), a forma material deve ter necessariamente matéria-prima que a constitui; contudo, na escala da

existência, a forma é superior à matéria. A forma é mais real, de modo que a matéria corporal não pode se despojar da forma material e permanecer separada, pois sua existência mesma é algo disposto a receber forma, de tal modo que a forma dá unidade da porção de matéria em conformidade com a sua disposição para receber forma.

Para Platão, por exemplo, a matéria e a forma assim se definem:

Forma-materia es la primera posibilidad, en la que la forma con su carga inteligible y espiritual predomina sobre la materia. La materia está en total y absoluta dependencia óptica y epistemológica de la forma; ni es algo, ni es inteligible, ni es. Es, en la sustancia, tan solo disposición o potencia receptora de formas. (PLATÃO apud ESTÉVEZ, 1998, p. 29).

Essa posição, chamada de formalista, é assumida de forma extremada por Platão e moderada por Aristóteles, por conta da preponderância da forma sobre a matéria.

Segundo Bloch, havia outra visão alternativa no desenvolvimento da matéria que ele chama de Esquerda Aristotélica. Essa Esquerda aristotélica materialista se opõe à direita aristotélica formalizante, representada por Tomás de Aquino⁷. Bloch descobre a origem desta esquerda aristotélica com Avicena⁸: “La materia aviceniana sigue las doctrinas aristotélicas, manteniendo todavía separadas la materia y la causa eficiente, pero de un modo tal que pone en primer plano a la materia, haciéndola cada vez más importantes”. (ESTÉVEZ, 1998, p. 33).

Para Avicena, assegura Bloch, matéria é vista como tão eterna quanto à forma, ela é um ser e não necessita de outro para existir. A forma cede à matéria parte de sua realidade eficiente, de sorte que as formas não só levam a matéria dentro de si, como o seu movimento provém essencialmente da matéria. Esse movimento da matéria, contudo, não abriga um sentido mecanicista.

⁷ São Tomás de Aquino, foi um padre dominicano, teólogo, expoente da escolástica, proclamado santo e cognominado *Doctor Angelicus* pela Igreja Católica. Foi chamado o mais sábio dos santos e o mais santo dos sábios. Nasceu em família nobre em março de 1225 no castelo de Roca-Seca, perto da cidade de Aquino, no reino de Nápoles, na Itália. Com apenas cinco anos seu pai, conde de Landulfo d'Aquino, o internou no mosteiro de Monte Cassino onde recebeu a educação, a sua família esperava que viesse a ser monge beneditino e tinha a esperança de um dia vir a ser o abade daquele mosteiro. Aos 19 anos fugiu de casa para se juntar aos dominicanos mendicantes, entrando na Ordem fundada por São Domingos de Gusmão. Estudou filosofia em Nápoles e depois em Paris, onde se dedicou ao ensino e ao estudo de questões filosóficas e teológicas. Estudou teologia em Colônia e em Paris se tornou discípulo de Santo Alberto Magno que se impressionou com a sua inteligência. Foi mestre na Universidade de Paris no reinado de Luís IX da França morrendo, com 49 anos. As obras do Aquinate podem-se dividir em quatro grupos: **1. Comentários**: à lógica, à física, à metafísica, à ética de Aristóteles; à Sagrada Escritura; a Dionísio pseudo-areopagita; aos quatro livros das sentenças de Pedro Lombardo; **2. Sumas**: *Suma Contra os Gentios*, baseada substancialmente em demonstrações racionais; *Suma Teológica*, começada em 1265, ficando inacabada devido à morte prematura do autor; **3. Questões**: *Questões Disputadas (Da verdade, Da alma, Do mal, etc.)*; *Questões várias*; **4. Opúsculos**: *Da Unidade do Intelecto Contra os Averroístas* ; *Da Eternidade do Mundo*. (REALI; ANTISERI, 1990).

⁸ Cf. Estévez (1998, p. 30-31): “Bloch só dedica algumas referências a Averroes quando se dedica a Avicena, e entende que Averroes foi mais importante que Avicena na formulação do entendimento de matéria que Bloch chama de Esquerda Aristotélica, ou seja, Averroes é o mais destacado representante árabe da corrente aristotélica, provavelmente não tão à esquerda como pretendia Bloch. Portanto, Estévez não compartilha da leitura que Bloch faz dos textos de Avicena e Averroes com respeito à matéria”.

Inicialmente, para efeito de breve comparação, a matéria, segundo Aristóteles, é marcada pelos princípios de uma geração natural a partir de um sujeito e uma forma que se transmutam por outra forma. A relação entre o sujeito e a forma é do que forma com o que é formado.

A matéria é informe, desprovida de ato e determinação; não sendo substância determinada, não-é, mas pode ser. Assim, a matéria não é absolutamente enforme, pois tem uma disposição em-si de tornar-se algo, de ser. Por exemplo, para que a madeira se converta em cama (A) há que perder a forma atual de madeira para constituir-se em cama (B). Da matéria não se predica a substância, nem qualquer determinação do ser. As determinações do ser se predicam da substância, pois a matéria não é substância, nem qualquer outra determinação do ser, nem a negação daquelas determinações. Estas pertencem à matéria apenas e só acidentalmente.

Portanto, a matéria não é nem substância nem acidente algum, nem sequer a determinação alguma do ser. Ela é o absolutamente indeterminado, aquilo a que não se pode predicar nenhuma das categorias do ser. A matéria é indeterminação que provém da total ausência de forma, pois esta é o princípio de toda determinação e de toda a maneira concreta de ser.

Desse modo, o indeterminado é incognoscível, pois só podemos conhecer o determinado, o ser que pertence a uma espécie ou a um gênero. A matéria, indeterminada, se encontra fora de todo gênero e espécie de toda determinação do ser; daí sua absoluta indeterminação.

A matéria não-é, mas de forma misteriosa pode ser, possui uma essencial tendência de ser, de unir-se à forma. Essa sua potencialidade é a expressão de sua privação de ser, de seu não-ser; assim revela sua potencialidade-para-ser, ou seja, a matéria é não-ser-que-pode-ser.

Entre o ser determinado e o nada absoluto, a tradição aristotélica descobre uma realidade intermediária, um não-ser-que-pode-ser e que é o sujeito de toda a transformação da substância. Essa é a matéria.

A matéria-prima, como não-ser, não existe só. A única matéria existente é a matéria segunda, quer dizer, a matéria informada, constituindo um composto substancial e individual e que é o sujeito de toda a transformação acidental, ou seja, a matéria segunda tem que já ter passado pela mediação do individual, do sujeito subjetivo, como o exemplo da madeira da cama. Toda matéria que se une a forma; contudo, ainda assim continua dotada das

propriedades da matéria, como indeterminação, incognoscibilidade e potencialidade com relação à nova forma que possa vir a adquirir.

A diferença entre a matéria-prima e a matéria segunda é que esta está informada, existe em ato e, portanto, por essa razão, cognoscível. A matéria-prima, ao contrário, não está informada, nem existe em ato e, por conseguinte, não pode ser diretamente cognoscível. A matéria prima, em si, não é, mas misteriosamente pode-ser.

Para Aristóteles, a realidade não pertence nem à forma nem à matéria, mas residia na união de ambas, enquanto, para Avicena, bem mais próximo de Platão do que de Aristóteles, é outorgada à forma uma realidade superior em comparação à matéria, à realidade sensível. A conexão entre a forma e a matéria, todavia, não se expressa sob a categoria da relação, pois, se assim o fosse, poderia se supor a forma sem a matéria e a matéria sem a forma, logo, dois entes em-si distintos. Nem se trata de conceber uma como causa da outra. A matéria não pode ser causa da forma, porque só tem a capacidade de receber forma. O que é em potência não pode ser a causa do que é em ato. Mais ainda: se a matéria fosse a causa da forma, deveria ser anterior à forma em essência e já ser em ato, o que sabemos que na escala da existência não o é nem de uma maneira, nem de outra. Logo, não há qualquer possibilidade de a matéria ser causa da forma. Segundo Avicena, pode-se então indagar: a matéria pode ser efeito da forma? De então, cumpre estabelecer a diferença entre a forma separada e a forma material particular. A matéria só pode perder sua forma particular quando recebe outra. A causa da matéria é a forma, em comparação com a ação de um agente separado, que Avicena chama de “Dados de Formas”. Este agente é a inteligência ativa e em última instância é Deus mesmo. Aqui Avicena rompe com Aristóteles e se aproxima mais ainda das influências neoplatônicas.

A matéria é algo que em si mesma não tem de modo algum ser, sequer existe senão mediante a forma. Se não tem ser, como pode ser algo? Essa aparente contradição remete ao ato, ou seja, não existe em ato senão pela forma. Em outras palavras, a matéria é algo que por si mesma não-é-em-ato, pois é-em-ato somente por meio da forma, a matéria em-si é ser-em-potência.

Por sua vez, a forma não possui por-si-mesma ser-em-potência, pois é-em-ato. O ser-em-potência é propriedade da matéria; daí convém dizer, propriamente, que a matéria em si mesma possui um ser-em-potência, mas o em-ato é por meio da forma. Assim, a matéria-prima é em si um ser-em-potência e é em-ato pela forma, ou seja, a matéria é em si não em ato, mas é em si um ser-em-potência. Este ser-em-potência da matéria é distinto do ser-em-ato da matéria, o qual recebe forma. Pelo ser-em-ato, a matéria participa do ser formal e é por ela

que a substância é tal como é; e assim a matéria dá à substância a radical possibilidade de transformar-se e converter-se em outra substância e, portanto, pode deixar de ser a substância que é. Para Avicena, ser-em-potência equivale à potência de ser e a possibilidade de ser. A radical possibilidade de ser significa possibilidade tanto para ser-em-ato como para deixar de ser.

A forma é, por si mesma, essência e é um ser agregado ao ser que tem a matéria. A forma agrega ser ao ser que tem a matéria, mas a privação não agrega ser algum senão que é como um acompanhante do ser da matéria relativo a esta forma concreta. A matéria possui um ser próprio distinto do ser da forma, a forma agrega a este ser próprio da matéria a forma em substância. A privação, portanto, não possui ser algum senão que é a preparação concreta da matéria relativa a esta forma concreta.

A natureza do ser da matéria é entender-se por uma coisa que recebe outra coisa em sua essência que antes não tinha, ou seja, a forma para juntas constituir uma nova substância. A matéria é a causa material, o ser-em-potência ou a possibilidade de ser, de onde provêm todas as substâncias que se engendram no mundo físico, existe no tempo, ou seja, a matéria é ser-em-potência ou possibilidade de ser que se converte em um tempo concreto, em ser-em-ato e constitui uma substância específica, quando recebe a forma. Toda substância corpórea é um composto de matéria e forma. Por meio da forma a substância é-em-ato esta ou aquela coisa, ou seja, é uma espécie concreta; por intermédio da matéria, a substância não é para sempre, tem a radical limitação temporal de poder ser outra coisa e deixar de ser a coisa que é agora. Assim, em toda substância composta de matéria e de forma, se entrelaçam o ser-em-ato da forma com o ser-possível da matéria, que fazem da dita substância algo sem consistência ôntica, ou seja, toda substância é essencialmente um ser no tempo, que depois pode ser outra coisa e pode não ser o que é agora.

Em resumo: a matéria em Avicena é uma coisa com essência, que sem ser-em-ato, é em-potência, e, portanto, está à disposição para receber forma, ou seja, possibilidade de ser-em-ato e que então como substância informada, comporta e guarda a radical limitação do tempo e a potencialidade de converter-se em outra coisa e mesmo deixar de ser.

A matéria como ser-em-potência receptiva para receber formas não pode existir só, sem forma, pois seu ser não é-em-ato ou em efeito. Isso é uma impossibilidade metafísica própria de ser-em-potência da matéria. É pela forma que a matéria-prima se torna matéria composta, se torna ser-em-ato. Essa debilidade ôntica da matéria que provém de seu ser-em-potência a reduz a quase nada, a quase não-ser e, portanto, destinada a corromper-se.

Pela união entre a matéria e a forma que constitui a matéria composta, a substância; o ser-em-ato da forma e o ser-em-potência da matéria coexistem em cada uma delas. Pela forma e sua forma de ser-em-ato é que as substâncias individuais compostas, por exemplo, cama, são o que são; pelo ser-em-potência da matéria, essas substâncias corpóreas individuais são genéricas e corruptíveis, por exemplo, a madeira da cama continua sendo madeira e sujeita à corrupção do tempo, bem como guarda a potencialidade de converter-se em outra coisa, ou seja, começam a ser e deixam de ser ou se corrompem. Portanto, matéria existe na substância e comporta um duplo ser: é-em-ato, causado pela forma, e é-em-potência, pois passível de receber novas formas ou deixar de ser. Sem o ser-em-ato da forma corpórea, não existe a substância individual composta, nem há o ser-em-potência da matéria, ou seja, sem a concretização do ser-em-ato da forma a substância não existe, nem a matéria-prima e seu ser-em-potência. Daí, Avicena considerar que a forma é a causa da matéria e esta não pode ser constituída pelo causado. Desse modo, a doutrina sobre a matéria de Avicena aponta para a constatação de que, na realidade física, existem no tempo apenas as substâncias compostas de matéria e forma, que como tal estão sempre dispostas a converter-se em outras substâncias distintas, ou seja, são genéricas e corruptíveis.

A doutrina da matéria e da forma está em íntima relação com a distinção feita entre potência e ato. Não é possível explicar o movimento sem esta distinção. O ato é anterior à potência. A matéria é potência, mas não tem a potencialidade de não-ser. É este pressuposto que conduz a teoria das causas. Avicena divide tanto a causa material como a causa formal em duas. A causa material em matéria do composto e matéria do objeto. E divide a causa formal em forma do composto e forma da matéria-prima. Identifica a causa final como a mais importante, porque o motor principal de todas as coisas é o fim. Esta atitude determinística é um traço essencial no pensamento de Avicena.

Ato e potência, o atual e o possível se entrelaçam em todas as substâncias compostas. Estas são substâncias gerais e corruptíveis, significando que podem começar a ser e que podem deixar de ser o que são. O atual existe com o possível e o possível existe com o atual.

Para Avicena, o possível é indiferente em relação ao ser e ao não-ser. O ser é ser necessário quando encerra em si mesmo a necessidade de ser, ele necessariamente é. O ser possível é aquele que pode vir a existir, a ser, ou não existir, não-ser e assim resulta num ser impossível.

Segundo Avicena, em todo o Universo de seres, só a Causa Primeira é ser necessário. Todos os demais seres são seres que, por si mesmos, podem existir ou não-existir,

ou seja, o Universo inteiro é um ser possível. O ser possível, por sua própria essência, é sempre um ser possível, é algo que pode ser ou pode não-ser. Para ser-em-ato preciso de outro que já seja ser-em-ato, ou seja, o ser possível, para ser-em-ato, precisa necessariamente do ser necessário, da Causa Primeira. Assegura ainda que nem todos os seres possíveis são igualmente possíveis. Alguns seres possíveis – as Inteligências e as Esferas do mundo celeste – necessitam da Causa Primeira para ser-em-ato sempre. Outros seres possíveis – as substâncias corpóreas do mundo sublunar – necessitam da Causa Primeira para serem por algum tempo. Os seres possíveis temporais são mais imperfeitos e sua consistência existencial, recebida da Causa Primeira se dá mediante o do Entendimento Ativo e é mais tênue.

Por isso, são em ato só por algum tempo, o que significa que do não-ser atual passam ao ser atual para voltar novamente ao não-ser atual. Sua contingência ôntica faz com que seu ser passe a estar sempre ao ponto de dissolver-se, renovar-se, de modo que o movimento é parte essencial do ser possível.

O possível é potencial em toda substância composta em razão do ser-em-potência da matéria, que precisa de uma causa externa para convertê-la em ato, e, em virtude de em-si, se encerrar como ser-em-potência, é imperfeita e incompleta. A matéria encerra toda a potência de ser, significando que abriga toda a possibilidade de converter-se em ato. Toda substância que existe no mundo físico preexistia em potência na matéria. Todo ser atual teve, para existir, que ter sido previamente ser-possível na matéria.

A causa externa que realiza o ser possível em ser atual é atribuída, por Avicena, ao Entendimento Ativo ou Última Inteligência, que serve de ponte entre o mundo celeste e o mundo físico corpóreo.

Para Avicena, o conceito de ser é a primeira aquisição da mente humana, tanto subjetiva quanto objetivamente, pois somos conscientes de que somos e existimos, bem como temos a impressão de ser desde a percepção das coisas que nos rodeiam por meio dos sentidos. O ser possui dois elementos que podem ser separados um do outro ou unificados. O uno é essência e o outro é a existência, dimensões presentes na análise do ser. Os seres podem ter três formas, a saber: necessários, possíveis ou impossíveis.

O ser necessário existe e seria absurdo supor o contrário, ou seja, sua inexistência. O ser necessário por si mesmo é, ele existe independentemente de qualquer coisa. Segundo Avicena, existem duas categorias de ser necessário, o que é por si mesmo e o que é por intermédio de outro, de modo que tais categorias não se confundem. O ser necessário por intermédio de outro é por si um ser possível, pois não está contido em si mesmo, em sua

essência, mas seu ser segue uma determinada relação e correlação, a partir de onde deve ser considerada a necessidade de ser. Logo, o ser, nestes termos, não encontra sua razão em outro lugar que não seja na relação e na correlação entre distintos tornados unos. Desse modo, este ser exige a sua necessidade e a sua possibilidade, ou seja, o ser necessário por intermédio de outro é um ser possível, que abriga na relação e na correlação o ser e o não-ser, de tal maneira que fora delas é ser impossível. Conclui-se é que o ser necessário por intermédio de outro é por si um ser possível e torna-se ser necessário ao ser elevado à existência; e, mais, este ser possível decorre tão somente de sua relação com o ser necessário por si mesmo, pois só este deve sua existência a si mesmo ontologicamente. O ser possível que não chega à existência é ser impossível, logo, não existe.

Além disso, Avicena considera que o ser possível tem duas gradações, ele é ser possível por si mesmo e, neste caso, é ele próprio um ser necessário por intermédio de outro, caso se concretize sua existência. Ou ele é ser possível por certa causa e então abriga duas possibilidades, ou seu ser é necessário com esta causa e chega à existência ou fica como estava antes do ser da causa, ou seja, ele é um ser impossível, ele não existe nem em possibilidade e jamais será em ato, porquanto sua causa não existe.

Entre o que é necessário por si mesmo, porém, o que é possível por si mesmo e o que é necessário por meio da ação de algum agente, há um processo que intervém chamado criação. A criação provém por emanção de um Ser supremo e necessário, que é Deus.

O conceito de ser compreende tanto a essência como a existência. Há na essência da coisa que é aquilo pelo qual a coisa é o que é. E há a sua existência real. Assim, existem a cadeira e a sua essência, a sua cor que é a sua manifestação existencial ou ainda pode-se dar o nome de existência particular. A ideia de um ser existente acompanha a coisa, porque ou existe no concreto ou no conceito. De outra forma, não existiria. Uma coisa pode ser concebida pela mente e não existir concretamente, pois o saber é sempre acerca do que pode ser atualizado mentalmente, sem implicar com isso sua existência efetiva no plano das coisas externas. O saber e sua manifestação se referem sempre ao plano do ser, seja ele concreto e atualizado ou não. Ao saber não é facultado debruçar-se sobre o absolutamente inexistente. Assim, todo o saber, para sê-lo, versa sobre um atributo e, se versa sobre um atributo, este tem que ter sua manifestação concreta. Desse modo, o inexistente é um absurdo. “Todo tiene su realidad particular (haqiqa), que es su esencia (māhiyya), y se sabe que la realidad de todo lo que es particular a ella, es diferente de la existencia (wujúd) que acompaña a su afirmación”. (AVICENA apud AFNAN, 1956, p.152).

Com isso Avicena promove, de modo original⁹, uma distinção ontológica entre essência e existência. Assim, atribuir alguma qualidade a um sujeito não implica necessariamente que o sentido da qualidade seja o mesmo que o do sujeito precisamente assim existente. Um atributo pode ser de formas diversas. Pode ser constitutivo essencialmente, ou seja, necessário para que o sujeito seja o que ele é. O atributo faz parte de sua definição, sem o qual a coisa não pode ser concebida, e isso independe de se a coisa existe em concreto ou não. O atributo assim considerado em nada se refere à existência. Não se trata de que a existência da coisa, no concreto ou na mente, seja um constitutivo dela como correlativo em sua natureza. Portanto, uma coisa é a essência do homem, outra coisa é o homem concreto, em sua existência empírica. Além disso, o atributo pode ser não concomitante e accidental, ou seja, é o que acompanha a coisa sem ser parte dela, e que pode separar-se do objeto rápida ou lentamente sem prejuízo essencial ao seu ser.

Para Avicena, a essência não deve ser confundida com os atributos essenciais de uma coisa, que são mais gerais. Uma coisa pode ter muitos atributos, todos essenciais, e, mesmo assim, ser o que é, não por um de seus atributos, mas pela soma total de todos os seus atributos essenciais. Pode-se objetar: qual o significado exato do termo essência? Ou, o que é a essência? Avicena responderia primeiro que a pergunta ao se referir acerca do que seja a essência da coisa implica conhecer o significado que o seu nome lhe outorga e não sua existência nem a conformidade com o seu nome decorrente daquela. Assim, a resposta pode ser dada de três maneiras: 1) de forma absolutamente particular, como “o homem é um animal racional”; ou, 2) o homem é o que há de comum em todos os homens, e, finalmente, 3) o homem é o fator comum e particular de todos os homens.

Pode-se ainda objetar acerca do que vem a ser a existência? Para Avicena, é comum identificar que o que existe é o que é percebido pelos sentidos e que é impossível aceitar a existência do que não pode ser percebido em sua substância sensível; o que não pode ser identificado no plano sensível não tem nenhuma participação na existência. Reconhece, contudo, que tal procedimento que habita o saber comum não corresponde à verdade, de

⁹ Cf. Afnan (1956, p. 152-153), “Algunos han sostenido que es la primera de las dos más importantes contribuciones de Avicena en el campo de la metafísica. Otros han encontrado huellas de esta distinción en Aristóteles, en Plotino e en Fārābī. Avicena mismo no dice, en ninguna parte, ser el primero en establecer esta distinción. Pero el Oriente todo, y la Europa escolástica también, han asociado esta distinción a su nombre. El hecho es que aun cuando otros la hubieran pensado antes que él – se ha forzado, a veces, el sentido de las proposiciones para probar que ha sido así – ninguno desarrolló la idea nem la aplico de la misma manera. Avicena saco conclusiones que solo a duras penas pueden atribuirse a sus predecesores. Y sin embargo, en ninguno de los trabajos de Avicena encontramos el tema tratado tan exhaustivamente como se hubiera deseado. En la obra *Ishārāt* – composición reflexiva del último período – es en donde se encuentra mejor expresada. Pero es sin embargo significativo que se le presente el problema cuando discute cuestiones lógicas, y tiene conciencia de que se trata, esencialmente, de una distinción, de una distinción lógica”.

modo que uma coisa pode ser inferida da sua existência como pode ser inferida de sua realidade, como os conceitos universais e abstratos.

Segundo Avicena, a coisa só pode ser compreendida desde suas causas e que a primazia cabe à causa eficiente, razão última da causa final. Desse modo, nem a forma nem a matéria nem o fim podem ter prioridade sobre o sujeito da ação, o agente. “Si es la Causa Primera, es la causa de toda la existencia, y la causa de la realidad de toda cosa existente en la existencia”. (AFNAN, 1956, p.157). Apesar da causa vir primeiro, particularmente a causa eficiente, não há nada anterior à existência, o fático existe.

Como foi dito, o ser pode ser necessário, possível ou impossível. O ser é um gênero, não se trata de espécies de ser; mas subjetivamente formas diferentes de mentalmente conceber o ser e objetivamente representam as diferentes maneiras que se relacionam com as outras coisas. Todos os seres sensíveis são seres possíveis em si mesmos, feitos necessários por meio de forças que neles intervêm e o levam à concreção. Logo, os seres possíveis feitos necessários são causados e o sujeito é esta causa, ou seja, a Causa Primeira. E esta consideração é uma contribuição particular de Avicena – destacar o papel ativo do sujeito no processo de constituição do ser.

Em uma proposição, há três partes essenciais, o sujeito, o predicado e o resultado da relação entre os dois. Em toda proposição tem matéria (*mādda*) e forma (*jihat*) e cada uma delas pode ser necessária, possível ou impossível. A matéria necessária representa um estado do predicado em relação ao sujeito que não há lugar para a dúvida. A matéria impossível representa um estado do predicado em que a verdade é sempre negada ou que a verdade não abriga o predicado efetivo da matéria; daí não chega à concreção. E a matéria possível é um estado do predicado em que a verdade, sua afirmação ou negação, não é permanente, ou seja, o possível é aquilo sobre o qual não há um juízo, nem passado nem presente, mas pode dar-se no futuro. No que tange à forma, o *necessário* indica ‘continuação da existência’, o *impossível* indica ‘continuação da inexistência’, e, o *possível* não aponta nenhuma das duas coisas. A diferença que há entre matéria e forma é que a primeira é necessária e a segunda é o possível.

Segundo Avicena, há distinções no plano do ser. O ser necessário, ‘por essência’, é um ser cuja existência independe de qualquer outra forma. Quando o ser não é necessário ‘por essência’, é algo que sua necessidade só se efetiva quando se une a outro que não seja ele próprio e assim se reveste de necessidade. De modo semelhante, é o ser possível que pode ser, no sentido de que sua existência ou inexistência não haja nenhum elemento de impossibilidade, ou seja, que seja algo em potência e pode-se desenvolver a alguma classe do ser. Desse modo, pode-se dizer que tudo o que é um ser necessário por meio de uma

associação com algo que não seja ele mesmo é assim um ser possível em essência¹⁰. Logo, a relação e o seu resultado não podem ser reduzidos à essência da coisa mesma. A essência e seu exame só podem aplicar-se sobre a necessidade da existência de um ser, a sua possibilidade ou a sua impossibilidade, sendo esta última suprimida da análise, pois é impossível conhecer o inexistente.

O ser que chega à existência é ser necessário, mesmo que em associação com o que lhe é exterior para poder existir, e o ser que não chega à existência é um ser impossível. O ato e a potência estão intimamente ligados à diferença entre o necessário e o possível. O ato pode ser equiparado com o ser necessário e a potência com o ser possível. O ser necessário é a verdade sempre em essência e o ser possível é verdadeiro em virtude de algo mais do que ele mesmo.

Avicena estava seguro de que a matéria existia. Para que algo seja criado, precisa ser um ser possível em si mesmo, pois a possibilidade de ser é a potencialidade de ser. A criação não depende da habilidade do agente para criar. São duas coisas completamente diferentes, o agente não pode criar, a menos que a coisa seja possível em si mesma. Portanto, a noção da possibilidade de ser pode existir somente em relação com o que é possível. Não é uma substância em si - mesma, é uma noção presente no sujeito, e é um acidente para ele. Este sujeito, que está em estado de potência, é o que se chama de matéria-prima. Logo, toda coisa criada está precedida pela matéria, entretanto, não é só o agente a causa e ser necessário ao mesmo tempo, mas os dois estão interligados, ou seja, causa e efeito estão interligados, em que a causa é o necessário possível em essência e o efeito o possível em essência. A causa, sendo necessária, então sua existência é mais verdadeira do que o efeito possível; este, por sua vez, só o é por meio dela. A exemplo de Aristóteles, Avicena assegura que as causas não podem prosseguir indefinidamente, pois tem que haver uma causa primeira, que é a causa de todas as causas, e, só pode ser Deus, não só causa eficiente e primeira, mas também é causa final¹¹.

O fato é que, segundo Avicena, todo o ser existente pode ser necessário ou possível. Se é necessário, é o objeto de nossa investigação, e se é possível, temos que mostrar que sua origem está em um ser que deve ser necessário. Um ser possível é incapaz de produzir-se a si mesmo, tem que haver algum ser original capaz de dar-lhe existência, e este ser original não pode estar dentro dele, porque ele mesmo é um ser possível que deve sua

¹⁰ O mesmo é válido em relação ao ser possível, ou seja, todo ser possível em essência, uma vez que adquire existência, torna-se um ser necessário por associação com outro. (AFNAN, 1956).

¹¹ “Dios es, así, la causa de todas las causas y el final de todos los finales. Es la causa final en el sentido de que es algo que siempre será”. (AFNAN, 1956, p. 168).

existência a outra coisa. Enquanto isso, o ser necessário, original, deve ser a causa de sua própria existência e deve ser capaz de produzir-se a si mesmo. Se os seres não são criados e a causa de sua existência permanente está em sua essência, então, serão seres necessários, e, se estas causas estão em outra coisa, então, serão seres possíveis.

Avicena assegura ainda que o movimento do ser tem três causas: a natureza, a vontade e a força. A vontade, para poder ser causa do movimento, deve ser permanente e englobar o todo, e deve ser ao mesmo tempo uma vontade ativa, no sentido da autoridade e do poder de originar o movimento. A força pode reduzir-se, em última instância, à natureza e à vontade do motor.

A criação pressupõe a possibilidade, mas esta não é uma substância e não pode existir separada e independentemente. A noção de possibilidade como acidente só pode residir em um sujeito, e esse sujeito é a matéria. A existência da matéria é eterna e a criação do novo e a possibilidade são coeternas com a matéria.

O pensamento ou a contemplação, para as substâncias separadas, é equivalente a criação e produz os mesmos resultados. A ideia procede da coisa real. O Ser Necessário cria, com um ato de pura reflexão, *a primeira inteligência*, que, conforme é Ela, é una e simples. A capacidade de pensar e, em consequência, de criar, não é algo particular ao Ser Necessário, mas igualmente certa para as inteligências, que participam também dela. *A inteligência primeira*, por ser ela mesma criada, é possível em sua essência, e necessária só quando associada ao Ser Necessário; ou seja, é necessário refletir sobre sua própria essência, pois procede dela o espírito da esfera particular, e é possível quando reflete sobre sua essência, e dela procede o corpo da esfera particular. Somente neste sentido tem lugar a multiplicidade, mas esta não provém diretamente do ser necessário. Portanto, *a inteligência primeira*, que possui necessidade como resultado da emanção do Ser Necessário e possibilidade como resultado de sua própria essência, é una e múltipla ao mesmo tempo.

A individuação acontece como consequência da matéria que, sob a influência de agentes externos, desenvolveu uma disposição e potencialmente própria para receber a forma que merece e que pode ser.

Em resumo: para Avicena, na escala da existência, a forma é superior à matéria, pois responsável pela atualização da potência da matéria e a eleva ao ser, à existência. Assim, é a forma que predica a substância. Isso, porém, não significa que a matéria não tenha importância. A matéria que no debate na metafísica clássica acerca de sua predicação, que transita entre o ser, o não-ser, o nada e o caos indeterminado, na consideração aviceniana ela existe. A matéria existe, é um ser que abriga sua essência, não precisa de outro para existir,

seu ser é marcado pela potência, ou seja, é um não-ser-que-pode-ser; não no sentido de não existir, mas de não-ser-em-ato. O ser-em-potência é propriedade essencial da matéria. A forma é um ser-em-ato que atualiza o ser-em-potência da matéria, levando-a à existência, atualizando-a, ou seja, é um ser agregado ao ser da matéria. Estas se convertem em um ser em um tempo concreto. Desse modo, ato e potência, o atual e o possível, se apresentam no movimento da substância em um tempo histórico. Estas são, portanto, as condições de possibilidades do ser e do não-ser. Aliás, destaca Avicena, o conceito de ser é a mais elementar aquisição da mente humana, e ocorre com o contato primário com o fático. Ele divide o ser em três categorias: o ser necessário, o ser possível e o ser impossível. O primeiro tem em-si sua essência e assim sua existência independe de qualquer coisa. O segundo não tem sua essência em-si, pois sua existência ocorre por intermédio de outro ou de uma causa, sendo sua existência transitória. E o último simplesmente não existe, sendo que o ser possível, ao chegar à existência, torna-se ser necessário. O ser possível, apesar de existir por meio de outro ou de uma causa, tem que ser possível na matéria; a criação não depende exclusivamente do agente, mas tem que ser possível em-si mesmo. Nada existe sem que tenha matéria e inscrito nos seus possíveis. A matéria, entretanto, não-é-ser-em-ato, mas ser-em-potência, precisa do agente, sem o qual ela não se atualiza. Assim, todo o ser possível de existir depende da vontade do agente para pô-lo em movimento, depende da matéria e seus possíveis e depende da força para a ação. Assim, do ser não se conclui sua necessidade de ser ou que se algo não existe não se conclui que não possa existir. O fático, por insistente, repetitivo e eterno que seja, não implica necessariamente sua necessidade e que algo seja sempre e seja sempre assim tal como é. O ser-em-potência da matéria não pode ser reduzido ao ser da forma na substância que é um ser-em-ato. O ser-em-potência da matéria é diferente do ser da forma na substância, embora se atualize por obra da forma. É este ser-em-potência da matéria que não permite que a substância adquira consistência ôntica permanente.

Conclui-se que a matéria, por sua tematização filosófica originária vinculada ao elemento feminino, abriga a negatividade de se opor à forma, ao elemento masculino ordenador, ou seja, ao pensamento, o que a situa no limite inferior do ser, sendo um quase não-ser. Ao mesmo tempo, entretanto, abriga a positividade de ser a potência primeira para receber o ato da forma, sem a qual esta sequer poderia existir. Assim, a matéria tornada substância abriga todo o movimento substancial sem o qual as transformações não seriam compreendidas. Nesse sentido, a matéria perde sua feição filosófica inicial de um quase não-ser para adquirir o status de ser tão eterno quanto à forma. Logo, a matéria não-é porque não é substância, é o indeterminado sem predicativo, mas ela é também o princípio de toda a

predicação e determinação do ser é um não-ser que pode-ser, tem uma disposição ontológica de tornar-se algo, portanto, ela é o princípio de toda a forma concreta de ser. O ser o é e adquire existência concreta por meio da matéria. É, assim, a forma que atua sobre a matéria, dando-lhe a determinação particular que a faz, na esfera do ser, pertencer a um gênero e a uma espécie, pois não há na matéria um determinismo em-si e por-si, que por seu próprio movimento a encaminha ao ser. Essa é a atividade da forma. Em outras palavras: a matéria é ser-em-potência que é objeto da ação do ser-em-ato da forma, levando-a a ser-em-ato, a ser substância. A substância sendo um composto de matéria e forma, por esta é ser-em-ato que pertence a um gênero e a uma espécie, por aquela guarda a potência radical de ser outra coisa diversa da coisa que é hoje; por isso, o movimento da substância é guiado pela matéria. Assim, a substância é algo sem consistência ôntica e, portanto, mutável, histórico. Daí, a forma é causa da substância e, portanto, da própria matéria substancial. Todo o possível, contudo, para ser-em-ato, foi antes possível na matéria, foi potência na matéria. Nenhum ser físico existe sem que antes tenha sido possível na matéria, cuja concreção e, portanto, predicação cabe ao sujeito. Assim, se se tomar a relação matéria e forma, dir-se-á que a matéria é necessária e a forma é possível. Portanto, todo o ser que chega à existência é ser necessário e o que não chega à existência é ser impossível. A concreção do ser e sua predicação independem da habilidade do sujeito, têm que estar inscritas como possibilidade nos possíveis da matéria. No mesmo tempo, porém, o ser possível é incapaz de gerar a si mesmo, tem que haver um agente para levá-lo à concreção. Desse modo, todo o ser existente é ser necessário. Sendo a matéria eterna, a possibilidade de criação abriga esse atributo da matéria, em que a ideia procede da coisa real, do existente.

A propositura analítica de Avicena acerca da matéria tem por objetivo apresentá-la como em movimento, considerado a partir da sua relação com a forma, em que se apresenta como ser-em-potência, possível de ser atualizada pela forma, adquirindo forma substancial, chegando à existência com a sua concreção em um corpo, logo assumindo uma forma específica e predicada. Daí, matéria e forma se definem na correlação mediata que estabelecem entre si, de tal modo que o existente é destituído de consistência ôntica, ou seja, não existe em-si; mas é mediato na dialética entre matéria e forma como ser no tempo histórico. A epocalidade histórica assim se põe na dialética entre o atual e o possível, em que o atual existe com o possível e o possível existe com o atual, de onde se infere que a realidade é movimento e o movimento é matéria.

Nesse sentido não é possível, por exemplo, falar em fim da história, como o faz o discurso da Pós-Modernidade. Esse movimento, contudo, não é imanente da matéria em-si, no

sentido de ser portadora de uma teleologia natural, mas, antes disso, reside na equação aristotélica que combina razão teórica, que conhece e cria os meios, e a razão prática, que estabelece os fins, logo a teleologia reside no sujeito que conhece os meios e estabelece os fins e os atualiza na conformidade com os possíveis presentes no movimento da matéria, movida pela natureza, vontade e força. Tais considerações são essenciais à compreensão da ontologia do ainda-não de Bloch, que passaremos a expor, pois toma essa análise da matéria de empréstimo de Avicena para propor uma filosofia do futuro com suporte na dialética dos possíveis.

2.2 Uma filosofia do possível: arquitetura da ontologia do ainda-não

Após breve reconstituição do conceito de matéria em Avicena, evidenciando o movimento do real como resultante do movimento da própria matéria impulsionada pela atividade consciente do sujeito, plotado nos possíveis latentes na matéria é, então, possível passar para a consideração da ontologia do ainda-não.

A obra de Bloch resulta numa arquitetura teórica inédita (VIEIRA, 2009), no campo do marxismo, ao buscar fundamentar uma ontologia, baseada numa ética material da vida com arrimo nos seus próprios postulados epifenomênicos mais imediatos, ou seja, a fome, a carência e o desejo de busca por uma vida melhor. Portanto, parte da fome, a pulsão básica da existência imediata e instinto de autopreservação. Nesse sentido, a utopia não é fruto da fantasia, mas prenuncia essa carência fática do homem numa realidade que não o satisfaz, mas que também não é acabada. A utopia, no entender de Bloch, encontra sua expressão teórica necessária no marxismo, capaz de orientar a transformação da sociedade, vencendo as barreiras da opressão e da alienação, colocada a possibilidade concreta da humanização da sociedade na participação da classe trabalhadora em que só na revolução, expressão primária e subjetiva do sonho diurno, repousa a esperança de uma nova sociedade. A esperança é fundada na práxis histórica e se torna real com a análise do presente e do passado tematizando o futuro possível; logo, está submetida objetivamente as condições históricas. Foi essa a tarefa que Bloch se propôs – tematizar a esperança como instrumento revolucionário capaz de fundamentar uma filosofia da práxis que desse conta de construir um mundo humano, longe da alienação e do estranhamento.

Münster, em seu livro *Utopia, Messianismo e Apocalipse*, considera a análise filosófica de Bloch com suporte na “existência humana aberta ao futuro” como algo único no

pensamento do século XX, pelo fato de partir de uma nova definição do conceito de utopia em dois aspectos:

[...] na de escatologia das utopias religiosas voltadas à expectativa apocalíptica do final dos tempos e na de realização progressiva da utopia marxiana da sociedade sem classes, que aposta na transformação da vida capitalista alienada em autodeterminação humana real, em autorealização e em emancipação social individual. (MUNSTER, 1997, p. 15).

Nesse sentido, a obra de Bloch consiste numa promissora e exitosa tentativa de fundamentar uma ontologia marxista, antes apenas intuída na obra de Marx¹². Aliás, como destaca Albornoz (2006, p. 87), “[...] a pedra filosófica central do sistema de Ernst Bloch é sem dúvida a sua ontologia da possibilidade. Uma ontologia do ainda-não-ser que se fundamenta sobre a análise da categoria da possibilidade”. Nessa ontologia, há um revigoramento do marxismo, não só para a temática do ser, mas também para a ética e para a utopia, pois o ainda-não-ser se apresenta como tendência e possibilidade inscritas no movimento da matéria, e, assim, não-sendo ainda, se mostra como utopia. Esta entendida não como mera abstração de uma intencionalidade abstrata, mas como possibilidade presente em latência e tendência no movimento da matéria. Logo, a utopia não é pura abstração, mas uma abstração acerca dos possíveis presentes no real. Portanto, o ético é mantido no plano concreto da subjetividade, dos desejos coletivos que se apresentam como germes do ser para a frente na construção do novo, cuja inserção na realidade concreta se evidencia pela contradição marcada por movimentos de realização e de desrealização.

Assim, o caráter utópico da ética se apresenta como possibilidade para a frente, como germe da futuridade, presente no movimento da matéria como tendência e latência, em que sua atualização sucede pelo movimento dialético entre subjetividade desejante e objetividade inacabada, na constituição de um futuro melhor do que a realidade presente, em que as carências e fomes humanas encontrem sua resolução concreta. Logo, os reclamos da dimensão utópica da ética são genuinamente humanos não só como possibilidade, mas também como um fim.

¹²Cf. Munster: “Pode alguns ortodoxos negar peremptoriamente uma ontologia em Marx, relegando-a à metafísica. Afinal, há uma ontologia nas análises de Marx? É possível propor uma ontologia no arcabouço teórico do materialismo histórico? Münster assegura que para Lukács há; pois “todos os seus enunciados concretos [...] pretendem ser em última instância enunciados diretos sobre um ser, portanto enunciados ontológicos” (MUNSTER, 1997, p. 17). Marx busca analisar o processo de (des)humanização na sociedade capitalista, logo uma consideração acerca do ser sem cair na metafísica, mas partindo das formas histórico-sociais concretas e suas múltiplas determinações. Assim, mesmo quando faz análise dialética das categorias econômicas, estas acrescenta Munster “[...] ‘aparecem’ como as da produção e reprodução da vida humana e, destarte, como um instrumentário para uma apresentação ontológica do ser social sobre uma base materialista. Portanto, mesmo que surjam num contexto puramente econômico, as categorias têm em Marx o valor e a função de “formas do estar-ai humano (Dasein) e “determinação da existência”, ou seja, elas jamais são tomadas exclusivamente pelo ângulo estreito da economia. (MUNSTER, 1997, p. 17).

O ideal abstrato e utópico da ética blochiana, assim entendido, não se encerra no movimento da subjetividade desejante em-si, mas está presente no próprio movimento da realidade como tendência e latência, como possibilidade para a frente, que reclama sua atualização concreta a partir do elemento primário, que é a carência humana, a qual precisa ser satisfeita em nome de uma vida melhor, cujo motor dessa atualização é o otimismo militante, que resulta, em última instância, numa filosofia da práxis.

Daí a importância de a obra de Bloch resultar não só da análise que faz das manifestações utópicas na história, mas também por abrigar a “temática do ser”, cuja característica é apreender o ser como procedimento e modo da possibilidade para frente. Assim, com sucedâneo no conceito de “esperança” Bloch busca, no dizer de Münster (1997, p. 16-17):

[...] fundar uma “ontologia do ser-ainda-não”, capaz de determinar de modo novo o ser, que passa a ser um “modo da possibilidade para frente”, estreitamente correlacionada com o conceito de antecipação como veículo formal da produção parcial das manifestações do utópico na realidade concreta *hic et nunc* (aqui agora). Convém notar que essa nova ontologia pretende ser mais do que simples esboço de uma “metafísica do ainda-não consciente” (...), uma vez que almeja se inserir no horizonte analítico e na construção teórica do materialismo dialético.

Nesse contexto, o que Bloch faz é revalorizar a problemática ontológica de Marx. Contudo, o acento de ambos se diferencia. Enquanto Marx parte do trabalho, Bloch parte do conhecimento que deve redundar numa práxis, como bem destaca Münster (1997, p. 17-18):

[...] na marxiana, o trabalho se transforma numa categoria central, numa base natural dada, como a “condição de existência do homem, fundamental e independente de todas as formas de sociedade”, ou seja, o trabalho é visto como um metabolismo mediado pelo processo social de produção e reprodução do homem como um ser da natureza; ao passo que a ontologia de Bloch aparece sempre, [...], “sob o primado do conhecimento”.

Neste sentido, Bloch vê a relação sujeito-objeto como autodeterminação, perpassado pela ação do primeiro sobre o segundo e suas consequências histórico-dialéticas, ou seja, o ser é histórico, determinado, não é uma abstração metafísica, e, nestes termos ainda-não-é, não é um ser pleno, é inacabado, portanto, guarda subjetiva e objetivamente a possibilidade de seu acabamento como tendência latente na alteridade, em que, salienta Münster (1997, p. 18):

[...] o “ainda-não” presente na ontologia de Bloch, está ligado a um duplo efeito expectante: subjetivamente, [...], como negação do ser simples “ser-sem-determinação” (So Sein), por meio de uma determinação do conteúdo do simples fato da “vida” que ainda não saiu dela mesma; objetivamente, “como a possibilidade de tornar-se outra coisa.

Com efeito, o “ainda-não” e seu efeito expectante se apresentam subjetivamente, na obra de Bloch, como carência, como necessidade e objetivamente como possibilidade que reclamam suas atualizações, ou seja, a satisfação dessas carências e que portanto expressam o estado real da utopia em sua incompletude efetiva, num mundo que não realiza o sujeito. Daí a carência que desperta a práxis transformadora das condições restritivas à satisfação das carências humanas. Assim, a ontologia, em Bloch, surge ligada à utopia, e sua necessidade de realização implica precisamente sua supressão, sua autonegação, ou seja, a supressão das carências e logo a realização do humano.

Inacabamento e incompletude presentes tanto no sujeito quanto no objeto, expressos como carências, demonstram que o mundo não está acabado, não é completo. O real está em aberto, não está pronto, não é estático e sim movimento que abriga a abertura para a mudança e o novo. Desse modo, o que é hoje não o é inteiramente, ou seja, não é tudo o que pode ser, contudo abriga o germe em potência e em latência para sê-lo, não como uma teleologia inexorável, mas como possibilidade e abertura para a sua atualização. Inacabamento e incompletude, entretanto, presentes no real não implicam um determinismo, nem um dever-ser a priori, pois inacabamento e incompletude são antes ideias reguladoras que têm validade no movimento dos possíveis latentes da matéria. Assim, o novo não vem inexoravelmente por obra do movimento próprio da matéria, nem de uma intencionalidade desejosa.

Dessa forma, o ser abriga um ainda-não-ser, e esse “não” não se revela como uma negação ou um impedimento no ser, mas como um ser incompleto e que abriga possibilidade de sua atualização rumo a algo melhor. Assim, a negação abriga a afirmação, a positividade, que se alia à esperança presente no otimismo militante. O “não”, apesar de ser um não está aí, é afirmado com um “não” de um aí, como uma limitação do ser-aí que necessita ser superada, de modo que o “não” é afirmado como um futuro do ser aí, num quase-ser, pois significa a busca pelo que falta. O movimento para a superação desse “não” está presente no homem como carência e dela sendo expressão, ou seja, no movimento do desejo e da necessidade no homem, como fome, carência e impulso. O “não” assim posto não é um “nada”, um “não-ser”; mas “algo” que ainda não-é e que pode-ser.

Como, porém, se relacionam o “não” e o “ainda-não”, em Bloch? O “não” é indeterminado pois impreciso, é carência pura, é abstração, apesar de responder a uma necessidade concreta, ou seja, se apresenta fenomenicamente como uma intencionalidade da consciência desejante de satisfação de uma carência sem a devida visualização de sua

realização concreta. Em outras palavras, o “não é pura carência”. É o inexistente, senão como abstração. O “não” pode tornar-se um “nada”, ou seja, tornar-se consciência dessa carência como algo negado e portanto não existente, mas possível de ser satisfeito, possível de ser objetivado concretamente no plano objetivo do real, ou seja, pode “vir-a-ser” e instaurar uma nova realidade, o “novo”. Daí, o “nada” torna-se um “ainda-não”, que vem a ser por meio do conhecimento e torna-se uma utopia no âmago do processo histórico, ou seja, faz-se uma utopia concreta pois expressão da vontade coletiva do proletariado. O “nada” assim posto, assegura Munster (1997), se transforma numa força transformadora e revolucionária capaz de instaurar o novo.

O nada deixa de ser, pois, um elemento simplesmente negativo, uma força ôntica de potência destruidora, cujo alvo seria a instauração do caos; ele passa a ser uma “força impulsionadora” semelhante à da fome, uma força inquietadora e negadora, um agente histórico, um “elemento impulsionador em meio a qualquer gênese”, a “negação dialético-utópica capaz de levar para frente” no processo real do ser. (MUNSTER, 1997, p. 19).

A existência do “nada”, que se tornou um “ainda-não”, entretanto, não é suficiente para a negação concreta das condições que se tornou ser, para a negação do existente, pois isso não é feito por um ato singular ou particular da consciência cognoscente, mas implica a universalidade, ou seja, necessita atingir a totalidade do ser concreto e suas condições de existência. Assim, o “nada” deve ser considerado como uma contradição permanente do que é determinado e dado como barreira para outro “nível” do ser, pois marcado pela incompletude. Há, portanto, uma teleologia finalística e, ao mesmo tempo, não finalística na ligação entre o “não”, o “nada” e o “ainda-não”, numa ação de eterno retorno lógico à condição de instabilidade do ser em busca de sua realização, que mais remete ao drama heraclítico da perene e eterna transformação do ser. Daí, a célebre asserção que nas palavras do próprio Bloch resume sua filosofia: “S ainda-não é P”. Salienta Munster (1997, p. 19) que,

[...] a ligação do “não” e do “ainda-não” com o todo é necessariamente mediada por uma qualidade *finalística* que existe no próprio processo, no “vir-a-ser”, e ele apóia tal teoria na idéia de que todas as produções e degraus do que se tornou são imperfeitas, devendo, pois, ser levadas adiante por meio do “ainda-não” como agente impulsionador no sentido de uma tendência voltada àquilo que deve ser completado, porque elas ainda se encontram no estado da pré-história da humanidade, uma vez que os respectivos predicados produzidos são sempre e “em última instância determinações inadequadas do sujeito.

Em outras palavras, o “não” deixa de se apresentar apenas no sentido negativo do “não-ter”, da fome, da carência, mas também como insatisfação com o real e suas manifestações concretas com a história e seu devir e direção que se lhe dar. Ou seja, o “não” é

também sonho acordado, é abertura para o novo, o ainda-não-ser, o que reflete a inconclusão e imperfeição manifesta no processo histórico. Daí o caráter utópico do “não”, como negação utópico-dialética do real e seu movimento para a frente. Aqui, não se trata de carência de ser, mas de manifestação do ser, de busca por mais ser, de genuíno ser, longe das amarras de sua alienação, ou seja, o ser ainda não é todo o ser que pode ser. E essa incompletude e inacabamento se expressam tanto na subjetividade quanto na objetividade. Na primeira, como carência, utopia, desejo, vontade, fome. Na segunda, como “não”, como “ainda-não”, como possibilidade. Da dialética utópica entre subjetividade e objetividade no processo de produção da concretude mundana está a abertura para o novo, para o vir-a-ser, em face da inconclusão, a imperfeição e a abertura do ser para a frente. Quanto mais o ainda-não se torna determinado e se identifica no quadro dos possíveis do real, tanto mais forte é sua tendência para efetivação e as tarefas que se propõe se tornam mais objetivamente equacionáveis e solúveis. É no movimento da contradição entre subjetividade e objetividade que o “ainda-não-ser” encontra sua definição devida e os desafios que deve encetar.

Neste ponto, Habermas (1990) faz críticas ao pensamento de Bloch, em um texto intitulado *Ernst Bloch – um Schelling marxista*, acerca de sua ontologia, que em sua opinião incorre num grave erro:

[...] ele (Bloch) rejeita a validade meramente experimental da utopia. Com isso a relação da crítica filosófica com as ciências permanece não elucidada, como é em geral o caso no *Diamat*. Se a utopia pretende compreender teoricamente, a partir da experiência das contradições existentes, a necessidade prática de sua abolição, precisará legitimar cientificamente seu interesse cognitivo (*erkenntnisleitendes Interesse*) de um duplo ponto de vista, ou seja, como uma necessidade objetivamente real e como uma necessidade cuja realização é objetivamente possível. [...]. (HABERMAS, 1990, p. 166-167).

Apesar da aparente procedência da crítica de Habermas, ela padece de compreensão da teoria do conhecimento em Bloch, pois este não está preocupado em formular simplesmente uma teoria do conhecimento do tipo moderno ou iluminista, nem com uma mera cognição do real no sentido do seu entendimento conceitual-abstrato, mas está preocupado em formular uma filosofia da práxis, onde o conhecimento abriga uma validade estratégica no processo de transformação do real a partir de suas tendência e latências. Desse modo, a utopia não resulta numa empiria no sentido subjetal da ciência moderna, antes disso abriga um conteúdo revolucionário que reclama sua atualização nos termos do materialismo histórico, tal como proposto por Marx.

Habermas, contudo, é incisivo ao afirmar um Bloch idealista. E sentencia:

O materialismo de Bloch permanece especulativo, sua dialética do Iluminismo ultrapassa a dialética e se transforma em doutrina da potência. Usando uma linguagem metafórica – [...] – poderíamos dizer que Bloch orienta seu pensamento muito mais para o desenvolvimento de um mundo que supõe genericamente em gestação que para a solução das contradições sociais existentes. A Filosofia da Natureza se converte na natureza de sua Filosofia. (BLOCH, 1990, p. 167-168).

Esta crítica de Habermas parece-nos consistente, apesar de guardar um certo determinismo que, definitivamente, não encontra abrigo na obra de Bloch, que não seja por uma crítica apressada ou burguesa. Isto porque, ao expor sua doutrina das possibilidades subjetiva/objetiva, o filósofo não apresenta um *telos* definitivamente hipostasiado como fim a ser necessariamente atingido, mas este *Summum Bonum* é, ao contrário, a expressão da satisfação das necessidades humanas em busca de uma vida melhor, uma ideia reguladora a ser buscada numa realidade que não é acabada, não é determinada, mas que está em aberto, enfim. Bloch, no prefácio de sua principal obra, *O Princípio Esperança*, deixa claro que.

Pensar significa transpor. Contudo, de tal maneira que aquilo que está aí não seja ocultado nem omitido. Nem na sua necessidade, nem mesmo no movimento para superá-la. Nem nas causas da necessidade, nem mesmo no princípio da virada que nela está amadurecendo. Por esta razão, a transposição efetiva não vai em direção ao mero vazio de algum diante-de-nós, no mero entusiasmo, apenas imaginando abstratamente. Ao contrário, ela capta o novo como algo mediado pelo existente em movimento, ainda que, para ser trazido à luz, exija ao extremo a vontade que se dirige para ela. A transposição efetiva conhece e ativa a tendência de curso dialético instalada na história. (BLOCH, 2005, p. 14).

Em conclusão: a originalidade do pensamento de Bloch reside na revalorização da problemática da ontologia no interior do marxismo, por meio do resgate da temática do ser, cuja pedra filosófica fundante é sua ontologia da possibilidade, redundando num revigoramento do marxismo para a ética e para a utopia por um caminho diverso de Marx. Enquanto este parte da categoria do trabalho, Bloch parte do conhecimento para fundar uma filosofia da práxis, capaz de efetivar a utopia marxista de uma sociedade sem classes, livre da alienação e exploração humanas. Nesse sentido, a utopia não se apresenta com o seu histórico de sonho irrealizável, mas como abstração acerca dos possíveis latentes no movimento da matéria, em que sua realização é regulada no jogo dialético das mediações seculares entre objetividade e subjetividade carente desejante de uma vida melhor. A utopia, expressão subjetiva da carência humana, implica, por sua própria atividade, a auto-negação, a satisfação da carência e, portanto, da realização do humano. Assim, abriga uma teleologia não finalística, dado o inacabamento ôntico da matéria. Daí, o sistema blochiano ser identificado como um sistema aberto, resumido pelo próprio Filósofo na célebre frase que resume sua filosofia: “S ainda-não é P”.

É neste caráter de inacabamento presente no movimento da materialidade histórica, por meio da dialética da relação entre subjetividade e objetividade mediada pelo conhecimento e seu papel de explicitação do ainda-não e seus possíveis, que reside a possibilidade de uma educação autêntica, capaz de forjar na práxis educativa a possibilidade da utopia concreta e, portanto, do novo, ante o caráter fetichista da sociedade burguesa. Então, a educação se efetiva a partir do movimento da própria materialidade histórica como práxis consciente e ciente do homem, daí não é cognição abstrata acerca do real, mas se efetiva no processo próprio de transformação da realidade. Logo, a educação que emerge da ontologia do ainda-não de Bloch está intimamente relacionada com a esperança de um mundo melhor, de uma vida melhor, que se forjam inicialmente com base nos sonhos, da ética e da utopia, como será visto a seguir.

3 O PRINCÍPIO ESPERANÇA

No capítulo anterior, foi apresentada breve incursão ao conceito de matéria na acepção grega, para, em seguida, expor a mudança provocada pela concepção aviceniana e sua influência na formulação da ontologia blochiana baseada na categoria da possibilidade, evidenciando o caráter de inacabamento do homem e do mundo, mostrados como em aberto, em que se evidenciou a referência de educação voltada para a autenticidade do homem. Neste capítulo, será apresentada a repercussão da categoria da possibilidade na concepção de esperança em seus fundamentos antropológicos, com destaque para as categorias do sonho, da ética e da utopia concreta.

3.1 Os fundamentos antropológicos da esperança

Bloch inicia sua obra *O Princípio Esperança* questionando acerca do homem. Quem é? De onde vem? Para onde vai? O que esperar? O que o espera? (BLOCH, 2005). Diante disso, o homem sente a angústia à sua frente ante a decisão acerca do caminho a trilhar. É o afeto que mobiliza o homem para adiante e é essa ação do afeto que constitui o ser do homem, ou seja, nesse caminhar, o homem vai se constituindo como tal, bem como o mundo do qual faz parte. O homem e seu projeto de ser é constituído pelos sonhos, os sonhos diurnos de busca de uma vida melhor, possível não no sentido contemplativo que se possa atribuir ao que comumente se entende por sonho; mas no sentido da ação. Daí, Bloch, ao dizer que “pensar significa transpor”, quer afirmar que pensar não é abstração metafísica, mas captação do novo como algo mediado pelo existente em seu movimento ou tendência em curso dialético instalada na história. “O futuro contém o temido ou o esperado e, estando de acordo com a intenção humana, portanto sem malogro, contém somente o esperado”. (BLOCH, 2005, p. 14).

Destaca Bloch a ideia de que o homem inicialmente nada tem e, em virtude de tal carência, é ávido por ter o que se quer. Quando criança, segura tudo para encontrar o que quer e tem em mente. Isto revela a presença do outro com o qual se sonha, o novo, objeto do desejo. Da fome, ponto de partida de Bloch, não só procedem as pulsões imediatas, mas também as emoções ou afetos. O mundo dos afetos é movido pela esperança de algo. Os afetos não se limitam ao mero exercício de sua vivência, nem está circunscrito a uma experiência subjetivista ou idealista; mas no ato de imaginar, como ato de pensar, há um ato de intencionar. É com a fome que o interesse revolucionário se apresenta, que esse interesse

tem início contra o cárcere da privação. Diz Bloch (2005, p. 78): “Da fome economicamente esclarecida procede hoje a resolução pela suspensão de todas as relações em que o ser humano é um ser oprimido e perdido.”

É a carência¹³¹ que justifica os sonhos diurnos de uma vida melhor, de tal modo que toda a intencionalidade humana é erguida sobre esse fundamento, que se torna mais claro, unificado e fortalecido mediante a investigação objetiva da tendência presente no movimento da realidade e na da intenção subjetivada. Para Bloch, o “pensar como transpor” encontra sua representação teórico-concreta em Marx, mas o sonho não teve ainda vez na Filosofia, o sonho para a frente não encontrou um conceito à sua altura. Destaca Bloch (2005, p.16) a idéia de que:

O ato de intencionar não é ouvido no seu tom sempre antecipatório, a tendência objetiva não é reconhecida na sua potencialidade sempre antecipatória. O *desiderium*, a única qualidade sincera de todos os seres humanos, não foi investigado. O ainda-não-consciente, o que-ainda-não-se-tornou, embora preencha o sentido de todos os seres humanos e o horizonte de todo o ser, não conseguiu se impor nem mesmo como palavra, que dirá como conceito. Esse florescente campo de interrogações praticamente ainda não teve voz na filosofia.

Assim, as raízes antropológicas da esperança remontam ao sentido mais primário e profundo da existência humana desde o princípio originário das carências, ou seja, do fato de que o homem não só é um ser de carências; mas tem consciência de suas carências. Portanto, Bloch parte do elemento do senso comum, porém empírico e concreto, aparentemente banal, mas que abriga um elemento importante de universalidade, que é a consciência e que nos remete a uma reflexão ontológica acerca da condição humana. É, precisamente, essa carência, essa fome e a sua tematização ao nível da consciência, que projetam o homem para a ação na busca dos meios para satisfazê-la. Essa satisfação não implica, contudo, que deva se limitar ao plano da imediatividade ao nível dos instintos animais de comer algo e ao quietismo posterior frente à saciedade, pois amanhã sentirá fome

¹³“É necessário explicitar, nesse momento da pesquisa, o significado das necessidades em Marx, mesmo que de modo simplificado, com vistas a não se produzir uma confusão com o conceito de carência e fome em Bloch. Enquanto Bloch centra suas análises no caráter ontológico das necessidades humanas a partir do conceito de carência, se desvincilhando do conceito de necessidade que Marx faz em suas análises segundo as considerações de necessidade na sociedade capitalista. Para Marx, o homem é um ser de necessidades cuja ação é definida pela busca de satisfação das mesmas. Nelas o homem se apresenta como um ser genérico que estabelece seu intercâmbio com a natureza e assim satisfaz suas necessidades transformando a natureza humanizando-a e coativamente transformando-se e humanizando-se. Assim, o homem transcende a pura materialidade natural diferenciando-se dos demais animais como um ser de transcendência. Contudo, na sociedade capitalista as necessidades humanas são reduzidas às necessidades puramente animais e de existência imediata, subsumidas às demandas da sociedade capitalista e sua busca de produção e reprodução do capital. Logo, perde seu caráter de genericidade para assumir a forma de produção do capital. Assim, o trabalho torna-se dependente das necessidades do capital, assumindo-as como sendo suas próprias necessidades cuja expressão se dá através da alienação do trabalho. Sobre esse debate no marxismo é salutar a obra de Ágnes Heller (1986) intitulada *Teoría de las Necesidades em Marx*”. (grifo nosso).

novamente, é, precisamente, a consciência da carência que permite que de uma necessidade existencial, singular, tome consciência da própria condição humana em que se vislumbra não só a minha carência, mas também a do outro. Assim, de uma análise da imediaticidade de uma carência do indivíduo, a consciência pode tornar esta constatação fática em elemento do gênero, da espécie, do homem e de sua quiddidade, ou seja, em elemento de universalidade. Mais que isto, esta carência situa o outro ao meu lado, como um ser de necessidades e, portanto, parceiro de um projeto que pode ser, cada vez mais, coletivo e nos permite satisfazer nossas carências e fomes na busca de uma vida melhor.

Logo, a fome projeta o homem para frente e assim surgem os primeiros esboços das utopias em que nestas as carências estejam satisfeitas e encontrem o seu espaço de resolução. As fomes humanas, entretanto, não se limitam às que dizem respeito a sua existência física, prosaica, animalesca, pois o homem é portador de várias fomes materiais e fomes espirituais.

Segundo Furter (1974), esta fome a que se refere Bloch tem um limite: precisamente aquele que o impele à ação, pois situações extremadas desta carência podem levar ao desespero, à irreflexão, tornando-o prisioneiro dos instintos mais elementares de autoconservação da animalidade grotesca. Neste nível, o homem não está presente, não passa de um ser negado faticamente na carência e aprisionado ao desespero; contudo, a vida muito abastada também pode provocar o zelo por uma vida vegetativa e parasitária.

Logo, a fome é dimensão do homem e abriga outras carências de várias ordens: afetiva, sentimental, erótica, estética, enfim. Estas carências são expressas como desejo, vontade que impulsiona o homem para a busca pela satisfação destas carências e levam o homem à busca de ser mais, projetando-o para a frente e ampliando as suas dimensões. Busca e desejo pelo novo estão presentes no decorrer de toda a vida do homem. Nesse ponto, Bloch destaca o sentido dos desejos no decorrer de toda experiência existencial do homem.

Além da carência e do desejo, o terceiro elemento presente na existência humana é o sonho diurno. A partir dele, o homem projeta o futuro na busca de resolução. Daí, dizer Furter (1974, p. 83): “Nos sonhos, unem-se pela primeira vez o que será decisivo para a constituição de uma consciência antecipadora: a consciência da fome, e o possível imaginário; os desejos e as imagens”.

O sonho diurno é, portanto, o meio com base no qual o homem transcende o presente imediato, o fático, e projeta o novo. Este está no alcance da razão baseado na análise da realidade e de seus possíveis e assim poder forjar o novo, uma realidade que já existia

como possibilidade em tendência e em latência nos possíveis da matéria manifestos como ainda-não.

É na busca por uma vida melhor que se formam os sonhos diurnos, expressos nas ideias de transformação que se originam da fome. Os sonhos diurnos sempre procedem de uma carência e querem se desfazer dela. Todos eles são sonhos de uma vida melhor. Esse impulso para a frente é um ainda-não-consciente, uma meia-luz que pode envolver os sonhos diurnos e, então, alcançar a negação da privação, a vida melhor, a esperança. O sonho diurno está sob o domínio do eu que o elabora subjetivamente como um ideal desejante, uma vontade consciente. Assim, o sonho diurno tem uma dimensão profundamente utópica, que coloca no mundo melhor o acento do mais completo, do desejável, da perfeição. Essa utopia, porém, não é algo originado da pura abstração metafísica. Ao contrário, reporta-se a uma compreensão não alienada da realidade e da natureza, precisamente por identificar na natureza e na história, pela abstração associada ao conceito de ainda-não e ao antecipatório, o sonho de uma causa, em que esta tem sobre a materialidade histórica sua tendência.

Assim, o sonho, para Bloch (1966), pelo menos o que se propõe a mudar a realidade, não se passa à noite, mas durante o dia. Ele está presente no cotidiano e preenche de realidade e pretende pôr uma nova realidade, que se expressa no dia-a-dia no próprio ato do desejo. O cotidiano está eivado de sonho, o sonho diurno no qual estou conscientemente presente com todos os meus músculos e sentidos. É o sonho diurno que nos mobiliza à racionalização e à ação em busca do objeto de desejo e, nesse processo, confronta o real com o desejo, o ser com o ainda-não-ser, ainda que de forma rudimentar.

No sonho acordado, o homem está preenche da busca de uma vida melhor. O sonho acordado tende para o futuro e reclama sua atualização, cujas expectativas repousam nas possibilidades concretas presentes na realidade, cuja lógica permite compreender seu inacabamento, sua inconclusão e abertura ao novo, mas já anunciado como possibilidade nas tendências do movimento da realidade. Quando, entretanto, este confronto se dá entre o sonho acordado amadurecido e o mundo, o conflito é sempre inevitável entre o velho, que não quer passar, e o novo, que ainda não quer chegar. Assim, a contradição é a mola irredutível deste conflito.

O sonho, quando tomado como simples sonho utópico, é irrealizável e empobrecedor, promotor do oportunismo vacilante e do quietismo piegas. O mundo não é uma grandeza fixa, não é acabado, mas está sendo, é fruição, é movimento. Portanto, é ele suscetível de alteração, em que o contingente e o acaso são variáveis constantes. Nessa

consideração, o estático e o imutável apresentam-se sempre como um mal a ser combatido e o movimento como um bem a ser promovido.

Também há, no entanto, que considerar que o mundo não é externo ao homem, não é uma entidade nem física, nem metafísica alheia à consideração do espírito. Aliás, ser e pensar têm o espírito como matéria comum. Portanto, quando se diz que o mundo é mutável, é movimento, é porque também o espírito é movimento. Isso não implica, porém, afirmar a identidade entre o ser e o pensar, mas dizer de sua substancialidade, de sua unidade dialética, pois só é possível falar em unidade do diverso, não há unidade de iguais. Portanto, ser e pensar tocam-se no conceito e na prática em seus processos de constituição. Por isso, destaca Bloch (1966, p. 18).

Só na filosofia, na visão das idéias, há verdade. Ser e pensar não apenas se tocam e cumprimentam, se confirmam mutuamente mas se correspondem numa série de diferentes graus de iluminação no pensamento e diferentes graus de realidade no ser. Origina-se então uma graduação. A realidade *se processa*. O ser admite graus. Uma coisa pode *ser* menos do que outra. O ser se torna menos denso, quando for menor o grau de pensamento. O pensamento supremo não apenas não engana como é também a suprema realidade.

Ser e pensar correspondem mutuamente, pois aquele é suscetível de ser conhecido pelo pensar e é espírito de seu espírito. No mundo do fenômeno, contudo, o conhecimento é determinista, em que vigora a regularidade sepulcral, sem qualquer referência ao transcendente, à liberdade. No âmbito do fenômeno, salienta Bloch (1966, p. 21) que: “A coisa em si permanece inacessível. Um simples conceito limite”; pois, limitado ao conceito produzido pela abstração e assim perde-se seu caráter dinâmico, dialético, que só a consideração filosófica pode reaver como práxis transformadora do ser a partir do seu dever-ser, dos possíveis presentes em tendência e latência no seu próprio movimento que só o homem pode atualizar.

Bloch não é defensor da existência de uma ideia do Absoluto, ou de uma substancialidade abstrata e metafísica que, como demiurgo, plasma “a chora”¹⁴, dando-lhe um significado. Antes disso, o “demiurgo” é o homem, como ser de liberdade. Desse modo, o ser e o pensar adquirem sua unidade e significado existencial e histórico, ou seja, o homem é sujeito e ser livre, não no sentido do Incondicionado, mas que se expressa no mundo e a partir dele e suas possibilidades atualizadas e em potência como liberdade e esperança, estas têm

¹⁴Referente à atividade do *demiurgo* platônico, o deus-artífice que plasma a *chora* (matéria) indeterminada e caótica, dando-lhe forma e conteúdo cognoscível, trazendo-a ao nível do ser pela atividade do *logos* (razão)” (grifo nosso).

lugar no ainda-não-existente, nas possibilidades manifestas ou não no movimento da matéria. Por isso, Bloch (1966, p. 21) dizer que:

São as idéias morais em nós, que não têm morada no mundo da realidade mecânica, o único cognoscível e sujeito à atividade da razão rigorosa. Há ainda o expediente de um mundo enigmático sem realidade. Um mundo, que não está determinado ou ao menos não totalmente. Nele encontra lugar a liberdade e a esperança humana: não é real, não se pode conhecer mas se pode pensar. Põem-se postulados de maneira a se poder *agir*, consoante as perguntas das três críticas: “O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?”

As duas últimas perguntas não têm lugar no mundo da realidade. E não obstante não são desprovidas de sentido. Constituem o sentido supremo. *A única coisa que tem sentido.*

Para Bloch, a dialética materialista, tal como proposta por Marx, é que permite à utopia ir

[...] à caça do que ainda não *foi*, ganhe fundamentos debaixo dos pés. Torne-se concreta e se concilie com o mundo numa mediação. Somente assim nesse indispensável processo auto-reflexivo de mediação há abertura para frente. (BLOCH, 1966, p. 23).

Isso, contudo, não implica negligenciar e desconsiderar o existente, mas também não implica se reduzir a ele e suas implicações lógico-coisais-deterministas. Assim, a utopia deve recuperar o nível da abstração e tornar-se concreta, prática e histórica, com suporte nas potências ainda-não-realizadas do mundo. Assim destaca, novamente, Bloch (1966, p. 23) que:

Para não cair no vazio de proezas apressadas ou de uma utopia abstrata, a dialética deve ser concreta, isto é, visceralmente histórica. Compreender o que *foi*, significa apreender alguma coisa não como foi, no seu ter sido. Significa apreendê-la como o tornar-se de um processo, que ainda não alcançou sua meta. Que com insatisfação subjetiva e contradição objetiva ainda procura seu destino. E principalmente tem necessidade do homem para realizar a causa conveniente no processo do mundo, isto, é a passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade.

Assim a ação humana não poder se efetivar ao sabor do arbítrio singular e subjetivista, pois tem que estar em consonância com as potências presentes no mundo, dado seu inacabamento. O mundo não tem um curso determinado definitivamente, uma teleologia determinista e naturalizada. O comunismo não está inscrito no futuro do mundo de modo intangível para a constituição da liberdade, independentemente da ação humana desejante. Por isso, afirma Bloch que:

O homem, como o fator ativo e subjetivo, tem de pôr-se em consonância com a marcha da realidade. Deve auscultar-lhe os passos quase em sentido musical, ouvindo, para onde se dirige a sua melodia.

Senhoras e senhores, com isso pressuponho um mundo aberto. A existência de possibilidade objetivamente real e não apenas de necessidade fechada. Não somente de determinismo mecânico. Sem dúvida, também um tal pensamento marxiano se transforma em grande parte num *fetichismo legal*: primeiro pela desvalorização excessiva do homem individual; segundo por pensar que o processo do mundo segue o seu curso sem nosso concurso e nos arrasta por assim dizer pelos cabelos, quer queiramos quer não.

[...]. Deve-se mergulhar por sobre o horizonte. Naquela dimensão difícil da realidade, que não é nem o ser presente nem o ser em processo mas o ser que ainda não é. Na esfera do Novum, da mediação do agir, do receio e da esperança. (BLOCH, 1966, p. 24).

Nesse sentido, o mundo não é apenas inacabado por estar inconcluso, como se ele abrigasse em seu movimento uma imanência teleológica e finalística rumo à sua conclusão, mas que o mundo está em aberto, eivado de possibilidades concretas visíveis no plano histórico, como também há ainda possibilidades não visíveis e, portanto, ainda-não-conscientes. Desse modo, a realidade não é inteiramente aquela que se apresenta fenomenicamente, nem suas possibilidades são inteiramente as possibilidades que se mostram. Para Bloch (1966, p. 24-25),

Deve-se ver o mundo como tarefa, como molde, como prova sem um modelo pré-existente. Para isso torna-se necessária a ciência. Uma ciência especulativa, metafísica. [...].

E tudo isso com a consciência de que o ser presente, que costuma chamar realidade, está cercado por um mar muito maior de possibilidades objetivamente reais. Possibilidade não é palavratório. É um conceito, que se pode determinar exatamente: um condicionamento parcial. O mundo ainda não está inteiramente determinado. Ainda há possibilidades deixadas abertas, como o tempo de amanhã. Há condições que ainda não conhecemos ou que ainda não se apresentaram, e por isso amanhã poderá chover ou fazer sol. Vivemos circundados de possibilidade, não só de realidade. Na prisão da simples realidade, não nos poderíamos tocar. Nem mesmo respirar.

A realidade, portanto, não é inteiramente a que se apresenta, nem é tudo o que se manifesta, guarda potencialidades e possibilidades de ser melhor do que o que se mostra; nem nossa compreensão é inteiramente a expressão do ser assim precisamente existente. Desse modo, o ainda-não-ser se apresenta, parafraseando Bloch, sob dois aspectos: como *ainda-não-consciente* e como *ainda-não-atualizado*. O *ainda-não-consciente* em nós, o pré-consciente criador, representa o *ainda-não-atualizado* no objeto, como é também o que muito e curiosamente se desconhece, o não-mais-consciente, pois a realidade não cabe num conceito totalizante e totalizador que expresse todo o seu ser e o seu dever ser. Por isso, ser e pensar são ontologicamente distintos. O *ainda-não-atualizado* representa, portanto, a esperança e o sonho diurno, o futuro como possibilidade de uma vida melhor.

Dessa análise se depreende que o mundo está prenhe de possibilidades concretas latentes em maior ou menor nível de consciência, cuja atividade se expressa na utopia concreta, expressão do desejo coletivo de transformação da realidade no sentido da afirmação do homem autêntico, em que este é o sujeito dessa transformação, mesmo sob a circunstância de alienação e exploração em que se encontra na sociedade burguesa. Como salienta Bloch (1966, p. 27), “O ainda-não-atualizado é algo pendente no processo do mundo. [...]. O substrato do real ferve em fogo dialético. A essência ainda tem de ser extraída, num mundo que não sabe, onde tem a cabeça e por isso precisa do homem”.

Este ainda-não-atualizado não tem em-si o seu próprio movimento determinado para sua atualização. Cumpre ao homem a tarefa e a decisão de levar o mundo à sua atualização, do que ainda-não-é, como novamente ressalta Bloch (1966, p. 27): “O homem toma uma decisão por algo ainda não decidido”. Assim, todo o movimento da realidade é o movimento terreno, historicizado, portanto, humano, em busca de sua atualização, marcado pela esperança numa vida e num mundo melhores. Assim, o homem a que se reporta Bloch é o homem empírico imediato, preso às vicissitudes da reprodução das condições de sua existência imediata e, nesse processo, sonha por uma vida melhor e assim transforma e humaniza o mundo, tomado com o espaço de construção não só de seu ser, mas de sua liberdade possível. Essa é a tarefa que está posta e a que o homem se propõe no decurso de sua existência, mediado por sua epocalidade histórica, construir-se a si e a sua liberdade, não como expressão da liberdade do tipo do individualismo possessivo, mas que abarque o gênero humano. Não há liberdade possível no plano do indivíduo singular sem a consideração do universal. Por isso, a utopia é concreta, coletiva, classista e revolucionária. Logo, a marxismo, em Bloch (1966, p. 17), redundar numa ética.

Não há força inelutável, que predomine independentemente de nós. A realidade não traz a justiça em si mesma. Está aberta sobre o porvir, onde mais do que nunca há perspectiva e, caso não fracássemos, espaço para o progresso no bem como para o progresso na contenção do mal.

Com efeito, conclui-se primariamente a relevância da contribuição de Bloch ao marxismo, precisamente por fundamentar uma concepção materialista e dialética do homem (FURTER, 1974), em que a práxis humana se efetiva a partir dele próprio, como sujeito portador de esperança que se expressa como atividade da liberdade, como ser moral livre, não determinado por nenhuma realidade mecânica, mas que parte de uma realidade preexistente, onde ele não só reflete acerca desta realidade, mas também se propõe ir além dela por “caminhos nunca dantes navegados”. Nesse itinerário, busca a transformação substantiva da

alteridade, visando ao “*summum bonum*”. E assim o mundo é visto como em aberto. Ancorado no limiar de um eterno e recorrente começo e recomeço, ele está sendo o que pode ser, conforme as possibilidades e tendências manifestas ou não em seu movimento, mas sobretudo como atividade do sujeito como ser de liberdade, de carência, de desejo, de imaginação, enfim, como sujeito.

O homem assim, diferentemente do marxismo tradicional, segundo Bloch, não é só um ser de necessidades e que age só em função delas, transformando a natureza e a si próprio, em que a satisfação dessas necessidades remete a novas necessidades e assim transcorre o processo de desenvolvimento histórico nos marcos da economia e das condições de possibilidades no plano da produção material e suas relações de produção correspondentes. A este processo Bloch agrega os elementos do espírito humano como a cultura, a moral, a ética, o desejo, o afeto, o sonho, a imaginação, enfim, que considera tão ligados à realidade material e relevantes ao jogo dialético sujeito-objeto que transforma a história quanto a infraestrutura econômica e o processo de produção material.

Salienta Furter, que, para Bloch, a fome, o desejo, o sonho acordado que desperta a consciência e faz o homem sair da passividade constituem algo descontínuo e precário, pois no homem o papel que desempenha a consciência ante as sensações é tênue e irrelevante; o que o leva, não raramente, ao engano a substituir necessidades verdadeiras por artificiais e transitórias. Logo, sentencia, o papel central que desempenha a imaginação:

O papel da imaginação [...] é de nos libertar da presença maciça do presente imediato. Ao imaginar, estamos negando a realidade que percebemos, abrindo brechas. Mas a imaginação não se esgota neste poder negativo, fonte profunda do sentimento de liberdade; também serve para prospectar e explorar todas as possibilidades que virtualmente existem e que devem ainda ser desenvolvidas e realizadas. O real não é só um conjunto de fatos que nos oprime; ele mesmo é trabalhado por tendências e processos que pertencem à consciência de descobrir. (FURTER, 1974, p. 95).

É a imaginação que nos desperta à consciência antecipadora e nos sensibiliza ao possível presente no atual e nos orientam para o futuro. Logo, o futuro não é o inquietante, o obscuro, o imponderável, mas o esperado, uma nova dimensão acrescentada ao atual, com base em suas tendências imanentes rumo ao “*summum bonum*”, alvo de todas as nossas tendências em busca de perfeição. A imaginação não é um meio de fuga da realidade considerada opressora, nem um meio de alienação, mas uma maneira de julgamento moral da realidade com vistas a um mundo mais justo, portanto, elemento decisivo de mudança, de constituição de uma nova totalidade histórica necessária que orienta nossas ações.

Neste sentido, a imaginação que projeta o olhar para o futuro se torna mais aguçada quanto mais se torna consciente submetendo-se à razão e assim se apropriando da materialidade histórica e seus fundamentos hermenêuticos sob o signo do compromisso de classe. Por isso, Bloch (2005, p. 144) destaca a ideia de que:

O próprio ainda-não-consciente deve se tornar *consciente* quanto ao seu ato, consciente de que é uma emergência, e *ciente* quanto ao conteúdo, ciente de que está emergindo. Chega-se assim ao ponto em que a esperança, esse autêntico afeto expectante no sonho para a frente, não surge mais como uma emoção autônoma [...] mas de modo *consciente-ciente* como *função utópica*.

Aqui a imaginação cumpre importante papel de antecipar o que existe nas possibilidades futuras de seu ser-diferente. A fantasia utópica distingue-se da mera fantasia quimérica. Enquanto a primeira projeta um ainda-não-ser do tipo que pode ser esperado, ou seja, antecipa psicicamente um possível real, a segunda está ao redor de uma possibilidade vazia e obscura. A esperança e a fantasia utópica não se encerram numa atividade abstrata, mas numa abstração da atividade, que reclama e exige a realização autêntica do novo. Assim, novamente Bloch (2005, p. 145) ressalta que,

[...] o importante é que o olhar cheio de esperança e fantasia da função utópica não será corrigido a partir de uma perspectiva estreita e tacaña, mas só a partir do real na própria antecipação. Portanto, 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, ou seja, de teor futuro.

Disso resulta que o sonho diurno não produz uma utopia abstrata, mas está indissoluvelmente associado ao possível real, o qual, guiado pela tendência, supera o existente e inaugura o autêntico, o novo. Esse é o sentido do *utópico-concreto*, uma antecipação que não se confunde com o sonhar *utópico-abstrato*.

Logo, só é possível falar em fantasia utópica, utopia concreta e esperança. Estas categorias abstrato-concretas encontram sua real significação no movimento da realidade concreta, nas tendências imanentes do movimento da matéria e sua dialética particular como movimento objetivo para o que ainda-não-veio-a-ser, mas que pode-ser mediante a atividade prática do sujeito. A esperança é a energia utópica que projeta o mundo para a aurora de um novo mundo. Por isso, Bloch exprime:

Dessa maneira, o consciente-ciente da intenção expectante tem de ser comprovado como inteligência da esperança – em meio à luz ascendente na imanência, que supera o existente em sua dialética material. Assim, a função utópica é a única transcendente que restou, e a única que é digna de permanecer: uma função transcendente sem transcendência. Seu esteio e correlato é o processo que ainda não

resultou no seu conteúdo mais imanente, o qual está sempre a caminho de se realizar – logo, o qual existe, ele próprio, em esperança e em intuição objetiva do que-ainda-não-veio-a-ser como de algo que-ainda-não-se-tornou-bom. A consciência do *front* fornece a melhor luz para isso: a função utópica como compreendida atividade do afeto expectante, a intuição da esperança, mantém a aliança com tudo o que ainda é auroral no mundo. Assim, a função utópica compreende o aspecto explosivo, porque ela própria o é de forma muito condensada: sua *ratio* é a razão não debilitada de um otimismo militante. (BLOCH, 2005, p. 146-147).

Na esperança consciente-ciente reside uma convicção inabalável no novo, entretanto, sem o sujeito histórico que põe o novo, a esperança se desvanece. Portanto, não há um mecanicismo finalista no movimento da matéria, alheio à ação do sujeito; que, no entender de Bloch, partindo de Marx, é o proletariado. A constituição do ainda-não-ser implica a interação da objetividade com a subjetividade, corporificada na ação que se movimenta para a instauração do autêntico novo presente na tendência do real. Para Bloch (2005, p. 147-148),

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, 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”, como diz Marx. O fator objetivo não é suficiente para isso. Ao contrário, as contradições objetivas constantemente chamam a uma interação com a contradição subjetiva. Não sendo assim, surge a heresia, em última instância derrotista, de um automatismo objetivista, segundo a qual as contradições objetivas por si só seriam suficientes para revolucionar o mundo impregnado por elas. Os dois fatores, tanto o subjetivo quanto o objetivo, precisam antes ser compreendidos em sua constante interação dialética, interação indivisível, não isolável. Sendo que a parcela humana da ação certamente também deve ser preservada do isolamento, do ativismo golpista em si, que sai em disparada e cujo fator demasiadamente subjetivo acredita poder atropelar a legalidade econômica objetiva.

Desse modo, toda e qualquer tentativa de transformação da realidade requer a presença da função utópica, razão porque toda antecipação deve se legitimar primeiramente em sua função utópica que valora o conteúdo do desejo, objeto da antecipação.

O “princípio esperança”, portanto, pela consciência antecipadora inspirada pela imaginação, anima a ação do homem sobre a alteridade como forma própria do humano em sua interpretação e ação em sua existência com vistas ao novo, conforme as tendências e latências presentes no movimento da realidade. Logo, o real é tomado como algo sempre em movimento, apontando para além do atual, e o homem como ser inacabado. Ambos se encontram imbricados dialeticamente num movimento de determinação e indeterminação, cuja raiz se encontra na categoria da possibilidade. Assim, a natureza, a matéria, o homem e a racionalidade tendem para o “ainda-não” a partir dos possíveis neles presentes e latentes. Em

outras palavras, o real está em movimento e cabe ao homem lhe dá um rumo, mediante um projeto humano inscrito nas tendências e latências desse próprio movimento.

Assim, o homem não é um ser determinado, mas condicionado, e pela ação consciente e capacidade de interpretar seus condicionamentos, dá-lhes um rumo e um sentido. Portanto, o possível só pode surgir por uma interpretação dialético-materialista da realidade, tomada conscientemente como possibilidade, como nela havendo um ainda-não. “Assim, o fundamento ontológico da consciência antecipadora é a afirmação do ser como ainda-não-sendo (Noch-nicht-Sein)”. (FURTER, 1974, p. 115). O princípio esperança não pode ser deduzido de uma suposta teleologia imanente ao movimento do real em-si, pois cego e inerte; mas é deduzido considerando os condicionantes do movimento do real e que só se efetiva como práxis; assim, está ligado ao ainda-não, ao processo de destinação antropológico a que o homem está condenado, ou seja, de constituir-se, ao seu gênero e a alteridade, em que sua ação implica a universalidade do ser e do dever-ser. É desse inacabamento do homem e do mundo que se abre ao ainda-não, a partir das possibilidades latentes no real, que o princípio esperança encontra o terreno fértil de sua atuação rumo ao futuro em busca de um mundo melhor e de um homem melhor mediante a atualização de suas possibilidades. Assim, o outro não constitui algo a negar, mas algo a que se deva contar na constituição do novo, na busca da satisfação das carências humanas que se expressam como desejo, como afeto, como esperança.

Em resumo, a esperança, para Bloch, não é um conceito abstrato, mas tem sua raiz nos desejos humanos, não como expressão abstrata de suas volições, mas como aspiração que os impulsionam para a frente, para a ação. Por isso, Bloch iniciar *O Princípio Esperança* questionando-se acerca do humano, seu ser, seus desejos e as condições de sua realização, em que identifica na fome a pulsão mais rudimentar do homem como o elemento originário das demais pulsões humanas, das emoções, dos desejos e dos afetos, cujo fim é não só a satisfação imediata da carência, mas a busca por uma vida melhor, expressa no que Bloch chama de sonho diurno. Esse é o fundamento que abriga toda a intencionalidade humana concreta. A fome tornada consciente, não só no indivíduo singular, mas no homem e sua quiddidade, se torna o elemento de universalidade, capaz de transformar o mundo, de projetar utopias para além do fático, que se propõe à sua abolição, à transformação do mundo objetivo. Assim, o sonho diurno abriga uma dimensão ôntica na utopia, onde o acento do mundo melhor se expressa como a perfeição, o *summum bonum*, não como expressão abstrata do desejo de um indivíduo singular, mas do gênero universalizado e conforme as tendências e latências no movimento do mundo objetivo, pois inacabado. Disso resulta a tentativa de Bloch em elaborar

uma ontologia do ainda-não. Com a compreensão do inacabamento do homem e do mundo e do movimento destes e seus possíveis concretos. A utopia de que Bloch fala não se assemelha à quimera, mas é uma utopia concreta, tornada consciente no homem e seu gênero, acerca do inacabamento do mundo com sua devida compreensão e seus possíveis latentes em seu movimento, cuja atualização cumpre ao homem. Logo, o mundo é um projeto humano.

Ao tratar da esperança, Bloch parte do fenômeno mais imediato da existência humana, ou seja, as necessidades, as carências expressas na fome, identificada como geradora dos afetos e desejos de uma vida melhor. A carência, contudo, não se limita ao seu caráter necessitarista da animalidade que, uma vez satisfeita, volta ao quietismo da condição anterior com a sua satisfação. Antes disso, é determinante do caráter humano do homem que se assume como sujeito histórico de conquista de sua humanidade mediante a satisfação de suas carências expressas como desejo e sonho de supressão da necessidade e, por conseguinte, o sonho por uma vida melhor. É precisamente essa fome expressa como desejo e sonho que leva à utopia concreta que, por sua vez, racionaliza e tematiza a fome a partir do movimento do real em sua materialidade histórica rumo ao ainda-não, ao novo, que abriga o acento de uma vida melhor e de um mundo melhor. Logo, a utopia tematizadora, consciente, apropriada pela classe revolucionária – o proletariado – torna-se concreta, ou seja, antecipação do autêntico novo, presente no movimento do real. Portanto, a satisfação da carência toma a forma prática de um projeto utópico-concreto que põe na práxis revolucionária o acento fundamental da possibilidade de satisfação da carência e da instauração de uma nova realidade, cuja teleologia cabe ao homem como sujeito histórico de construção de si na mediação com seu gênero e com a alteridade, como veremos mais detidamente no item seguinte.

3.2 Fenomenologia da consciência antecipadora: o sonho diurno

Tendo exposto a dialética do confronto entre subjetividade e materialidade histórica em que o homem se põe como sujeito com suporte no dado fundamental da busca de satisfação de suas carências, na busca de negação destas, implica a tematização do forjamento de uma nova realidade expressa como o sonho por uma vida melhor. Eis a fenomenologia da consciência antecipadora que põe na ordem do dia o ainda-não, que implica a esperança no futuro que afirme o homem autêntico, livre do jugo da alienação e da exploração.

Bloch (2005) em *O Princípio Esperança*, trata da consciência antecipadora, ao mesmo tempo em que faz uma introdução geral à arquitetura de seu pensamento. Nesse ponto reside o arcabouço teórico do pensamento de Bloch, cujo aspecto original, assegura Albornoz

(1999, p. 11), “[...] parece ser a revalorização da faculdade da imaginação humana, que provoca uma reconceituação da utopia, possibilitando uma nova versão do marxismo e uma outra direção para a ética”.

Ao tratar do sonho, Bloch inicia uma reflexão a partir da carência humana. Para o Filósofo, a ânsia é a “única condição sincera de todos os seres humanos” (2005, p. 49), que guia o homem para fora de si em direção a algo que não tem, mas que é urgente buscar, uma atividade direcionada para um alvo. Neste sentido, este conceito tem o mesmo significado de necessidade, ou, como o Autor prefere chamar, pulsão, que o homem busca preencher, mediante algo exterior, um vazio, algo que falta e que ele o retrata por antecipação, diferentemente do animal que se dirige para o alvo conforme o seu apetite. Essa é a busca desejada por algo que se imagina o melhor. Daí, Bloch (2005, p. 50) sentencia que:

Por isso, o ser humano é capaz não só de ter apetite [*begehren*] mas também de desejar algo [*wünschen*]. O ato de desejar é mais amplo, possui mais matizes do que o apetecer, pois o *desejar* se expande para uma concepção em que o apetite imagina a forma do seu objeto. O apetecer certamente é muito mais antigo do que a imaginação de algo que apecece. Contudo, o apetecer passa a ser um desejar, adquire a concepção mais ou menos definida de seu objeto, mais precisamente de algo *melhor*. O anseio do desejo intensifica-se justamente com a imaginação do melhor, até da perfeição desse objeto a ser consumado. De modo que pode ser dito, não em relação ao apetecer, mas certamente em relação ao anseio do desejo: ainda que o ato de desejar não provenha da imaginação, é só com ela que ele vem à tona. Simultaneamente, ele é ainda mais estimulado por ela na mesma proporção em que aquilo que está sendo imaginado, pintado diante dos olhos, promete satisfação. Portanto, onde houver a imaginação de algo melhor, no fundo de algo certamente perfeito, aí ocorre o desejar e, conforme o caso, trata-se de um desejar impaciente, exigente. Assim, a mera imaginação se torna um *ideal*, que se mostra provido da etiqueta *ASSIM DEVERIA SER*.

O desejar, contudo, não é ainda atividade prática, pois esta se corporifica no querer. Assim, não há querer que não tenha sido precedido por um desejar. Os desejos nada fazem, mas dão forma ao que deveria ser feito. Assim, pulsão exige alguém atrás de si, um ser individual que a sente e a realize, de modo que nada no corpo permite fazer das pulsões portadoras de si mesmas. Afirma Bloch (2005, p. 53): “Só existe continuamente o corpo que quer se manter e por isso come, bebe, ama, domina. É somente ele que age nas pulsões, por mais diversificadas que elas sejam, mesmo as que foram transformadas pelo eu que surgiu e por suas relações”. Logo, Bloch foge de qualquer idealismo.

Portanto, o homem é um ser de pulsões, preserva a maioria das pulsões animais como gera outras, daí não só seu corpo, mas seu eu é igualmente afetivo. Logo, o ser humano consciente é o animal mais difícil de saciar, pois a satisfação de uma carência leva à emergência de novos apetites igualmente molestados à condição de pura carência. Não vive

preso à imediaticidade das suas carências animais, mas produz outras e igualmente necessárias carências que precisam ser satisfeitas.

Bloch apresenta a fome como a maior e mais urgente necessidade, pois, sem a sua imediata satisfação, não há lugar para a vida. Logo, a autopreservação é a mais efetiva dentre as várias pulsões existenciais básicas e, com certeza, é a mais universal dentre todas as necessidades do homem. Assegura Bloch (2005, p. 69) que,

A autopreservação que nele se manifesta é a mais sólida dentre as várias pulsões fundamentais e, não obstante todas as modificações temporais e de classe a que ela também está sujeita, com certeza é a mais universal. Por isso, com toda a reserva e manifesta aversão contra absolutizações, pode-se afirmar o seguinte: a autopreservação – tendo a fome como expressão mais evidente – é a única pulsão fundamental que, dentre as várias, seguramente merece este nome. Ela é a instância última e mais concreta do seu portador.

Para o Filósofo da utopia, nenhuma pulsão é imutável, nada está estabelecido de uma vez para sempre desde o início, não há predeterminação. Não há uma pulsão original, nem um ser humano primordial: “Desse modo, o chamado homem movido pela pulsão original, situado abaixo do homem histórico e do homem moderno, não pode ser encontrado e nem existe cientificamente”. (BLOCH, 2005, p. 71). Não passa de uma ficção da abstração longe do solo fértil da empiria do cotidiano mediado concretamente.

Nem mesmo para a fome há uma estrutura “natural” da pulsão, pois a sua percepção é historicamente variável: “Nem mesmo ela continua sendo, no homem, uma tendência básica de cunho biológico, que se restringe ao instinto fixa da busca de alimento e a seus caminhos estabelecidos”. (BLOCH, 2005, p. 71); mas é uma necessidade surgida e monitorada socialmente, em interação recíproca com as demais necessidades historicamente variáveis, das quais ela é a base e juntamente com as quais ela se transforma, do mesmo modo que provoca transformações. Nesse sentido, não é possível falar numa pulsão *a priori*, a não ser como fruto do solo fértil das mediações histórico-concretas. Admite Bloch (2005, p. 71) a ideia de que:

[...] todas as definições da pulsão fundamental só vingam no solo do seu tempo e estão restritas a ele. Por esse motivo, não podem ser absolutizadas, e menos ainda é possível afastá-las do respectivo ser econômico dos homens. A libido (que no caso dos animais está restrita ao período do cio) e a pulsão de potência (que não se inicia antes da divisão de classes) aparecem, em contrapartida, como secundárias, trazendo aliás todas elas a fome, o apetite dentro de si. A sua necessidade de suprir a demanda é o óleo na lâmpada da história. Contudo, correspondendo ao modo variável do atendimento da demanda, mesmo essa necessidade primária tem aspectos diferenciados. A última instância na estrutura das pulsões ao longo da história é representada pelo interesse econômico, mas mesmo ele e exatamente ele tem, como se sabe, suas formas históricas variáveis, suas modificações no modo de produção e de troca.

Assim, a fome, que é a pulsão fundamental mais confiável no homem, tem que percorrer a história para poder existir e vir a ser. Da fome, ponto de partida de Bloch, não só procedem as pulsões imediatas, mas também as emoções ou afetos. O mundo dos afetos é movido pela esperança de algo. Os afetos não se limitam ao mero exercício de sua vivência, nem numa interpretação idealista, mas no ato de imaginar, como no ato de pensar há um ato de intencionar. Destaca o Filósofo da esperança a concepção de que:

[...] os próprios afetos, como atos intencionais, têm a si mesmos como estados. E eles têm a si mesmos como estados intensivos, porque são movidos principalmente pelo almejar, pelo impulso, pelo intencionar que está na base de todos os atos intencionais e também dos imaginativos e cognitivos-avaliativos. Em última análise, é o 'interesse' que está na sua base e realmente trata-se do que mais de perto toca os seres humanos. Da mesma forma que o afeto básico da fome, que resolve primeiro o seu próprio interior, todos os afetos são primeiramente estado do si-mesmo e justamente como tais estados do si-mesmo eles são as intenções mais ativas. (BLOCH, 2005, p. 73-74).

Bloch, ao tratar dos afetos, divide-os em duas sequências: afetos plenificados e afetos expectantes. Os afetos plenificados (como inveja, ganância e veneração) são os que possuem uma intenção pulsional de curto alcance, cujo objeto pulsional está disponível, seja acessível ao indivíduo, seja no mundo no alcance da mão. Os afetos expectantes (como angústia, medo, esperança e fé) são os que possuem uma intenção pulsional de amplo alcance, cujo objetivo pulsional não está disponível na acessibilidade ao indivíduo, nem no mundo no alcance da mão, e ainda tendo lugar a dúvida acerca de sua ocorrência. Todos os afetos têm como referência o horizonte do tempo, mas os expectantes se abrem nesse horizonte. Os afetos plenificados possuem apenas um futuro inautêntico, pois nada objetivamente novo acontece. Os afetos expectantes implicam essencialmente um futuro autêntico – o futuro do ainda-não, do que objetivamente ainda não existe desse modo. O afeto expectante mais importante é a esperança, que:

[...] é a mais humana de todas as emoções e acessível apenas a seres humanos. Ela tem como referência, ao mesmo tempo, o horizonte mais amplo e mais claro. Ela representa aquele appetitus no ânimo que não só o sujeito tem, mas no qual ele ainda consiste essencialmente, como sujeito não plenificado. (BLOCH, 2005, p. 77).

Os sonhos diurnos, que expressam o afeto expectante e sobretudo a esperança de uma vida melhor, proporcionam ideias que não requerem interpretação, mas elaboração e realização. Assim, cumpre estudar a estrutura do objeto e suas ampliações na subjetividade, sua realização de desejos, sua esperança. O sonho diurno está sob o poder do eu, que o elabora subjetivamente como um ideal desejante, vontade consciente para uma vida melhor.

Os sonhos diurnos são comunicados com evidência e assim compreensíveis, em que os ideais assumem forma exterior, num planejado mundo melhor e esteticamente mais elaborado e sem desilusão. Ele tem, no entanto, uma dimensão profundamente utópica, que situa no mundo melhor o acento do mais completo, do desejável e da perfeição. Essa utopia, no entanto, não é algo originado da pura abstração metafísica, mas de uma compreensão não fetichizada da natureza e seu movimento por identificar na natureza e na história, pela abstração associada ao concreto e ao antecipatório, o sonho de uma causa, em que esta tem sobre si mesma sua tendência, bem como o resultado de seu todo e de sua essência. O sonho diurno se recusa a espiritualizar os seus desejos, quer chegar à realização. Essa é uma diferença substantiva que separa significativamente sonho diurno e sonho noturno¹⁵. Daí, dizer Bloch (2005, p. 100) que,

Neles, modo e conteúdo da realização do desejo divergem indistintamente. Disso decorre, de maneira reiterada, que o sonho noturno se passa em regressão, sendo atraído a esmo para dentro de suas imagens, enquanto o sonho diurno projeta as suas imagens em coisas futuras, de forma alguma a esmo, mas passível de ser direcionado, por mais intempestiva que seja a imaginação, podendo ser intermediado pelo objetivamente possível. *O conteúdo do sonho noturno está oculto e dissimulado, enquanto o conteúdo da fantasia diurna é aberto, fabulante, antecipador, e seu aspecto latente se situa adiante.*

Em outras palavras, os desejos do sonho diurno podem também ser sujeito e não apenas objeto de sua ciência, requer realização, o sonho tem um alvo e vai a sua direção. A vida psíquica está envolvida simultaneamente pelo noturno e pelo diurno. O sonho noturno se move dentro do esquecido, enquanto o diurno se move naquilo que foi experimentado como presente. O que se situa fora do campo consciente é chamado de *inconsciente*, logo, a vida psíquica não coincide com a consciência, contudo, o inconsciente é capaz de consciência, pois é naquilo que é pré-consciente, ou seja, capaz de tornar-se consciente. O ainda-não-consciente é o pré-consciente do vindouro, o local psíquico de nascimento do novo. Este é o espírito do sonho para a frente.

O Filósofo de Tubingem destaca que a vida psíquica percebe a si mesma e que portanto ela é consciente, mas que também há processos subconscientes, não perceptíveis imediatamente, deduzidos por sinais baseados no seu conteúdo esquecido. Apesar disso, o ainda-não-consciente passa despercebido, ele não precisa ser redescoberto por meio da

¹⁵Bloch, ao tratar do que ele chama de sonho noturno, o faz como contraposição para explicar o sonho diurno. Na análise que faz do sonho noturno, assume o entendimento que Freud lhe atribui, como manifestação de carências humanas, que põem em cena a realização de desejos, que remetem ao passado, ao inconsciente, e que aparecem sob a forma de símbolos que têm que ser interpretados. O sonho noturno revela em seus símbolos nossos traumas de infância que foram reprimidos. “Todo desejo onírico tem origem infantil, todos os sonhos trabalham com material infantil, como emoções e mecanismos psíquicos infantis. (FREUD *apud* BLOCH, 2005, p. 81).

rememoração, pois se dá de modo imediato no ato de pressentir, excluindo-se dele o que há em termos de conteúdo, ou seja, ele se dá pela intuição sensível e intelectual que projeta o ainda-não-existente sem dizer objetivamente do seu conteúdo, de suas determinações efetivas pois ainda-não-é. Sua descoberta não decorre da observação, mas a teoria em que a observação é a base sem que dela se possa inferir de forma totalizante as determinações concretas do ainda-não-existente. Assim, o campo psíquico do ainda-não-consciente, até então, não foi descoberto, do mesmo modo o do que ainda-não-veio-a-ser, enquanto correlato do ainda-não-consciente e suas categoriais de inteligibilidade. Apesar desses óbices, porém, segundo Bloch, a época atual e suas determinações objetivas aliada ao marxismo já apontam para uma teoria do ainda-não-consciente:

A nossa época é a primeira a possuir os pressupostos sócio-econômicos para uma teoria do ainda-não-consciente e do que está relacionado a ele no que ainda-não-veio-a-ser do mundo. O marxismo sobretudo foi o pioneiro em proporcionar ao mundo um conceito de saber que não tem mais como referência essencial aquilo que foi ou existiu, mas a tendência do que é ascendente. Ele introduz o futuro na nossa abordagem teórica e prática da realidade. Esse conhecimento da tendência é necessário para lembrar, interpretar e revelar as mensagens que até o não-mais-consciente e o existente podem continuar nos enviando, além de ser necessário para reafirmar sua eterna vigência. Dessa maneira, o marxismo resgatou o núcleo racional da utopia e o da dialética da tendência, ainda de cunho idealista, trazendo-os para o concreto. (BLOCH, 2005, p. 141).

Assim, admite Bloch, o olhar para o futuro se torna mais aguçado quanto mais se torna consciente, quanto mais está submetido à razão, em que

O próprio ainda-não-consciente deve se tornar consciente quanto ao seu ato, *consciente* de que é uma emergência, e ciente quanto ao conteúdo, *ciente* de que está emergindo. Chega-se assim ao ponto em que a esperança, esse autêntico afeto expectante no sonho para a frente, não surge mais como uma mera emoção autônoma, [...], mas de modo *consciente-ciente* como *função utópica*. (BLOCH, 2005, p. 144).

Aqui a fantasia cumpre importante papel de antecipar o que existe nas possibilidades futuras de seu ser-diferente. A fantasia da função utópica distingue-se da mera fantasia quimérica, enquanto a primeira projeta um ainda-não-ser do tipo que pode ser esperado, ou seja, antecipa psiquicamente um possível real; a segunda diz respeito a uma possibilidade vazia. Isso não encerra, contudo, a esperança e a fantasia utópica numa atividade abstrata, nem numa atividade da abstração, mas reclama e exige a realização autêntica do novo. Assim, destaca Bloch (2005, p. 145)

[...] o importante é que o olhar cheio de esperança e fantasia da função utópica não será corrigido a partir de uma perspectiva estreita e tacanha, mas só a partir do real na própria antecipação. Portanto, a partir daquele único realismo real, que 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, ou seja, de teor futuro.

Disso resulta que o sonho diurno não produz uma utopia abstrata, mas está indissolúvelmente associado ao possível-real. É guiado pela tendência, supera o existente e inaugura o autêntico, o novo. Esse é o sentido do *utópico-concreto*, uma antecipação que não se confunde com o sonho *utópico-abstrato*.

Logo, se é possível falar em fantasia utópica, utopia concreta, esperança, estas categorias abstrato-concretas, assegura Bloch, encontram sua real significação no movimento do concreto, nas tendências imanentes do movimento da matéria e sua dialética particular como movimento objetivo para o que ainda-não-veio-a-ser, pautada por um otimismo militante:

Dessa maneira, o consciente-ciente da intenção expectante tem de ser comprovado como inteligência da esperança – em meio à luz ascendente na imanência, que supera o existente em sua dialética material. Assim, a função utópica é a única transcendente que restou, e a única que é digna de permanecer: uma função transcendente sem transcendência. Seu esteio e correlato é o processo que ainda não resultou no seu conteúdo mais imanente, o qual está sempre a caminho de se realizar – logo, o qual existe, ele próprio, em esperança e em intuição objetiva do que-ainda-não-veio-s-ser como de algo que-ainda-não-se-tornou-bom. A consciência do *front* fornece a melhor luz para isso: a função utópica como compreendida atividade do afeto expectante, a intuição da esperança, mantém a aliança com tudo o que ainda é auroral no mundo. Assim, a função utópica compreende o aspecto explosivo, porque ela própria o é de forma muito condensada: sua *ratio* é a razão não debilitada de um otimismo militante (BLOCH, 2005, p. 145-146).

Na esperança consciente-ciente reside uma convicção inabalável no novo, um desejo e uma vontade inabaláveis, entretanto, sem o sujeito a esperança se desvanece, portanto não há um mecanicismo finalista no movimento de constituição do ser alheio e irreverente à ação do sujeito; que, no entender de Bloch, a partir de Marx, é o proletariado. Aqui implica o forjamento do ainda-não-ser, a interação da objetividade com a subjetividade corporificada na ação que se movimenta para a instauração do autêntico novo presente nas tendências do movimento do real. Por isso, Bloch afirma que

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, 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”, como diz Marx. O fator objetivo não é suficiente para isso. Ao contrário as contradições objetivas constantemente chamam a uma interação com a contradição subjetiva. Não sendo assim, surge a heresia, em última instância derrotista, de um automatismo objetivista, segundo a qual as contradições objetivas por si só seriam suficientes para revolucionar o mundo impregnado por elas. Os dois fatores, tanto o subjetivo quanto

o objetivo, precisam antes ser compreendidos em sua constante interação dialética, interação indivisível, não isolável. Sendo que a parcela humana da ação certamente também deve ser preservada do isolamento, do ativismo golpista em si, que sai em disparada e cujo fator demasiadamente subjetivo acredita poder atropelar a legalidade econômica objetiva. (BLOCH, 2005, p. 147-148).

De qualquer modo, toda e qualquer tentativa de transformação da realidade requer a função utópica, por isso toda antecipação deve se legitimar primeiramente em sua função utópica que valora o conteúdo e o objeto da antecipação. É assim todo projeto de transformação uma elaboração subjetiva.

Em resumo: o homem, para Bloch, é um ser de carências, cuja ação se orienta pelo desejo de satisfação dessas carências, o qual é intensificado pela imaginação em busca de uma vida melhor, não como um ato abstrato, mas por meio de uma ação prática e efetiva, ou seja, o desejo potencializado pela imaginação reclama um sujeito que o efetive. O desejo, por sua vez, não se prende a uma intencionalidade abstrata da subjetividade, mas é, antes disso, histórico e mediado concretamente segundo o conjunto das relações sociais. Mesmo a fome também é histórica e geradora de todos os afetos, dentre eles a esperança, como afeto expectante acerca do novo. Assim, o sonho diurno, como expressão desse afeto expectante, reclama sua atualização em consonância com os possíveis da matéria em seu movimento para o ainda-não, cujo sujeito dessa ação transformadora é o proletariado.

Assim sendo, a fome como pulsão fundamental é o que põe no plano do ser a tematização da esperança em algo melhor a partir do sonho diurno de negação da carência como intenção pulsional que põe o novo. Este, por sua vez, se efetiva segundo uma práxis mediada por uma visão não alienada da natureza e seu movimento. Tais considerações são essenciais à compreensão dos conceitos de ética e utopia concreta como veremos a seguir, visto que o novo só se efetiva com conforme os possíveis da matéria e seu movimento pela mediação da atividade consciente e transformadora do proletariado expresso como ética e utopia concreta. A educação pensada neste contexto só pode ocorrer como instrumento de esclarecimento do homem, segundo quatro aspectos: as necessidades humanas e suas possibilidades de satisfação, da natureza e seu movimento, da natureza histórica do real e da condição de sujeito do homem. Estes aspectos do papel que cumpre a educação desempenhar no processo de esclarecimento do homem passa pelo entendimento do seu caráter histórico da relevância de sua práxis como sujeito da transformação da realidade histórica que é tematizada com apoio nos conceitos de ética e utopia concreta.

3.3 O ser como possibilidade para a frente: conceitos de ética e utopia concreta

Os conceitos de ética e utopia, como destacado no item anterior, guardam o compromisso com a afirmação do homem para além da busca de satisfação de suas carências fundamentais de existência, para encontrar abrigo na busca da concretização do homem não-alienado e na instauração do ainda-não, do novo.

Os homens definem o seu ser com base no seu vir-a-ser, das ações que encetam no cotidiano como manifestação prática de si no mundo. Não o faz mediado unicamente por necessidade da reprodução da existência imediata, animal, mas pela necessidade da busca de uma vida melhor, do julgamento que faz do que seria a felicidade como encontro do desejo com o do ser possível e sua efetivação. Daí, a dimensão utópica dos desejos humanos de apresentar o real como inacabado; o real não se contém, pois ele é antes um conjunto de possibilidades manifestas para a frente, ou seja, ele é mais que do fático. Aqui a utopia ganha nova dimensão, não é apenas análise do real, é, antes, prospecção, é ação. Assim, ganha uma nova dimensão em Bloch, contrária ao seu histórico identificado como sonho, como quimera, como irrealizável, para abrigar em sua forma e conteúdo a dimensão da exigência da radicalidade da práxis transformadora. É este o contexto dos desejos humanos na sua caminhada rumo à sua realização que põe as bases para a interpretação de uma ética no sistema aberto blochiano. Esta ética da transformação repousa na concepção de inacabamento da matéria e que, portanto, é preciso transformá-la conforme suas tendências e possibilidades rumo a uma vida melhor. Desse modo, é o homem que define o fim, a teleologia a ser firmada na imanência da tendência da alteridade, cujo fim último é a felicidade humana – o *summum bonum*. Neste contexto, Bloch considera o marxismo o único herdeiro contemporâneo para as aspirações éticas que aspiram a uma humanização autêntica.

Para Bloch, a ideologia surge da divisão do trabalho e da divisão entre trabalho manual e intelectual, em que um grupo cria representações para iludir a si e fundamentalmente a outros por meio dessa ideologia. No caso da classe dominante, o objetivo é justificar a condição social existente, negando sua raiz econômica e ocultando a exploração, particularmente referente à classe burguesa. A formação ideológica, assim considerada, é constituída de três fases: a preparatória, a vitoriosa e a decadente. Salienta Bloch que

A fase preparatória de uma ideologia vem em auxílio da própria infra-estrutura, que ainda não está firme, contrapondo à superestrutura apodrecida da classe até então dominante a sua superestrutura neoprogressista. A classe que então chega ao domínio instaura segunda fase ideológica, assegurando a infra-estrutura que passou a existir, fixando-a jurídico-politicamente, embelezando-a cultural-jurídico-

politicamente – omitindo e em parte, classicamente, também promovendo um certo “equilíbrio” às pulsões revolucionárias precedentes. Tanto o ato de assegurar como o embelezamento são apoiados por uma harmonia obtida, ainda que temporariamente, entre as forças produtivas e as relações de produção. Depois disso, a classe decadente instaura a terceira fase ideologia, perfumando a podridão da base de sustentação, rebatizando de modo fosforescente a noite como dia e o dia como noite – ajudada pelo desaparecimento quase completo da boa-fé na má consciência, ou seja, com fraude quase totalmente consciente. (BLOCH, 2005, p. 152-153).

Desse modo, a infraestrutura econômica é coberta pela má consciência, pela ilusão que promove o estranhamento. Esta má consciência, conduzida pela ideologia da sociedade burguesa, não é necessária na ideologia da revolução socialista, essa precisa da boa consciência relacionada com a compreensão do movimento da tendência da realidade.

A ideologia considerada em si mesma é insuficiente para promover a harmonização das contradições sociais e fazer a apologia da infraestrutura social que se assenta. Ela precisa da atuação da função utópica nas formações ideológicas do lado cultural em que o sonho de uma vida melhor é mantido e buscado, mesmo que ilusoriamente. Daí, vê-se a importância do utópico na vida social e a esta não se limita, é o sonho de uma vida melhor que proporcionou as grandes obras da cultura, que vai além de sua herança local e possibilitando o substrato da herança cultural.

Na realidade, não há um movimento teleológico, mas este é fruto do espírito onde se situa seu nascedouro, que se apresenta como ideal cujo acento repousa na busca da perfeição que, por sua vez, redundando numa meta a ser buscada como um ainda-não. Assim, assegura Bloch (2005, p. 164) que

Não estando à mão, mas desafiando ou reduzindo, ela tem o efeito de uma tarefa ou um ponto norteador. Se a meta parece conter não só o desejável ou o almejavél mas também o puro e simplesmente perfeito, ela recebe o nome de ideal. Toda meta, atingível ou não atingível, delirante ou objetivamente sensata, precisa nascer primeiro no espírito.

Essa meta não acontece no livre curso dos acontecimentos presentes no cotidiano, pois tem que ter um acento na vontade para se apresentar ao homem como um dever e, portanto, busca intencionada da perfeição numa realidade como ainda-não-sendo, logo, antecipação conforme as latências do mundo objetivo. Segundo Bloch (2005, p. 169), “a função utópica traz não tanto a eclosão do ideal, mas a sua correção, em virtude da mediação de concretos movimentos de perfeição no mundo, da tendência material do ideal”. Assim, a utopia, mesmo quando apresentada como arquétipos, estes acontecem durante o dia como esperança e busca de sua perfeição. Por isso, Bloch afirma

A ilha solitária, em que se situaria a *Utopia*, pode até ser um arquétipo, mas nela estão mais atuantes as formas ideais da perfeição almejada, como desdobramento livre ou ordenado do conteúdo vital. A função utópica deve, portanto, ser comprovada em relação ao ideal essencialmente na mesma linha que em relação às próprias utopias: na linha da mediação concreta da tendência material do ideal no mundo,... De forma alguma o ideal pode ser instruído e corrigido por meros fatos. Ao contrário: é da sua natureza estar numa relação de tensão com o mero factual do existente. Porém, certamente que o ideal, sendo aproveitável para algo, pode se conectar ao processo do mundo, do qual os chamados fatos são abstrações fixadas como coisas. Nas suas antecipações, caso sejam concretas, o ideal tem um correlato nos conteúdos objetivos da esperança, os da tendência-latência. Este correlato possibilita ideais éticos como exemplos e estéticos como pré-aparências, indicando para algo que possivelmente pode se tornar real. Então, em seu conjunto, esses ideais corrigidos e direcionados pela função utópica são ideais de um conteúdo do si-mesmo e do mundo desdobrado de modo adequado ao humano. (BLOCH, 2005, p. 171-172).

Desse modo, o ideal é a mola propulsora que dirige a realidade, sem ser a esta redutível, pois fruto de abstrações objetivadas, coisificadas nos termos das latências do real. Logo, o ideal tem um em-si que se relaciona com o conteúdo possível do mundo rumo à perfeição, abriga uma teleologia na busca por uma vida melhor. O ideal, portanto, se comporta como um meio para um fim essencialmente ético de afirmação do homem. E complementa Bloch (2005, p. 173):

A liberdade da função utópica, no entanto, tem a sua atividade e o seu próprio ideal no propósito de dar um significado objetual e liberar o “ser=ideal” (bem supremo) que ainda não veio a ser, mas que se desenvolve como possibilidade real nas auras, na linha de frente do processo do mundo.

Para Bloch, a realização do ainda-não não foi objeto de tematização por parte da Filosofia, mas o fato consumado e redundante da lógica da realidade abrigar um caráter epistêmico, de tal modo que o fundamento do conhecimento é igual ao fundamento da realidade como um fundamento lógico-panlógico, inserida na ideia de mundo. Assim, a realização vem como consequência imanente da lógica da própria coisa. Para o Filósofo da utopia, foi Aristóteles quem pôs no campo da Filosofia a categoria da realização, em que a realização é unicamente autorrealização da ideia-forma inerente às coisas ou da enteléquia.

Na realização, está presente o ainda-não para além do que se está realizando, de modo que a realidade não é inteiramente a realidade que pode ser, nem o homem é inteiramente o homem que pode ser; eles se possuem inteiramente. Na realização, o ainda-não está sempre presente, garante Bloch (2005, p. 191), lançando dúvidas e sombras sobre o que foi realizado: “[...] o realizado está, ao mesmo tempo, recheado e levemente ensombrecido porque no que está se realizando há algo que ainda não se realizou”. O acaso está assim presente na imanência do ser e do ainda-não-ser como momento de escuridão ontológica.

Daí, o sistema blochiano se caracterizar como aberto, por não abrigar um epílogo, um final; mas, ao contrário, é marcado por um eterno recomeço rumo à realização da esperança:

É a razão pela qual a imagem-alvo precedente, com o seu teor utopicamente antecipatório, ainda não consegue se enquadrar inteiramente na sua realização, restando, portanto, como uma força que continua impulsionando, muitas vezes até impulsionando para o absurdo. Pois o próprio conteúdo ideal ou conteúdo final não se encontrava na proximidade própria da consecução do fim. Justamente o conteúdo final distante, por causa desse seu distanciamento, por causa do seu estar-afastado do aqui-agora, ainda se encontrava fora do turvamento do instante recém-vivido. (BLOCH, 2005, p. 191-192).

O processo histórico assim é marcado pelo ainda-não, o ainda-não realizado, o ainda-não definido, ou seja, ele está em aberto tanto para a realização de projetos que afirmem a liberdade humana quanto a sua negação fática; essa sensação de falta é a denuncia do inacabamento do processo histórico. Por isso, Bloch (2005, p. 193) acentuar que “A essência – a matéria mais qualificada possível – ainda não apareceu, razão pela qual a sensação de falta em qualquer manifestação até agora bem-sucedida representa o seu em-absoluto ainda não manifestado”.

O sonho por uma vida melhor é próprio do ser do homem, pois sua vida está em aberto e portanto não determinada, embora em alguns casos este sonho não esteja inscrito nos fundamentos da realidade, mas na fantasia própria do ser humano que sonha com um mundo melhor. O novo está em efervescência nos desejos e sonhos do homem, denunciando seu inacabamento. Essa abertura e inconclusão, para Bloch (2005, p. 194), estão presentes não só no homem como no mundo exterior:

Todavia, nada circularia interiormente se o exterior fosse totalmente estanque. Do lado de fora, porém, a vida é tão inconclusa como no eu que opera nesse lado de fora. Nenhum objeto poderia ser reelaborado conforme o desejo se o mundo estivesse encerrado, repleto de fatos fixos ou até consumados. No lugar deles, há apenas processos, ou seja, relações dinâmicas, nas quais o existente dado ainda não é completamente vitorioso. O real é processo e processo é a mediação vastamente ramificada entre o presente, o passado pendente e, sobretudo o futuro possível.

Sendo o real processo de mediação entre presente, passado e futuro conforme seus condicionamentos concretos, há que considerar as relações que se apresentam como condições de possibilidade para a instauração do novo, como o objetivamente possível, possibilitado pela cognição, ou seja, pelo que o saber científico proporcionou em termos de conhecimento da realidade e seus elementos particulares e universais, e, o possível-real, que se refere àquelas condições que ainda não estão inteiramente amadurecidas e integradas ao

objeto, mas que concorrem e são o que de mais relevante há para a ocorrência do novo. Segundo Bloch (2005, p. 195), é

O ser em movimento, que vai se modificando, que pode ser modificado, assim como se apresenta em termos dialético-materiais, tem esse poder-vir-a-ser inconcluso, esse ainda-não-estar-concluído tanto na sua base quanto no seu horizonte. De modo que a partir daí pode ser afirmado que o realmente possível da novidade suficientemente mediada, ou seja, mediada em termos dialético-materialistas, confere à fantasia utópica o seu segundo correlato, o correlato concreto situado fora de um mero fermentar, de um mera efervescência no círculo interior da consciência. E enquanto a realidade não for completamente determinada, enquanto ela contiver possibilidades inconclusas em novas germinações e novos espaços de conformação, enquanto for assim, não poderá proceder da realidade meramente fática qualquer objeção absoluta contra a utopia. Poderá haver objeções contra utopias malfeitas, isto é, contra aquelas que divagam abstratamente, incorretamente mediadas.

Nesse sentido, o fôlego da utopia reside no ainda-não presente no movimento da realidade condicionada e sua indeterminação, suas possibilidades que superam o fático determinista. A utopia, contudo, não se determina como mera expressão de uma subjetividade singular abstrata, mas para ser concreta deve corresponder aos possíveis presentes no movimento condicionado da realidade na busca do *novum* mediado, pois elementos necessários e inerentes à sua concretização. Adverte Bloch (2005, p. 195) para a noção de que “Somente essa realidade do processo e não uma faticidade absolutizada e reificada, arrancada de dentro da realidade, pode formular um juízo a respeito dos sonhos utópicos ou rebaixa-los a meras ilusões”.

Sendo assim, não há uma realidade determinada, absolutizada e fixa, mas está em aberto conforme suas possibilidades ainda-não atualizadas. A realidade não obedece a um único e necessário processo que a faz ser tal como é, antes disso, seu ser está presente nos possíveis do seu movimento em latência e tendência, mas não como uma determinação apriorística de um dever-ser finalístico e necessário do qual não se pode escapar. Seu ser e suas possibilidades são marcadas pelo movimento múltiplo, multifacetário, dos seus condicionantes e suas latências que encontram, segundo Bloch, no sonho e na imaginação elementos para o que ainda-não-é, mas que pode ser, para o novo:

[...] a fantasia concreta e o imaginário de suas antecipações mediadas estão, eles mesmos, fermentando no processo do real e se refletem no sonho para a frente concreto. Elementos antecipatórios são um componente da própria realidade. Portanto, o desejo de utopia pode ser perfeitamente ligado à tendência objetual e nela se confirma e se sente em casa. (BLOCH, 2005, p. 196).

Não há um movimento perene na realidade que em si e por si traga o novo e o futuro. Diz Bloch (2005, p. 196): “[...] o futuro não virá como fatalidade sobre o ser humano,

mas o ser humano virá sobre o futuro e ingressará nele com o que é seu”. E acrescenta: este não virá, antes será trazido pelo saber e fazer humanos, logo não é fruto da contemplação, “[...] pois o saber meramente contemplativo se refere forçosamente ao que já está concluído e já passou, não tem mais diante de coisas presentes e é cego para o futuro”. (BLOCH, 2005, p. 196). Assim, o saber é não só contemplativo, pois tem que apreender o fático e seus fundamentos postos pelo que a ciência conseguiu contemporaneamente inventariar, mas tem sobretudo que ser um saber ativo, acompanhar o processo do real e abrir caminhos, e, esse é o sentido mais humano do saber, pois não reificado nem estranhado, onde o homem se afirma como sujeito e sujeita a realidade à própria produção de sua atividade prática e consciente, por meio do trabalho e ação concretamente mediada. A isso Bloch chama de *otimismo militante*. O otimismo militante proporciona a manifestação do ideal concreto da decisão revolucionária do proletariado, em que o fator subjetivo se alia aos fatores objetivos da tendência econômico-material¹⁶. Assim, a esperança é a filosofia desse otimismo militante contra o imobilismo fatalista que vê a realidade como contendo em-si seu fim. Assegura o Filósofo da utopia que

A própria filosofia desse otimismo, a esperança concebida em termos materialistas, sendo o saber pontuado da não-contemplação, está ocupada com o trecho mais avançado da história, e isto também quando ela se ocupa com o passado, ou seja, com o futuro não desonerado no passado. A filosofia da esperança compreendida se situa, por isso, *per definitionem* no *front* do processo do mundo, isto é, no trecho mais avançado, muito pouco refletido do ser, da matéria movida, utopicamente aberta. (BLOCH, 2005, p. 198).

No caminho para o novo, nem tudo é possível se as condições concretas não estiverem presentes nos possíveis do movimento do real. É este que condiciona o sentido, o rumo e o ritmo da caminhada. A possibilidade real-objetiva se apresenta conjuntamente com as condições de existência da realidade objetiva, que é determinante da ação que se pretende exitosa e que a orienta, quanto aos procedimentos a serem adotados na caminhada para o alvo; bem como o do *totum* utópico, que permite evitar que vitórias parciais sejam tomadas como sendo o alvo utópico-concreto originariamente desejado. Assim, assegura Bloch, que

Tudo isso se tornou plenamente compreensível pela descoberta marxista de que a teoria-práxis concreta está estreitamente ligada a aqui investigada possibilidade real-

¹⁶Esclarece Bloch (2005, p. 197-198): “E não como se esse fator subjetivo, pertencendo à realização e à transformação do mundo, fosse algo diferente de uma atividade material. É certo que ele é uma atividade material. É certo que ele é uma atividade material, assim como é certo que foi desenvolvida primeiramente pelo idealismo, e não pelo materialismo (mecânico), como sendo *o lado ativo* (produção, produtividade, espontaneidade da consciência), o que foi enfatizado por Marx na primeira tese sobre Feuerbach. E tampouco é como se a atividade própria da transformação do mundo, ou seja, do otimismo militante, pudesse ser de fato efetiva, duradouramente revolucionária, se ficasse um instante sequer desligada das tendências reais da atualidade: se o fator subjetivo ficar isolado, torna-se meramente um fator do golpismo e não da revolução, das ações à maneira de Spilberg e não da obra realizada.”

objetiva. Tanto a precaução crítica que determina a velocidade da caminhada quanto a bem fundada expectativa que garante um otimismo militante em direção ao alvo são definidas pela noção obtida do correlato da possibilidade. E isso de tal maneira que esse mesmo correlato, como agora ficou esclarecido, tem, por seu turno, dois lados: um reverso, no qual estão inscritas as medidas do possível *em cada caso*, e um anverso, no qual o *totum* do *derradeiramente* possível se caracteriza como ainda aberto. Precisamente o primeiro lado, *o das condições de existência determinante*, ensina o comportamento a ser adotado na caminhada para o alvo, enquanto o segundo, o do *totum utópico*, permite fundamentalmente impedir que êxitos parciais nessa caminhada sejam tomados pelo alvo como um todo e o encubram. Em tudo isso se deve constatar também esse correlato possibilidade real, *com sua dupla face, nada mais é que a matéria dialética. Possibilidade real* é apenas a expressão lógica para condicional idade material do tipo suficiente por um lado e abertura material (inesgotabilidade do útero da matéria) por outro. (BLOCH, 2005, p. 203-204).

Portanto, não existe qualquer tipo de transformação rumo ao novo que não esteja inscrito em tendência e em latência no movimento da matéria condicionada como possibilidade. Desse modo, o homem não transforma o real quando, como e no rumo que idiossincrasicamente quer, mas conforme os possíveis da matéria sobre as quais atua a consciência antecipadora como práxis. Assim, a matéria, com seu movimento, é o lugar das condições objetivas, mas também é preciso lembrar que a matéria não é só limite condicionante, é também, por definição, mater, útero fecundável; logo, não se limita ao ser-conforme-a-possibilidade, antes abriga a possibilidade do novo, do inédito, ou seja, ela é também sendo-em-possibilidade de que derivam as formas possíveis do mundo cuja entelégua é o homem e sua práxis, ele é o motor e o arquétipo que dá ordem e rumo ao real, na medida do movimento da matéria em seu sendo-em-possibilidade. Daí dizer Bloch (2005, p. 205) que “[...] a consideração crítica do objeto a ser alcançado em cada caso é precedida pelo sendo-conforme-a-possibilidade da matéria, a expectativa bem fundada do próprio fôlego é precedida pelo sendo-em-possibilidade da matéria”. E acrescenta, o Filósofo da esperança, que

A investigação analítica das condições igualmente mostra perspectivas, mas tendo o horizonte como limitador, o horizonte do limitadamente possível. Sem esse resfriamento, resultaria um jacobinismo ou até um entusiasmo totalmente desmedido, do tipo mais abstratamente utópico. Desse modo, apõe-se aqui um lastro de chumbo à sola do ultrapassar, preterir, sobrevoar, dado que por experiência o próprio real tem um andar pesado e raramente é dotado de asas. (BLOCH, 2005, p. 206).

Desse modo, a realidade não está acabada, embora se apresente como tal. As determinações do real que se mostram como definitivas e acabadas têm que ser submetidas à análise fria acerca de seus fundamentos, que Bloch chama de vermelho frio ou corrente fria do marxismo. Enquanto isso, a consideração acerca do inacabamento do mundo e às

expectativas de transformação que sobre ele se colocam, por meio da consciência antecipadora, cumpre o papel do vermelho quente ou corrente quente do marxismo. Esses dois aspectos da análise marxista caminham juntos e não podem se separar. “O ato analítico-situacional do marxismo está entrelaçado com o ato prospectivo-entusiástico. Os dois unificados no método dialético, no *páthos* do alvo, na totalidade do material abordado”. (BLOCH, 2005, p. 206); de tal modo que não se pode querer abstratamente, por mera intencionalidade subjetivista, transformar a realidade sem levar em consideração seus condicionamentos, que constituem limites e possibilidades do agir humano e, portanto, terreno de instauração do novo, do ainda-não. Esta passagem, longa mas necessária, da fala de Bloch, é esclarecedora do processo de transformação rumo ao ainda-não e do papel que cabe ao proletariado:

Sendo assim, a análise das condições na totalidade do trecho situacional-histórico atua tanto no desmascaramento das ideologias quanto no desencantamento da aura metafísica. Exatamente isto é próprio da utilíssima corrente fria do marxismo. Ela faz do materialismo marxista não só uma ciência das condições mas também, no mesmo fôlego, uma ciência de luta e oposição a todos os entraves e dissimulações ideológicas das condições de última instância, que são sempre de ordem econômica. Por seu turno, da corrente quente do marxismo fazem parte a intenção libertadora e a tendência real humano-materialista, materialista-humana, e é em função de seu alvo que todos esses 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. O alvo permanece sendo a naturalização do ser humano, humanização da natureza inerente à matéria em desenvolvimento. A matéria derradeira ou o conteúdo do reino da liberdade apenas está se acercando na construção do comunismo, que é o seu único espaço, sendo que em lugar algum ela se fez presente. Isto é líquido e certo. Todavia, igualmente líquido e certo é o fato de esse conteúdo se encontrar no processo histórico e o marxismo representar a sua consciência mais aguçada, a sua reflexão mais prática. Desse modo, o marxismo como doutrina do calor se refere unicamente ao ser-em-possibilidade positivo, não sujeito a qualquer desencantamento, que abrange a realização progressiva do que está sendo realizado, primeiramente no entorno humano, e que, nesse entorno, denota o *totum* utópico, justamente aquela liberdade, aquela pátria da identidade em que o ser humano não se comporta em relação ao mundo nem o mundo em relação ao ser humano como estranhos. Isto é doutrina do calor no sentido do anverso, do front da matéria, ou seja, da matéria para a frente. (BLOCH, 2005, p. 207).

A diferença entre ser-conforme-a-possibilidade e o sendo-em-possibilidade é, para Bloch, fundamental à compreensão dos limites e possibilidade do agir humano. A matéria não é somente ser-conforme-a-possibilidade em que nela esteja inscrita toda a medida do possível, mas ela está sobretudo sendo-em-possibilidade que guarda todas as possibilidades do ser ainda não realizado. Daí, o Filósofo da utopia identificar no proletariado o ente da emancipação, cuja expressão teórica mais elaborada desse processo de compreensão e busca pelo novo emancipado é o marxismo. As possibilidades da matéria rumo à liberdade só se

apresentam de forma clara no ser-em-possibilidade numa sociedade sem classes. O trabalho tal como se apresenta na sociedade hodierna, apesar de seus limites, é um avanço importante no processo de humanização e cumpre uma etapa da constituição humana, contudo cumpre ao homem seguir a etapa seguinte, a busca de tematização do ainda-não. Entretanto, esta busca não é arbitrária, tampouco metafísica. Desse modo, Bloch classifica os níveis do possível, conforme sua consideração dos possíveis do real, a saber: o possível formal, o possível objetivo-factual, o possível conforme a estrutura do objeto real e o possível objetivo-real.

O possível formal se refere ao nível formal e linguístico, ou seja, ao mero discurso acerca do possível, sem nenhum acento nos possíveis da realidade sem qualquer significação, beirando ao absurdo, logo, algo meramente dizível, mas impossível no plano do ser. Assim, o possível formal é puro otimismo fundado na crença de seus postulados, não reconhecendo os obstáculos que a realidade lhe apresenta, pois centrado tão somente no jogo linguístico da subjetividade desejante, como destaca Bloch (2005, p. 222):

[...] é certo que demasiadas coisas podem ser simplesmente ditas por dizer. Em si, pode-se falar qualquer coisa; palavras permitem combinações mesmo sem sentido. São possíveis estruturas como 'um redondo ou'; 'um ser humano e é'. Excetuando o fato de *serem pronunciáveis*, não há absolutamente nada possível nelas; trata-se de tolices sem significado.

O nível do possível objetivo-factual denuncia que as coisas podem não apenas ser ditas, mas também podem ser pensadas, embora não expressem ainda o amadurecimento interior das condições do próprio objeto, “[...] o possível, neste caso, ainda não é um possível rigorosamente objetual (*sachhaft*), mas um possível factual, isto é, um possível conforme o conhecimento que se tem do objeto (*erkennend-sachjemäß*)” (BLOCH, 2005, p. 23). Portanto, é um possível enunciado de uma probabilidade fundamentada numa possibilidade objetivo-factual, mas que ainda não está dada às condições plenas de sua efetivação, logo, não dispõe de todas as suas condicionantes, mas apenas de algumas, daí não ser possível deduzir do possível o real desejado ou antecipado na consciência, como adverte Bloch (2005, p. 223):

Essa condicionalidade é parcial e tem de sê-lo porque condições reunidas em seu número total não tornariam a ocorrência de um evento apenas presumível mais ou menos provável, ou seja, factualmente possível, mas incondicionalmente certa. Assim, não é honesto apostar na ocorrência de um evento após tomar conhecimento completo de todas as condições existentes.

Precisamente pela razão de que o objetivo-factual é expresso por meio de um juízo hipotético e, portanto, pressupõe premissas não confirmadas e outras ainda nem conhecidas, logo, garante Bloch (2005), do poder-ser não decorre necessariamente o ser, de

modo que o hipotético não é mais completo do que o real inacabado, expressa possibilidades. Portanto, as premissas do conhecimento dedutivo não podem, sem cair num esquematismo fechado e alheio ao mundo, ser mais completas do que o próprio objeto inacabado, que representará o factual a seu modo em conceito, juízo, dedução. O real não expressa todas as condições elaboradas ao nível do entendimento ativo. Além disso, no objetivo-factual o âmbito do possível é muito amplo e genérico ancorado numa narrativa que beira ao mecanicismo.

É neste nível do possível, entretanto, que se apresenta com maior insinuação a consciência antecipadora da realidade, em que se enraízam a imaginação, a previsão e, portanto, as condições de possibilidade de exteriorização do homem na alteridade, em que levanta novos problemas e projeta novas respostas possíveis conforme a relação entre o homem e a alteridade que, se permanecer preso ao objeto imediato, fica enredado numa visão fragmentada do real sem chegar à compreensão da totalidade de seu movimento. Este nível do possível, portanto, está preso a uma análise pessoal do real, tal como ele se apresenta ao conhecimento, e a ele limitado, ou seja, é a expressão da previsão e opinião de uma suposição sobre possibilidade de ser de uma coisa, sem sua devida fundamentação. Logo, a realidade, com sua possibilidade está presa ao juízo hipotético da subjetividade cognoscente e suas mediações possíveis com a totalidade histórica como práxis, mesmo que inicialmente limitado a atividade da abstração.

O possível, conforme a estrutura do objeto real a que se refere Bloch, não tem seu ser determinado por condicionantes do entendimento cognitivo, mas de seus próprios determinantes manifestos fenomenicamente. Logo, o possível objeto não designa, ressalta “[...] um conhecimento mais ou menos suficiente das condições; mas designa o condicionante mais ou menos suficiente *nos próprios objetos e nas suas disposições*” (BLOCH, 2005, p. 227). Portanto, não se pode do conhecimento das manifestações do possível objeto inferir o próprio objeto e suas disposições, pois tal empreendimento tem limites em-si no próprio entendimento acerca do objeto e suas manifestações fenomênicas. Desse modo, não confundem sujeito e suas disposições cognitivas e o objeto e suas disposições manifestas, ou seja, sujeito e objeto não se confundem, ambos têm suas disposições próprias. Para Bloch (2005, p. 227)

Portanto, disposições modais como objetos do conhecimento em lugar algum coincidem com enunciados modais, sendo estes meros *modos de proceder* do conhecimento, do tipo das hipóteses, das suposições, da projeção antecipatória, das conclusões indutivamente prováveis ou ainda das conclusões dedutivas.

O conhecimento acerca do objeto e suas disposições não esgotam o saber sobre ele nem de suas possibilidades, permanecendo este em aberto. Na verdade, o que condiciona o possível objetual é a própria estrutura do objeto e os meios sociais possíveis para sua apropriação. Por isso, destaca Bloch (2005, p. 228)

*O possível conforme a estrutura do objeto real, compreendido e definido no nível da teoria do objeto, perfaz, portanto, perfeitamente uma diferenciação própria na categoria da possibilidade e não constitui, quem sabe, uma duplicação desnecessária do possível objetual-real. O possível objetual é o parcialmente condicionada pelo objeto conforme o gênero estrutural, tipo, contexto social, contexto legal da coisa. Assim sendo, o parcialmente condicionado manifesta-se aí como estando estritamente bem fundado no objeto (*Gegenstand*) e só como tal transmitido ao conhecimento hipotético ou problematizados como abertura do tipo mais ou menos estruturalmente determinado.*

O Filósofo da esperança apresenta dois tipos de condições: as internas e as externas. A primeira se refere à estrutura do objeto em-si, condição de possibilidade de seu ser e de seu dever-ser, enquanto a segunda se refere às condições que interferem no ser do objeto rumo à sua transformação possível, pois não há um movimento em-si e por-si inerente, intrínseco e intangível do objeto; o que existe nele são possibilidades manifestas ou não, que cumpre ao sujeito a missão de atualizá-las. Nesse sentido, a possibilidade implica o poder presente no objeto, em seu movimento, como algo interno e ativo, como o poder-ser-feito externo e receptivo, pois não é algo autônomo às determinações intrínsecas do objeto; estes se impõem de modo determinante nas condições de possibilidades do poder-ser-feito. Logo, destaca Bloch (2005, p. 229),

*[...] o poder-ser-feito se divide 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*.*

Não há poder ativo da capacidade e de sua “disposição”, sem o amadurecimento aproveitável e disponível das condições externas socialmente postas, que se expressa politicamente na capacidade do elemento subjetivo. Este, contudo, ainda não determina o poder-ser-feito pela mera atividade da consciência desejante, sem a correlativa interação necessária com os fatores objetivos da possibilidade, bem como potencialidades do que está amadurecido em condições externas. Esse papel importante das condições externas, porém, não o torna decisivo; mas parte decisiva da possibilidade como potencialidade objetiva que é o direcionável em todas as suas determinações:

E isto constantemente entrelaçado de tal maneira que, sem a potencialidade do poder-tornar-se-diferente, o poder-fazer-diferente da potência não teria espaço, nem, sem o poder-fazer-diferente da potência, o poder-tornar-se-diferente do mundo teria um sentido comunicável aos seres humanos. Logo, a categoria objetual “possibilidade” revela-se também predominantemente com aquilo que ela não pode ser por si mesma, mas sim pela intervenção promotora dos seres humanos naquilo que ainda pode ser mudado: como possível conceito de salvação. (BLOCH, 2005, p. 230).

Ainda assim, assegura o Filósofo de Tübingen, não implica a certeza da objetivação da possibilidade potencializada, pois o acaso está sempre presente e se apresenta como o imponderável, o que não fora devidamente mediado, mas que revela a variabilidade rica da lei inerente ao objeto mediado dialeticamente pelo intrinsecamente necessário na ordem do seu movimento mediado, reflexo da complexidade da totalidade histórica na qual está inserido.

No possível objetivo-real, o poder-ser representa quase nada se não se efetivar no plano do real, se ficar preso ao nível do conceito ou, como a mera identificação modal do presumível, ele tem que ter uma determinação portadora de um futuro no plano do real. O possível, todavia, não se efetiva em-si e por-si, por meio de seu movimento a partir de nenhum tipo de mecanicismo. Cumpre ao homem, salienta Bloch (2005, p. 232), o papel de mediador na conquista desse futuro possível:

Assim, o homem é a possibilidade real de tudo o que ele tem sido na sua história e principalmente de tudo o que ainda pode vir a ser no caso de um progresso sem entraves. [...]. E no todo inesgotado do próprio mundo a matéria é a possibilidade real de todas as formas latentes no seu seio e que são desligadas dela pelo processo.

É nesta dialética que o futuro se apresenta no horizonte do possível, não só como conceito, mas também como prática. Novamente salienta Bloch (2005, p. 234):

Sem a matéria não há solo para a antecipação (real); sem antecipação (real) não há horizonte concebível para a matéria. Desse modo, a possibilidade real não reside numa ontologia acabada do ser do que existiu até o momento, mas na ontologia, a ser renovadamente fundada, do ser do ainda-não-existente, que descobre futuro até mesmo no passado e na natureza como um todo.

Nessa análise, a possibilidade real reside num materialismo dialético-histórico que tem na ontologia do ainda-não seu fundamento, ou seja, que se apropria do passado e do presente para buscar entender o movimento da abertura do futuro presente no agora. Assim, para Bloch (2005), na ontologia do ainda-não reside o germe da abertura ao novo, de modo que o possível real nunca é algo pronto, mas abertura para o novo e um novo homem sem a

divisão de classes¹⁷, refletido nas utopias sociais como imagens do desejo para adiante; logo, longe da alienação e da coisificação do humano, mas que este se apresente em sua perfeição plena e possível. As imagens do desejo para diante têm como conteúdo o possível de uma vida melhor e de um mundo melhor; elas assumem assim um tom de recital alegre. Os ideais têm como conteúdo principal o possível de uma busca da existência humana perfeita, de relações sociais perfeitas; por isso recaem numa ética modelar que tem o *Summum Bonum* como fim imanente. É aí que se situa o tipo humano belo, não desfigurado e não coisificado, e a relação sem classe em que ele tem o seu lugar.

É nessa perspectiva messiânica de Bloch que se fundamenta o otimismo militante em que a abertura ao futuro é vista como perfeição, mediada pela tendência rumo à liberdade vindoura, que representa a eliminação da alienação no homem e na natureza, portanto, perspectivas reais, antecipadoras da possibilidade real. O possível é fruto do modo de ser do mundo em sua abertura, de modo que tanto no plano da existência quanto no terreno da consciência o possível está presente como possibilidade, como um horizonte a ser buscado. Apesar do possível ser objeto dos desejos humanos de busca pela perfeição e de quase todas as utopias sociais, até o presente, porém, não encontrou um conceito adequado, particularmente no campo da Filosofia.

Nesse sentido, o homem é, por definição, inacabado, pois está ainda por se fazer e isso também vale para o mundo: eles estão por acontecer. Desse modo, o possível, não estando totalmente condicionado, é o não-consumado, podendo o possível tornar-se um nada ou um ser cujo projeto é assumido pelo homem como sua tarefa, que, para ter êxito, tem que se apropriar da mediação mais precisa possível das condições dadas. Portanto, a práxis só se efetiva e adquire seu estatuto transformador quando atua conforme o possível em cada caso no campo do ser-possibilidade como um todo da história e do mundo inconclusos. Assim, o modo futuro do tempo é o espaço das possibilidades reais da história, onde se desarticulam novos horizontes, cuja direção é dada pela matéria no quadro de suas leis que atingem sua finalização no homem. Por isso, Bloch afirma que

Seres humanos e coisas estão unidos nesse percurso; esse é o melhor modo de associar homem e mundo. 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 modesto, mas apenas temporariamente foi exagerado, a história

¹⁷Cf. Bloch: “Assim, o ser humano trabalhador, essa raiz da encarnação, passa transformado por toda a sua história posterior e desenvolve-se dentro dela com precisão cada vez maior. Sim, pode-se dizer que também o andar ereto do ser humano – esse nosso alfa em que reside a disposição para nunca se dobrar a ninguém, portanto, para o reino da liberdade – passa, ele mesmo, pela história das revoluções cada vez mais concretas reiteradamente transformado e qualificado com mais precisão. Até chegar ao ser humano sem classe, que representa em seu conjunto a possibilidade disposta e final pretendida da história progressa”. (2005, p. 235).

do mundo. O homem e seu trabalho tornaram-se, desse modo, elementos decisivos no processo histórico do mundo; sendo o trabalho um instrumento da humanização mesma; sendo as revoluções parteiras da sociedade vindoura, da qual a atual está grávida; sendo a coisa para nós, ou seja, o mundo, a pátria mediada, em função da qual a natureza se apresenta como possibilidade de que mal foi tocada, que apenas foi franqueada. (BLOCH, 2005, p. 244).

Por um lado, a potência subjetiva é o elemento transformador e realizado na história que adquire grau de coincidência maior ou menor com a transformação e suas consequências, conforme o grau de consciência que tenha de sua história e seu papel com sujeito histórico. De outra parte, a potencialidade objetiva é coincidente com o transformável e o realizável na história quanto mais o mundo exterior, independentemente do homem, for mediado. O mundo abriga assim a possibilidade de ser e de não-ser, pois ele se apresenta como matéria fecunda, mas cumpre ao homem o papel realizador de tal potência de ser, cujo prolongamento consequente depende da construção consciente da história. A possibilidade não se resume à ação de uma intencionalidade cognitiva e abstrata da subjetividade desejante, nem de uma atividade epistemológica, mas reporta-se à forma própria da história do sujeito e do objeto e suas condições históricas particulares e suas mediações, que adquirem sua forma propriamente humana num contexto não reificado. Destaca Bloch (2005, p. 245-246):

O mundo dessa possibilidade real última, o mundo da causa *sui* antecipável ao menos em termos de definição, apresenta-se no exemplo como consonância do objeto não reificado com o sujeito manifestado, do sujeito não reificado com o objeto manifestado. Estas são as proporções básicas do desenvolvimento humano – voltadas para um futuro próximo quanto para um distante. Porém, o pivô da história humana é o seu gerador – o homem trabalhador, enfim não mais vendido, alienado, reificado, subjugado em prol do lucro de quem o explora. Marx é o mestre tornado real dessa supressão do proletariado, dessa mediação possível, a realizar-se, dos homens consigo mesmo e com sua felicidade normal. [...]. Marx é o mestre essencial dessa mediação aproximativa com o foco produtivo do evento do mundo como um todo, ou, como diz Engels, com a transformação da suposta coisa em si na coisa para nós em conformidade com uma possível humanização da natureza. Povo livre em solo livre, formulado dessa maneira total, é o símbolo definitivo da realização do realizador, portanto, do conteúdo limítrofe mais radical em todo o possível real-objetivo.

Em resumo: segundo Bloch, a ideologia criada para justificar um dado *status quo* é ineficaz à harmonização da sociedade se não for associada a uma dimensão utópica do sonho de uma vida melhor. Esse sonho é fruto do espírito, não acontece pelo livre curso dos acontecimentos da realidade, é fruto de um projeto ideal que se relaciona com o conteúdo possível do real, precisamente pela consciência de seu inacabamento ôntico, do homem e do mundo, de modo que a história está inacabada. Apesar do projeto histórico ser expresso idealmente, reclama sua efetivação objetiva, cuja concreção ocorre conforme o movimento da

matéria e seus possíveis ainda-não concretizados. Assim, não há um em-si na realidade capaz de trazer o novo, pois este é fruto de um projeto do desejo humano tornado objetivo em conformidade com os possíveis latentes no movimento da matéria, mediante a análise fria dos seus fundamentos e a análise quente de suas possibilidades de transformação, em que o conhecimento joga um papel fundamental nesse processo de apreensão do real e da análise de seus possíveis ainda-não atualizados, ou seja, tem a função de fundamentar uma ontologia do ainda-não, capaz de forjar uma utopia social que projete no plano objetivo imagens concretas do desejo de uma sociabilidade livre da alienação e exploração. Nisso reside, a perspectiva do otimismo militante, cuja ação com vistas a um mundo melhor se projeta na abertura ao futuro.

O entendimento ativo como atividade consciente do homem rumo à concreção do ainda-não, comprometido com a afirmação do homem autêntico, livre do jugo da alienação imposta pela sociedade burguesa e a favor da esperança no novo, acontece segundo a relação dialética entre a subjetividade desejante na busca da satisfação de suas carências, expressas como utopia concreta, e as potências imanentes da matéria e seu movimento, cuja mediação é dada pela consideração da totalidade histórica. Assim, a transformação da realidade requer sua tematização, que passa pela compreensão de seu fundamento histórico-concreto com base no seu fundamento econômico (vermelho frio) e o otimismo militante acerca da efetivação da esperança (vermelho quente). Esses aspectos de compreensão e práxis sobre o real é que tematizam o papel do conhecimento e da educação, como instrumentos necessários e capazes de compreender o movimento da materialidade histórica e os seus possíveis expressos como ainda-não, como veremos a seguir.

4 BLOCH E O PRINCÍPIO ESPERANÇA COMO FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

A exposição acerca do pensamento de Ernst Bloch, desenvolvida no decorrer desta investigação tem por objetivo maior centrar-se na análise da obra principal de Bloch, *O Princípio Esperança*, onde buscamos como objetivo central destacar o seu rebatimento no campo da educação. Logo, expomos suas categorias de análise da matéria e seu movimento rumo ao ainda-não com base na dialética dos possíveis expressa teórica e praticamente por meio do conceito de utopia concreta. Inicialmente, destacamos a noção que tratar da educação no pensamento blochiano resulta numa dificuldade teórica que é própria de sua obra que abriga uma vastidão de assuntos¹⁸, sem, contudo, se deter na complexidade de cada um dos temas considerados dentro da grande narrativa da esperança. Dentre estes, está timidamente indicada, em incipientes passagens, a educação, o que torna ainda mais relevante esta investigação como necessária para compreender melhor o fenômeno educativo com a contribuição do Filósofo da utopia. Os temas abordados em *O Princípio Esperança*, Bloch os abrigam no conceito complexo e abrangente de Esperança que se expressa como a consciência das carências do homem, fruto de seu inacabamento e que é impelido a agir rumo à sua atualização.

Com efeito, a esperança não é um fenômeno na natureza humana, mas se apresenta como uma virtude moral e, portanto social, uma responsabilidade que ele socialmente assume acerca de si e da alteridade no todo de sua mundaneidade como espaço de conquista de uma humanidade autêntica. Essa busca do homem autêntico ocorre precisamente com apoio nos possíveis presentes na dialética do confronto do homem **com** e **no** mundo acessível historicamente. Assim, a esperança é a garantia do possível nos possíveis mundano, logo, não é uma fala sobre a existência, pois esta é um fato inarredável da condição humana, a

¹⁸Cf. Albornoz (2006, p. 18-19): “Bloch não escreve como um professor acadêmico bem disciplinado, dentro de traje com colete e gravata e muitas regras que distinguem o permitido e a transgressão. O seu texto passa sem cerimônias da análise lógica para a reflexão metafísica, ontológica; para a descrição histórica, a mais empírica; para momentos de texto exclusivamente com propósito estético, poético, criador de clima. As suas teses são veiculadas pela arte do discurso; sua filosofia tem a forma literária e, enquanto literatura é ensaio. Gómez-Heras não admite que essa escolha do gênero seja casual, apenas questão de indisciplina ou de idiosincrasia caprichosa, no estilo do gênio. Segundo esse intérprete de Bloch, o ensaio é exatamente o gênero literário adequado ao sistema aberto em filosofia. Um sistema de pensamento progressivo e aberto exigiria gênero literário adequado para expressar-se: o ensaio. O pensar processual precisa superar as formas lingüísticas derivadas da metafísica parmenidiana e da lógica construída sobre a mesma. É o que consegue o ensaio, ao substituir formas de exposição rígidas, de caráter dogmático e escolástico, por outras menos estereotipadas, nas que se reflete um mundo em evolução e uma consciência progressiva do mesmo. O ensaio desenvolve o tema, não em forma tética, mas fenomenológica.

Mas, ainda assim não se compreende bem o discurso de Bloch em sua forma. Porque, como o mesmo intérprete acentua, o uso do ensaio por Bloch vem imposto pela circunstância em que se insere e pelas exigências de uma subjetividade empenhada em receber e transformar o que o rodeia. Por isso, se Bloch adota o ensaio como forma preferida de exposição, também o transforma profundamente em função do próprio pensamento”.

existência é um dado objetivo do qual o homem herda sua epocalidade e na qual é obrigado a significá-la como uma possibilidade possível que têm de torná-la concreta mediante a práxis.

Assim, a significação da existência resulta como fruto de uma conquista possível numa realidade marcada pela exploração e alienação própria da sociedade burguesa. O homem apresenta-se como uma possibilidade possível, ele não-é, mas pode ser, ou seja, ele é alienado, estranhado¹⁹, logo, ele precisa conquistar sua humanidade nos possíveis do mundo, pois este também não é um mundo humano autêntico. Homem e mundo, no entanto, são movimentos, não estão concluídos. Daí a raiz ontológica da esperança prender-se ao fato de que o homem e o mundo ainda-não-são o que podem ser. Assim o mundo é um campo de possibilidades aberto à ação humana rumo à conquista da humanidade autêntica do homem alienado e à superação da condição alienada e alienante. O homem e o mundo, assim, são devir cujos significados são forjados na dialética de suas mediações concretas possíveis.

Dito isto, é possível objetar um possível idealismo em Bloch ao supor que a práxis humana consiste em tematizar o que ainda-não-é. A resposta é negativa, pois a esperança tem raízes na existência imediata e fática do homem em seu existir histórico com origem em suas carências, tendo o real como o terreno da satisfação das suas carências e de conquista de sua autenticidade e na qual é chamado a se comprometer consigo, com o mundo e com seu gênero. O outro caminho é se alinhar ao campo da burguesia e, portanto, da inautenticidade humana; logo, não se reduz a um discurso sobre a futuridade possível do homem ou do mundo, mas no sentido marxista apresentado nas *Teses sobre Feuerbach*²⁰, é antes a busca pela transformação do mundo. A própria Esperança não é uma categoria a priori, mas é conquista histórica com a tomada de consciência da situação de exploração a que a classe trabalhadora está submetida na sociedade burguesa, tomando como referência mais imediata a fome, a carência fática que põe as bases comprometedoras da própria existência originária do homem. Assim, a esperança é também uma matéria do mundo expressa como moral, como atividade prática e consciente do homem explorado rumo à abolição da condição de exploração.

¹⁹Cf. Marx (1989, p. 163): “Considerámos o acto de alienação da actividade prática humana, o trabalho, segundo dois aspectos: 1) A relação do trabalhador ao *produto do trabalho* como a um objeto estranho que o domina. Tal relação é ao mesmo tempo a relação ao mundo externo sensível, aos objectos naturais, como a um mundo estranho e hostil; 2) A relação do trabalho ao *acto da produção* dentro do *trabalho*. Tal é a relação do trabalhador à própria actividade como sofrimento (passividade, a força como impotência, a criação como emasculação, a *própria* energia física e mental do trabalhador, a sua vida pessoal – e o que é a vida senão a actividade? – como uma actividade dirigida contra ele, independente dele, que não lhe pertence. Tal é a *auto-alienação*, em contraposição com a acima referida alienação da coisa”.

²⁰Diz Marx (1986, p. 128): “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transformá-lo”.

Este é o contexto que se apresenta à reflexão acerca do rebatimento do pensamento de Bloch no campo da educação, que se centrará nas seguintes questões: como a educação emerge no pensamento de Bloch? O que vem a ser a educação? Qual a relação com o princípio esperança? Qual a educação que estaria a serviço da Esperança, ou seja, é possível falar numa Pedagogia da Esperança, como alude Furter? Estas indagações resultam, na verdade, no objeto central deste trabalho, o que não é pouco, precisamente porque Bloch não tratou da educação n'*O Princípio Esperança* com a atenção que possibilitasse aos seus leitores identificarem com clareza suas teses a respeito desse tema (FURTER, 1973). São estas questões fundamentais para as quais esperamos ensaiar algumas respostas possíveis, com suporte na obra principal de Ernst Bloch e que tem a Esperança como a categoria central a abranger todas as ações humanas rumo a uma vida melhor que não resulte em ilações factíveis de uma feliz coincidência. Esse capítulo é mais denso e extenso do que os anteriores, precisamente por buscar identificar a narrativa da Esperança na sua correlação com o conhecimento, com a educação e suas mediações possíveis.

4.1 O Princípio Esperança e a centralidade do conhecimento: o ainda-não na dialética dos possíveis da matéria como práxis

Bloch inicia sua principal obra, *O Princípio Esperança*, questionando acerca do homem, seu sentido ôntico, suas expectativas acerca de si e da alteridade, logo começa sua reflexão filosófica, conforme exposto na capítulo anterior, segundo uma preocupação antropológica com a pergunta acerca do homem. Assim, parte da condição fática, fenomênica do homem em seu existir imediato. Bloch faz, pois, uma constatação aparentemente banal, qual seja: o homem sonha. Nisso consiste o início da reflexão de Bloch acerca do homem e sua destinação antropológica, ou seja, sua capacidade de assumir a responsabilidade por sua autoconstituição. Esta não ocorre mecanicamente por fatores biofisiológicos, mas por sua decisão sobre si próprio baseado nos seus sonhos – sonhos diurnos – o que o desnuda como ser de carência por algo que é possível materialmente de ser satisfeito e que se torna objeto do desejo, ou seja, é o desejo consciente de algo que ainda-não-é, mas que pode ser, pois, presente nos possíveis da realidade material. Portanto, o sonho diurno não é quimera, mas desejo que antecipa um futuro possível para o homem e sua quididade, logo, é projeto coletivo.

Falar, pois, da relação práxis e homem não se resume na propalada asserção de que é a ação do homem como ser teórico e prático, mas refere-se sobretudo falar da forma

própria de ser do homem, de sua essência e seu sentido no todo da realidade, ou seja, que o todo do real já esteja presente e pressuposto na particularidade, ou, ainda, que o particular e o todo implicam em suas relações e mediações que os tornam o que são pelo que são resultado da práxis e seus possíveis concretos efetivados no âmbito da historicidade mundana que determinam o ser e o ainda-não.

Assim, a essência significa a determinação do ser, do sentido e significado ontológico²¹, que o faz ser o que é e não ser diferente do que é; e, isso não é feito sem referência ao todo, ou seja, o particular e o universal implicam-se ontologicamente. De então, restam às fragilidades do discurso da diferença da Pós-Modernidade, sua fragmentação do ser²² e a conseqüente negação de uma teleologia no processo histórico. Portanto, não é possível se falar de sujeito e alteridade sem se reportar à ontologia, sem falar na experiência da totalidade. Então, o ser e o seu sentido ontológico apresentam-se numa relação dialética de autoconstituição com sucedâneo nas carências manifestas no homem e no mundo, em que ambos se implicam como polos diversos e, ao mesmo tempo, semelhantes em seus processos de atualização, de acabamento.

No contexto dessa reflexão, o papel do homem na busca da realização de seus sonhos diurnos é o de tematizar o movimento da matéria e sua processualidade histórico-concreta²³, logo, práxis, naquilo que ainda-não-é, mas que pode ser, logo, o sonho diurno expresso como desejo é a predição da futuridade em sua atividade²⁴. É preciso, entretanto, deixar claro que, quando Bloch se refere ao homem e sua tarefa de constituição do novo, não

²¹Cf. Kosik (1995, p. 222): “A *práxis* na sua essência e universalidade é a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que *cria* a realidade (humano-social) e que, *portanto*, compreende a realidade (humana e não-humana, a realidade em sua totalidade). A *práxis* do homem não é a atividade prática contraposta à teoria; é determinação da existência humana como *elaboração* da realidade”.

²²Segundo Eagleton (1998, p. 7): “Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiossincrasias e a coerência de identidades. Essa maneira de ver, como sustentam alguns, baseia-se em circunstâncias concretas: ela emerge da mudança histórica ocorrida no Ocidente para uma nova forma de capitalismo – para o mundo efêmero e descentralizado da tecnologia, do consumismo e da indústria cultural, no qual as indústrias de serviços, finanças e informação triunfam sobre a produção tradicional, e a política clássica de classes cede terreno a uma série difusa de ‘políticas de identidade’ ”

²³Para Kosik (1995, p. 222): “A *práxis* é ativa, é atividade que se produz historicamente – quer dizer, que se renova continuamente e se constitui praticamente -, unidade do homem e do mundo, da matéria e do espírito, de sujeito e objeto, do produto e da produtividade. Como a realidade humano-social é *criada* pela *práxis*, a história se apresenta como um processo prático no curso do qual o humano se distingue do não-humano: o que é humano e o que não são já predeterminados; são determinados na história mediante uma diferenciação prática”.

²⁴Cf. Oliveira (1995, p. 62): “Numa palavra, a experiência originária do homem sobre si mesmo é o experimentar-se como incumbência, como “obra” a realizar-se na infinitude de suas relações pela mediação da urdidura histórica de seu agir. O homem é, neste sentido, especialíssimo, “práxis”, ou seja, efetivação, concretização, posição de algo que não é ainda, a conquista trabalhosa de uma identidade a partir de diferenças, o tornar-se do que ainda não é. Práxis é, assim, a forma de vida que busca conquistar a humanização plena do homem: é precisamente na práxis que o homem, através de obras históricas em todas as dimensões de seu ser, atinge a efetivação de seu ser, que se faz e se experimenta através delas. Isto significa dizer que o homem experimenta sua vida, antes de mais nada, como um dever-ser”.

está definitivamente se referindo a um ser abstrato, individual, ou à ideia de um homem genérico por abstração em busca de realizar uma essência metafísica e hipostasiada como um fim; antes, está se referindo a um indivíduo singular e seus sonhos, e que assume a tarefa de um projeto coletivo rumo ao seu acabamento do mundo, no que ele denominou de utopia concreta, envolvendo o homem e o seu gênero. Fala-se, portanto, de um projeto coletivo, de tal modo que quando há referência ao homem, este está enredado pelo seu gênero, pela matéria e pelo compromisso de transformação por um mundo melhor.

Assim, o mundo é o objeto de sua intencionalidade em função de suas carências e desejos, reveladores de seu inacabamento e de suas necessidades não satisfeitas, porém tematizadas no nível de carência, ou seja, o homem experimenta a si próprio no mundo e nele se manifesta em suas ações e fins estabelecidos para elas; e o faz não por um voluntarismo desejante abstrato, mas porque é inacabado e se reconhece com tal, então se projeta no fático rumo ao novo, ao seu acabamento ontológico, ao ainda-não a partir de sua tecitura histórica. É, portanto, pela práxis que o homem toma consciência do seu ser e assume o projeto histórico do seu dever-ser baseado na consciência antecipadora, que projeta utopicamente o ainda-não-ser na consideração do movimento da materialidade histórica conforme suas latências e suas potências. Daí, Oliveira, como se estivesse parafraseando Bloch, assevera:

O homem é dever-ser a partir de seu “ser”, isto é, de todo o contexto do “dado” no qual ele se situa. Então, se ele emerge como tarefa originária, isto implica a capacidade de decifrar-se sobre si mesmo, de dispor sobre si mesmo. Esta disposição, contudo, nunca é absoluta, porque o homem continua sempre submetido ao mundo, dependente dele, pois é aí que ele desenvolve suas disposições, mais precisamente na obediência a suas leis mesmo em seu domínio sobre o mundo. O homem enquanto práxis só existe inserido num contexto, numa conexão de coisas naturais, pessoas, produtos da intervenção do homem no mundo, instituições, etc. O homem é, neste sentido, fundamentalmente ser-no-mundo, sua vida é marcada por uma “mundaneidade” originária. (OLIVEIRA, 1995, p. 62).

O homem está “condenado a ser livre” (SARTRE, 1973), é um ser de liberdade, mas não o de entendê-la acima ou à margem de sua situação histórica originária, condição fundante de seu ser e seu dever-ser. Portanto, o homem, considerado em seu em-si, enquanto tal é meramente um ser biofísico, a sua humanidade não lhe é doada por seu DNA²⁵, mas é uma conquista sua arrimada na sua situação histórica impulsionada pelo afeto expectante de uma vida melhor. Daí o sentido fundante de sua liberdade, a conquista de si próprio, por isso,

²⁵Segundo Durkheim (1978, p. 11); “A hereditariedade transmite os mecanismos instintivos que asseguram a vida orgânica e, nos animais que vivem em sociedade, ima vida social muito simples. Mas não chega a transmitir as aptidões que a vida social do homem supõe, aptidões muito complexas para serem materializadas sob a forma de predisposições orgânicas. A transmissão dos atributos específicos, que distinguem o homem, se faz por uma via que é social, como ele o são: essa via é a ação educativa”.

o homem é um ser livre, logo, sua ação se reveste sempre numa escolha entre opções, conforme o projeto ideal de seu ser na busca de satisfação de suas carências, ou seja, rumo ao seu dever-ser; logo, o homem é transcendência, pois inacabado e livre para definir seu acabamento; mas não o faz e o efetiva por um projeto abstrato, ideal e singular, pois implica a alteridade e o seu gênero, ou seja, a sua condicionalidade histórica e os outros sujeitos naquilo que Bloch vem a denominar de utopia concreta. Por isso o ato de liberdade é um ato de valorar o que por sua vez implica relação. Assim, na decisão livre do homem, como ser de práxis, estão presentes ele mesmo, o seu outro e o seu mundo como projeto utópico, como ainda-não-ser, por serem compreendidos como inacabados. Do contrário, seria o fim da história²⁶. Essa é a especificidade do homem ser de práxis, ou seja, ele é responsável por si mesmo e pelo mundo.

Nossa época é marcada pelo questionamento acerca do sentido do todo da realidade e mesmo da negação dessa possibilidade de tematização²⁷. Isso por si só já põe na ordem do dia a pergunta acerca do nosso futuro, de para onde caminha a humanidade e o sentido da historicidade (LYOTARD, 2009). Por outro lado, ao se propor responder a tal propositura, o homem revela o caráter fundamental de seu ser, a sua abertura ao novo, à conquista constante de sua humanidade, ou seja, o homem ainda-não-é tudo o que pode-ser, a plenitude de seu ser e do seu existir não está assegurada, cumprindo, assim, à sua consciência antecipadora²⁸, a orientação a seguir para a conquista de seu ser. Nesse sentido, o homem é um ser a caminho de si mesmo, é carência de si, de desenvolver as suas possibilidades e potencialidades necessárias à conquista, na história, de sua humanidade autêntica. Efetivamente, a especificidade humana, identificada em Rabuske (1987) como composta de razão, consciência e liberdade, se apresenta como um projeto a ser conquistado pelo homem

²⁶Para Fukuyama (1992, p. 11), num polêmico artigo intitulado “O Fim da História?”, “[...] argumentava que, nos últimos anos, surgiu no mundo todo um notável consenso sobre a legitimidade da democracia liberal como sistema de governo, à medida que ela conquistava ideologias rivais como a monarquia hereditária, o fascismo e, mais recentemente, o comunismo. Entretanto, mais do que isso, eu afirmava que a democracia liberal pode constituir o “ponto final da evolução ideológica da humanidade” e “a forma final de governo humano”, e como tal, constitui o “fim da história”.

²⁷Diz Trevisan (2000, p. 123-124) que “O discurso em torno do pós-moderno foi introduzido por Lyotard com o objetivo de lembrar à modernidade alguns esquecimentos feitos por seu projeto de sociedade. “Entre os esquecimentos é possível relacionar alguns, tais como os questionamentos sobre a legitimidade: 1) dos grandes sistemas e das grandes narrativas históricas; 2) da pretensão universalizante das verdades científicas e do domínio das metodologias científicas em todas as esferas do saber, seja ele teórico ou prático; 3) da concepção separatista que contribuiu para a instauração das disciplinas; 4) da estruturação social fundada a partir do modelo econômico excludente e do aparato técnico-científico”.

²⁸Consoante Albornoz (2006, p. 34-35); “Ao tomar consciência da realidade como imperfeição e possibilidade, reconhece sua realidade como relatividade do determinismo. Sua realidade surge, então, para a consciência, como algo que existe sob a forma do ainda-não. A não completude, mais uma vez, a não realização. Quando o homem reinterpreta o seu modo de ser condicionado, percebe-se como existente sob a forma do que ainda-não-é. Por sua consciência antecipadora, sabe-se a si mesmo como ainda-não-sendo o que pode vir-a-ser, que ao alcançar esse novo modo de ser conterà uma margem de irrealização e terá dentro de si, novamente, um algo não-ainda atual, não-ainda existente, mas virtual, possível. Portanto, o homem tem neste ainda-não-sendo do seu ser o fundamento para esperar”.

na mediação com a sua epocalidade histórica²⁹. O homem não é um dado, mas fruto de sua conquista na mediação do seu ser com o seu dever-ser, cujo terreno é a própria história. É pela decisão e ação que o homem conquista a sua humanidade, experimentando a si mesmo no mundo, que, por sua vez, o leva a se interpor e a se decidir acerca de si mesmo, seus desejos, sonhos, interesses; num mundo que ele já encontra institucionalizado e do qual não pode fugir, daí é ele que põe os limites e possibilidades de seu ser, seu agir e estar no mundo. Logo, não age mediado por uma intencionalidade abstrata, esta é antes histórica, é possibilidade de possibilidades condicionadas historicamente. Daí o homem não tem em-si, é, na verdade, uma conquista através de sua práxis efetivada na história (OLIVEIRA, 1995).

Nisso consiste a liberdade humana, pois o homem não é predeterminado, é conquista de uma decisão sua. Emergindo como ser de liberdade, ele se revela como ser de possibilidade condicionada e de sua alteridade igualmente possível, que em suas mediações se atualizam dialeticamente conforme os seus possíveis imanentes em seus movimentos ontológicos.

Não há lugar, pois, para a crise da razão inaugurado no discurso da Pós-Modernidade (EAGLETON, 1998). É na luta pela conquista de sua humanidade que o homem tematiza o seu ser e o seu dever-ser, mediante a atribuição de um sentido à totalidade do ser. É na busca de efetivação de seu ser mediado pela ação na alteridade como sujeito da decisão por meio da consciência antecipadora que o homem projeta a sua liberdade desejada e não o pode fazer sem a mediação da totalidade, sem a atribuição de um sentido para o seu ser, para o mundo e para o dever-ser, ou seja, a liberdade é um momento da totalidade. Precisamente aqui reside o papel da educação.

O homem tem necessidade de obras, porque ele não é, mas tem que ser. O desafio do homem é, portanto, um desafio ontológico e histórico, ou seja, construir-se, construindo o mundo numa dada situação histórica; daí a esperança³⁰ no ser e sua atualização, consciente da ordem da totalidade e do momento histórico e de sua missão de constituir a si e ao mundo

²⁹Para Oliveira (1995, p. 115); “[...] é na história que o homem se gesta como ser racional e livre. O que a reflexão que acabamos de fazer nos mostrou é que a conquista do ser humano se efetiva enquanto ‘processo de universalização’: o homem se faz homem na medida em que se eleva de sua arbitrariedade solipsista para o reconhecimento universal da dignidade inviolável de todo ser humano. O homem não deixa de ser sempre um ser empírico, singular, contingente, mas esta sua finitude é portadora e algo absoluto: a exigência incondicional da dignidade de qualquer ser humano, o que é o dever-ser fundante de toda a sua vida”.

³⁰Cf. Albornoz (2006, p. 75); “Sendo a esperança uma antecipação do futuro; sendo também um afeto, mas que revela a existência de possibilidades em aberto na base material do ser do mundo, da natureza e do homem e, de certo modo, expressa a percepção de tais possibilidades objetivo-reais, as tendências e latências inscritas no presente; sendo tudo isso, a esperança é uma espécie de conhecimento, o conhecimento do que ainda-não-é; um conhecimento aberto para o devir futuro; uma presciência com base no ainda não realizado mas possível, que parece justamente assim, sob forma de expectativa madura e consciente: como esperança”.

como obra histórica específica na busca de satisfação de suas carências nos possíveis presentes no movimento da matéria.

Assim, a nossa situação histórica originária é permeada de possibilidades históricas como condição de pôr o novo, cabendo ao homem - ser de práxis - a tarefa ineliminável de transformação de si e da alteridade na sempre necessária conquista de sua humanidade, mediada faticamente pelo afeto, pelo desejo.

Pelo fato de tais possibilidades ocorrerem exatamente no terreno da história é que também se apresenta a possibilidade prática de sua negação, da coisificação do homem e de sua liberdade; daí a dimensão ética da práxis humana, que deve ter o compromisso com a afirmação da liberdade humana, logo, com sua libertação de todo e qualquer empecilho à sua emancipação humana. Portanto, o lugar do pensamento, para Bloch, é o real, sua incompletude e seu movimento em seu eterno começar de novo rumo à sua completude. Daí a Filosofia, assegura Bloch, também se apresentar como um sistema incompleto, aberto à tematização do ser e do ainda-não-ser a partir das contingências mundanas da vida humana e, nesse contexto, não busca um saber desinteressado, mas o conhecimento emerge como a possibilidade cognitiva de mediação na relação homem-mundo na busca de satisfação de suas carências, ou seja, a possibilidade da educação se apresenta como condição exitosa do agir humano no mundo.

Isso não significa, contudo que o mundo seja exclusivamente fruto da atividade prática ou teórica do homem; na escolha entre possibilidades o homem pode efetivar ou não o que projetou idealmente, de modo que a alteridade não é reflexo imediato da intencionalidade do homem³¹, apesar de se apresentar como condição de possibilidade de sua ação, não é por isso o exato fruto de sua ação, como quer o idealismo; o sujeito é sujeito e o objeto é objeto e um não é redutível ao outro no sentido de busca de uma identidade possível, mas de seu acabamento a partir das mediações histórico-concretas e seus possíveis.

A alteridade tem, portanto, sua legalidade própria e irredutível, independentemente da ação da subjetividade autônoma, apesar de sua especificidade ser se dispor para o homem e sua ação, mas também no próprio ato da ação humana implica uma ação de retorno sobre o próprio homem que assim aprende, se torna uma subjetividade mais

³¹“O ser social se constitui enquanto forma específica de ser exatamente pelo fato de, por um lado, todo momento de sua estrutura interna surgir imediatamente e insuprimivelmente de uma posição teleológica, por outro lado, toda posição realizada coloca em movimentos somente séries causais, nunca algo que seja em si teleológico (de fato, este último pode existir apenas como posição teleológica, jamais como momento dinâmico objetivo de um ser qualquer). Tais séries são, certamente, pelo seu conteúdo, pela sua direção, etc., mais ou menos colocadas em movimento pela posição teleológica, todavia, o seu decurso real como um todo não poderá jamais ser determinado por estas últimas em todo o seu conteúdo”. (LUKÁCS, 1990 apud LESSA, 1997, p. 60).

rica do que antes da ação. A obra humana, uma vez efetivada, ganha existência própria e relações particulares no mundo humano, independentemente de seu criador. Assim, a obra humana apresenta dimensão de universalidade e totalidade.

O homem está submetido à constante exigência de sua constituição e de seu mundo. Isso se efetiva concretamente no plano objetivo da história a partir da busca de satisfação de suas carências brotadas segundo a sua contingência histórica imediata. Nessa exigência ontológica, residem a liberdade humana e os riscos presentes na sua ação que abriga possibilidades, tanto de afirmação quanto de negação do humano. Nisso reside não só a diferenciação entre pensamento e ser, bem como a autonegação humana expressa como alienação, pois o homem não é um ser abstrato, mas antes é um ser de práxis gestado das perguntas e respostas brotadas no fático imediato ante um mundo inacabado e preñado de possibilidades. É, portanto, neste contexto que o homem se projeta no mundo por meio de sua ação que é mediada por um projeto ideal, por uma teleologia em que tematiza não apenas critérios de ação, mas significativamente tematiza fins para sua ação. Portanto, Bloch põe o homem no centro das decisões acerca de sua autoconstituição, logo sendo um ser de ação, de práxis que se efetiva das expectativas acerca das possibilidades de ser do homem no mundo que é mobilizado pelo afeto.

A ação desse afeto requer pessoas que se lancem ativamente naquilo que vai se tornando [*Werdende*] e do qual elas próprias fazem parte. Essa ação não suporta uma vida de cão, jogada de modo meramente passivo no devir [*Seiende*], no intocado, ou mesmo no lastimavelmente reconhecido. (BLOCH, 2005, p. 13).

Assim, o homem assume desde a infância de seu ser o papel de sujeito ante a constituição de si e da alteridade mundana na busca de uma vida melhor, expresso como sonho diurno de busca pelo seu acabamento no movimento da própria realidade. O sonho diurno mobiliza o homem para-a-frente rumo ao assenhramento de si e do mundo como mundo humano e de sua quididade, como bem destaca Bloch (2005, p. 14):

Nenhum ser humano jamais viveu sem sonhos diurnos, mas o que importa é saber sempre mais sobre eles e, desse modo, mantê-los direcionados de forma clara e solícita e para o que é direito. Que os sonhos diurnos tornem-se ainda mais plenos, o que significa que eles se enriquecem justamente com o olhar sóbrio – não no sentido da obstinação, mas sim no de se tornar lúcido. Não no sentido do entendimento meramente contemplativo, que aceita as coisas como são e estão no momento, mas sim no da participação, que as aceita em seu movimento, portanto, também como podem ir melhor. Que os sonhos diurnos tornem-se, desse modo, realmente mais plenos, isto é, mais claros, menos caprichosos, mais conhecidos, mais compreendidos e mais em comunicação com o correr das coisas. Para que o trigo que quer amadurecer possa crescer e ser colhido.

O saber emerge, então, como práxis, onde o homem é precisamente resultante das ações que enceta no movimento da realidade, daí o saber é também movimento e transformação da realidade para a instauração do novo presente no homem e no mundo como carência e possibilidade. Assim, não é possível falar numa suposta essência humana hipostasiada como um fim determinado a priori como faz o pensamento especulativo e contemplativo burguês (MARX, 1989b), cujo fim é o ser-precisamente-assim-existente, o fim da história. Daí, Bloch (2005, p. 15) afirmar que

É por isto que até as últimas misérias da filosofia ocidental não conseguem mais apresentar a sua filosofia da miséria sem a penhora de uma suplantação, de uma superação. Isto é, não mais de outra maneira senão que o ser humano seja determinado em sua essência pelo futuro, entretanto, com o indicativo cínico e interesseiro, hipostasiado a partir da sua própria condição de classe, de que o futuro seria o letreiro luminoso do bar noturno anunciando a ausência de futuro e que o destino do ser humano seria o nada.

O mundo e o homem não estão concluídos, nem há essências imanentes que constituam suas naturezas, nem estas existem como um dado. O homem, como sujeito, é constituído na teia da tecitura histórica de sua epocalidade com base na práxis efetivadora dos sonhos diurnos de uma vida melhor, na luta pela superação da condição de exploração e alienação a que está submetido e nesse enlace histórico reclama uma existência autêntica, livre do jugo da coisificação e de uma existência presa à imediaticidade das necessidades vitais singularmente empobrecedoras do homem. Logo, veem-se a importância do conhecimento para a potencialização dos sonhos diurnos e a transformação da realidade e da condição de exploração, mediante o saber acerca do movimento da realidade e das possibilidades objetivas e subjetivas do desejo expressas nos sonhos diurnos com vistas à satisfação das carências humanas, expressos como esperança numa vida melhor, livre da situação de carência. Assim, Bloch (2005, p. 15-16) assinala:

A esperança sabedora e concreta, portanto, é a que irrompe subjetivamente com mais força contra o medo, a que objetivamente leva com mais habilidade à irrupção causal dos conteúdos do medo, junto com a insatisfação manifesta que faz parte da esperança, porque ambas brotam do não à carência.

Decorre, então, a necessidade de se tematizar o futuro, o ainda-não, a esperança e sua hermenêutica que, por sua vez, exigem seu conceito específico. Isso só pode se efetivar segundo um saber crítico e revolucionário que explicita seus fundamentos ontológicos, o que Bloch chama de *docta spes* (esperança compreendida), cujo espaço de sua tematização é a possibilidade real e objetiva presente no movimento do mundo apreendido pelo sujeito e

expresso subjetivamente como esperança, ou seja, o que concretamente pode ser esperado no objeto e seus possíveis, e isso só pode ter sua expressão adequada num saber que envolva a práxis ante a um devir possível de decisão. “Por isso a escolha entre alternativas, por isso a educação e o saber se expressam ética e moralmente como fruto de um compromisso político necessário”. (grifamos). Assim, a função do saber não é explicar e contemplar a realidade, mas considerar o passado, o presente e o forjar o futuro, o ainda-não, ou seja, cabe ao homem compreender a sua mundaneidade e seu movimento para tematizar na práxis o ainda-não e, desse modo, saber e práxis formam uma unidade, como destaca Bloch (2005, p. 19):

Desse modo, as divisões rígidas entre futuro e passado desabam por si mesmas: o futuro que ainda não veio a ser torna-se visível no passado; o passado vingado, herdado, mediado e plenificado torna-se visível no futuro. O passado compreendido isoladamente e assim registrado é uma mera classificação de mercadoria, isto é, um *factum* coisificado sem consciência de seu *fieri* e de seu processo contínuo. Mas a ação verdadeira no próprio presente ocorre unicamente na totalidade desse processo inconcluso tanto para a frente como para trás. A dialética materialista torna-se o instrumento para dominar esse processo, para chegar ao *novum* mediado e dominado.

Destaca, então, Bloch, que a expressão adequada dessa compreensão do movimento da realidade e compromisso com a transformação é encontrada no marxismo, num saber autêntico que não tematiza idealmente a alteridade, pois sua tematização ocorre na própria práxis transformadora.

A filosofia marxista é a filosofia do futuro, portanto também a do futuro no passado. Ela é, assim, nessa consciência de linhas de frente unidas, teoria-práxis viva da tendência compreendida, teoria-práxis afeita ao evento, conjurado com o *novum*. E permanece sendo decisivo o seguinte: a luz, em cujo brilho o *todo* como processo inconcluso é retratado e promovido, chama-se *docta spes, esperança compreendida em termos dialético-materialista*. O tema fundamental da filosofia, de uma filosofia que permanece e é enquanto vem a ser, é a pátria que ainda não veio a ser, ainda não alcançada, assim como ela está se formando, construindo-se na luta dialético-materialista do novo com o velho. (BLOCH, 2005, p. 19-20).

Nesse processo, o saber é fundamental à compreensão do movimento do real e as suas possibilidades para o novo desejado, do que ainda-não-veio-a-ser, que expressa o antecipatório no campo da esperança, concebida não apenas como afeto expectante, mas como *docta spes*, ato cognitivamente dirigido para a concretização da utopia, do sonho para a frente, para o *novum*, para o ainda-não presente no movimento da objetividade histórica. Segundo Bloch (2005, p. 23),

[...] o ainda-não-consciente no ser humano efetivamente faz parte do que-ainda-não-veio-a-ser, do ainda-não-produzido, do ainda-não-manifestado no mundo. O ainda-não-consciente comunica-se e interage com o que ainda-não-veio-a-ser, mais

especificamente com o que está surgindo na história e no mundo. Sendo que a análise da consciência antecipatória deverá servir fundamentalmente para que os conseqüentes reflexos propriamente ditos, os retratos da vida melhor desejada e antecipada, tornem-se psicomaterialmente compreensíveis. Dever-se-á, portanto, tomar conhecimento do antecipatório com base em uma ontologia do ainda-não.

Nesse sentido, pensar como transpor, ou seja, o ainda-não não tematizado, não vem a ser por arbítrio de uma inteligência desejosa do saber pelo saber. O ainda-não desejado e mediado na práxis emerge como resposta fática à carência, à fome e à necessidade da busca de satisfação dessa carência. Logo, no plano da aparência, responde às necessidades mais fenomênicas e imediatas do homem submetido a condições tais que põem em xeque sua existência originária, porém nesse processo tematiza o novo e se põe como condição de possibilidade para a tematização da própria liberdade humana contra a alienação e carência humanas.

A fome é, para Bloch, o ponto de partida das pulsões e afetos humanos, tidos como mutáveis, históricos e marcados pelo interesse que implicam o conhecimento para a seu devido entendimento e resolução pela supressão das condições históricas que então provoca a fome. “Da fome economicamente esclarecida procede hoje a resolução pela suspensão de todas as relações em que o ser humano é um ser oprimido e perdido”. (BLOCH, 2005, p. 78).

É neste âmbito de busca de mecanismo para a superação das carências que o sonho diurno se apresenta e se expressa pelo desejo de realização da satisfação da carência na busca de uma vida melhor. Por isso, assegura Bloch (2005, p. 88), implica uma decisão intencional e política.

Diferentemente do sonho noturno, o sonho diurno desenha no ar receptíveis vultos de livre escolha, e pode se entusiasmar e delirar, mas também ponderar e planejar. De maneira ociosa (que, contudo, pode ser muito semelhante à da Musa e de Minerva), ele persegue idéias políticas, artísticas, científicas. O sonho diurno pode proporcionar idéias que não pedem interpretação, e sim elaboração – ele constrói castelos de vento com as plantas já desenhadas e nem sempre meramente fictícias.

O sonho diurno, assim, é a condição originária para a realização dos desejos, reclama a práxis por parte do sujeito, pois está no plano consciente do querer e da vontade do sujeito carente. Como destaca Bloch (2005, p. 92), “O portador dos sonhos diurnos está pleno da vontade consciente que permanece consciente para uma vida melhor, ainda que em graus diferenciados, e o herói dos sonhos diurnos é sempre a própria pessoa adulta”. Logo, o sujeito que conhece adequadamente a realidade e os possíveis presentes em seu movimento e assume o compromisso ético com a busca de uma vida melhor para todos, que desemboca no compromisso prático e coletivo, cujo escopo, garante Bloch (2005, p. 93), é a luta política.

Assim, se o eu abandona a introversão ou o relacionamento tão-só com o entorno mais imediato, o seu sonho diurno visa à melhoria pública. Mesmo os sonhos de natureza individual enquadrados nesse tipo se debruçam sobre a vida interior apenas por pretenderem melhorá-la em conjunto com outros egos, sobretudo ao se municiarem para tanto com o material de um exterior sonhado como perfeição.

Então, o sonho diurno é fincado na realidade, no concreto e no antecipatório como o sonho de concretização de uma causa com suporte nas tendências da realidade. Assim, a educação autêntica tem dupla função. Primeiro ensejar o acesso ao máximo possível à realidade e a verdadeira compreensão de seu movimento e seus possíveis. Segundo, é projeto de uma causa utópica, o ainda-não que se apresenta como possível, sem, contudo, espiritualizar os desejos expectantes; sua função é contribuir para a realização efetiva do sonho diurno e sua utopia de um mundo melhor. O sonho diurno, diz Bloch (2005, p. 100), “[...] provém da expansão do si-mesmo e do mundo para a frente, é um querer-viver-melhor, muitas vezes de fato um querer-saber-melhor”.

É, portanto, o conhecimento que comunica aos sonhos diurnos os possíveis dos afetos expectantes, fornecendo uma compreensão adequada para o ainda-não, possibilitando a ponderação acerca dos limites e possibilidade do agir na sua real dimensão. Daí, dizer Bloch (2005, p. 109-110) que,

Em todos os afetos expectantes, a intenção indica para a frente, o contexto temporal de seu conteúdo é o futuro. Quanto mais iminente for este, tanto mais forte, mais *candente* será a intenção expectante como tal. Quanto mais abrangente for o modo como o conteúdo de uma intenção expectante atinge o si-mesmo pretendido, tanto mais completo é o modo como o ser humano se atira nela, tanto *mais profunda* torna-se a sua paixão. Assim, também intenções expectantes com conteúdo negativo em relação à autopreservação, como angústia e medo, podem se tornar uma paixão, não menos que a esperança. Nesse caso, elas parecem *exageradas* a quem não está envolvido e de fato o são em casos patológicos. Todavia, às vezes é a falta de conhecimento a respeito da situação real que as faz parecerem *exageradas*, *aumentando* o seu objeto. Também nesse caso o afeto expectante vai além do seu conteúdo conceitual *fundante*: o conteúdo expectante evidencia maior *profundidade* do que o conteúdo conceitual respectivamente dado. Todo medo implica, como correlato da realização, aniquilação total que dessa forma ainda não existiu, o inferno irrompendo. Toda esperança implica o bem supremo, a bem-aventurança irrompendo, que dessa forma ainda não existiu.

Desse modo, a esperança voltada para o futuro e para o antecipatório precisa tematizar as condições de efetivação do ainda-não. Por isso, a produtividade no campo do ainda-não-consciente apresenta-se em tripla extensão – incubação, inspiração e explicação. Assim, não basta desejar o antecipatório sem a devida consciência das possibilidades concretas de sua efetivação; não é um processo que se efetiva no afeto expectante oriundo do desejo do sujeito singular, antes cobra o devido conhecimento da realidade particularmente de

suas condições de ordem socioeconômica já apontada por Marx. Tampouco o antecipatório é fruto da idiosincrasia da subjetividade abstrata, pois antes é fruto de uma época³² com todas as suas determinações concretas, implicações, tendências e latências. Então, decorre o papel central do conhecimento em tematizar a época histórica e suas determinações que se apresentam como condição de possibilidade do ainda-não, logo, a importância central da educação nesse entendimento da realidade no sentido de sua transformação, conforme suas condições postas e sua devida compreensão. Assegura Bloch (2005, p. 124):

A faísca de inspiração reside na *coincidência* de uma predisposição específica e genial, isto é, criativa, com a predisposição de uma época para propiciar o conteúdo específico cuja expressão se tornou madura para ser enunciada, formulada, executada. Portanto, não só as subjetivas mas também as objetivas condições de enunciação de um *novum* têm de estar prontas, maduras, para que esse *novum* possa passar da mera incubação para a irrupção e a súbita noção de si mesmo. E essas condições sempre são de ordem socioeconômica do tipo progressivo: sem a demanda capitalista, a demanda subjetiva do *cogito ergo sum* nunca teria encontrado a sua inspiração: sem a demanda proletária incipiente, a noção da dialética materialista não poderia ter sido encontrada ou teria permanecido como um mero *aperçu* incubador e tampouco teria caído como um raio no solo do povo que deixou de ser ingênuo.

Dito isto, o ainda-não só existe como antecipação concreta, quando luta efetivamente por sua concretização, que se efetiva no plano prático da existência mediante sua possibilidade concreta, quando tal possibilidade é possível de concreção, na precisa conformidade com os possíveis no movimento do real que põe os limites e possibilidades do ser e do ainda-não. Daí, Bloch (2005, p. 129) dizer que,

[...] no ainda-não-consciente, no ainda-não-sendo, o que dá trabalho à produtividade não é algo reprimido, mas a dificuldade do caminho. As razões para isso estão exclusivamente no terreno do objeto, um objeto que ainda não está acabado, nem teve suas arestas aparadas. Em suma, o limiar superior do consciente tem seus próprios guardiões, eles residem em sua matéria. Assim, o bloqueio atuante se apresenta, em primeira linha e em toda parte, como bloqueio histórico, mais precisamente com bloqueio *social*. Este também é o caso quando o que precisa ser enunciado ou reconhecido não é novo em si e para si. Portanto, igualmente é o caso quando se quer obter apenas um novo conhecimento e não necessariamente o conhecimento de algo com conteúdo novo, ou seja, de algo cujo teor só agora está

³²Cf. Marx (1989a, p. 25-26): “E somente agora, depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias [1. A produção da própria vida material, 2. A satisfação de uma necessidade leva à novas necessidades, 3. Ao satisfazer sua necessidades o homem produz a si e à seu gênero, 4. Essa produção têm duplo aspecto: é natural, pois implica o intercâmbio com a natureza, e, é social, pois é ação conjugada entre indivíduos – grifo meu], descobrimos que o homem tem também “consciência”. Mas não se trata de uma consciência que seja de antemão “pura”. Desde o começo, pesa uma maldição sobre o “espírito”, a de ser “maculado” pela matéria que se apresenta aqui em forma de camadas de ar agitadas, de sons, em resumo, em forma de linguagem. (...). A consciência é portanto, de início, um produto social e o será enquanto existirem homens. Assim, a consciência é, antes de mais nada, apenas a consciência do meio sensível *mais próximo* e de uma interdependência limitada com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência; é ao mesmo tempo a consciência da natureza que se ergue primeiro em face dos homens como uma força fundamentalmente estranha, onipotente e inatacável, em relação à qual os homens se comportam de um modo puramente animal e que se impõe a eles tanto quanto aos rebanhos; é, por conseguinte, uma consciência da natureza puramente animal (religião da natureza)”.

surgindo. Desse modo, há na história uma barreira socioeconômica diante da visão que não pode ser transposta nem mesmo pelo espírito mais ousado. (2005, p. 129).

Portanto, o terreno concreto que põe os limites e as possibilidades do ainda-não é a realidade histórico-concreta com origem na qual toda consideração acerca do seu vir-a-ser está submetida inarredavelmente ao seu movimento, tendo os fundamentos da economia como predominante, pois é espaço social do intercâmbio histórico na produção e satisfação de carências. Eis porque qualquer tentativa de transformação do real, assegura Bloch (2005, p.130), passa pelo devido conhecimento de seu ser e seu movimento.

Nem todas as noções e obras são possíveis em todos os tempos, a história tem o seu curso estabelecido. Frequentemente, as obras que transcendem a sua época nem mesmo podem ser intencionadas, que dirá realizadas. Isso foi destacado por Marx com a afirmação de que a humanidade sempre se atribui apenas as tarefas que pode cumprir. As que transcendem a sua época são concretamente irrealizáveis, mesmo quando, excepcionalmente, podem ser apresentadas de modo abstrato. Mas essa barreira também está fundada, em última instância, unicamente na condição histórica do *material*, sobretudo no estado processual e inacabado que lhe é próprio e no qual ele mesmo se encontra, ou seja, em forma de esforço, de *front* e de fragmentos. Esse também é o caso quando há apenas fragmentos de um novo conhecimento e não o conhecimento de algo objetivamente novo.

A matéria e o seu movimento assim postos são o limite e a possibilidade concreta do ainda-não e, portanto, da ação do sujeito acerca do novo, mas ela não é passiva, se oferece ao conhecimento e ação humana desde seu estatuto natural, não se identifica com o sujeito, não há panlogismo do tipo hegeliano, ela se oferece à tematização conforme seu movimento e seus possíveis por conta de seu inacabamento universal. Por isso, garante Bloch (2005, p.131):

[...] o condutor do processo se chama *Matéria* e de forma alguma é um ser que por si só já une o sujeito com o objeto – como a chamada idéia universal -, a não ser em decorrência de trabalho duro, aguçado precisamente com o esforço exigido pela resistência. A natureza ainda fechada do universo dificilmente pode ser refletida ou declarada como algo já pronto, ou até com algo efusivamente claro como a luz do sol, uma vez que justamente como matéria, ela ainda se encontra no processo inconcluso de suas objetivações. O que ainda não veio a ser, o que ainda não logrou êxito é uma selva única, comparável à selva intocada quando aos seus perigos, mas superior a ela quando às suas possibilidades não efetivadas. Esse ainda-não-sendo, ainda-não-sucedido no âmbito do objeto fundamenta, portanto, a última resistência.

Isto posto, sem o conhecimento e a consequente tematização da matéria e sua inconclusão e o projeto utópico de uma conclusão possível, não há a possibilidade do novo, não há sequer a sua anunciação ideal. O conhecimento é, assim, a condição primeira de tematização do novo ante a busca de satisfação da carência expressa no sonho diurno de uma vida melhor. O mistério da matéria e seus possíveis, porém, não reside na cognição, nem no

ato de conhecer, pois estes apontam caminhos na consciência cognoscente e antecipadora do novo. O mistério da matéria reside em seu movimento concreto e inacabado rumo ao novo, no ainda-não a ser conquistado na práxis pelo sujeito. Bloch, então, se posiciona na linha de frente contra todo e qualquer tipo de idealismo fundado na equação de identidade entre pensar e ser, bem como abriga a recusa de espiritualizar desejos, tematizando-os apenas ao nível da consciência cognoscente. Desse modo, qualquer atividade humana de instauração do novo implica uma filosofia da práxis. Diz Bloch (2005, p. 131):

A chamada essência do universo em si e para si, portanto, ainda é algo hermético, no sentido de ainda não ser fenômeno de si mesmo. E *essa sua natureza-em-forma-de-tarefa é que dificulta as coisas* para os homens. Para remover a dificuldade é necessário não só o conhecimento em termos da escavação daquilo que houve mas também em termos de um planejamento do que haverá. De forma que é necessário o conhecimento, que contribuirá decisivamente para esse devir, que bem pode ser modificado.

O próprio conhecimento é, para Bloch, resultante da práxis; o saber centrado no que a humanidade já consolidou considerado enquanto tal é um saber meramente contemplativo, abstrato e idealista, cumprindo levá-lo ao calor do movimento que fermenta a matéria rumo à inauguração de outro mundo, contra o mundo estático e opressor da burguesia. Por isso, a crítica de Bloch (2005, p. 136-137): “Para essa burguesia, os acontecimentos futuros projetam apenas *sombras* à sua frente, nada além de sombras: a sociedade capitalista se sente negada pelo futuro”.

Com efeito, o verdadeiro saber é o que se lança para a frente, que é mais lúcido quanto mais consciente é e está submetido à verdadeira compreensão da matéria e seu movimento, a uma razão utópica; não uma razão abstrata, mas versada numa função utópica do futuro em conformidade com as tendências do real e a elas submetida, pois é na prática que a utopia corrige seu rumo e realiza o que Bloch identifica como a maturidade da função utópica e sua busca por uma vida melhor, pelo socialismo.

E a assim caracterizada maturidade da função utópica – isenta de qualquer desvio – sem dúvida caracteriza o senso da tendência do socialismo filosófico, diferenciando-o do falso “senso para os fatos” do socialismo que resvalou para o empirismo. O ponto de contato entre sonho e vida, sem o qual o sonho produz apenas utopia abstrata e a vida, por seu turno, apenas trivialidade, apresenta-se na capacidade utópica colocada sobre os próprios pés, a qual está associada ao possível-real. Uma capacidade que, guiada pela tendência, supera o já existente não só na nossa natureza mas também no mundo exterior em processo como um todo. Com isso, aqui teria lugar o conceito de *utópico-concreto*, apenas aparentemente paradoxal, ou seja, um antecipatório que não se confunde com o sonhar utópico-abstrato, nem é direcionado pela imaturidade de um socialismo meramente utópico-abstrato. O que caracteriza o poder e a verdade do marxismo é justamente o fato de ele ter dissipado a nuvem que envolvia os sonhos para a frente sem ter apagado as colunas de fogo

que neles ardiam, dando-lhes, ao contrário, força e concretude (BLOCH, 2005, p. 145).

A função utópica é, pois, a transcendência sem transcendência, que busca o ainda-não, compreendido como afeto expectante aliado a tudo o que remete ao novo para a busca de uma vida melhor, no sentido de uma busca ciente e consciente que procede do movimento da própria materialidade histórico-concreta, tal como expresso por Marx. Assegura Bloch (2005, p. 146) que,

[...] desde Marx, o devir aberto não está mais cerrado metodicamente e o *novum* não é mais um corpo estranho. O tema da filosofia se situa, desde então, unicamente sobre o *topos* de um campo do devir inconcluso e fundamentado na lei, na consciência que reflete e intervém, e no mundo do ciente. O pioneiro em situar esse *topos* sob uma ótica científica foi o marxismo – justamente ao elevar o socialismo do status de uma utopia ao de uma ciência.

Assim posto, fica claro que, para Bloch, a utopia não existe sem a mediação do sujeito que tem desejo, vontade e esperança no futuro, na superação do fático e na transcendência rumo ao novo. Nada no mundo pode acontecer sem a mediação da ação humana portadora de desejo, mediado pela práxis desde a devida compreensão do movimento do real. Diz Bloch que, “Esse ponto singular, em que o sujeito pode se portar e a partir do qual ele reage, é assim caracterizado, abstratamente, na autoconsciência estoica: quando o mundo desabar, o homem permanecerá impassível entre as ruínas”. (2005, p. 146). Bloch não está se referindo, pois, ao homem genérico e abstrato, nem como referência ao homem que busca realizar uma suposta essência metafísica, antes disso se refere ao proletariado como classe e sujeito da transformação, sem, contudo, eliminar o indivíduo que é portador de sonhos. Por isso, considerar Bloch (2005, p. 147) a idéia de que,

[...] 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. O proletariado se compreendeu como contradição no capitalismo, ela própria ativamente contraditória, como aquela, portanto, que mais dá trabalho ao existente ruim.

Podemos constatar, por consequência, que a objetividade não tem direção imanente, porquanto seu rumo é doado pelo sujeito³³ cognoscente que, por sua vez, não transforma o real por um voluntarismo da vontade desejanse, pois, antes tem que considerar a

³³Cf. Marx (2006, p. 202): “Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele prefigura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo de trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade”.

tendência e latência do possível-real, que lhe permite dirigir e humanizar a consciência na atividade prática, logo, capaz de revolucionar o mundo. Podemos afirmar, em decorrência, que os fatores objetivos e subjetivos mantêm uma relação dialética ineliminável e eternamente inconclusa, cujo fundamento objetivo é a legalidade econômica já exposta por Marx. Por isso, destaca Bloch (2005, p. 148): “A dimensão profunda do fator subjetivo, porém, está no seu contragolpe justamente porque este não é apenas negativo, mas igualmente *contém em si a afluência de um êxito antecipável e representa essa afluência na função utópica*”. Logo, a importância da utopia para o forjamento da nova realidade, sendo ela forjada cognitiva e utopicamente no sujeito, mas também nos possíveis do real, condição originária à sua concreção. Nesse sentido, assegura Bloch (2005, p. 149):

Sem a função utópica, não se pode explicar nenhum excedente intelectual que pese sobre o que foi alcançado ou sobre o que é existente, por mais que esse excedente esteja cheio de aparências em vez de pré-aparência. É por isso que toda antecipação deve se legitimar anteriormente à função utópica, que requisita todo o valor possível ao excedente da antecipação.

O conhecimento, portanto, tem papel relevante na tomada de consciência dos limites e possibilidades concretas da utopia, não uma consciência abstrata e ideológica no sentido da consideração burguesa³⁴, mas a boa consciência³⁵ que leva ao forjamento do ainda não e, portanto, de um mundo melhor. Para Bloch (2005, p. 154-155):

Nenhuma busca pelo excedente é possível na própria má consciência, assim como foi conduzida pela ideologia da sociedade de classes, e nenhuma é necessária na ideologia da revolução socialista, em que não tem lugar qualquer má consciência. O socialismo como ideologia do proletariado revolucionário é pura e simplesmente boa consciência, relacionada com o movimento compreendido e a captada tendência da realidade.

³⁴Segundo Marx (1989, p. 47), “Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder *material* dominante numa determinada sociedade é também o poder *espiritual* dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe também dos meios da produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante. Os pensamentos dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes; eles são essas relações materiais dominantes consideradas sob forma de idéias, portanto a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; em outras palavras, são as idéias de sua dominação”.

³⁵Cf. Marx (1989, p. 49): “Com efeito, cada nova classe que toma o lugar daquela que dominava antes dela é obrigada, mesmo que seja apenas para atingir seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum de todos os membros da sociedade ou, para exprimir as coisas no plano das idéias: essa classe é obrigada a dar aos seus pensamentos a forma de universalidade e representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos universalmente válidos. Pelo simples fato de defrontar com uma *classe*, a revolucionária se apresenta, de início, não como classe, mas sim como representando a sociedade diante da única classe dominante. Isso lhe é possível porque no começo seu interesse ainda está na verdade intimamente ligado ao interesse comum de todas as outras classes dominantes e porque, sob a pressão do estado de coisas anterior, esse interesse ainda não pode se desenvolver como interesse particular de uma classe particular. Por isso, a vitória dessa classe é útil também a muitos indivíduos das outras classes, as quais não conseguem chegar a dominar; mas é útil somente na medida em que coloca esses indivíduos em condições de poder chegar à classe dominante”.

Desta feita, o sentido da utopia que Bloch abriga em *O Princípio Esperança* não é o do irrealizável ou como ideologia do mascaramento da realidade com vistas à harmonização das relações sociais. A utopia a que se refere trata da luta pelo socialismo, versa sobre o sonho-para-a-frente, “[...] essa palavra significa então o mesmo que órgão metódico para o novo, estado objetivo de agregação do ascendente” (BLOCH, 2005, p. 157); logo, indissociável da noção de práxis.

E acrescenta Bloch (2005, p. 157):

A partir do conceito filosófico de *utopia*, elas[utopias] não são um passaporte ideológico de um tipo mais elevado, mas caminho tentado e conteúdo da esperança ciente. Somente assim a utopia retira das ideologias o que lhe é próprio e oferece uma explicação para o elemento progressista do tipo que continua a atuar historicamente, contido nas obras magnas da própria ideologia. [...]. A função utópica arranca os assuntos da cultura humana do leito pútrio da mera contemplação e desse modo descortina sobre cumes de fato galgados o panorama ideologicamente desimpedido do conteúdo da esperança humana.

Neste sentido, a *Docta spes* ao considerar a utopia, o faz mediante dupla função de superar as ideologias burguesas conservadoras de um lado, e, projetar os arquétipos que rondam o ainda-não, por outro. A utopia extrai, então, suas imagens da realidade apta para o futuro como expressão do ainda-não-sucedido como antecipação do futuro possível, mesmo que ainda não expresso plenamente em suas determinações no real. Então, diz Bloch (2005, p. 163):

Símbolo real é aquele cujo objeto significativo ainda está oculto para ele mesmo, dentro do objeto real, e não, por exemplo, apenas para a sua apreensão humana. Trata-se, portanto, de uma expressão do existente que ainda não se manifestou no próprio objeto, uma expressão do que é significado no objeto e por meio do objeto. Em relação a isso, a imagem do símbolo feita pelo ser humano é apenas representativa e ilustrativa.

Assim, o ideal não é indiferente ao real nem sua maquiagem, mas implica antes a sua radicalização sob o assento do que seja mais perfeito para ele nos termos do seu movimento mediado, logo, implica um grau mais intenso de realidade e de sua perfeição, não é jogo formal de palavras preso ao imobilismo e à abstração metafísica, mas possíveis práticos da ação baseados num conteúdo possível no mundo com meios para um fim. Diz Bloch (2005, p. 172-173) que:

Por isso, se Marx diz que a classe trabalhadora não tem ideais a realizar, esse anátema certamente não diz respeito à realização de alvos tendenciais concretos, mas apenas aos abstratos tradicionais, de ideais desconectados da história e do processo. Por meio de Marx e do próprio Lênin, o socialismo se tornou, no que se refere ao próximo estágio a ser buscado, um ideal concreto que, por sua solidez mediada pelo planejamento, não instiga menos e sim mais que o abstrato. E

exatamente o ideal político supremo, o reino da liberdade como *summum bonum* político, é tão menos estranho à história conscientemente produzida que ele, como ideal concreto, perfaz a finalização ou o último capítulo da história do mundo, pois um *anti-summum-bonum* ou em-vão, que é a alternativa igualmente possível, não seria o último capítulo dessa história, mas a sua supressão; não a finalização, mas a saída para o caos. (BLOCH, 2005, p. 172-173).

Nesse sentido, a transformação do real não é alienada de sua própria lógica, de tal modo que o fundamento do conhecimento é o fundamento da realidade em processo rumo ao seu acabamento, aliás a materialidade histórica é o *nec plus ultra* de toda a transformação que se pretenda objetivar, assegura Bloch (2005, p. 193):

[...] o mundo tem lugar também para essa sensação de falta: na linha de frente do seu processo, o próprio conteúdo-alvo está em fermentação e é possibilidade real. A consciência concretamente antecipadora está direcionada para essa condição do conteúdo-alvo: nesta, aquela tem a sua abertura e positividade.

Se a transformação do real acontece em conformidade com seu movimento, também é verdade que as modificações porque passa não fogem à lógica desse movimento. Aliás, dizer que o homem é constituído por desejos de uma vida melhor, pois inacabado, e é aqui que se movem os sonhos diurnos. Estes são reveladores da incompletude e inacabamento humano, tanto quanto são, coativamente, também reflexo do inacabamento da realidade; assim, homem e mundo são inacabados, cuja mediação para a completude de ambos é dada pelo conhecimento acerca dos possíveis no movimento da realidade. Para Bloch (2005, p. 195),

Todavia, neste ponto, deve-se distinguir entre o cognitiva ou objetivamente possível e o possível-real, sendo este o único relevante para o presente contexto. *Objetivamente* possível é tudo aquilo cuja ocorrência pode ser cientificamente esperada, ou pelo menos não pode ser excluída com base no mero *conhecimento* parcial de suas condições dadas. *Realmente* possível, em contrapartida, é tudo aquilo cujas condições ainda não estão integralmente reunidas na esfera *do próprio objeto*, seja porque elas ainda estão amadurecendo, seja sobretudo porque novas condições – ainda que mediadas pelas existentes – concorrem para a ocorrência de um novo real.

Desse modo, cumpre ao conhecimento pôr as bases epistemológicas para a tematização dos possíveis presentes no movimento do real como correlato de sua futuridade possível, razão porque o conhecimento abriga o compromisso inarredável com a utopia e a transformação do mundo como tarefa do homem que se apresenta com base na consciência antecipadora concretamente mediada. Destaca Bloch (2005, p. 195- 196):

O homem do tempo presente domina perfeitamente a existência no limite, fora do contexto expectante habitual em relação ao que veio a existir. Ele não se vê mais

cercado de fatos aparentemente consumados e não mais considera estes como o único real. [...]. Ao contrário: a fantasia concreta e o imaginário de suas antecipações mediadas estão, eles mesmos, fermentando no processo do real e se refletem no sonho para a frente concreto. Elementos antecipatórios são um componente da própria realidade. Portanto, o desejo de utopia pode ser perfeitamente ligado à tendência objetual e nela se confirma e se sente em casa. (BLOCH, 2005, p. 195-196).

Com efeito, o futuro é tarefa humana mediada pelo saber ativo, não contemplativo – centrado no que já passou e portanto cego para o futuro – comprometido com a potencialização da atualização das potências presentes na história para o futuro, um futuro melhor, enredado na tecitura da historicidade como práxis. Segundo Bloch (2005, p. 196),

[...] o saber necessário à decisão tem um outro modo: um modo não só contemplativo, antes um modo que acompanha o processo e está conjurado ativa e partidariamente com o bem que vem abrindo caminho, isto é, com o que é digno do ser humano no processo. Desnecessário dizer que essa forma do saber é a única objetiva, a única que reproduz o real na história: os acontecimentos produzidos por seres humanos que trabalham dentro do rico tecido processual entre passado, presente e futuro. E esse tipo de saber, justamente por não ser apenas contemplativo, efetivamente conclama os sujeitos da própria produção consciente.

Assim, o saber não é enriquecimento do espírito, nem o otimismo ingênuo que leva ao quietismo pautado na suposta crença de uma lógica própria da história que a atualiza, independentemente do agir consciente e desejoso do homem. Diz Bloch (2005, p. 197) que, “Nessa linha, por exemplo, o capitalismo foi declarado como seu próprio covão, simplesmente deixando que funcione até o fim, e mesmo a sua dialética pareceu suficiente, autárquica aos seus próprios olhos”. Ao saber cumprir à noção clara das conexões da decisão humana acerca da possibilidade real de efetivação da liberdade contra a reificação, nos termos postos na matéria e seus possíveis, que implicam dois aspectos: o sendo-conforme-a-possibilidade e o sendo-em-possibilidade. O primeiro refere-se à tematização das determinações da matéria, também chamado de vermelho frio. A segunda reporta-se à matéria como útero fértil da qual procedem todas as formas do mundo, ou seja, é o espaço da expectativa e da esperança, cujo fôlego é precedido pela análise do sendo-em-possibilidade da matéria, também chamado de vermelho quente. Estes aspectos da matéria caminham juntos no processo de construção do novo que passa pelo conhecimento do real e o desmascaramento das ideologias, por um lado, e pela intenção libertadora e a tendência real humano-materialista, materialista-humano, por outro, que assume a tarefa histórica da luta pela consolidação da liberdade num mundo humano autêntico. Segundo Bloch (2005),

O alvo permanece sendo a naturalização do ser humano, humanização da natureza inerente à matéria em desenvolvimento. A matéria derradeira ou o conteúdo do reino

da liberdade apenas está se acercando na construção do comunismo, que é o seu único espaço, sendo que em lugar algum ela se fez presente. Isto é líquido e certo. Todavia, igualmente líquido e certo é o fato de esse conteúdo se encontrar no processo histórico e o marxismo representa a sua consciência mais aguçada, a sua reflexão mais prática. Desse modo, o marxismo como doutrina do calor se refere unicamente ao ser-em-possibilidade positivo, não sujeito a qualquer desencantamento, que abrange a realização progressiva do que está sendo realizado, primeiramente no entorno humano, e que, nesse entorno, denota o *totum* utópico, justamente aquela liberdade, aquela pátria da identidade em que o ser humano não se comporta em relação ao mundo nem o mundo em relação ao ser humano como estranhos. Isto é doutrina do calor no sentido do anverso, do *front* da matéria, ou seja, da matéria para a frente. (BLOCH, 2005, p. 207).

Assim o conhecimento não é tido como um valor universal, nem é preso a nenhuma funcionalidade social ou busca de realização de nenhuma essência humana, mas é instrumento valorativo de luta política a serviço da revolução nos termos postos por Marx. O conhecimento assim expresso deve superar o nível do possível formal (conhecimento abstrato e discursivo sobre o objeto), há de superar o nível do objetivo-factual (conhecimento acerca do objeto) e do possível objetual (conhecimento conforme a estrutura do objeto), para se deter no nível do conhecimento objetivo-real (conhecimento do objeto real e seu movimento) que tematize a realidade como inacabada e aberta, portadora de possibilidades para o novo, para o ainda-não. Portanto, o conhecimento como ferramenta de transformação da realidade não é versado à abstração, ao objeto isolado, ao objeto imediato; mas ao objeto mediado e seu movimento, ou seja, é voltado para o ainda-não-existente, para o futuro possível no movimento da matéria, marcado pela imagem da esperança de um mundo melhor, mediado pela tendência no movimento concreto da matéria, cujo fim é a sociedade liberta do jugo da dominação de classe. Destaca Bloch (2005, p. 235):

Até chegar ao ser humano sem classe, que representa em seu conjunto a possibilidade disposta e afinal pretendida da história pregressa. O possível real, como disposição para o seu real, não só mantém esta em movimento, mas comporta-se também de modo essencial em relação à realidade já existente, sendo o *totum* definitivo dessa disposição que continuará a desenvolver-se cada vez mais. Desse modo, o até agora real tanto é perpassado pelo constante *plus-ultra* da possibilidade essencial como envolto pela luz desta em sua extremidade dianteira.

Em outras palavras, o conhecimento, para o Filósofo da utopia, é indissociável da práxis revolucionária, à medida que tematiza o possível não como gnose, como cognitivismo ou epistemologia, mas como busca pelo ainda-não, ou seja, como práxis.

Se a categoria “possibilidade” for reduzida exclusivamente ao mero nível cognitivo da suposição, então é certo que a possibilidade objetiva necessariamente irá evaporar-se de forma idealista-subjetiva no mundo exterior. [...]. Assim, o conceito categorial “possibilidade” está situado quase inteiramente em terra virgem; ele é o benjamim entre os grandes conceitos. (BLOCH, 2005, p. 239).

Destaca, ainda, Bloch (2005, p. 243):

A verdade, porém, é a de Marx, que se destaca de todas as filosofias surgidas até o momento, de que o que importa é transformar o mundo corretamente interpretado, o que significa justamente interpretado como estando num processo materialista-dialético, como inconcluso. Transformação do mundo transformável é a teoria-práxis do possível real realizável na linha de frente do mundo, do processo do mundo.

Para o Filósofo da esperança, o homem trabalhador é o sujeito da transformação³⁶, da possibilidade em realidade, mediante a tomada de consciência das mediações concretas dos possíveis da matéria e seu conteúdo e a inversão de uma práxis transformadora que leve a possibilidade ao ser. O filósofo de Tübingem esperança é contundente ao afirmar o primado da matéria e seu movimento no processo de transformação do ser na dialética com a práxis.

Isto é: se for mediada pela maturação dessas condições e pelo seu conteúdo constante na ordem do dia da sociedade. Unicamente isto é práxis conforme o possível em cada caso no campo do ser-possibilidade como um todo da história e do mundo inconclusos. Somente essa práxis pode transportar a causa pendente do processo histórico, a naturalização do homem, a naturalização da natureza, da possibilidade real para a realidade. Trata-se de uma terra do futuro, como todo *totum* do possível, mas ela está cheia de mediações tendencial-históricas que podem ser perseguidas com precisão. Sendo o tempo, de acordo com Marx, o espaço da história, então o *modo futuro* do tempo é o espaço das *possibilidades reais da história*, e ele se situa sempre no horizonte da respectiva tendência do evento do mundo. Isto quer dizer, no nível teórico-prático: na linha de frente do processo do mundo, onde são tomadas as decisões, onde se descortinam novos horizontes. E o processo em direção a esse futuro é unicamente o da matéria, que se condensa e atinge sua finalização no homem como sua flor mais vistosa (BLOCH, 2005, p. 244).

Isso resulta do inacabamento do homem e do mundo e a capacidade daquele de mudar as coisas com arrimo em suas potências concretas manifestas na história como possibilidade. O homem deve, pois, ter como ponto de partida de suas considerações a práxis humana sensível e não a abstração da atividade como atividade da abstração que se convencionou chamar de educação. O homem educa-se na práxis transformadora contra a alienação, na busca da utopia concreta, do ainda-não. Daí o esforço de Bloch n' *O Princípio Esperança* redundar na tarefa de fundamentar uma filosofia da práxis a partir da dialética entre o sujeito desejante e o objeto, tidos como inacabados, cuja mediação concreta se efetiva pela esperança iluminada pela *docta spes*, ou seja, pelo conhecimento que cabe tematizar o

³⁶Cf. Bloch (2005, p. 235): “Assim, o ser humano trabalhador, essa raiz da encarnação, passa transformado por toda sua história posterior e desenvolve-se dentro dela com precisão cada vez maior. Sim, pode-se dizer que também o andar ereto do ser humano – esse nosso alfa em que reside a disposição para nunca se dobrar a ninguém, portanto, para o reino da liberdade – passa, ele mesmo, pela história das revoluções cada vez mais concretas reiteradamente transformado e qualificado com mais precisão. Até chegar ao ser humano sem classe, que representa em seu conjunto a possibilidade disposta e afinal pretendida da história pregressa”.

real e seus possíveis em seu movimento, condição de possibilidade do ser e do dever-ser, do ainda-não.

A análise que Bloch faz das *Teses sobre Feuerbach*, de Marx, é elucidativa em seu propósito de fundar essa filosofia da práxis como instrumento revolucionário da esperança de uma vida melhor, e, por conseguinte, com rebatimento para o campo da educação e do saber, que podem ser intuídos da análise que faz das teses. Para Bloch, Marx saúda com entusiasmo as formulações teóricas de Feuerbach, ao buscar a fundação do materialismo e da ciência na relação do homem com o homem como princípio básico da teoria. Considerou-a, porém, como uma visão imanente e vaga da vida humana genérica e já nos *Manuscritos de 1844*, ultrapassa Feuerbach, ao observar que a relação do homem com o homem não permanece uma relação antropológico-abstrata de cunho geral, mas uma relação prático-sensível e na crítica da alienação humana alude ao cerne econômico do processo de alienação³⁷. A igual tempo, também ultrapassa Hegel ao conceber a atividade humana laboral não apenas intelectual mas também material, logo, a passagem pela economia política afasta Marx do homem abstrato de Hegel e do homem genérico de Feuerbach e a formulação de que o capitalismo é a fonte definitiva da alienação. Desse modo, a alienação passa a ser vista como produto do conjunto das relações sociais classistas historicamente condicionadas, que engloba tanto exploradores quanto explorados no capitalismo com a divisão social do trabalho e sua consequente forma de relações sociais de produção e apropriação. Para Bloch, as *Onze teses* inauguram efetivamente um Marx humanista e que consolida seu rompimento com o pensamento de Feuerbach com a *Ideologia Alemã* (1845-1846), que vem após as *Teses*

³⁷Cf. Marx (1989, p. 161): “A vida genérica tanto para o homem como para o animal, possui a sua base física no fato de que o homem (como o animal) vive da natureza inorgânica, e uma vez que o homem é mais universal do que o animal, também mais universal é a esfera da natureza inorgânica de que ele vive. Assim, como as plantas, os animais, os minerais, o ar, a luz, etc. constituem, do ponto de vista teórico, uma parte da consciência humana, enquanto objectos da ciência natural e da arte – são natureza inorgânica espiritual do homem, os seus meios de vida intelectuais, que ele deve primeiro preparar para a fruição e perpetuação – assim também, do ponto de vista prático, formam uma parte da vida e da actividade humanas. [...] A universalidade do homem aparece praticamente na universalidade que faz de toda a natureza o seu corpo *inorgânico*: 1) como imediato meio de vida; e igualmente 2) como objecto material e instrumento da sua actividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico do homem*, isto é, a natureza na medida em que não é o próprio corpo humano” (MARX, 1989, p. 164-165). Noutra obra Marx em sua crítica ao materialismo feuerbachiano, destaca que: “A “concepção” do mundo sensível para Feuerbach limita-se, por um lado, à simples intuição deste último e, por outro, à simples sensação. Ele diz “o homem” ao invés de dizer os “homens históricos reais”. “O homem” é, na realidade, “o alemão”. No primeiro caso, na *intuição* do mundo sensível, ele se choca necessariamente contra objetos que estão em contradição com a sua consciência e as suas sensações, que perturbam a harmonia de todas as partes do mundo sensível que ele havia pressuposto, sobretudo a do homem e da natureza. [...]. Não vê que o mundo sensível que o cerca não é um objeto dado diretamente, eterno e sempre igual a si mesmo, mas sim o produto da indústria e do estado da sociedade, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, sendo que cada uma delas se alçava sobre os ombros da precedente, aperfeiçoava sua indústria e seu comércio e modificava seu regime social em função da modificação das necessidades” (MARX, 1989, p. 42-43). Destaca ainda Marx no que tange à alienação: “A alienação do trabalhador no objecto exprime-se assim nas leis da economia política: quanto mais o trabalhador produz, tanto menos tem de consumir; quanto mais valores cria, tanto mais sem valor e mais indigno se torna; quanto mais refinado o seu produto, tanto mais deformado o trabalhador; quanto mais civilizado o produto tanto mais bárbaro o trabalhador; quanto mais poderoso o trabalho, tanto mais impotente se torna o trabalhador, quanto mais brilhante e pleno de inteligência o trabalho, tanto mais o trabalhador diminui em inteligência e se torna servo da natureza”.

(1845). Assim, a relevância de Feuerbach consiste em considerar o homem como um ser sensorial, sem o qual seria muito difícil elaborar uma concepção materialista do homem como raiz da sociabilidade; mas, ao mesmo tempo, ele não conseguia encontrar um caminho para a realidade, ao jogar fora o elemento mais importante do pensamento de Hegel – o método dialético-histórico. As *Onze teses* buscam refazer esse processo e suas correlações.

Segundo Bloch (2005), as *Teses* foram produzidas sem o fim de publicação, daí apresentam entre si vários pontos de intersecção e que ele assim agrupa usando de critérios filosóficos quanto a sua profundidade, a saber: a) o grupo epistemológico, referente à *contemplação e atividade* (teses 5, 1 e 3); b) o grupo histórico-antropológico, relativo à *auto-alienação, sua causa real e o verdadeiro materialismo* (teses 4, 6, 7, 9 e 10); c) o grupo sintetizados ou grupo teoria-práxis, respeitante à *comprovação e validação* (teses 2 e 8), e, finalmente, d) a tese mais importante, *a senha*, referente à *atividade do espírito* em que deixam de ser meros espíritos (tese 11).

No grupo epistemológico, concernente à *contemplação (Anschauung) e a atividade* (teses 5, 1 e 3), Marx, assevera Bloch (2005, p. 252), busca desenvolver a tese de que o pensar deve partir unicamente do sensível, de modo que “o mero contemplar ‘não concebe a sensibilidade como uma atividade prática, humano-sensível’”. Na tese 1³⁸, condena todo o materialismo anterior, analisa Bloch (2005, p. 252), inclusive o de Feuerbach, “... de a contemplação ser concebida apenas ‘sob a forma do objeto’, mas não como atividade sensorial humana, como prática, não de modo subjetivo”. O idealismo em oposição ao materialismo destacou, tão somente, a atividade do pensar, já que não conhece nem atribui valor à atividade sensível. O fundamento do materialismo exposto por Marx na tese 1 parte do ‘conceito de atividade’ no sentido idealista da teoria do conhecimento próprio da época moderna burguesa e que, portanto, tem como base a sociedade de classes e o trabalho nela correspondente, ou seja, a visão de que a sociedade é constituída pelo trabalho, mesmo que este seja considerado em sua aparência como um valor moral dignificante e tenha omitido o fato de que seu fundamento último e essencial é o lucro; razões ‘porque não compreende a importância da atividade revolucionária, prático-crítica’.

³⁸CF. Marx (1986, p. 125): I – O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluindo o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente. Eis por que ocorreu que o aspecto *ativo*, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas abstratamente, pois o idealismo, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Por isso, em *A Essência do Cristianismo*, considera apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto que a *práxis* só é apreendida e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Eis por que não compreende a importância da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”.

Apesar dessa crítica ao idealismo, Marx, assegura Bloch, reconhece a grandeza da obra de Hegel na consideração que faz acerca do trabalho ao ver o homem real e concreto como resultado de seu trabalho (BLOCH, 2005), precisamente a relação que falta ao materialismo de Feuerbach; daí ele considera o real, a sensibilidade, apenas sob a forma do objeto, omitindo a atividade humano-sensível, o trabalho³⁹.

Não obstante, Marx proceder do conceito idealista de atividade, ele o faz para criticá-la, exatamente por não ir além da aparência do trabalho e seu valor moral, omitindo a sociedade do lucro que o tem por fundamento central, motivo pelo qual vê um aspecto da atividade e não em sua inteireza. Assegura Bloch (2005, p.254-255):

E ela nem pode sê-lo porque se trata apenas de aparência de trabalho, pois a produção de valor nunca procede do empresário, mas do agricultor, do artesão e ultimamente do trabalhador assalariada. E porque a circulação abstrata, reificada de mercadorias no mercado livre, que impossibilita uma visão de conjunto, nada permite além de uma relação, em última análise, passiva, superficial, abstrata com ela. Por isso, a tese I enfatiza que também o reflexo epistemológico da atividade só poderia ter sido abstrato, ‘já que o idealismo naturalmente não conhece a atividade real, sensorial, como tal’. Contudo, também, o materialista burguês Feuerbach, que quer distanciar-se do pensamento abstrato, que procura objetos reais em vez de idéias coisificadas, deixa a atividade humana de fora desse ser real; ele não a concebe ‘como atividade objetiva’.

Então, dá-se o erro de entendimento acerca da própria epistemologia da atividade, vista de modo abstrato desvinculada da prática humano-sensível. A própria ciência, garante Bloch, têm essa razão de existir na produção material que Feuerbach ignora. “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”. (BLOCH, 2005, p. 255).

Já na tese 3⁴⁰, Bloch destaca a ideia de que o homem não é fruto das circunstâncias, embora a ela esteja intimamente ligado. Aliás a alteridade, o dado, não é uma objetividade autônoma em relação ao sujeito, precisamente pelo fato de sua própria forma de ser; ser dado é estar disponível como tal para um sujeito ativo. E mais, destaca Bloch, não há dado que não seja também algo trabalhado tanto no plano do entendimento quanto da atividade laboral do sujeito. Assim, o dado “[...] mostra ser, antes, o resultado final de processos laborais precedentes, e até a matéria-prima, além de estar totalmente modificada,

³⁹Ver: Marx (1986, p. 127). “V – Feuerbach, não satisfeito com o *pensamento abstrato*, apela para a *intuição sensível*; mas não apreende a sensibilidade como *atividade prática*, humano sensível”.

⁴⁰Cf. Marx (1986, p 126): “III – A doutrina materialista segundo a qual os homens são produtos das circunstâncias e da educação e, portanto, segundo a qual os homens transformados são produtos de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador deve ser educado. Por isso, essa doutrina chega, necessariamente, a dividir a sociedade em duas partes, uma das quais é colocada acima da sociedade (por exemplo Robert Owen).

A coincidência da modificação das circunstâncias com a atividade humana ou alteração de si próprio só pode ser apreendida e compreendida racionalmente como *práxis revolucionária*”.

foi extraída a matéria-prima, além de estar totalmente modificada, foi extraída da floresta, talhada da rocha ou içada do fundo da terra mediante trabalho”. (BLOCH, 2005, p. 256). O outro aspecto da visão contemplativa pretensamente alheia à atividade sensível vale-se da asserção materialista da prioridade do ser sobre a consciência, em que o ser, o real existe independente do espírito. Feuerbach assume na íntegra esta asserção de forma unilateral e mecanicista, omitindo a atividade. Na verdade, para Bloch, Marx assume a assertiva da independência do ser em relação à consciência, mas não no sentido de independência do ser em relação ao trabalho humano.

Pela mediação com o mundo exterior através do trabalho, a independência deste mundo exterior em relação à consciência, ou antes o seu caráter de objeto, não é anulada, mas justamente ela lhe confere sua formulação definitiva. Pois, da mesma forma que a própria atividade humana é uma atividade objetiva, ou seja, não ocorre fora do mundo exterior, assim também a mediação sujeito-objeto, pela qual ela ocorre, é igualmente parte do mundo exterior. Este mundo exterior também existe independentemente da consciência, pelo fato de, ele próprio, não se manifestar sob a forma do sujeito, mas tampouco apenas ‘sob a forma do objeto’. Ele representa, antes, a *mediação recíproca entre sujeito e objeto*, de tal modo que, em toda parte, o ser de fato determina a consciência, mas exatamente o ser historicamente determinante, ou seja, o econômico, contém uma forte consciência objetiva. (BLOCH, 2005, p. 256).

Assim, a visão de Feuerbach, garante Bloch (2005, p. 257), é profundamente marcada pelo idealismo, que assume a asserção mecanicista de “[...] que os seres humanos são produto das circunstâncias e da educação; seres humanos modificados são, portanto, produto de circunstâncias diferentes e de educação modificada”. Marx, assegura Bloch, de modo simples, porém poderoso, argumenta que as circunstâncias não são puras abstrações, mas modificadas pelo homem⁴¹. Toda modificação, contudo, não é fruto da mera atividade do sujeito, nem este se sujeita resolutamente à normatividade objetiva da alteridade, logo, a atividade do sujeito não é atividade autônoma e, de igual modo, a objetividade é independente do sujeito. Portanto, sujeito e objeto se interpenetram e se determinam segundo a relação dialética possível nas mediações concretas da materialidade histórica. Desse modo, anota Bloch, as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens às circunstâncias.

⁴¹Diz Marx (1989, p. 36): “A revolução, e não a crítica, é a verdadeira força motriz da história, da religião, da filosofia e de qualquer outra teoria. Esta concepção mostra que o fim da história não se acaba resolvendo em “consciência de si”, como “espírito do espírito”, mas sim que a cada estágio são dados um resultado material, uma soma de forças produtivas, uma relação com a natureza e entre os indivíduos, criados historicamente e transmitidos a cada geração por aquela que a precede, uma massa de forças produtivas, de capitais e de circunstâncias, que, por um lado, são bastante modificados pela nova geração, mas que, por outro lado, ditam a ela suas próprias condições de existência e lhe imprimem um determinado desenvolvimento, um caráter específico; por conseguinte as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias”..

[...] a interação entre sujeito e objeto é particularmente acentuada..., havendo uma precedência audível da relação entre circunstâncias e homem frente à relação inversa, contudo, de tal modo que o ser humano e sua atividade sempre permanecem sendo o específico da base histórico material, sim, representam como que a raiz e igualmente a sua possibilidade de transformação. Até a idéias (na teoria) torna-se, de acordo com Marx, um poder material, quando toma conta das massas; tanto mais a transformação técnico-política representa um poder desse tipo, e com que clareza o fator subjetivo assim compreendido permanece dentro do mundo material. (BLOCH, 2005, p. 257).

Então, até as ideias fazem parte da natureza e comportam, quando tomadas pelas massas, força material⁴². De tal modo que, diz Bloch (2005, p. 259): “[...] 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”.

No grupo histórico-antropológico, referente a *autoalienação e o verdadeiro materialismo* (teses 4, 6, 7, 9 e 10)⁴³ Feuerbach – considera Bloch a partir de Marx – fez a grande tarefa de expressar a questão da religião e sua essência sobre uma base terrena, diluindo-a na essência humana genérica, lançando luzes sobre os desejos humanos; pois foi da crítica antropológica de Feuerbach que se originou a fantasia desejanter, antes corporificada em deuses. Diz Bloch (2005, p. 260): “[...] dessa hipóstase do desejo, uma duplicação do mundo em um mundo imaginário e um real, sendo que o homem transfere a sua melhor essência do aquém para um além supraterrâneo. Importa, portanto, anular essa auto-alienação,

⁴²Marx apud Bloch: “Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. 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. [...]. A própria terra é um meio de trabalho, mas pressupõe, para servir como meio de trabalho na agricultura, uma série de outros meios de trabalho e um nível de desenvolvimento relativamente alto da força de trabalho”. E destaca Bloch (2005, p. 258): “Dessa forma, todavia, a própria atividade humana com a sua consciência já é explicada como parte da natureza, como parte importante ademais, precisamente como prática revolucionária precisamente na base do ser material, que, por sua vez, condiciona em primeira linha novamente a consciência que deriva dela”.

⁴³Diz Marx (1986, p. 126-128): IV – Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo num mundo religioso, imaginário, e num real. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religiosos em seu fundamento terreno. Ele não vê que, depois de completado esse trabalho, o principal ainda resta por fazer. Mas o fato de que este fundamento se eleve de si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino autônomo, só pode ser explicado pelo autodilaceramento e pela autocontradição desse fundamento terreno. Este deve, pois, ser primeiramente compreendido em sua contradição e depois revolucionado praticamente, pela eliminação da contradição. Assim, por exemplo, uma vez descoberto que a família terrestre é o segredo da sagrada família, é a primeira que deve ser criticada na teoria e revolucionada na prática.

VI – Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não empreende a crítica desse essência real, é por isso forçado:

1. a abstrair o curso da história e a fixar o sentimento religioso como algo para-si e a pressupor um indivíduo humano abstrato, isolado;
2. Por isso, nele, a essência humana só pode ser apreendida como “gênero”, como generalidade interna, muda, que liga apenas de modo natural os múltiplos indivíduos.

VII – Por isso, Feuerbach não vê que o próprio “sentimento religioso” é um produto social e que o indivíduo abstrato por ele analisado pertence, na realidade, a uma forma determinada de sociedade.

IX – O extremo a que leva o materialismo intuitivo, isto é, o materialismo que não apreende a sensibilidade como atividade prática, é a intuição dos indivíduos singulares na “sociedade civil”.

X – O ponto de vista do velho materialismo é a sociedade “civil”; o ponto de vista do novo é a sociedade *humana* ou a humanidade socializada.

isto é, recuperar o céu para os homens mediante a crítica antropológica e a caracterização da origem”.

Para Marx, assegura Bloch, o ser humano, em Feuerbach, apresenta-se como gênero humano abstrato e ahistórico, é o indivíduo empírico e isolado, sem sociedade e sem história social, enquanto ele considera a essência humana como fruto do conjunto das relações sociais. Esta essência não reside no homem natural nem em toda parte de qualquer sociedade como generalidade interna que liga indivíduos naturais, mas apenas na sociedade comunista, porque, na sociedade burguesa, sua essência e trabalho se apresentam sob o jugo da alienação, logo, a atividade humana se mostra como autoatividade de sua negação⁴⁴.

De tal modo diz Bloch (2005, p. 261): “[...] quanto mais científico o socialismo, tanto mais concreta é justamente a sua *preocupação com o homem como centro, e a anulação real de sua auto-alienação como alvo*”.

Assegura Bloch – partindo de Marx – a necessidade de analisar a base da alienação, pois os homens duplicam o seu mundo no céu e na terra, não só por terem uma consciência dilacerada entre capitalistas e proletariado e que evidenciam lutas ideológicas entre essas classes, dentre as quais a religião é apenas uma de muitas. Com efeito, a crítica da religião, para ser rigorosa e radical, deve se ater à crítica das relações sociais e suas contradições que estão na base e sustentam a religião até o ponto em que a crítica revolucionária, também no sentido prático, não necessita mais de ilusões. Diz Bloch (2005, p. 262): “Justamente para isso, é preciso que primeiro a família terrena seja revelada como o segredo da celestial, até atingir aquela ‘ciência oculta’ econômico-materialista amadurecida, [...]”.

Assim, o caminho que leva Feuerbach ao idealismo passa pela omissão da sociedade, da história e da dialética em seu materialismo mecanicista, de modo que toda a crítica da religião é débil e mesmo todo o aparato teológico é preservado em virtudes reificadas em base natural.

⁴⁴Cf. Marx (1989, p. 162): “Em que consiste a alienação do trabalho?

Em primeiro lugar o trabalho é *exterior* ao trabalhador, quer dizer, não pertence à sua natureza; portanto, ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito. Por conseguinte, o trabalhador só se sente em si fora do trabalho, enquanto no trabalho se sente fora de si. Assim, o seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é *trabalho forçado*. Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um *meio* de satisfazer outras necessidades. O seu carácter estranho ressalta claramente do facto de se fugir do trabalho como da peste, logo que não existe nenhuma compulsão física ou de qualquer outro tipo. O trabalho externo, o trabalho em que o homem se aliena, é um trabalho de sacrifício de si mesmo, de mortificação. Finalmente, a exterioridade do trabalho para o trabalhador transparece no facto de que ele não é o seu trabalho, mas o de outro, no facto de que não lhe pertence, de que no trabalho ele não pertence a si mesmo, mas a outro”.

De tais considerações, Bloch chega a afirmar que o materialismo marxiano é um materialismo para adiante, que tem de ser efetivado na terra, ou seja, implica a transformação do mundo a partir de si mesmo, do próprio mundo, logo, segundo o materialismo histórico-dialético.

No grupo teoria-práxis, referente *a comprovação e validação* (teses 2 e 8)⁴⁵, para Marx, assegura Bloch, Feuerbach concebe o pensamento com mera veleidade abstrata e indesejável; mas, deve, isto sim, ser mediação e acesso ao fenômeno de modo crítico que não se limita à atividade da abstração, do pensar, mas deve ser prático.

A função de pensar é, portanto, bem mais do que a contemplação sensorial, uma atividade, e uma atividade crítica, penetrante, decifradora; e melhor prova disso é, por isto mesmo, o teste prático dessa decifração. Assim como toda verdade é sempre uma verdade para algo e não existe verdade em função de si mesma, a não ser como auto-ilusão ou como inútil cismar, assim tampouco existe a prova completa de uma verdade a partir de si mesma que permaneça meramente no nível teórico; dito com outras palavras: não existe uma possível prova completa no nível imanente-teórico. No nível puramente teórico, é possível apresentar apenas uma prova parcial, o que, na maioria dos casos, ocorre na matemática; mas também neste caso ela mostra ser apenas uma prova parcial de tipo específico, pois não consegue ir além da mera ‘coerência’ interna, da ‘exatidão’ lógico-conseqüente. Exatidão, porém, ainda não é verdade, isto é, retratação da realidade, bem como o poder de interferir na realidade segundo o critério dos agentes e das leis nela identificadas. Dito com outras palavras: a verdade não é somente uma relação teoria-práxis. (BLOCH, 2005, p. 264-265).

Para Bloch, é inovador o tratamento que Marx dispensa à relação entre ser e pensar, pautada na doutrina da unidade entre teoria e práxis, que oscilam constantemente.

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. 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. (BLOCH, 2005, p. 268).

Na tese 8, esclarece Bloch, Marx se opõe a todo misticismo, em que o real é objeto de entendimento por parte do homem com origem na práxis, logo, a atividade racional não se resume a uma atividade do entendimento, mas é prática, ou melhor, a práxis é atividade transformadora do real e, por meio dela, apreende a materialidade no ato de sua transformação.

⁴⁵Cf. Marx (1986, p. 125-126): “II – A questão de saber se cabe ao pensamento uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas *prática*. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade de um pensamento que se isola da práxis – é uma *questão puramente escolástica*”.

“VIII – A vida é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que induzem a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis”. (MARX, 1986, p. 128).

No que tange à tese 11⁴⁶, que Bloch denomina a *senha e seu significado*, a crítica é dirigida à filosofia da época de Marx, destacadamente a filosofia contemplativa de Hegel, assegura Bloch, em favor do estudo da realidade, onde filosofia e estudo do mundo real implicam-se, não como mera intelecção, como faz a Filosofia contemplativa, mas como atividade prática sensível do homem na busca pela transformação do mundo. Aliás, o aspecto novo e instigante da filosofia marxista é a primazia da práxis ante a atividade teórica da verdadeira Filosofia rumo à transformação da realidade portadora de futuro.

Assim, a crítica é dirigida aos filósofos que, por barreira de classe, se limitaram a interpretar o mundo no sentido da contemplação, em favor de uma filosofia revolucionária, transformadora, porquanto, segundo Bloch (2005, p. 275), “[...] a filosofia não poderia ser suprimida nem ser realizada, não poderia ser realizada sem ser suprimida”. A questão central que se propõe para a Filosofia, por conseguinte, não é da ordem da teoria, mas da ordem da práxis, ou melhor, da práxis revolucionária, na tematização do ainda-não a partir do real e seus possíveis. Daí dizer Bloch (2005, p. 278) que

A “negação” refere-se 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; ele não se refere a uma filosofia que transforma o mundo revolucionariamente. (...). O singelamente novo na filosofia marxista consiste na alteração radical de seu fundamento, na sua tarefa proletário-revolucionária; mas o absolutamente novo não consiste em que a única filosofia destinada e capaz de mudar concretamente o mundo não seria mais uma filosofia. Justamente o fato de sê-lo como nunca leva ao triunfo do conhecimento na segunda parte da sentença da tese 11, que se refere à *transformação* do mundo; o marxismo nem seria uma transformação no sentido verdadeiro se não fosse, antes dela e nela, um *prius* teórico-prático da *verdadeira filosofia*, da filosofia que, com bastante fôlego e com um legado cultural pleno, é entendida no espectro ultravioleta, significando: nas propriedades da realidade portadoras de futuro.

É precisamente aquele futuro que afirma o homem autêntico rumo ao reino da liberdade, pautado num conhecimento muito sólido acerca da materialidade histórica e seus possíveis, que se põe como instrumento de transformação do mundo. Daí a filosofia revolucionária reclamar a sua atualização, pois tão inacabada quanto o mundo, por isso, ela é práxis e sua efetivação é assim também a sua supressão. Desse modo, a Filosofia como transformação da realidade, é totalizante e abriga, segundo Bloch, a tematização de um sentido ao ser em sua universalidade conforme sua tendência.

A transformação filosófica está associada a um saber incessante a respeito da conjuntura; pois, mesmo que a filosofia não seja uma ciência própria acima das demais ciências, ela é, isto sim, a ciência e a consciência próprias do *totum* em todas

⁴⁶Cf. Marx (1986, p. 128): “XI – Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transformá-lo”.

as ciências. Ela 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. A transformação filosófica é, assim, uma transformação segundo a medida da situação analisada, tendência dialética, das leis objetivas, da possibilidade real. Por essa razão, portanto, a transformação filosófica ocorre, em última análise, essencialmente no horizonte do futuro totalmente incapaz de contemplar, incapaz de interpretar, mas reconhecível em termos marxistas. (BLOCH, 2005, p. 277).

A filosofia marxiana da revolução busca a transformação no sentido do bem, no horizonte do futuro e dentro dele. Até o presente, não existe um saber acerca do novo e de sua possibilidade, porquanto o saber tem se limitado ao que passou e que fora intensificado essa potência pelo pensamento burguês, limitando o saber ao fático e sua alienação; relegando o futuro ao indizível e ao nada, de modo que a esperança num futuro melhor encontrou seu óbito. Desse modo, a Filosofia até Marx têm se constituído em atividade contemplativa e de rememoração, onde o futuro não tem lugar. Tal tematização cumpre à filosofia marxiana segundo as tendências e os possíveis atuantes na matéria presente que apresentam o horizonte do futuro. Nesse sentido, o marxismo se reveste na ciência dos acontecimentos e da transformação baseada no domínio das tendências do futuro. Por isso, garante Bloch (2005, p. 281) que

O marxismo, como ciência tendencial histórico-dialética, é, assim, a *ciência do futuro* mediada da *realidade mais a possibilidade real-objetiva que está contida nela*; tudo isto tendo como propósito a *ação*. A diferença em relação à *anámnesis* do existente, juntamente com todas as suas variações, não poderia ser mais elucidativas; ela é válida tanto para o esclarecedor método marxista como para a matéria inacabada que por ele é aclarada. *Somente o horizonte do futuro, da maneira como o marxismo o obtém, tendo como átrio o passado, confere à realidade a sua dimensão real.*

A elaboração do futuro acontece pelas mediações sociais possíveis no meio pelo qual o homem interage no conjunto das relações sociais rumo à satisfação de suas carências, base relevante e também real à produção da história e da cultura, e, por conseguinte, do novo, do futuro, segundo as tendências presentes no real mediado, pautado nas relações dos homens com os homens e com a natureza. Assim, assegura Bloch (2005, p. 282):

E esse tipo de transformação do mundo ocorre de modo apropriado unicamente num mundo da *reversibilidade qualitativa, da modificabilidade mesma*, e não no da repetição mecânica, da pura quantidade, do debate histórico. Tampouco existe um mundo passível de transformação sem a apreensão do horizonte da possibilidade real-objetiva que há nele; não sendo assim, até a sua dialética ficaria marcando passo. Sim, um poder criativo bem maior deu-se a conhecer na dialética universal do marxismo e chega à ciência.

O ponto arquimédico para a transformação é considerada com suporte nas necessidades socialmente constituídas, do conjunto das relações sociais e do processo de troca social com a natureza, é a classe trabalhadora (BLOCH, 2005). Esse caráter essencial da matéria e seu movimento é o objetivo das *Onze Teses*, ou seja, evidenciar o inacabamento do mundo, da história e do homem.

O acontecimento não está encerrado, pois ele próprio é um constante para diante no mundo que implica sorte possível de mudança. Assim, 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. (BLOCH, 2005, p. 282).

O lugar para um possível avanço, por conseqüência, o não está embrionariamente no exterior nem na imediaticidade do agir. O avanço é da intimidade do agir do sujeito que está em aberto, que tem fome e que se expressa como desejo, sonho e esperança com suporte na consciência antecipadora do futuro, a consciência ciente sob a forma de *docta spes*, mas que não se realiza no arbítrio do indivíduo singular arrimado num afeto plenificado, pois, este tem que se tornar um afeto expectante e envolver a esperança no futuro expressa como utopia concreta, logo, coletiva e ancorada na exata medida dos possíveis concretos da materialidade, que também está em aberto. Daí dizer Bloch (2005, p. 283-284) que,

Por mais que o seu interior ainda não tenha se exteriorizado, ele se exterioriza neste fato: ele não possui o que é seu, antes o procura e o imagina do lado de fora, portanto, ele tem fome. E o exterior, que o sujeito procura agarrar, ao menos tem de estar postado de tal maneira que seja possível tentar agarrá-lo. (...). O que não é ainda pode vir a ser; o que é realizado pressupõe coisas possíveis na sua matéria. Há, no homem, esse elemento aberto, e ele é habitado por sonhos, planos. O elemento aberto existe igualmente nas coisas, na sua extremidade mais avançada, onde o devir ainda é possível. E o urgir não tem apenas seu escape ou seu espaço aberto, onde ainda se pode andar, escolher, separar, encetar caminhos, construir caminhos, mas, além do caminho, há no objetivamente possível um elemento que possivelmente corresponda a nós, no qual o urgir não prossiga infinitamente insaciado.

Assim, os possíveis da matéria se mostram aos possíveis do sujeito, não como determinação fática, mas como um ainda-não, pois conjugam o sujeito e a matéria no correlato do possível rumo à sua manifestação concreta no plano do ser como uma conquista humana autêntica, não é abstração, não é fruto do desenvolvimento mecânico da matéria, é práxis, é atividade orientada pela esperança de uma vida melhor nos possíveis da materialidade histórica.

Daí Bloch busca identificar o nascente da possível realização de um ainda-possível, que identifica com a obscuridade da vida imediata, bem como identifica com o caráter aberto de fundo objetual. Assim, a obscuridade do imediato e os possíveis latentes da

matéria se apresentam, em seus correlatos possíveis, como utopia, não se refletem na processualidade do mundo imediatamente em seu devir; mas como um ainda-não que se reflete fenomenicamente numa “causa”, num desejo, numa consciência ciente, que ainda não tem resposta, que não cabe em um conceito manifesto, existente em nenhum material ajustado ao mundo, pois remete ao futuro, ao novo, ao ainda-não; logo, remete à utopia.

É a utopia que possibilita ao homem a busca da liberdade, pois o instante vivido, a imediaticidade da vida cotidiana é marcada pela obscuridade que também é obscuridade objetiva de uma vida no agora, no imediato, que não fora situado frente a si mesma; de modo que o imediato é obscuridade é o não-ter-a-si-mesmo. Afirma Bloch (2005, p. 288): “Daí, surge o aspecto curioso de que nenhum homem já está aí, vive, de fato. Pois viver significa de fato estar-presente; não quer dizer apenas antes ou depois, antegosto ou ‘pós-gosto’. Nesse sentido, o homem não vive realmente. O *carpen diem* habitual não vai além do presente e suas vicissitudes, pois carente de utopia. O *carpen diem autêntico* não significa desperdiçar o dia no próprio dia, mas cobra decisão sobre o instante vivido e compreender as forças impulsivas dos acontecimentos rumo à transformação das condições presentes que alienam e coisificam o homem. Desse modo, o aprender não se constitui no caráter conteudístico do saber constituído enquanto tal, sobre verdades aceitas com o fim institucional de reproduzir nenhum tipo ideal de homem, assegura Bloch (2005, p. 290), mas

[...] pressupunha um comportamento totalmente não contemplativo, ou seja, compreender-apreender as forças impulsivas atuais do próprio acontecimento. [...]. Os instantes, porém, ainda latejam sem serem ouvidos, sem serem vistos; seu presente se dá, na melhor das hipóteses, no átrio de sua presença ainda não consciente, ainda não existente.

Portanto, a obscuridade vivida não se restringe à imediaticidade, mas tem efeito sobre o seu contexto e impede a proximidade da vivência real, vista no lugar comum do epifenômeno da aparência imediata. O futuro, por sua vez, como parte constante da atualidade, também participa com todas as objetividades de seu horizonte, da obscuridade do instante vivido. Quanto mais radical for a autoapreensão do sujeito que faz a história, tanto mais se dissolve a atualidade cega, mesmo ante às realizações. Assim, a obscuridade do instante vivido é o obstáculo fundamental que acompanha toda realização. Para Bloch (2005),

Todos os sonhos desejantes humanistas visam afastá-lo, educar o próprio educador, gerar o próprio gerador, realizar o próprio realizador; eles são os mais radicais e os mais práticos. A *crescente automediação do autor da história* é assim não só o auxílio para realizar concretamente as antecipações tendenciais concretas; ela é também o auxílio para dar início à realização sem o seu singular resto amargo, sem aquele permanente a-menos designado pela própria imediatez do existir que ficou obscuro e que, em última análise, perfaz a porção de não-chegada na chegada ao

alvo. Um existir humano que, no círculo de sua existência, não mais está apegado a nada estranho a ele, um realizador que está, ele próprio realizado: este é o conceito limítrofe da realização como cumprimento. (BLOCH, 2005, p. 295).

O instante vivido, o agora, não é o nada, o vazio de sentido, mas é o indefinido, é um não em latência, do qual tudo parte e tudo começa, conforme seu modo de ser e suas possibilidades ainda-não efetivadas. O não é um referir-se a algo que ainda-não-é, logo, é carência, necessidade, fome e impulsão rumo ao que lhe falta, ou seja, o não é pulsão para o agir para a realização do ainda-não. Daí, diz o Filósofo da esperança:

Nesta, porém, o não de um aí se anuncia como um não-ser (*Nicht-Haben*), mais precisamente como um não (*Nicht*), e não como um nada (*Nichts*). Justamente pelo fato de o não constituir o ponto inicial de todo movimento em direção a algo, ele de forma alguma é um nada. Ao contrário: o não e o nada devem, num primeiro momento, ser mantidos no maior distanciamento possível um do outro; toda a aventura da definição situa-se entre os dois. O não situa-se na origem com aquilo que ainda está vazio, indefinido, não decidido, como partida para o início; o nada, em contraposição, é algo definido. Ele pressupõe esforços, um processo há muito posto em marcha que, no final, é frustrado; e o ato do nada não é uma atividade impulsiva, como a do não, mas uma aniquilação. O *não* refere-se à obscuridade do instante vivido, o *nada* à admiração negativa, exatamente da mesma forma que o *tudo* à positiva. O não de fato é o vazio, mas, ao mesmo tempo, o impulso para escapar dele; na fome, na privação, o vazio se transmite justamente como horror vacui, portanto, exatamente como *aversão do não em relação ao nada*. (BLOCH, 2005, p. 301).

A fuga do não em direção a algo é explicada e devidamente compreendida pela doutrina dos afetos, ou seja, é o afeto que vai à raiz ôntica de conceitos abstratos como o não, nada, tudo e suas diferenciações em fome, desespero, esperança. É com suporte nos conceitos ontológicos básicos como o não, o ainda-não, o nada ou o tudo, que caracterizam nos seus três momentos principais a matéria do mundo em constante movimento. Esses conceitos entrelaçados designam categorias do real, de modo que o não caracteriza a origem conforme o interesse. O ainda-não caracteriza a tendência no processo material que tende para a manifestação do seu conteúdo. O nada ou então o tudo que caracteriza a latência presente nessa tendência frente ao processo material. Latência está referida ao conteúdo do objeto do desejo, do que se intencionam na sua fome que busca efetivação na obscuridade do agora mais imediato. Desse modo, anota Bloch (2005, p. 303), o não se manifesta como um ainda-não.

O não como ainda-não perpassa diagonalmente o que já se tornou existente e vai além deste; a fome torna-se uma força produtiva na linha de frente constantemente em irrupção de um mundo incompleto. Desse modo, o não como ainda-não processual transforma a utopia na condição real da incompletude, da natureza apenas fragmentária em todos os objetos. A partir daí, o próprio mundo como processo é a gigantesca prova exemplificada de sua solução satisfeita, isto é, do reino de sua satisfação.

O não se exterioriza, portanto, como fome, intencionar, desejo, sonho acordado, insatisfação que se torna impulsionadora da história, uma vez que o mundo ainda-não é o mundo que pode ser, nem o homem é o homem que pode ser. Por isso, diz Bloch (2005, p. 304):

É assim que o não caracteriza-se no processo como um ainda-não utópico-ativo, como negação dialético-utópica que impulsiona para frente, como uma negação que brota da própria constituição positiva, enfim, mais precisamente a partir do estado final adequado do tudo, o único lugar no qual o não encontraria repouso, ou seja, na efetivação positiva do que nele se tinha em mente. Dessa maneira, o ainda-não certamente também é destrutivo ou a contradição dissolutiva presente em tudo o que passou a existir, em conformidade com a dialética materialista.

Para Bloch, o *não* expresso como sonho não realizado plenamente mantém o objeto de desejo como meta, chama-se *esperança*, esta marcada pela angústia da necessidade de busca de seu fim. A esperança para não ser ilusória tem que estar mediada pelo possível real de um mundo inconcluso conforme as latências de seu movimento material, “[...] em que o ser humano pode tornar-se um ser humano para os seres humanos, e o mundo, uma pátria para os seres humanos”. (BLOCH, 2005, p. 328). Daí a relevância do pensamento para a formulação da esperança bem fundamentada, cuja antecipação concreta destroi as ilusões e incute o otimismo rumo a uma decisão concreta. Não há qualquer movimento no mundo sem a mediação teoria-práxis⁴⁷, que transita entre a contradição e a antecipação “antropomórficas”; antecipação esta “[...] detectada e desbravada pela esperança, retratada pelos seus conceitos positivo-objetivos de tendência e de latência”. (BLOCH, 2005, p. 329). Portanto, o mundo não é fechado num círculo vicioso de um eterno retorno intangível, mas está definitivamente marcado e mediado com uma matriz histórico-humana com base na perscrutação da possibilidade real-objetiva. Daí a materialidade do mundo estar repleta da tendência do ainda-não para uma vida melhor, para o *summum bonum*, em que a grande tarefa que se lhe põe, mesmo em uma sociedade sem classes, é a da humanização.

Assim, o não, o nada, o tudo e o ainda-não que se origina fenomenicamente na imeditividade da carência, implica três aspectos da relação entre o ser e o pensar. Primeiro,

⁴⁷Cf. Bloch (2005, p. 328): “E é por isso que nenhum momento da esperança compreendida a partir da teoria-práxis é excluído do marxismo mantido em sua totalidade, não freado artificialmente. O materialismo *mecanicista*, com certeza, é verdadeiro como materialismo, isto é, como explicação do mundo a partir de si mesmo, mas não é verdadeiro quando ensina um mundo meramente mecânico, como que parvo, decerto pela metade e estreito, movido sem alvo, preso à corrente da necessidade imperiosa sempre igual, com a sua velha circularidade de devir e fenecer. Este, porém, não é o mundo em que acontecem as contradições que impelem para adiante, onde a vida melhor, a humanização, a coisa para nós são realmente possíveis, onde a vida melhor, a humanização, a coisa para nós são realmente possíveis, onde o desenvolvimento e a possibilidade de desenvolvimento para diante têm espaço. O mundo realmente aberto é o do materialismo *dialético*, que não porta nenhuma casca de ovo mecanicista. Ele está tão tremendamente distante dos idealismos do entendimento como gerador, do espírito como demiurgo, dos falsos religiosos e das hipóstases do além quanto o materialismo mecanicista, mas está distante também do estatismo no indivíduo, e sobretudo no todo do mundo, que ele e o idealismo ainda reverenciam”.

denuncia a situação de carência do homem numa realidade que não o satisfaz. Segundo, expressa uma realidade de possibilidades não concretizadas e em latência. Terceiro, exprime o inacabamento do homem e do mundo. Os móveis da ação humana diante do não, que se manifesta como ainda-não, têm sua raiz ôntica nos afetos expressos como esperança pela satisfação das carências e a produção de uma vida melhor, que toma a forma da utopia concreta, em contraposição às utopias que não levam em conta as determinações concretas do real e seu movimento.

Bloch elabora, então, uma contundente crítica ao idealismo, no que tange ao entendimento que tem de utopia, por seu caráter abstrato nas suas formulações acerca da realidade, logo, considerações não dialéticas e ahistóricas, que não trazem o real à sua consideração. Ao contrário, o desconsidera, daí as utopias formuladas conforme tal orientação apresentam-se abstratas, carentes de conteúdo empírico, só encontrando eco na ideia, na fantasia.

Já a utopia que leva em conta o real, ele chama de utopia concreta, presente em Marx, na luta do proletariado, contra a condição de exploração e negação de sua humanidade a que estão submetidos; sendo que essa luta só terá êxito quando o proletariado elaborar a consciência de sua situação de classe, tornando sua luta política, vendo o ainda-não no movimento do real com origem nas carências fáticas da imediaticidade. Por isso, destaca Bloch (2006a, p. 134):

Enquanto o proletariado ainda não estiver suficientemente desenvolvido para se constituir como classe, motivo pelo qual a luta do proletariado ainda não possui caráter político, enquanto as forças produtivas ainda não estiverem suficientemente desenvolvidas no seio da própria burguesia de modo a deixar transparecer as condições materiais necessárias para a libertação do proletariado e para a constituição de uma nova sociedade, esses teóricos serão apenas utopistas que, a fim de remediar as privações da classe oprimida, imaginam sistemas e buscam uma ciência regeneradora. Entretanto, à medida que a história avança e com ela se perfila mais nitidamente a luta do proletariado, eles não terão mais necessidade de buscar a ciência em seu intelecto. Tão somente precisam dar-se conta do que se desenrola diante de seus olhos e se tornar instrumentos disso. Enquanto procurarem a ciência e apenas projetarem sistemas, verão na miséria apenas a miséria, sem captar o aspecto revolucionário dela, que sublevará a velha sociedade. A partir desse instante a ciência se tornará um produto consciente do movimento histórico e deixará de ser doutrinário para se tornar revolucionária”.

A carência não é, pois, apenas falta do que se deseja, apesar de fenomenicamente assim se apresentar; ela é sobretudo a radical e revolucionária energia que abriga os sonhos e desejos de uma vida melhor num mundo que nega a satisfação, o prazer; logo, abriga um conteúdo revolucionário e utópico. Segundo Bloch, a miséria em Marx não era algo paralisante, nem deveria ser produtor da caridade e do compadecimento típico do pequeno burguês, mas o combustível da

transformação revolucionária. Assim, o espírito humanitário de Marx não é algo geral e abstrato, mas objetivo, dialético e revolucionário. O espírito humanitário no sentido marxista é contra a desumanização e, portanto, contra o capitalismo e seus elementos constitutivos de alienação, desumanização e reificação (BLOCH, 2006a). Em Marx, o espírito humanitário não está restrito ao coração ou a ideia, mas elemento de transformação revolucionária conforme as possibilidades do real e suas perspectivas secularizadas. Daí a utopia, em Bloch, não se assemelha ao sonho idealista de um mundo perfeito, antes reclama a mediação da materialidade histórica em seu movimento e latências, tematizada pelo conhecimento, condição e possibilidade do agir, em que a ideia de verdade emerge como algo prático e malgrado o caráter teórico de sua anunciação, deve se mostrar como verdade no terreno concreto da vida cotidiana e em conformidade com os possíveis da matéria. Aliás o caráter abstrato dos utopistas decorre ao fato de que seus sonhos ficaram presos às ideias e sem estabelecer um diálogo necessário com a realidade, o que impossibilitou sua entificação. Diz Bloch (2006a, p. 134):

Nos utopistas abstratos, a lanterna dos sonhos ilumina para dentro de um recinto vazio, a realidade precisa se enquadrar na idéia. Por conseguinte, as imagens construtivas do desejo foram traduzidas de forma ahistórica e não-dialética, abstrata e estática para uma situação que sabia pouco ou nada delas. Na verdade, essa debilidade apenas raramente é uma fraqueza pessoal dos utopistas. Pelo contrário, precisamente aqui o pensamento não chegou à realidade, em razão do fato de que a realidade daquela época não havia chegado ao pensamento.

Apesar de considerações abstratas, há uma positividade nas utopias abstratas, o desejo de transformação, mesmo tal desejo não chegando à concretude; sobretudo, pela razão aludida há pouco, ou seja, o fato de a ideia não chegar à realidade por conta de não levar em conta o real e a devida compreensão de seu movimento, nem tomar forma social concreta na teia de relações sociais. Assim, o desejo de transformação ficou sem conteúdo, assegura Bloch, pois mera abstração acerca de uma quimera em um mundo ideal desejado.

Fourier afirma com razão que os economistas políticos (por exemplo, seus contemporâneos Sismondi e Ricardo) teriam apenas iluminado o caos, mas que ele se propunha a encontrar o caminho para sair dele. Essa determinação para a prática na verdade não se concretizou em quase nenhum lugar, por causa do fraco relacionamento com o proletariado, por causa das insignificantes análises das tendências objetivas na sociedade existente. (BLOCH, 2006a, p. 135)

Ainda, porém, destaca Bloch, a idéia de que não se pode ter em mente que a mera consideração cognitiva e contemplativa do real e seu movimento em-si leva à transformação do mundo. O real precisa da utopia, do desejo de transformação, sem o qual se tem a falsa

crença de que há um movimento mecanicista na matéria que levará à sua transformação partir da imanência de seu movimento, segundo seus mecanismos próprios. Bloch (2006a, p. 135-136) destaca:

É claro que também o fato de que a maior observação dessas tendências pode, quando é aumentada mecanicamente e transita para a ciência econômica, enfraquecer decididamente à vontade para a prática. Pode debilitá-la com muito maior rigor que a utopia abstrata. É capaz de fazer com que o socialista (ou em termos mais precisos: o social-democrata) se torne, como um tipo totalmente sem utopia, escravo das tendências objetivas. Então a idolatria objetivista do que é objetivamente possível aguardará calmamente até que as condições econômicas para o socialismo, por assim dizer, amadureçam totalmente. No entanto, jamais estarão completamente maduras ou tão perfeitas que não precisem de uma vontade para agir nem de um sonho antecipatório no fator subjetivo dessa determinação. Como se sabe, Lenin não esperou que as condições na Rússia lhe dessem permissão em todos os lugares para o socialismo, em uma confortável época distante dos netos: Lênin ultrapassou as circunstâncias, ou melhor, reforçou seu amadurecimento colocando alvos que as ultrapassassem, de cunho concreto antecipatório e igualmente pertinentes à maturidade.

Apesar disso, o grande mérito que perpassa os grandes utopistas é o sonho de transformar a realidade em algo melhor, não obstante seu caráter abstrato, contemplativo. Não se transforma a realidade, entretanto, por um voluntarismo desejante ou pelo apego excessivo à objetividade e sua lógica imanente; é necessário um querer transformador forjado nas forças sociais de que só o proletariado é portador (BLOCH, 2006a). Não existe desejo, querer e vontade no movimento da objetividade, sendo necessária a ação da subjetividade, pois sem ela o movimento do real é cego, nos ensina o marxismo.

O marxismo é instrução para o agir. Porém, quando se distancia do subjetivo e do alvo, forma-se um antimarxismo fatalista, degenerado em justificativa para o fato de que não se agiu porque o processo já estaria tomando seu rumo sozinho. Um automatismo desses transforma-se, por isso, em livro de culinária sobre oportunidades perdidas, um comentário sobre chances não aproveitadas, posições evacuadas. Mas o marxismo não poderá ser uma instrução para o agir a menos que sua investida seja simultaneamente um avanço: o alvo concreto antecipado rege o caminho concreto. (BLOCH, 2006a, p. 136).

Esse pressuposto do movimento da matéria, pois, como substrato à compreensão de sua forma de ser e o necessário processo de transformação revolucionário está presente em Marx, em sua filosofia da práxis que parte do movimento da própria matéria a partir da infraestrutura material e seus determinantes econômicos, em que cumpre ao sujeito revolucionário a teleologia da ação na ação, não se pode eliminar a subjetividade, o sujeito e seu projeto ideal de uma vida melhor, calcado na devida tematização da materialidade histórica e seus possíveis, sem cair no mecanicismo irrefletido que leva ao imobilismo. O real precisa, portanto, do sangue purificador da utopia concreta que se apropria das forças sociais

da classe trabalhadora, levando em conta as tendências e latências do real a um projeto utópico calcado no desejo de transformação esboçado primariamente na consciência antecipadora e assume a forma de *docta spes*. Logo, a teleologia pretendida para a futuridade do real é um projeto ideal, é utópico; que não se resume na abstração, nem no movimento mecânico da matéria, mas os consideram em sua relação dialética rumo à instauração do novo, cujo primeiro motor é a busca de satisfação das carências fáticas da existência que se expressam para além da epifenômeno por meio do sonho diurno e do desejo de transformação em busca de uma vida melhor. Isso não significa que a ideia determina o real, nem consegue prefigurar o futuro *in totum* antes mesmo de sua instauração, mas que o deseja como algo melhor para o homem e que é diferente da alteridade presente. O próprio Marx, assegura Bloch, compreendeu esse movimento.

[...] quando Marx, em lugar de tais ideais (oriundos todas da teoria de um mundo dualista e estático), ensina a dar o passo seguinte e predetermina muito pouco o que será o “reino da liberdade”, isso não significa, como se sabe, que esses conteúdos do alvo faltem em sua obra. Pelo contrário, eles se movem no bojo de toda a tendência dialética como seu propósito último inspirador, alicerçam o sentido da totalidade do trabalho revolucionário. Do mesmo modo, Marx trata os ideais como medida da crítica e da trajetória, mas não aduzidos e fixos a partir da transcendência, e sim constatáveis na história, logo inconclusos, a saber: ideais de antecipação concreta. Isso foi explicitado claramente como o fluxo de calor do marxismo, como “teoria-práxis de um chegar-em-casa ou da saída da objetivação inadequada”. (BLOCH, 2006a, p. 137-138).

Uma educação que se forje neste contexto só pode ter como ponto de partida a ética, que prenuncia o novo, e uma moral, que reclama na prática a atualização dessa ética. Daí não poder ser pensada senão como compromisso político de transformação da realidade, como práxis; portanto, uma concepção distanciada de qualquer perspectiva utópico-abstrata da realidade, cuja visão só se realiza na ilha dos sonhos dourados e das boas intenções dos utopistas. Com Marx, assegura Bloch (2006a, p. 138), “[...] superou-se o caráter abstrato das utopias; melhora do mundo acontece como trabalho em e com a correlação dialética das leis do mundo objetivo, com a dialética material de uma história compreendida e conscientemente produzida”.

Nesse sentido, é que entende a crueza da subsunção do homem pelo capital na sociedade burguesa, que expressa no fático as misérias humanas prefiguradas em suas carências e que produzem o sonho por uma vida melhor e, em última instância, se expressa

como utopia concreta quando se apropria epistemologicamente do real e é apropriada como arma de luta revolucionária pelo proletariado⁴⁸.

Essa tomada de consciência do papel histórico por parte do proletariado já fora anunciada por Marx. Aliás, este é o aspecto característico do pensamento marxista, que o distingue das utopias que o antecederam, o fato de não se limitar a uma crítica moralista ou uma indignação subjetiva ante o estado de opressão imposta ao proletariado na sociedade burguesa e que esse voluntarismo subjetivista guiasse sua leitura da realidade e suas latências rumo à revolução social. Assinala Bloch (2006a, p. 174) que:

Pelo contrário, a obrigatoriedade descoberta por Marx é totalmente distinta da exigência moral aduzida. Reside no âmbito das manifestações econômicas imanentes da própria sociedade capitalista e faz com que ela entre em colapso unicamente de forma dialético-imanente. O fator subjetivo de seu ocaso reside no proletariado, que foi produzido pela sociedade capitalista como sua contradição e que toma consciência de ser contradição. O fator objetivo de seu ocaso reside na acumulação e concentração do capital, na monopolização, na crise de afluência decorrente da contradição entre a forma alcançada de produção coletiva e a forma preservada de apropriação privada. Esses são os novos rudimentos de uma crítica econômica imanente. Inexistem quase por completo na utopia mais antiga, mas caracterizam a obra de Marx.

Marx procura na realidade objetiva e seu movimento, por conseguinte, as contradições e fissuras que prefiguram o antecipatório na objetividade mundana, com destaque ao seu processo de produção material e sua repercussão no condicionamento do todo social, longe dos devaneios de uma condenação moral. Diz Bloch (2006a, p. 175):

Não pinta um paraíso na terra, mas desvenda o mistério da obtenção de lucros e o mistério, quase mais complicado, da distribuição dos lucros. Marx aplica a lei do valor, enunciada por Ricardo, à mercadoria da força de trabalho. Descobre a dialética da mercadoria pela via do valor de troca dentro dela. Compreende que o lucro é uma mais-valia extorquida e que a curiosa taxa média de lucro constitui a base para a solidariedade de classe dos capitalistas. Dessa maneira, fundamenta a dialética da história, que leva a tensões, utopias, revoluções, sendo primeiramente dialética material. Justifica e corrige as antecipações da utopia por meio da economia, das transformações imanentes dos modos de produção e de troca, anulando desse modo o dualismo reificado entre ser e dever-ser, entre realidade empírica e utopia. De maneira idêntica, combate tanto o empirismo apegado quanto o utopismo sobrevoante. Em contrapartida, o que importa é a participação consciente e ativa no processo histórico imanente da reconfiguração revolucionária da sociedade.

Marx, ao analisar a sociedade burguesa e seu fundamento ontológico, põe a utopia de uma nova sociedade como tarefa a ser constituída no concreto baseada na práxis, no esteio

⁴⁸Cf. Bloch (2006a, p. 174): “A utopia social sem brincadeira e descaminho para somente como utopia concreta e progride rumo à ciência, tendo atrás de si o insofismável mandato do proletariado revolucionário. Esse é o resultado obtido da história das utopias antes de Marx, mesmo da história de decadência e ópio depois dele”.

das próprias contradições daquela sociedade, de modo que a sociedade produtora de carências que desumanizam o homem está prenhe de futuro, de antecipatório, de ainda-não, que não se encontra no puro desejo subjetivo do homem pela transformação; mas o ainda-não está presente como possibilidade no plano do movimento objetivo do real e suas contradições, cuja tematização como tarefa transformadora cabe ao próprio homem⁴⁹, bem como a luta pela conquista de sua humanidade autêntica. Daí, Bloch (2006a, p. 175-176) dizer que:

Engels fala genericamente do reino da liberdade, Marx estatui pouco mais que o frugal conceito da sociedade sem classes, ainda que poderosamente diferenciado do que existiu antes. Faltam conscientemente as *adjetivações* propriamente ditas do futuro, conforme foi exposto acima, e faltam conscientemente pela exata razão de que todas a obra de Marx serve ao futuro, sim, porque na realidade só pode ser compreendida e concretizada no horizonte do futuro, mas não como futuro pintado em cores abstrato-utópicas. Pelo contrário, como futuro que é iluminado de forma materialista-histórica sob e a partir do passado e da atualidade, portanto, das tendências atuantes e persistentes, a fim de ser dessa maneira um futuro conscientemente moldável. Nada era tão necessário quanto essa diferença enfatizada em relação aos fanlásticos imaginários ou às *New Harmonies*; quanto à rejeição de todas as fantasias do suposto Estado do futuro; quanto à omissão do campo futuro, somado ao estilo contido que lhe corresponde.

Desse modo, o ainda-não não se apresenta como quimera, fantasia mas tem um rumo apontado pelo próprio movimento da matéria objetiva que se pretende negar e, portanto, transformar revolucionariamente, considerando as tendências e latências presentes em seu próprio movimento, sem confundir com objetivismo ou empirismo⁵⁰, nem com o idealismo que tanto combateu, assegura Bloch (2006a, p. 176) que “[...] o marxismo não é *uma antecipação (função utópica)*, mas o novo de uma *antecipação concreta ligada ao processo*. Da mesma maneira, justamente em razão disso, faz parte do marxismo que o entusiasmo e a sobriedade, consciência do alvo e análise dos dados reais andem de mãos dadas”.

⁴⁹Cf. Marx (1989, p. 192-193: “O comunismo é a abolição *positiva* da *propriedade privada* enquanto *auto-alienação humana* e, deste modo, a real *apropriação* da essência *humana* pelo e para o homem. É, portanto, o retorno do homem a si mesmo como ser *social*, quer dizer, verdadeiramente humano, retorno esse pleno, consciente, que assimila toda a riqueza do desenvolvimento anterior. O comunismo enquanto naturalismo integralmente evoluído=humanismo, enquanto humanismo plenamente desenvolvido=naturalismo, constitui a resolução *autêntica* do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem. É a verdadeira solução do conflito entre a existência e a essência, entre a objetivação e a auto-afirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie. É a decifração do enigma da História e está consciente de ele próprio ser essa solução”..

⁵⁰Cf. Bloch (2006a, p. 176): “Com certeza a omissão não aconteceu em prol dos revisionistas que confundiram concretude com empirismo, porque nem sequer queriam viajar. No caso deles, o tom baixo da adjetivação do alvo obviamente foi transformado no próprio alvo e a desejada omissão – em Marx, intrinsecamente uma *abertura intencional* – perdeu seus matizes de valor crítico em uma época que de qualquer modo não estava ameaçada pelo sonho, mas que se rendia a um empirismo raso. Como constatamos, para os reformistas o movimento passou a ser tudo, o alvo, nada. E dessa forma o próprio caminho acabou. Sim, o encontro dos extremos até acarretou consigo o sectarismo pseudo-radical que incorre igualmente em empirismo, ou seja, priva o marxismo precisamente da riqueza e da vida de profundidade que esse sectarismo não compreende. No entanto, quando Marx colocou a dialética com os pés no chão e combateu as formulações nebulosas no céu de seu tempo ainda completamente idealista, definitivamente não anunciou o empirismo e o mecanicismo que lhe são análogos (mundo bipartido)”.

Marx mantém, contudo, o ideário das utopias que o antecederam como um “imperativo categórico”, que, segundo Bloch (2006a, p. 177), busca “[...] derrubar todas as situações em que o ser humano é um ser degradado, subjugado, abandonado e desprezível”, que ganha concretude na unidade da esperança e da noção de processo, enfim, o realismo, que exclui o entusiasmado sonho para a frente, como a calma adequação ao movimento do real, e, nessa mediação crítica e dialética, vige a utopia concreta que analisa o conteúdo do efetivado e processa o seu conteúdo não efetivado na realidade (BLOCH, 2006a). Assim, a utopia concreta é a antecipação do ainda-não no presente atual, conforme os determinantes do movimento da matéria e sua tendência para o novo, para uma vida melhor, que é seu objetivo e fim último.

O sonho consciente associa-se ativamente ao que está historicamente na vez e se encontra em um andamento mais ou menos travado. Portanto, importa para a utopia concreta compreender com exatidão o sonho de seu objeto, inerente ao próprio movimento histórico. Como uma utopia mediada com o processo, importa-lhe destacar as formas e os conteúdos que já se desenvolveram no seio da sociedade atual. Nesse sentido não mais abstrato, a utopia é o mesmo que antecipação realista do bem; como dever ter ficado explícito. A utopia concreta vinculada ao processo existe nos dois elementos fundamentais da realidade compreendida em termos marxistas: em sua *tendência*, como tensão do está na vez mas é tolhido; e em sua *latência*, como elemento correlato das possibilidades reais objetivas ainda não realizadas no mundo. Em todos os lugares em que se constrói assim para dentro do azul mediado, está sendo pressuposto um fundamento utópico. (BLOCH, 2005, p. 177).

O ainda-não é uma categoria que ainda não encontrou seu conceito adequado, pois não existe faticamente, está no plano da liberdade⁵¹ possível do querer e do poder, em que subjetividade e objetividade interagem dialeticamente de certa forma, conforme o desejo e os possíveis inscritos na objetividade e suas tendências e latências. As possibilidades efetiváveis neste intervalo dependem do conhecimento da técnica que se constitui em substrato da mediação possível entre subjetividade e objetividade. O marxismo representa o passo significativo para a efetivação do ainda-não e da utopia concreta, assegura Bloch (2006a, p. 178):

Seus conteúdos não são simplesmente os não manifestos, mas os não decididos, despontam na mera possibilidade real, trazem em si o perigo de um possível desastre, mas também a esperança da possível felicidade, ainda não comprometida e capaz de ser decidida por seres humanos. A tal ponto se estende a utopia, com tanto

⁵¹Cf. Bloch (2006a, p. 178): “Liberdade é necessidade dominada da qual desapareceu a alienação e da qual emerge verdadeira ordem, a saber, o reino da liberdade. A utopia tornada concreta fornece a chave para ele, para a ordem não-alienada na melhor de todas as sociedades possíveis. *Homo homini homo* [O homem é ser humano para o ser humano]: é isso, portanto, que significam os rudimentos de um mundo melhor, no que diz respeito à sociedade. E unicamente quando tiver ficado devidamente em ordem o relacionamento interpessoal, o relacionamento com o ser humano, o vivente mais poderoso, poderá ser iniciada uma intermediação realmente concreta com o não-vivente mais poderoso: com as forças da natureza inorgânica”.

vigor essa matéria-prima se comunica a todas as atividades humanas, de forma tão essencial precisa estar contida em todo o conhecimento do ser humano e do mundo. *Não existe nenhum realismo que o seria se abstraísse desse elemento mais forte na realidade, como realidade inconclusa.* E seguramente é apenas a utopia socialmente bem-sucedida, aliada à tecnicamente bem-sucedida, que permite definir aquele clarão prévio na arte, e mesmo na religião, que não é ilusão nem superstição. Todavia, o marxismo representa a primeira porta para a condição que remove casualmente a espoliação e a dependência, logo a porta para um incipiente ser como utopia. (BLOCH, 2006a, p. 178).

A ação do sujeito revolucionário, portanto, não é produto do voluntarismo abstrato do desejo, mas parte das carências e impulsionadoras pela vontade de satisfação destas, para o ainda-não; porém, tomando a matéria e sua legalidade⁵² na exata medida dos seus possíveis objetivos inscritos na atividade da natureza. Por isso, Bloch (2006a, p. 222) afirma:

[...] a verdade é: todas as leis reconhecidas espelham correlações reais objetivas entre processos, e as pessoas se encontram absolutamente inseridas nessa situação independentemente de sua consciência e vontade, porém comunicável com sua consciência e vontade. Todos os teóricos apontaram para essa característica objetiva das leis, tão escamoteável quanto útil: das leis econômicas da construção concreta, mas também daquelas naturais da tecnologia a serviço dessa construção.

Com efeito, o domínio da natureza e sua legalidade é *conditio sine qua non* para qualquer projeto que implique a revolução das condições hodiernas, ou seja, o ainda-não projetado pela consciência antecipadora têm que estar inscrito nos possíveis da matéria e seu movimento e se constituir no mediador entre ela (natureza) e o ainda-não. Diz Bloch (2006a, p. 225):

Entre as qualidades inatas da matéria, o movimento é o primordial e mais excelente, não apenas como movimento mecânico e matemático, porém mais ainda como pulsão, espírito vital, força de tensão, como tormento – para empregar a expressão de Jakob Böhme – da matéria.

A ação que projeta e efetiva o ainda-não assim posta não pode ser concebida sem a mediação central com a natureza, com as tendências concreto-objetivas do ser e do dever-

⁵²Cf. Bloch (2006a, p. 223-224): A esse respeito Bloch apresenta passagens esclarecedoras acerca da necessidade da consideração da legalidade natural à instauração do novo. “A passividade [do ser humano que faz a natureza trabalhar para ele] se transforma em atividade [...] de modo que se apliquem a atividade própria da natureza, a elasticidade da mola do relógio, a água, o vento, para que realizem, em sua existência sensória, algo bem diferente do que tencionavam fazer, que sua ação cega seja transformada em algo com propósito, no posto dela própria [...]. à própria natureza nada acontece, finalidade isoladas da existência natural se transforma em algo geral. Nesse ponto a pulsão se retira completamente da operação, deixa que a natureza se dilapide, observa calmamente e apenas rege o todo com pequeno esforço: astúcia. O flanco amplo da violência é atacado com a cunha da astúcia. A glória desta contra o poder é atacar o poder cego por um flanco, para que se volte contra si próprio. É atacá-lo, captá-lo como algo determinado, atuar contra ele ou fazer com que ele se volte sobre si mesmo como movimento, fazê-lo anular-se”.

E, acrescenta o Filósofo da esperança: “O ardil na realidade na realidade consiste na atividade mediadora que, ao fazer com que os objetivos influam uns sobre os outros e se desgastem de acordo com sua própria natureza, sem se intrometer diretamente nesse processo, praticamente apenas leva a cabo *seu próprio propósito*”. (BLOCH, 2006a, p. 224).

ser. Diz Bloch (2006a, p. 225): “É a “supernaturalização” da própria natureza, tecnicamente intencionada, que demanda a vivência integrada na natureza”. Sem o homem, a natureza é cega, pois não é portadora de uma teleologia consciente e ciente. “Em analogia com a vontade humana, resulta disso que ‘concebemos a natureza como tecnológica através de sua própria capacidade. Ao passo que, quando não lhe acrescentamos uma espécie dessas de atuação, sua causalidade tem de ser imaginada como mecanismo cego’”. (2006a, p. 226). O ser da natureza, assim, se manifesta como abrigando predisposições em latência e em tendência para um impulso dinâmico ainda-não-manipulado no real propriamente dito e que se concretiza como práxis, contudo, a *natura naturans* nada estatui sem o seu autor e a técnica de sua atualização pela mediação da dialética materialista⁵³. Assegura Bloch (2006a, p. 228) que:

Assim, como o marxismo descobriu no ser humano trabalhador o sujeito da história que se produz no real, assim como somente pode ser plenamente descoberto e desenvolvido no socialismo, assim é provável que na tecnologia o marxismo também avance até o sujeito desconhecido, em si mesmo ainda não manifesto, de processos naturais: mediando as pessoas consigo, a si com as pessoas, e a si consigo próprio. 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 a 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 mediado o segundo sujeito, a raiz *natura naturans* e até *supernaturans*.

O conhecimento, para Bloch, é centrado na tematização do real e seus possíveis no sentido da sua transformação. Nenhum conhecimento existe em si próprio ou é acerca de si próprio, o que o enreda é a necessidade e o querer centrado na explicitação epistêmica e prática da matéria e seu conceito como algo realmente existente, abrindo caminhos para uma vida melhor a partir do ainda-não mediado concretamente. Assim, cabe à Filosofia a tematização da essência histórica da objetividade e suas tendências, mostradas como concretas e como saber, ou seja, como conceito tematizável no todo do real e que prefigura a imagem efetiva dos sonhos das filosofias dos utopistas, então concretamente mediatizada pela concepção materialista tomada sob a forma de tarefa a ser objetivada na história. Diz Bloch.

⁵³Diz Bloch: “E somente quando o sujeito da história: o ser humano trabalhador, compreende-se como fabricante dela, e por conseguinte anula o destino na história, também pode chegar mais perto do forno de produção na natureza. Marx definiu a matéria histórica como relacionamento dos seres humanos entre si e com a natureza. Quando esse relacionamento é consistentemente e *per definitionem calculi* [por definição de cálculo] abstrato, como na sociedade burguesa, tampouco a matéria natural que interage nele pode ser de bênção concreta. O marxismo da técnica, quando uma vez tiver sido cabalmente refletido, não será uma filantropia para metais maltratados, porém delimitará o fim da transferência simplória para metais maltratados, porém delimitará o fim da transferência simplória da posição de explorador e domador sobre a natureza. Apesar das divergências, o nexos do comportamento burguês do ser humano para com o ser humano e para com a natureza é assim desmascarada e, se não remove a alienação técnica da natureza, suprime a consciência limpa. (2006a, p. 249).

A decisão aqui é a seguinte: o optativo, que conforme as aproximações filosóficas a esse essencial incide de forma mais ou menos consternada, precisa tornar-se *tarefa*, a fim de no mesmo instante reconhecer e manifestar de modo crescente o “essencial”. Em outras palavras: o essencial precisa de seres humanos para sua exposição cada vez mais idêntica consigo mesmo. Essa mais sólida prática-teoria é a moral da paisagem dos sonhos corrigidos na filosofia.

[...]. Por isso Aristóteles chamou a afirmação científica de proposição que, justamente em contraste com a proposição de sonhos, aparece como verdadeira ou falsa. Evidentemente isso apenas significa que proposições desejanter de cunho negativo ou positivo, até mesmo quando se referem a algo objetivamente viável, dizem respeito a algo não ou não plenamente ocorrido e existente, de sorte que não são, ou não são integralmente, afirmáveis ou negáveis. Pelo contrário, todas as proposições desejanter passíveis de tratamento científico se movem na esfera de maior ou menor probabilidade em direção ao falso ou ao verdadeiro. De fato essa probabilidade se define de acordo com o grau de maior ou menor possibilidade objetiva do conteúdo da proposição desejanter. Possibilidade, portanto, significa concretização parcial, contudo de forma alguma existência já suficiente de condições para a concretização. (BLOCH, 2006a, p. 417).

Desse modo, as possibilidades presentes no conteúdo da objetividade não implicam necessariamente sua concretização pela imanência de seu movimento particular, como uma essência hipostasiada em seu ser e em seu dever-ser, mas pela atividade humana sensível concebida como práxis, mediada na sua concretude histórica como ação entificadora e concretizadora dessa essência humano-histórica no mundo mediado, segundo Bloch (2006a, p. 418).

O que obviamente significa: após *correção* por meio do conhecimento exaustivo do processo que acontece concretamente, da *possibilidade* real-objetiva em que a totalidade da realidade processual está substanciada como uma realidade da própria capacidade de processar-se. Essa correção veio por intermédio de Marx, e nesse caso ela não apagou em absoluto a tarefa de que o mundo seja transformado até a cognoscibilidade desejada e humana, e a essência se torne a essência de um lar abrangente. [...]. Sem reificação idealista de abstrações como um todo, que deixam o mundo de pernas para o ar, transformam predicado em sujeito e buscam *o prius* [o prioritário] no intelecto ao invés de buscá-lo nos interesses e nas condições materiais. Por último, porém, igualmente sem qualquer das referidas repercussões da anamnese de estilo cósmico, como se o “essencial” já tivesse sido produzido e estivesse colocado não apenas como *ens perfectissimum* [ente summamente perfeito], mas já como *ens realissimum* [ente sumamente concreto]. Precisamente pelo fato de que isso não é assim, de que fundamentalmente ainda não é assim, o conceito vigilante e sua prática trabalham durante a correção e depois dela tão incansavelmente quanto a consideração de *verum bonum* [bem verdadeiro], tendo em vista a matéria de fato mais supremamente organizada.

Ainda, destaca Bloch, a ausência de um fatalismo entre saber e a correspondente transformação da realidade; mas, adverte, sem aquele a transformação simplesmente não acontece. Conhecer a realidade e tomá-la na sua exata medida é a condição primária de qualquer disposição acerca da mesma, apesar de insuficiente para a sua transformação, pois isto implica o desejo, toda a apreensão cognitiva do real não é arbitrária, é marcada pelo interesse,

“[...] o desejo é o pai do pensamento, porém não como tantas outras vezes, de um pensamento tolo, extravagante e até mesmo mentiroso, mas de um pensamento precursor, ainda que de maneira exacerbada”. (BLOCH, 2006a, p. 419). Essa transformação desejosa é fruto da carência que expressa como *docta spes*, no otimismo militante, rumo à satisfação da carência tem que ser tematizada para ter alguma possibilidade de êxito. Este é o papel do conhecimento, garante Bloch (2006a, p. 420).

Nem mesmo será preciso esperar tanto tempo até que as circunstâncias (são fundamentalmente as da propriedade) tenham sido todas transformadas, porque sua própria transformação, quando concreta, é determinada predominantemente pelo entendimento do que é certo. A miséria pura somente se transforma em força revolucionária através do conceito que ela adquire de sua situação e da verdadeira *eupraxia*, e o dever moral, de fazer uma mudança nesse ponto na verdade brota inegavelmente de um saber que precisamente nesse caso decisivo é um saber, não por último, acerca da “virtude”.

Assim, Bloch foge de qualquer tipo de moralismo ético que porventura se atribui à ação humana que supostamente busca transformar o real a partir de um querer abstrato que busca um bem igualmente abstrato e metafísico. A transformação, antes, é mediada pela carência e pelo desejo tornados conscientes numa realidade concreta e com a devida tematização objetiva de seus possíveis, expressos nos afetos expectantes e efetivados pelo otimismo militante que sustenta os conteúdos de sonhos, vontades e tendências de uma classe que intenciona o poder como condição radical da luta pela liberdade humana que pauta sua ação, não com base no mero afeto de caráter subjetivista, apesar de existentes e terem sua relevância; mas, segundo as tendências do real cuja confirmação ou refutação acontecem na própria práxis e não na ideia (BLOCH, 2006a).

O homem, para Bloch, no entanto, não é um ser social genérico e abstrato, identificável apenas pela referência a uma classe. Ele é concreto, tem em-si, é um indivíduo que têm necessidades e volições que dirigem seus sonhos e desejos. Logo, o homem está prenhe de necessidade e do desejo da busca de si mesmo, de seus sonhos e daquilo que ele projeta para si mesmo; portanto, é reflexo do inacabamento e incompletude do homem no seu em-si, na sua interioridade.

Desde cedo desejamos encontrar a nós mesmos. Mas não sabemos quem somos. Só está claro que ninguém é o que gostaria ou poderia ser. Daí vem à inveja deles, a saber, daqueles que parecem ter, sim, parecem ser o que cabe a nós. Mas daí vem também à vontade de começar algo novo, algo que começa conosco mesmos. Sempre se procurou viver de acordo consigo mesmo. É dentro de nós que está aquilo que poderíamos vir a ser. Manifesta-se como a inquietação de não estar suficientemente definido. [...]. Tudo o que veio a ser até ali atua como um embaraço, quando muito como uma casca provisória, a ser descartada. O interior procura pôr-se em movimento, busca a ação que lhe dê uma

forma autêntica e exterior. No entanto a juventude espalha aos quatro ventos somente aquilo que vale sempre que um ser humano ainda não está liquidado. [...]. O que desejamos é externar e ter nas mãos o que é nosso, o que obscuramente somos e pensamos ser. (BLOCH, 2006b, p. 9-10).

Bloch faz distinção entre o sonho individual e o sonho que se apropriam do coletivo e suas mediações concretas. O primeiro fica preso à abstração de uma intencionalidade subjetiva desejanse que posto em prática tem a derrota e o vazio como fim. O segundo têm o êxito como possibilidade concreta e solidária, pois se apropria de uma vontade genérica e mediada. Assim, assegura Bloch (2006b, p. 117-118) que,

[...] quando corajoso não somente desfere golpes em todas as direções, é porque também tem seu sonho, verte para fora desejos e alvos que num primeiro momento encontram-se apenas em sua cabeça. Isto, entretanto, freqüentemente acaba no vazio, porque a juventude ainda não tem idade, ou seja, nem experimentou o que é, nem o que será ou poderá vir a ser fora dela mesma. Assim, a ação torna-se tanto mais solidária quanto mais genérica gostaria de ser.

Um suco que ainda está fermentando não pode ficar imediatamente claro. Igualmente permanece turva uma vontade ainda não mediada com o exterior, que está fermentando em si mesma. Quanto mais incondicionado for desta natureza, tanto mais caprichosa será inicialmente. [...]. É verdade que um agir puramente não-mediado nada é além de abstrato e sua derrota geralmente deixa uma impressão ridícula, porém se ademais faz parte de um agir que não teve sua atenção desviada, uma impressão comovente. Todavia um agir equilibradamente mediado está em condições de ser também moralmente *objetivo* e tanto mais transgressor de limites, ou seja, não para dentro do vazio ou do desgastado. Ele é menos heróicos na apresentação e mais viril no golpe, produz menos flor e mais fruto.

O homem na sociedade burguesa é negado como sujeito, embrutecido pela condição de coisificação a que é submetido, é pequeno, sem rosto, alienado de sua condição⁵⁴ a serviço da sociedade do lucro, cujos espaços de seu forjamento inicial como mônada é na família e na escola, cumprindo o papel de educar o jovem, em que a vontade e o entendimento são dirigidos para o lugar comum do *habitus* convencionado pela sociedade burguesa. Assegura Bloch, porém, que o homem é um ser inacabado, não é nem está definido, daí projeta o seu ser para frente, para o futuro desejado. “No entanto é igualmente apenas por causa da definibilidade inconclusa dos seres humanos que tantos de seus possíveis rostos já puderam aparecer no plano sócio-histórico e ainda haverá outras tantas novas definições no futuro”. (BLOCH, 2006b, p. 13).

⁵⁴Segundo Marx (1989, p. 159); “O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz também a si mesmo e ao trabalho como uma *mercadoria*, e justamente na mesma proporção com que produz bens”.

A definição que então se apresenta no horizonte como futuro é o socialismo⁵⁵ que compete ao homem realizar. “Hoje o alvo se tornou visível como libertação socialista; e o que está contido nessa liberdade, não só como mera liberdade de algo, mas, sobretudo como liberdade para algo, também ainda está afortunadamente aberto para o trabalho moral definidor”. (BLOCH, 2006b, p. 13).

Os modelos de ser refletem não o ser, mas os possíveis do ser que se apresentam como virtude, como o desejável, portanto expressam um comportamento do qual o indivíduo não é dotado, mas do qual foi incumbido. Logo, os modelos de ser não são puras abstrações de uma individualidade singular desejante, nem se encontram num terreno ahistórico. Antes disso, expressam virtudes socialmente comprometidas e utópicas, mas o modelo não tem existência ao lado da forma social, não se podendo de modo idealista dissolver conceitualmente as contradições da sociedade de classes; aquelas só se resolvem com a abolição desta. De igual modo, muitas ambigüidades da sociedade de classes permanecem após sua abolição, contudo é o modelo e o paradigma que possibilitam a esperança num futuro melhor (BLOCH, 2006b, p. 16).

Só os modelos e mesmo as figuras exemplares juntamente com os paradigmas é que mantêm as questões desejantes do melhor ser-assim no nível da postura moral; ele contém a correção recíproca dessas questões. Embainham e subdividem a antiga questão da fuga e da busca pela maneira correta de assemelhar-se ao humano de tal forma que a linha esteja correta.

Para Bloch, a utopia invariavelmente põe no desejo a égide do bom, do belo, do melhor, tornando as pessoas a elas desejosas, sobretudo quando a utopia, ao corresponder ao bem desejado, estiver contida objetivamente na coisa desejada, e, assim, não seja fruto da mera contemplação abstrata. Aliás, o ideal, o desejo, a utopia só se apresentam como tais, quando se põem no plano de uma esperança objetivável.

Portanto, a possibilidade postulante-postulada de tornar-se completamente igual ao ideal faz parte da determinação objetual do ideal. Uma escada foi encostada nele, pela qual o sujeito pode subir e então; já que somente o fim da vontade expectante pode lhe trazer satisfação, a escada por ele encostada funde-se concretamente com os ideais e tem continuidade neles. Eles próprios estão ordenados conforme um clímax, intencionado ascender a graus de aperfeiçoamento sempre mais elevados. Quando remontam à vontade, os graus crescentes de aperfeiçoamento do ideal são finalidades, do tipo pronunciadamente consumidor, e como todas as finalidades eles estão alinhados numa relação mais distante ou mais próximo a de uma finalidade sintetizadora, neste caso, da finalidade última de uma satisfação pretendida como total. O mundo ainda não atingiu a sua meta nem mesmo nas suas estruturas

⁵⁵O comunismo constitui a fase da negação da negação e é, por conseguinte, para o subsequente desenvolvimento histórico, o fato real, necessário, da emancipação e reabilitação do homem. O comunismo é a forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato, mas o comunismo não constitui em si mesmo o objetivo da evolução humana – a forma da sociedade humana”. (MARX, 1989, p. 205).

pretendidas como ideais e que fazem parte da linha de frente: assim, cada ideal ainda possui um mais elevado acima dele, uma escala até chegar ao bem supremo. A única coisa que possibilita essa ordenação enumerável dos ideais em superiores e inferiores é a sua relação com a finalidade. (BLOCH, 2006b, p. 401).

Nenhum sonhar pode ficar parado, tende para o futuro e além do que a vida presente lhe oferece e assim pode obter consciência revolucionária, mas para isso tem que ser um sonho acordado, objetivamente mediado, ou seja, tem que ter plena consciência do movimento da realidade e seus possíveis que, segundo Bloch, encontra sua expressão mais elaborada em Marx, o que chama de corrente fria do marxismo. O seu contrário é a corrente quente do marxismo, marcada pela atividade da consciência, da paixão, do desejo, do otimismo militante, que põe milhões de trabalhadores na luta revolucionária, estimulados pela luta de classes. Assim, o marxismo é uma teoria da ação, uma instrução para a ação revolucionária na busca de uma vida melhor. Diz Bloch (2006b, p. 456):

E o marxismo foi o único que promoveu a teoria-práxis de um mundo melhor, não para esquecer o mundo presente, como era comum na maioria das utopias sociais abstratas, mas para transformá-lo em termos dialético-econômicos. Em lugar algum à parte de qualquer legado, muito menos do legado da intenção original: do da idade de ouro; o marxismo, o mais frio dos detetives em todas as suas análises, ainda assim leva a sério o conto, considera na prática o sonho da idade de ouro; tem início o débito e crédito efetivo da esperança real.

Para Bloch, o desejar mediado não fica preso à realidade dada, mas mantém sua crítica e dúvida acerca daquela. De igual modo, a esperança legítima, logo mediada no plano da história, também não fica presa ao fático, mas opera junto ao mundo e à tendência em seus possíveis a partir da mediação com seu processo objetivo. A esperança legítima assim busca efetivar objetivamente a sua decisão no processo histórico aberto, logo, no campo da decisão real-objetiva. Desse modo, o sonhar, o desejar, faz parte da vida humana, porém, quando esse transcender se apresenta como sendo utópico-concreto, não implica, por assim dizer, nenhuma transcendência nem está preso ao epifenômeno da realidade imediata; mas se apresenta como filosofia da práxis que busca transformar a realidade e sua essência, está tomada em seu processo, logo, como algo não hipostasiado ou acabado, mas tomado como “[...] aquilo que ainda não existe, que anda em busca de si mesmo no cerne das coisas, que espera a sua gênese na tendência-latência do processo, ele próprio nada mais é que esperança fundada, real-objetiva”. (BLOCH, 2006b, p. 460). Num mundo que está aberto, logo, não determinado, como destaca Bloch, a partir de Marx:

[...] não se encontra na tendência-latência do processo material, que é dialética e aberta para o *novum*, nenhuma finalidade preordenada, ou seja, do mesmo modo

definitivamente estabelecido, ao estila da antiga teleologia, ou até uma guiada mitologicamente de cima para baixo. Todavia, essa teleologia antiga, que lembra a “Providência”, não chegou a desacreditar o problema autêntico da teleologia, não chegou a descartar do mundo restritiva ou dogmaticamente a categoria autêntica do alvo, depois da finalidade, depois do sentido. Tanto menos porque justamente a tendência sempre implicou a referência a um alvo; porque um progresso sem essa referência final não poderia ser mensurado nem existir em termos real-objetivos; porque um mundo sem um planejamento que possa ser executado nele e com ele, sem metas, finalidade, significações executáveis de modo algum seria um mundo marxista. (BLOCH, 2006b, p. 460).

Neste sentido, a questão da teleologia não se apresenta como finalidades prontas, definitivas; mas estas vão se formando e constantemente renovadas no processo histórico do desenvolvimento material e por ele enriquecida na busca do novo, na busca de uma vida melhor. Assegura Bloch (2006b, p. 461) que

Este mundo permanece fundado unicamente na matéria, que com certeza é movida de muitas formas, não sendo, portanto, estereotipada; que é tanto o sendo-em-possibilidade que impõe condições pela lei quanto o ser-em-possibilidade aberto em termos de substância. O olho para essa gênese é o órgão da filosofia; a visão dialeticamente direcionada, sistematicamente aberta, para a matéria modelada pela tendência é sua nova forma.

O papel do marxismo assim tem sido gnosiologicamente o de mostrar a realidade inacabada como o horizonte da esperança, uma esperança que, mediada com a realidade, seja capaz de projetar uma sociedade genuinamente humana, livre da alienação e exploração do trabalho; segundo Bloch (2006b, p. 462).

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 remodela e 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.

Recapitulemos o percurso, então, seguido: para discutir a influência do pensamento de Bloch na educação, albergado no complexo e abrangente conceito de esperança, expresso pela *docta spes*, como consciência das carências do homem e do mundo frente a seus inacabamentos, buscamos, inicialmente, tematizar o papel que compete ao conhecimento nesse processo. Para isso, verificamos que o homem tem carências e sonha com sua satisfação. É obrigado, então, a tematizar o seu contexto no sentido da busca da possibilidade de satisfação dessa carência. Tal tematização abriga uma futuridade que cabe ao homem realizar, mas não o faz por um arbítrio apenas da vontade desejante singular e abstrata, pois, é obrigado a fazê-lo com base na concretude histórica de seu existir que

condiciona o seu ser e o seu dever-ser. Nesse sentido, o desafio humano se reveste de um caráter ontológico e histórico que implica seu ser, seu mundo e sua quiddidade. Daí a esperança num mundo melhor que, mobilizado pelo desejo e pelo afeto, faz com que o homem busque o que se reveste nos seus sonhos como o sendo o melhor para a sua vida. Disso resulta a centralidade que Bloch atribui ao conhecimento na tematização da sua epocalidade mundana e seus possíveis expressos como ainda-não, como o que ainda-não-é, mas que pode-ser; tendo assim três implicações para o conhecimento. Primeiro, manifesta a futuridade do homem e do mundo. Segundo, coativamente, manifesta os seus inacabamentos. E, finalmente, ele próprio emerge como práxis, ao assumir o papel de tematizar a materialidade histórica, seu movimento e seus possíveis, em que não o faz a partir do conceito, mas no ato de sua própria transformação. Portanto, Bloch assume na íntegra o projeto de Marx expresso na XI tese sobre Feuerbach, de que compete ao homem não pensar o mundo, mas transformá-lo.

Efetivamente, o homem é tomado como um ser de práxis que age mobilizado pela busca de satisfação de suas carências, expressas nos sonhos diurnos de uma vida melhor. Disto depreende-se que ele é um ser inacabado, tendo em sua práxis três aspectos: primeiro, sua práxis reside na busca de satisfação de suas carências, configuradas nos sonhos diurnos por uma vida melhor, logo, é uma exigência ética. Segundo, ela é mediada em conformidade com os possíveis da matéria, segundo uma utopia concreta. Terceiro, sua ação só pode se efetivar tendo como referência o todo da realidade, resultando, portanto, numa ontologia. O homem, assim, é tarefa de sua autoconstituição, com suporte na processualidade histórico-concreta.

Nesse processo, o conhecimento cumpre a função de mediar a relação do homem com a alteridade, cujo fim é a tematização do ainda-não e da esperança e sua hermenêutica expressa a partir da *docta spes* (esperança compreendida), tematizada considerando os possíveis do movimento da materialidade histórica. Logo, a função do conhecimento não é contemplativa, mas é crítica e revolucionária, é práxis transformadora, no sentido da busca pela efetivação do ainda-não como expressão do *summum bonum*, de um mundo melhor. O ainda-não expresso como práxis se apresenta sob dois aspectos: sendo-conforme-a-possibilidade (tematização das determinações da matéria) e o sendo-em-possibilidade (a luta pela construção da liberdade), o que Bloch vem a denominar de vermelho frio e vermelho quente, respectivamente. Assim, o ainda-não formulado pelo conhecimento só pode se expressar como utopia, como ética e como ontologia, ao denunciar a situação de carência em que vive o homem e o sonho por sua satisfação e, coativamente, por uma vida melhor; e assim se faz ética. Ao passo que não pode satisfazer seus desejos de um mundo melhor, sem a

transformação desse mundo concreto em que vive, logo, implica uma ontologia, ao considerar a totalidade do ser conforme o movimento da matéria e seu inacabamento.

Tal percepção do papel do conhecimento no processo de tematização do ainda-não, como esperança de transformação do real pela busca de um mundo melhor, é essencial, para a formulação de uma proposta educativa com base na referência posta pela analítica blochiana da filosofia como ética, utopia concreta e ontologia, categorias centrais no pensamento de Bloch e, portanto, imprescindíveis para a consideração da educação que faremos no item seguinte.

4.2 O Princípio Esperança como filosofia da educação

Tratar especificamente sobre a temática da educação em Bloch resulta, conforme indicado no início deste capítulo, em grande dificuldade, pelo fato de o Filósofo da utopia não ter tratado essencialmente desta questão. E isso, precisamente, por não a ter situado como objeto de suas preocupações teóricas. Portanto, é necessário, para quem pretende estudá-la, intuí-la das reflexões que Bloch faz acerca dos múltiplos assuntos que trata n'*O Princípio Esperança* e das escassas passagens que periféricamente referenciam algumas ilações acerca da educação, com o fito de buscar os nexos teóricos que nos permitem identificar e explicitar as mediações entre o princípio esperança e a educação que se postulam como princípios orientadores de uma filosofia da educação.

Para Furter (1974), todos os autores que trataram das utopias deram em suas obras lugar privilegiado à reflexão cautelosa e detida acerca do papel que cumpria à educação, apesar de adotarem uma concepção hipostasiada, abstrata, atemporal e, por vezes, tomada de forma meramente utilitária, particularmente em Platão e nos autores renascentistas. Portanto, a educação tinha para os autores que tratam da utopia uma função fortemente conservadora e integradora da ordem social; a mesma atenção não encontramos na obra de Bloch, garante Furter (1974, p. 160), marcada pela “total ausência do conceito de ‘formação’ (*Bildung*) ou de qualquer referência à educação e à pedagogia na obra blochiana pode surpreender numa época em que se insiste tanto sobre a importância ‘do fator humano’ no desenvolvimento”.

Essa desconsideração do tema educação já reveste de relevância o desafio de buscar entender a contribuição do pensamento de Bloch acerca do papel que historicamente a educação cumpriu no conjunto das mediações sócio-históricas. Inicialmente, suas poucas passagens sobre o tema são marcadas por uma ácida crítica à educação burguesa e dessa crítica resulta numa consideração acerca do que denomina de educação autêntica, marcada

intensamente pelos conceitos de ética, utopia concreta e ontologia, bem como dos fundamentos ontológicos de seu pensamento. A crítica de Bloch dirigida à educação burguesa é acentuada por um profundo caráter reprodutivista, que ensina, tão somente, o necessário para que os indivíduos possam viver em sociedade e na exata medida das suas necessidades funcionais.

Assim sendo, a educação não é neutra, antes é considerada como um ato político que responde às formas de consciência na sociedade, como forma de reprodução desta e de controle social e cultural. Logo, a educação corresponde a uma forma de propriedade econômica e simbólica, pois, ao tempo em que prepara o trabalhador tecnicamente para o trabalho, possibilita também a reprodução da sociedade por meio da formação de uma consciência resignada ao *habitus* da sociedade burguesa. Assim, a educação, ao lado da economia e da cultura, funciona como uma teoria do controle social, sobre o falso argumento de uma pretensa neutralidade. Regula e distribui os saberes necessários à reprodução da vida social na exata medida do caráter classista da sociedade e das funções sociais a serem assumidas pelos indivíduos. Por isso, destaca Bloch (2006b, p. 11):

O entendimento é treinado para em lugar algum ir além das perguntas e respostas convencionadas sobre a vida que está à espera do funcionário. Geralmente, o que se almeja do ponto de vista burguês são servos e não aquilo que propriamente seria de se esperar de oprimidos: vingadores. De modo geral, a intenção é levar o aluno ao denominador comum da época em que nasceu, em especial ao do estamento a que pertence em função de seus progenitores; todavia, entre os estamentos, aos quais tocava ler e escrever, por muito tempo praticamente não se encontrou o terceiro, para não falar do quarto. E se a sociedade burguesa, que necessita muito mais da mão-de-obra instruída que a feudal, formou uma base mais ampla no que tange a ler, escrever e calcular, foi uma sobre a qual o trabalhador deve ficar sentado, ao passo que o senhor mais digno avança para as línguas e outras coisas mais. Porém tudo se condensa por fim no modelo “funcionário”, que é o mais deslavado que existe. Só que toda educação está direcionada para um modelo, apenas dele é que procede o tipo de disciplina, apenas a ele leva o tipo de caminho formador. A *disciplina*, em sua forma mais flexível, procede do tipo burguês decadente que se tornou inseguro, em sua forma mais rigorosa, daquele que ainda imitava ou falsificava uma nobreza que o comprometia. A disciplina flexível passou a chamar-se recentemente também de progressista, uma que não morde ninguém, e tampouco é capaz de mordidas profundas.

Portanto, o valor central assumido pela educação é o do controle social por meio da formação das consciências, na medida dos valores e interesses da classe dominante, preparando o conhecimento e mesmo as pessoas em conformidade com as diferenças de classes. A educação, assim concebida, não está voltada à formação do homem genérico, tomado como ser ontológico, mas responde às necessidades de um tipo histórico de homem em conformidade com os interesses do capital e segundo o papel social atribuído pelos interesses da classe dominante.

Daí Furter (1973) assinalar, partindo de Bloch, que se vive na educação burguesa a “pedagogia do fracasso” por conta da aceitação da realidade da sociabilidade do capitalismo como acabada. Por outro lado, não se pode falar, sentencia Furter, numa “Pedagogia da Esperança”, pois não se pode falar em ensinar Esperança, que não é redutível a um método pedagógico, podendo apenas ser testemunhada segundo a educação moral, ou seja, pelo exemplo do comportamento crítico, criativo e transformador da sociedade burguesa.

Nessa direção, Furter, novamente partindo de Bloch, acentua que a educação não se reduz à mera e a mecânica aceitação das regras institucionais da pedagogia do fracasso, da educação formal e institucionalizada. Implica, no dizer de Bloch, o forjamento na práxis de uma educação autêntica, apresentada como uma possibilidade que só se efetiva na sociedade socialista, logo, a educação ainda-não-é a educação que pode-ser, precisamente com a tomada de consciência fática do inacabamento do homem e do mundo, estando sob a responsabilidade do primeiro os seus acabamentos. A educação que vivenciamos é identificada assim como estando a serviço do *status quo* e suas relações de poder vigentes, cuja força reside na forma societária capitalista, em que à educação cumpre o papel de preparar mão-de-obra para o mercado, adequado ao processo de reprodução social.

Ao contrário de Furter, porém, defendemos neste trabalho a tese de que não só é possível falar numa educação em Bloch, como também esta assume um caráter revolucionário ao buscar tematizar a futuridade, o ainda-não baseada na narrativa da esperança, redundando em mediações que implicam a utopia, a ética e a ontologia. O percurso da analítica blochiana do fenômeno da educação, sutilmente indicado em *O Princípio Esperança*, é marcado por três momentos: (1) identificar o caráter da educação burguesa, (2) submetê-la à crítica e, finalmente, (2) apresentar uma proposta de educação que recupera a autenticidade do homem, identificada com a busca por uma vida melhor através da atualização do homem e do mundo segundo os possíveis presentes no movimento da materialidade histórica e que se apresenta ao homem como esperança.

Assim sendo, por um lado, a educação fundada em instituições sociais, fruto do projeto civilizatório da Modernidade, tido como capaz de libertar o homem da influência do mito e da autoridade, dotando-lhe da sua condição de sujeito e, portanto, tirando-o da minoridade que, até o presente, foi relegado, fruto do projeto educativo burguês, tendo seu limite fundado no mercado e sua lógica de reprodução do capital, mediado pelos interesses da classe dominante.

A grande tarefa a que se propuseram a racionalidade iluminista e seu projeto civilizatório foi marcada pela propositura de libertação do homem. Emergiu como um

conhecimento que o emancipa e domina a natureza, ancorado no saber científico. Portanto, a ciência se apresenta sob dois aspectos na ótica moderna: um saber emancipatório, que retira o homem da minoridade, e, um saber técnico-instrumental, fornecedor de condições para produzir os meios de dominação da natureza.

O que vimos, contudo, com o projeto civilizatório moderno, foi a subsunção da proposta de um saber emancipatório à racionalidade técnico-instrumental, marcado por uma visão mecanicista do universo e do homem, pautado numa razão controladora e cientificizada. A ideia de progresso é entendida como domínio e controle da natureza, logo, a racionalização é identificada com a manipulação e o controle. O homem conhece as coisas na medida em que as manipulam e as tornam objetos de suas intencionalidades instrumentais. Assim, a racionalização ganhou dimensão totalitária e se fez técnica a favor do capital, mitologicizando o pensamento que, por sua vez, é subsumido à lógica da dominação, do poder e da exploração. Com efeito, a razão se reveste de antirrazão, na medida em que seu domínio se reveste de não-domínio, o controle como descontrole e a ciência como mito, como denunciaram os frankfurtianos (ADORNO, 1985).

É, portanto, um saber perdido no objeto, reificado, o ente é sua prisão, perdeu a dimensão de futuridade, preso ao fático e a imediaticidade do utilitarismo instrumental colocado a serviço do lucro. O saber na sociedade capitalista é, portanto, um saber pragmatizado, que não está a serviço da busca pela satisfação das carências humanas, nem da transformação das condições de exploração, mas se alinha à teoria do controle pelo poder vigente. Assim, o saber não produz uma humanidade mais esclarecida, mas antes reforça os laços de exploração e submissão do homem à lógica do capital e de suas vicissitudes. É um saber indiferente ao homem e aos seus sonhos de uma vida melhor.

Assim, o único saber que esse projeto societário iluminista conseguiu efetivar é marcado pela reprodução do mesmo, do idêntico, segundo o repertório das exigências de sua forma social. Assim, ela molda o indivíduo para o presente e suas vicissitudes no processo de reprodução social. Nela a esperança não tem lugar, pois mortificada pelo pressentimento das demandas da reprodução do capital. Daí afirmar Bloch (2006b, p. 12) que,

Desse modo, porém, a educação continuará sendo até o fim a mais conformada de todas as atividades; nenhum de seus modelos chegou a ser um modelo do amanhã. Por fim manifestou-se o chamado trabalho socioeducativo, a formação para ser povo do Estado e coisa semelhante. Visa-se aí, tanto mais, à participação útil, todavia a menos útil possível para a camada social oprimida, para sua própria vontade bem compreendida. Esta deve, antes, ser impedida como vontade com consciência de classe, e dessa maneira, na formação burguesa de adultos, não se ministra apenas o saber embotado, mas a mentira cada vez mais aprimorada.

Portanto, Bloch denuncia a falsa educação oferecida pela escola burguesa, sob o discurso falso de uma pretensa neutralidade do saber tratado como um dado, tido como a principal mercadoria da sociedade capitalista e que atende a pelo menos dois objetivos fundamentais: a produção de um saber instrumental pragmatizado e a reprodução do idêntico, do conformismo e da resignação, sob o signo de um suposto saber despolitizado, de uma linguagem inclusiva e de valores codificados na meritocracia, que adquirem uma forma fetichista ao transformar o conhecimento em mercadoria. Aqui a ideia de progresso reside em irracionalismo mitológico do mundo expresso sob a ideia de fim da história.

Assim, a educação emerge como uma forma de propriedade simbólica (BOURDIEU, 1989) possibilitadora da reprodução social, mediante a formação da consciência, preparando as pessoas, o conhecimento e os agentes ideológicos para a divulgação da cultura dominante. A educação, assim concebida, é marcada pela legitimação do mesmo, do existente imediato, em que o ainda-não sequer é aludido.

O reflexo de tal leitura da educação escolar burguesa apresenta-se como crítica radical à sua forma e conteúdo, centrado na transmissão passiva de um conhecimento acerca do passado e da negligência do futuro e seus possíveis. Assim, a escola emerge como mera socialização com fins de reprodução social, segundo as necessidades do capital, por meio de seu ente político, o Estado, albergando uma educação com as seguintes características: transmissão de um saber antireflexivo e passivo, preocupação com a mera acumulação de conteúdos institucionalizados, privilégio ao saber pragmático, destaque do saber como a verdade, como um dado.

Por fim, Bloch apresenta uma propositura de educação que não se restringe à compreensão e à crítica da educação hodierna, mas que é essencialmente marcada pela luta política contra a situação vigente de alienação e estranhamento na busca da conquista da autenticidade do homem e do mundo. O conhecimento que emerge de tal propositura de educação não se prende à imediatividade do fenômeno, mas busca o futuro, o que ainda-não se efetivou, identificado como sendo o plano do pensamento autêntico rumo a uma vida melhor, que ultrapassa os limites da ideologia e das falsas promessas da educação burguesa de um mundo de igualdade de oportunidades. Portanto, a educação se pauta pela negação do fático imediato, considerado estaticamente pela educação burguesa, para capturá-lo em seu movimento, em suas tendências e latências, mediada pelo saber ativo entendido como práxis rumo a um mundo melhor. Assim, a educação não é mera apropriação de conteúdo, mas sobretudo é um debruçar-se sobre o novo, o ainda-não como forma de compreensão do

próprio real, logo não é somente inteligência, é práxis. Daí destacar Bloch (2006b, p. 12) a noção de que

Este é concomitantemente o único tipo de educação utópica no bom sentido, isto é, que compreende e apreende o antigo a partir do novo, e não o inverso, e que já foi vivido ou que está conscientemente travado. Surge aí o andar ereto, o ser-si-mesmo no ser-em-comum, alunos e professores vivem à frente, nos limites que avançam constantemente, vivem onde o próprio alvo é recente, no rumo do qual o discente se torna desperto e entra em forma.

Com efeito, a educação tem que se alinhar na luta política da classe trabalhadora para a realização dos sonhos diurnos de uma vida melhor no sentido da transformação da realidade estranhada e pela instauração do *novum* em que o homem seja o sujeito. Assim, a educação autêntica não se reduz à educação formal, como a conhecemos, mas é submetida a um compromisso político, utópico e ético com o homem, com a alteridade e com gênero humano, fazendo frente às condições de exploração a que os homens estão submetidos, à condição de coisificação num mundo tomado como acabado, cuja realidade última é a realidade do capitalismo.

A educação é pensada, pelo Filósofo da utopia, no seu sentido ontológico como expressão do ser, que é movimento. Por consequência, a educação só pode ser pensada como movimento rumo ao novo, identificada com a ação do homem como sujeito histórico da transformação, pois que não há movimento imanente ao processo histórico que não implique necessariamente a decisão e a atividade do sujeito. Nesta consideração, a educação deve recusar qualquer pensamento que se prenda unicamente ao dado imediato, esquecendo suas mediações concretas e seu caráter de totalidade em seu movimento para a frente. Com isso, não significa negar o dado empírico e sua necessária compreensão, mas compreender que um saber limitado a imediaticidade do fenômeno, considerado enquanto tal, é um saber adequado ao *status quo* reclamado pelo interesse burguês, centrado na mera descrição do empírico, daí por que é um saber contemplativo, que não implica a transformação revolucionária da realidade.

A educação e o saber por ela mediado só pode ser acerca do ser em seu movimento histórico-concreto, pois que o real e o homem são inacabados, estão em aberto às suas atualizações. Isso resulta numa constatação inquietante e revolucionária para o papel que se pode intuir para a educação, feita instrumento de apreensão cognitiva da realidade em seu movimento e busca do ainda-não. Por isso, a educação, sob o olhar da esperança, é voltada para o horizonte do futuro possível renunciado no próprio movimento da realidade e seus possíveis. Assim, a educação, em Bloch, não educa para a realidade presente, mas para o

futuro. Ela abriga uma essência utópica latente de busca de um mundo melhor e também por isso reclama uma atividade ética de afirmação do homem como sujeito da transformação do ser com esteio no seu dever ser, cuja meta a conquista da liberdade.

Portanto, considerar a educação, sob o olhar da analítica blochiana, implica havê-la como uma atividade política de transformação revolucionária em busca da abolição das condições de alienação e exploração a que o homem está submetido, orientada para a construção de um mundo melhor. Disso resulta que a utopia que emersa de tal proposta de educação, conforme o princípio esperança, só pode resultar como uma utopia concreta que abriga a consciência de classe acerca de seu papel histórico e revolucionário que compete à classe trabalhadora.

À vista do exposto, verificamos que a educação, para Bloch, tem três funções básicas. Primeiro, propiciar o acesso ao saber acerca do real e seu movimento, compreendendo seu caráter transitório. Isso não se refere ao conhecimento contemplativo burguês fundado na mera cognição acerca do real. Segundo, deve possibilitar a crítica do saber e da ideologia burguesa, por estes tomarem a realidade como acabada e limitada à sua entificação. Terceiro, levar o homem à consciência de seu inacabamento e da necessidade de atualização, na busca por um mundo melhor, compreendendo-se como o sujeito histórico dessa transformação, expresso como consciência de classe.

A educação não é, portanto, na perspectiva de Bloch, mera transmissão de conhecimento instituído acerca da realidade atual, porquanto acontece no âmbito transformador da realidade rumo ao novo. É mediante a busca desta nova realidade que explicamos o atual e não com base no passado, como faz a educação burguesa. Por isso, a educação deve versar sobre a busca do futuro possível, em que o homem esteja implicado como sujeito autêntico, livre da alienação e da exploração, firmado com o compromisso de luta por um mundo melhor para si e seu gênero, como momento de conquista da liberdade. Assim, a educação, no complexo da narrativa da esperança blochiana, implica a ética, a ontologia e a utopia concreta, pela da realização concreta dos sonhos, desejos, afetos, enfim. A educação, em Bloch, implica uma filosofia da práxis revolucionária.

Eis, portanto, a novidade do pensamento blochiano, ante o marxismo dogmático, ao considerar os fenômenos do conhecimento, do espírito, do desejo, da vontade e da cultura para além de relações superestruturais, considerando-os como expressões concretas da realidade material e também relevantes no jogo dialético da relação sujeito-objeto que leva a história para a frente, tão importantes quanto as relações de produção no mundo do trabalho. Bloch recupera, então, o discurso da subjetividade, no interior do marxismo, com todas as

suas volições desejantes de uma vida melhor, com suporte no dado empírico mais imediato, que são suas carências expressas como sonhos e desejos. Assim, os elementos do espírito são também campo de dominação, sedimentada na estrutura da personalidade, constatação que enriquece a análise da interação do social com o individual, transpondo os limites das relações de produção.

Assim, a analítica do pensamento blochiano provoca uma renovação do marxismo na análise do real, em que os fenômenos do espírito ganham relevância, contraditando com certo fracasso do marxismo ao produzir um tratamento dialético da relação entre subjetividade e estrutura, cuja ênfase central reside no processo de produção e a mera descrição dos mecanismos de dominação e como ele operam no interior da sociedade capitalista. Há, então, no marxismo dogmático uma recusa da subjetividade em que a análise da vida diária é tratada como mero reflexo das necessidades do capital. Bloch acata parcialmente esta asserção, subjacente ao marxismo dogmático, mas a supera ao valorizar a subjetividade baseado na análise da vida cotidiana, marcada pelas carências, sonhos e desejos que projetam o homem para a frente pela busca da satisfação de suas carências mediatizadas pela esperança de uma vida melhor. Assim sendo, a educação adquire, no pensamento de Bloch, centralidade no processo de transformação social.

Por isso, é correto acentuar que Bloch rompe com certo determinismo e pessimismo do marxismo dogmático, fundado nas amarras da relação entre infraestrutura e superestrutura com viés economicista, que vê as relações sociais como reflexo direto do modo de produção, em que a história é vista como um processo automático, esquecendo-se dos fenômenos do espírito, como a cultura, o desejo, a vontade, a esperança e o conhecimento mediatizados nas experiências vivenciadas no cotidiano, que sustentam e estruturam a vida individual e social. Bloch provoca, assim, um resgate da subjetividade e, portanto, do sujeito histórico, em que o conceito de classe é ampliado e enriquecido ao ultrapassar a determinação externa, vista como estruturada, em torno, exclusivamente, de relações econômicas. A classe é vista como um meio de relações interpessoais, através de suas carências que levam os homens a projetar utopicamente um mundo melhor, como forma de responder às condições históricas imediatas, que não satisfazem as suas carências e assim projetam a história para a frente, conforme os possíveis da realidade.

Resumindo, visualiza-se uma crítica severa ao marxismo dogmático, a saber: (a) a noção mecanicista de inevitabilidade histórica; (b) a primazia do modo de produção na construção da história; e (c) a noção de que a luta de classes se reduz a mecanismos de dominação redutíveis ao mundo do trabalho. E aqui emerge a novidade do pensamento

marxista de Bloch, a saber: (a) a história como teleologia do homem baseada nos possíveis da matéria, movida pelo sonho de uma vida melhor; (b) os fenômenos do espírito são vistos como tão materiais quanto o modo de produção; e (c) a luta de classes abrange todas as esferas da vida social. Daí é que superestrutura, infraestrutura, os fenômenos da mente humana e às obras da cultura são de tal modo ligados à realidade material e tão relevantes no jogo dialético sujeito-objeto, que levam a história para a frente, tanto quanto o fazem as relações de produção no mundo do trabalho. Logo, as produções espirituais são também materiais⁵⁶.

Depreende-se, pois, a importância que Bloch confere ao conhecimento como elemento de transformação social, na medida em que conscientiza os oprimidos a respeito de sua situação de classe ante as relações de dominação e subordinação, no sentido da devida compreensão de suas carências e das possibilidades de sua satisfação e realização de seus sonhos e desejos num mundo a serviços das suas intencionalidades. O mundo e a história são, portanto, identificados como produto da ação do homem na alteridade como sujeito da decisão que o projeta como sujeito livre na mediação da totalidade. Logo, a história está em aberto, não há leis que a prefigurem definitivamente e que prefigurem o progresso, independentemente da ação humana. É, antes, o homem o sujeito histórico que a constrói na conformidade com seus possíveis histórico-concretos.

Assim expresso, é possível, de início, a concluir que o papel que compete aos professores consiste no compromisso com a classe trabalhadora explorada, com a transformação revolucionária da sociedade burguesa, concebendo o homem como o sujeito dessa ação transformadora, portanto, capaz de ressignificar a sua ação e seu conteúdo no mundo em busca de uma vida melhor, que não é possível na sociedade burguesa. Dessa maneira, a atividade educativa autêntica não se reduz a uma epistemologia e sua estratégia cognitiva, ela é sobretudo práxis revolucionária, que implica um tríplice compromisso, conforme Furter, novamente partindo de Bloch (1973), alude:

⁵⁶“Por outro lado, enquanto o marxismo ortodoxo estabeleceu uma relação entre cultura e as forças materiais da sociedade, fez isso reduzindo a cultura a um mero reflexo da esfera econômica. Nessa concepção, a primazia das forças econômicas e a lógica das leis científicas tinha precedência sobre as questões que dizem respeito à vida cotidiana, à consciência, ou à sexualidade. Para a Escola de Frankfurt, as condições sócio-econômicas em mudança tinham tornado as categorias marxistas tradicionais das décadas de 1930 e 1940 insustentáveis. Elas não eram mais adequadas para se entender a integração da classe trabalhadora no Ocidente, nem os efeitos políticos da racionalidade tecnocrática no âmbito cultural”. (GIROUX, 1983, p. 40).

- 1) com a juventude⁵⁷, que por sua natureza de inquietude, implica mostrar a realidade como inacabada, aberta à transformação e o papel do sujeito que o homem tem frente à alteridade;
- 2) com a tomada de consciência do valor moral presente em nossas ações cotidianas e seu conteúdo antecipatório, ou seja, a consciência da práxis e seu papel revolucionário rumo à transformação da realidade;
- 3) com a ética do compromisso com a busca de uma vida melhor e a crença do êxito, pois o mundo é movimento e aqui reside o messianismo blochiano na crença na vitória. (BLOCH, 1973, p. 102).

Do ponto de vista pedagógico, portanto, os educadores devem assumir a esperança como ente regulador de sua práxis, negando na prática qualquer leitura da educação como socialização, adaptação, integração, gnosiologia, epistemologia, enfim. A educação assim concebida não é para adaptar as novas gerações a um mundo já constituído, mas há de engajá-los na luta política em busca da atualização das suas potencialidades autênticas, ou seja, na busca do ainda-não possível no movimento da realidade. O conhecimento tem, para Bloch, um sentido ontológico de compreender o movimento da realidade e seus possíveis para dispor ao homem as condições para o forjamento de um novo homem e uma nova realidade⁵⁸, longe da exploração e alienação, o que implica um novo ser que ainda-não-é, mas que está presente nos possíveis do próprio movimento do mundo. Logo, o compromisso fundamental da esperança em Bloch no que tange à educação, é com a mudança, a transformação da sociedade burguesa que inaugure uma vida melhor para os homens.

O sentido dessa ação esperançosa, contudo, não depende do professor como suposto sujeito da utopia, pois esta seria singular e abstrata, antes, porém, terá que tomar a forma social do compromisso político de toda a classe explorada e assim se tornar uma utopia concreta. Isto não significa dizer que o professor no em-si de sua ação, como educador, não

⁵⁷Para Bloch (2006b), o homem está prenhe de necessidade e do desejo da busca de si mesmo, de seus sonhos e daquilo que ele projeta para si mesmo. Portanto, reflexo do inacabamento e incompletude do homem no seu em-si, na sua interioridade. “Desde cedo desejamos encontrar a nós mesmos. Mas não sabemos quem somos. Só está claro que ninguém é o que gostaria ou poderia ser. Daí vem à inveja deles, a saber, daqueles que parecem ter, sim, parecem ser o que cabe a nós. Mas daí vem também à vontade de começar algo novo, algo que começa conosco mesmos. Sempre se procurou viver de acordo consigo mesmo.

É dentro de nós que está aquilo que poderíamos vir a ser. Manifesta-se como a inquietação de não estar suficientemente definido. [...]. Tudo o que veio a ser até ali atua como um embaraço, quando muito como uma casca provisória, a ser descartada. O interior procura pôr-se em movimento, busca a ação que lhe dê uma forma autêntica e exterior. No entanto a juventude espalha aos quatro ventos somente aquilo que vale sempre que um ser humano ainda não está liquidado. [...]. O que desejamos é externar e ter nas mãos o que é nosso, o que obscuramente somos e pensamos ser”. (BLOCH, 2006b, p. 9-10).

⁵⁸Cf. Giroux (1986, p. 55-56): “Nesse caso, seria conhecimento que instrui os oprimidos a respeito de sua situação como um grupo, situado dentro de relações específicas de dominação e de subordinação. Seria conhecimento que iluminaria como os oprimidos poderiam desenvolver um discurso livre das distorções de sua própria herança cultural parcialmente mutilada. Por outro lado, seria uma forma de conhecimento que instruiria os oprimidos sobre como se apropriar das dimensões mais progressistas de suas próprias culturas, bem como reestruturar e se apropriar dos aspectos mais radicais da cultura burguesa. Finalmente, tal conhecimento teria que apresentar uma conexão motivacional à própria ação; teria que ligar uma decodificação radical da história com uma visão do futuro que não apenas explodisse as reificações da sociedade existente, mas também atingisse aqueles bolsões de desejos e necessidades que abrigam um anseio por uma sociedade nova e por novas formas de relações sociais. É nesse ponto que o elo entre a história, a cultura e a psicologia se tornam importantes”.

tenha o seu papel como comunicador da esperança no futuro, nos sonhos possíveis de concreção no plano de nossa epocalidade histórica. Todas as vezes que o educador planeja seu mister e, portanto, sua ação, ele assume um compromisso político, valora sua ação e a ela dá um sentido e ao futuro que ele comunica. Daí, educador, educação, educando, moral e ética serem inseparáveis, antes são entes norteadores de um compromisso político do ato educativo com a transformação da realidade inacabada, em busca de uma vida melhor para o homem e sua quiddidade.

Neste sentido, Bloch atribui um papel fundamental para a educação, concebida como um instrumento de transformação da realidade rumo ao ainda-não⁵⁹. É neste aspecto que o Filósofo fala da educação como a utopia de formar uma humanidade autêntica que se apoia, assegura Furter em sua leitura de Bloch, nos seguintes aspectos:

Primeiro se apóia sobre a descoberta da importância e da singularidade da infância como ocasião para libertar as potencialidades de um desenvolvimento pessoal. A criança não é mais olhada como um adulto reduzido, um “mini-adulto”, mas é considerada como uma promessa de ser que vai **se maturando** e que pode ultrapassar a maturidade do adulto atual. Depois, o “utopismo pedagógico” se enraíza na consciência que a comunicação pedagógica é essencialmente uma tensão entre um docente – que testemunha da tradição e do mundo adulto já organizado – e um discente que representa o futuro ainda em elaboração e em formação. O primeiro olha essencialmente do passado para o presente e **eventualmente** visa um além; o segundo vai do presente para o futuro que lhe permite ver além da situação a que se refere o docente. O campo pedagógico é, portanto, animado por uma dialética entre um presente carregado e estruturado pelo passado e um presente aberto e que prefigura o futuro. (FURTER, 1974, p. 161).

Eis, portanto, o desafio da ação educativa. Se é verdade que um dos fins da educação é formar a criança conforme as suas potencialidades⁶⁰, não menos verdade o é, que isso acontece em meio a um mundo institucionalizado com um modelo de homem previamente estabelecido como tipo ideal e que muitos destes homens estão no próprio ambiente de sala de aula. Com efeito, o utopismo pedagógico pode deixar ao educador uma visão idealista da formação se esta for tomada em-si, sem a compreensão da totalidade na qual está inserida e assumida como um compromisso político de classe, como bem alerta Furter (1974):

⁵⁹Salienta Giroux que a educação “[...] tinha de ser vista como um fenômeno aberto, cuja significação devia ser recolhida nas rupturas e tensões que separam os indivíduos e as classes sociais dos imperativos da sociedade dominante. Em outras palavras, não havia leis da história tornou-se significativa, não porque fornecesse ao presente os frutos de uma cultura “interessante” ou “estimulante”, mas porque se tornou o objeto de análise presente, que tinha o objetivo de iluminar as possibilidades revolucionárias que existiam em uma dada sociedade”. (1986, p. 56).

⁶⁰“As potencialidade aqui não se referem a algo dado geneticamente nem qualquer alusão a nenhum tipo de em-si ou a priori, mas ao fato de que todos têm potencialidades, cujo forjamento é enredado pela própria mundaneidade histórica de seu existir” (grifamos).

O “utopismo pedagógico” é ilusório porque se concebe como uma província autônoma, que teria a sua própria dinâmica e que não dependeria estreitamente do dinamismo do sistema social global. Daí o interesse dos educadores em insistir sobre a especificidade dos problemas educacionais, sobre a necessidade de reformar os sistemas vigentes a partir das suas premissas, de sempre pensar em reformas internas (quer sejam pedagógicas, didáticas ou curriculares), sem nunca se situar no contexto global e enfrentar a questão dos educadores diante das técnicas do planejamento. Enquanto, em rigor e em teoria, estas técnicas deveriam justamente permitir aos educadores de tomar consciência da necessidade de se integrar de fato num sistema social mais amplo, sobretudo nos países em dia de desenvolvimento, o planejamento educacional é de fato tratado como “um setor” desligado do planejamento global. Em vez de analisar como podem atuar dialeticamente e criticamente sobre o sistema vigente de maneira a agir **no** desenvolvimento, o que é difícil numa situação em que o sistema educacional é diretamente controlado pela estrutura de poder que apóia o “status quo”, os educadores fecham os olhos e sonham de situações ideais. (FURTER, 1974, p. 163).

Portanto, na perspectiva da educação da esperança de Bloch, não é possível falar numa educação para a revolução, em cognição educadora para a transformação, assegura Furter (1974), nem em uma educação revolucionária, pois isso seria tão idealista quanto falar em uma educação para o desenvolvimento. É necessário significar a educação e o sentido de desenvolvimento em que esteja implicada necessariamente a dimensão de totalidade. Do contrário, se terá uma visão parcial e empobrecida da educação, e igualmente idealista. Assim, a perspectiva crítica de Bloch implica direcionar a educação para valorizar a utopia na própria práxis revolucionária, o que implica uma nova pedagogia para fazer frente ao que Furter (1974, p. 163) chama de pedagogia do fracasso:

O que é válido – e provavelmente necessário é organizar uma educação **na** revolução, **no** desenvolvimento em que o seu marco de referência será claramente posto fora do sistema educacional. De verdade, o processo do desenvolvimento como o processo pós-revolucionário implicam numa imensa tarefa de reorganização e de transformação que propõe novas tarefas pedagógicas.

Dito isto, depreende-se que uma pedagogia da esperança só pode ser forjada com esteio numa epistemologia centrada na análise do movimento do real no sentido da compreensão de sua futuridade possível, na busca dos elementos que apontem para o ainda-não-existente, porém possível nos possíveis do real como tendência e latência. Bloch provoca, assim, uma revalorização da ação humana tomada como central no processo de luta e transformação da sociedade para a frente, mediada pelas carências, desejos e sonhos por uma vida melhor que trazem o rótulo do futuro na história. As necessidades nas sociedades capitalistas, como analisa Marx, são aprisionadas pela lógica da produção e reprodução do capital, cuja mediação sucede no mercado. Para Bloch, ao contrário, quando fala em necessidade, não o faz pelo viés da análise da sociabilidade capitalista, mas é tomada no sentido imanente do ser e sua ontologia marcada pelo inacabamento. Assim, o desejo de

satisfação das necessidades reflete a busca pela satisfação da carência e a consequente realização humana na busca de uma vida melhor que resulta dessa satisfação e que remete a outras necessidades.

A pedagogia da esperança, portanto, é marcada por uma teorização das carências, desejos, sonhos e utopia no interior da narrativa da esperança que tematiza o futuro segundo o movimento do real e da práxis revolucionária. Daí porque a contribuição do pensamento blochiano aplicado ao fenômeno educativo resulta na possibilidade de desenvolvimento de uma teoria radical da Pedagogia, centrada numa práxis transformadora do real a partir da conscientização do homem acerca de seu papel como sujeito histórico, bem como na afirmação de uma epistemologia dos possíveis presentes no movimento da realidade que antecipa o futuro possível, o ainda-não, compreendido como um mundo melhor, na consideração da mediação com a totalidade do ser a partir do movimento da materialidade e seus possíveis, em tendência e em latência, e que apresentam a esperança na afirmação do homem como um ser de liberdade. Por isso, a pedagogia da esperança não se dissocia de uma filosofia da práxis revolucionária, em que estejam implicadas a ética, a utopia e a ontologia, como projeto de conquista do homem de sua humanidade autêntica; enriquecendo, assim, o marxismo para a compreensão do importante papel que têm a utopia, o sonho, a fantasia, os desejos e a esperança num mundo melhor em que o homem conquiste a sua autenticidade e sua liberdade possível.

O desenvolvimento de uma pedagogia da esperança implica, portanto, tomar o conhecimento como um meio de análise da realidade e seus possíveis para o futuro, naquilo que ainda-não-é, mas que pode ser, em que a realidade é considerada como um produto da ação humana. Assim, não se deve educar para o presente, mas para o futuro. A educação, na narrativa blochiana, abriga necessariamente a consideração da totalidade como fundamental para situar os entes no seu contexto, condicionantes e dinâmica histórica, para, então, compreender o seu movimento, com o fim de evidenciar o caráter inacabado da realidade e evidenciar, coativamente, os valores que a buscam apresentar como algo fixo e ahistórico, em que o conhecimento abriga invariavelmente um valor universal e a-político, representando formas estáticas de apreensão da realidade, tomada como um dado, esquecendo-se a complexidade de suas mediações e os valores que a permeiam.

Sempre seguindo a narrativa de Bloch, a pedagogia da esperança implica um novo tratamento à aprendizagem e ao conhecimento. Primeiro, a transmissão de conhecimento deve ser substituída pela apropriação crítica do saber, identificando os valores que o medeiam, ao passo que o confrontam com a realidade e seu movimento buscando identificar o ainda-não

presente em seus possíveis em tendência e latência. Segundo, o saber crítico deve compreender o quadro de referência que medeia o conhecimento instituído, naquilo que Bloch denominou, no capítulo anterior, de corrente fria do marxismo. Terceiro, esse saber crítico é identificado com a práxis revolucionária, ao buscar fazer com que o homem se redescubra como sujeito histórico a partir do qual a concretude histórica é mediatizada. E, finalmente, a pedagogia da esperança deve ser assumida como produtora de um saber espiritual transformador apaixonante, quente, sonhador, imaginativo e voluptuoso pela busca de um mundo melhor possível no movimento próprio da realidade e que expressa a carência, ciente de que o que está em jogo é a existência humana livre, do jugo da alienação e da exploração. Por isso, não se dissocia a educação da ética, cujo primado expresso na narrativa da esperança é, em última instância, a liberdade.

A história não está, pois, determinada definitivamente pelos interesses de uma classe dominante. A dominação não elimina a capacidade de uma ação autônoma do sujeito ante a condição de carência e exploração em que se encontra. A história está aberta ao horizonte possível de sua transformação, cabendo ao sujeito dirigir-lhes o rumo. Não o faz, porém, mediado por uma intencionalidade da consciência cognoscente e desejanse de uma singularidade abstrata, mas em conformidade com os possíveis expressos no movimento da materialidade histórica. Assim, a teoria não é mera tipologia abstrata de racionalidade, pois, antes implica o concreto e seu movimento para o futuro.

Neste sentido, é possível tirar algumas consequências do pensamento de Bloch concernente à educação. Primeiro, a escola responde a interesses, mediados por sua função social de reprodução da hegemonia ideológica e do *habitus* burguês. Segundo, a função que compete ao conhecimento é de explicitar o real e seus possíveis, e aqui não está se referindo ao saber escolar, mas ao saber produzido pelo indivíduo no confronto com o mundo na busca da satisfação de suas carências com base nas tendências e latências do real. Assim, não só é um saber crítico frente ao saber formal institucionalizado, mas ele próprio é um processo de crítica ao instituído na luta pela autoemancipação e pela efetivação do ainda-não. Portanto, o conhecimento é fundamental à concretização da utopia, mas também ele não é soberano em relação à luta dos homens por um mundo melhor, a tal ponto de fornecer receitas para a práxis. Seu valor consiste em sua capacidade de possibilitar ao pensamento um instrumento de apreensão do real e o ainda-não nele presente em potência, em que o homem é chamado a concretizar.

A educação⁶¹ está, portanto, enredada no mundo vivido das interações sociais e de instituições históricas que se fizeram normativas na vida humana, e se consolidou praticamente como mecanismos de socialização. A educação autêntica, entretanto, não se propõe esta tarefa instrumental como fim, mas como meio primário e elementar de tomada de consciência do sentido da epocalidade histórica. Sua tarefa fundante e ontológica ultrapassa esse papel instrumental, para situar-se no interior da constituição própria do ser do homem como artífice de si, de sua natureza e do mundo, considerado como lugar de sua exteriorização. Por isso, a tarefa da educação redonda sempre na ética, pois implica a regulação de um sentido às ações humanas vinculado radicalmente à necessária conquista da autonomia dos seres humanos e, portanto, a efetivação da liberdade. Como bem destaca Oliveira (2001, p. 286-287),

Tal processo está, portanto, radicalmente vinculado à conquista da autonomia dos seres humanos, um processo interessado na efetivação autêntica do ser humano, o que significa dizer interessado na efetivação da razão na vida histórica do ser humano; numa palavra, interessado na superação da irracionalidade existente, o que implica criar nas pessoas uma postura de resistência a todo tipo de dogmatismo, de escravidão, de discriminação, de toda a forma de humilhação da dignidade do ser humano e de desrespeito à natureza.

Desse modo, a educação não pode ser pensada longe da vida concreta dos homens. Tem que partir de suas necessidades vitais e principalmente de seu processo de autoconstrução, o que implica no plano da existência imediata perguntar acerca da luta pelas condições materiais da vida e do sentido dessa luta para a constituição do sujeito autônomo. Ante a realidade posta pela sociedade do capital, a educação emerge então como um instrumento de luta política pela emancipação humana, como condição de possibilidade de forjamento da liberdade pela mediação de uma práxis revolucionária que não tem um ‘telos’, mas é sempre um projeto a ser conquistado nas contingências históricas específicas.

O grande problema da civilização técnico-científica é a tendência de reduzir todo o processo educativo à instrução, entendendo como aquele conjunto de requisitos básicos necessários à inserção produtiva no mundo do trabalho. A educação está além da instrução, é ela que permite a humanidade tematizar o seu ser, acerca das razões fundamentais da existência, e dá-lhes um sentido e um caminho, ou seja, o que está em jogo na educação atual

⁶¹“De acordo com Lukács (1981, v. 2), o complexo da educação caracteriza um conjunto de atividades ou uma relação entre o sujeito e a objetividade que perdura pela vida toda, do nascimento até a morte. A práxis educativa pode ser caracterizada como um tipo *sui generis*, que somente pode ser apreendida por meio de uma análise de suas origens e de seu desenvolvimento como complexo (categoria) do ser social.

Faz-se necessário ressaltar que a educação apresenta, na sociedade, uma perspectiva ampla (em um sentido lato, a educação em geral, não escolar) e uma perspectiva restrita (a educação formal, escolar, por iniciativa de instituições específicas ou de igrejas, sindicatos etc.)” (TASSIGNY, 2004, p. 87).

é a luta para que ela não perca sua dimensão ontológica de ser um instrumento de construção do homem como ser livre da alienação e exploração, sujeito de sua autoconstrução e de sua epocalidade histórica.

A educação, na consideração blochiana, é tematizada na própria ação de transformação da materialidade histórica, logo não se identifica com o processo de saber acerca do constituído, mas é forjada no confronto do sujeito com o real. Assim, encontra sua expressão adequada no pensar como transpor como foi formulado por Marx, e que até então não encontrou seu lugar na Filosofia. Do mesmo modo e correlativamente, o saber autêntico não encontra seu lugar na escola burguesa, pois, esta e o saber que tematiza se centram acerca do passado e sua contemplação, esquecendo-se do futuro, da energia transformadora que a utopia abriga em sua tematização do ainda-não, logo, preso a especulações idealistas da alteridade e seu eternizado retorno ao mesmo, como bem desta Bloch (2005, p. 16):

Como saber contemplativo, ele é *per definitione* unicamente um saber do que apenas pode ser contemplado, ou seja, do passado, e sobre o que-ainda-não-veio-a-ser ele estende os conteúdos formais fechados provindos do que-já-se-efetivou. Conseqüentemente, este mundo, onde ele é compreendido historicamente, é um mundo da repetição ou do grande sempre-outra-vez, é um palácio de fatalidades, como Leibniz o denominou sem romper com ele. O evento torna-se história; o conhecimento, rememoração; a festividade, comemoração do que já ocorreu. É o caso de todos os filósofos até o presente momento, com sua forma, idéia ou substância assentadas como estando prontas, inclusive no que se refere aos postulados de Kant até mesmo à dialética de Hegel.

Portanto, a educação autêntica tem como meta lançar a visão para o futuro, a partir da atualidade em sua obscuridade, pois faz parte da objetividade presente, não é uma construção abstrata, é histórica e, portanto, participa de suas vicissitudes, sem a elas se reduzir sob pena de se tornar mera contemplação de saber sobre o passado, reprodução do ser-precisamente-assim-existente. Por isso Bloch (2005, p. 293-294) afirma que,

Nesse processo, quanto mais próxima for a presença em relação ao gerador existencial do acontecimento, ou seja, historicamente -, ao homem, quanto mais radical for a auto-apreensão do sujeito que faz a história, tanto mais dissolve-se a atualidade cega, tanto mais incisivamente ela poderá ser reconhecida como ponto de passagem das mediações dialéticas amplamente ramificadas. A obscuridade propriamente dita metafísica, do instante vivido ainda não se aclara mediante essa apreensão histórica do sujeito ou apenas começa a aclarar-se; entretanto, o problema do primeiro plano, da fenda entre o agora e o aqui nas retratações do conjunto inter-relacionado do mundo, finalmente é atacado. Ele é alçado à condição de problema do ponto de passagem mediado e, nele, da decisão concreta e atual na linha de frente do evento do mundo.

O compromisso da educação autêntica é com a busca de uma vida melhor com suporte na esperança, que guarda em si os germes da vitória futura na história e no mundo, enquanto não se esgotarem todas as possibilidades do tornar-se concreto um mundo melhor

segundo os possíveis do real, em seu processo utópico-dialético e, portanto, não tiver efetivado o desejo e a vontade de luta pelo *summum bonum*, que a tudo sobrepuja estará sempre presente. Esse *summum bonum* visado, representa a culminância dos sonhos da vida melhor.

Daí o compromisso da educação com a ética da transformação, que foge à obscuridade do instante vivido alienado e alienante, e impõe à lógica do real coisificado a ideia centrada no afeto, que reclama uma vida melhor. Por isso, Bloch (2005, p. 301) afirma que “[...] somente os afetos, e não as idéias sem afeto, ou melhor, que foram destituídas de afeto, vão à raiz ôntica que conceitos em si aparentemente tão abstratos como não, nada, tudo, juntamente com suas diferenciações em fome, desespero (aniquilação), confiança (redenção), tornam-se sinônimo”. Daí a importância dos desejos que carregam o afeto vivo pelo novo, pois o homem e o mundo, negados nas mediações concretas da objetividade histórica, são inacabados, não se contêm e é nas tendências e latências da objetividade histórica que residem suas possibilidades de atualização autêntica, pois concreta. É portanto na dialética subjetividade-objetividade mediada historicamente, tal como posta por Marx, que a utopia do novo encontra seu espaço adequado. Diz Bloch (2005, p. 307):

A utopia avança, tanto na vontade do sujeito quanto na tendência-latência do mundo em processo; atrás da ontologia estilizada de um aí pretensamente alcançado ou até pronto. Desse modo, o percurso do processo consciente da realidade é, de modo crescente, o da perda do ser estático fixado e até hipostasiado, o percurso *de um nada crescentemente percebido, então certamente também da utopia*. Esta então abrange totalmente o ainda-não, bem como a dialetização do nada no mundo; ela, no entanto, tampouco escamoteia no possível-real *a alternativa aberta entre o nada e o tudo absoluto*. A utopia é, na sua forma concreta, a vontade testada rumo ao ser do tudo; nela atua, portanto, o *páthos* do ser, que anteriormente esteve voltado para uma ordem do mundo, até uma ordem do supramundo, bem-sucedida, supostamente fundada já de modo bem-acabado. Porém, esse *páthos* age como um *páthos* do ainda-não-ser e da esperança do *summum bonum* que está nele; e: após todo o uso daquele nada em que a história ainda continua, ele não tira os olhos justamente do perigo da aniquilação, até mesmo do *definitivum de um nada*, hipoteticamente ainda possível. Decisivo, neste ponto, é o trabalho do otimismo militante: assim como sem ele o proletariado e a burguesia podem sucumbir na mesma barbárie, assim sem ele pode persistir a ameaça, tanto no sentido amplo quanto no profundo, do *definitivum* na forma de um mar sem costa, de uma meia-noite sem oriente.

Somente na sociedade socialista é que Bloch identifica a educação autêntica e humana, que ele chama de “modelo camarada”⁶².

⁶²Cf. Meszáros (2005, p. 35): “O impacto da incorrigível lógica do capital sobre a educação tem sido grandes ao longo do desenvolvimento do sistema. Apenas as *modalidades* de imposição dos imperativos estruturais do capital no âmbito educacional são hoje diferentes, em relação aos primeiros e sangrentos dias da “acumulação primitiva”, em sintonia com as circunstâncias históricas alteradas [...]. É por isso que hoje o sentido da mudança educacional radical não pode ser senão o rasgar da camisa-de-força da lógica incorrigível do sistema: perseguir de modo planejado e consistente uma estratégia de rompimento do controle exercido pelo capital, como todos os meios disponíveis, bem como com todos os meios ainda a ser inventados, e que tenham o mesmo espírito”.

Este é concomitantemente o único tipo de educação utópica no bom sentido, isto é, que compreende e apreende o antigo a partir do novo, e não o inverso, e que já foi vivido ou que está conscientemente travado. Surge aí o andar ereto, o ser-si-mesmo no ser-em-comum, alunos e professores vivem à frente, nos limites que avançam constantemente, vivem onde o próprio alvo é recente, no rumo do qual o discente se torna desperto e entra em forma. (BLOCH, 2006b, p. 12).

Em resumo: iniciamos este tópico, destacando a dificuldade da captura dos nexos teóricos presentes no pensamento de Bloch que possibilitassem a formulação de um discurso acerca da educação com suporte na categoria central de sua filosofia – a esperança – e que permitisse refletir filosoficamente acerca dos fundamentos da educação. Nesse sentido, verificamos que Bloch, ao tratar da educação, o faz arrimado numa crítica ácida à educação burguesa, identificada como pautada pelo reprodutivismo em suas formulações, manietada pelos interesses da classe dominante. Assim, demandamos capturar, segundo o pensamento do Filósofo da utopia, uma concepção de educação, na qual constatamos que esta só pode ser feita mediante o compromisso de resgate do homem da circunstância de alienação em que se encontra para a condição de sujeito. Para isso, tomamos o homem empírico, identificado como um ser de carências, ante uma realidade que o não satisfaz.

A educação que emerge não só busca livrar o homem das suas carências, mas busca também, sobretudo, afirmá-lo como sujeito, ante o estranhamento em que se encontra, expresso como reflexo a partir do sonho e do desejo por uma vida melhor. O saber que emerge dessa propositura de educação, por conseguinte, é centrado na compreensão do movimento da materialidade histórica e na tematização do ainda-não presente como possibilidade nas tendências do movimento da matéria que realiza o homem e satisfaz suas carências. Assim, a educação não versa sobre o presente, mas acerca do futuro com suporte na tematização de um mundo melhor, expresso a partir dos desejos e sonhos humanos, como esperança no novo autêntico. A educação, em Bloch, não pode ser compreendida, portanto, sem a devida referência à ética, à utopia e à ontologia. É nesse contexto que a educação possibilita ao homem a constituição do novo, o que implica a consideração do caráter de inacabamento ontológico do homem e do mundo, cuja teleologia da ação rumo ao novo cabe ao homem. Portanto, o homem é considerado como sujeito na concepção da educação em Bloch; ele não é o homem alienado. Assim, Bloch revaloriza a subjetividade autônoma esquecida pelo marxismo dogmático.

Além disso, verificamos, mediante a analítica blochiana, a possibilidade de tematização de uma pedagogia da esperança, fundada numa epistemologia do ainda-não, ou seja, na compreensão do movimento do real que tematiza o futuro como possível, baseado nos

possíveis presentes no movimento ontológico do ser rumo ao seu dever-ser, cuja efetivação cabe ao homem como sujeito da transformação. Assim, a pedagogia da esperança implica uma filosofia da práxis, que põe na ordem do dia os sonhos por uma vida melhor, onde estão implicados, repetimos, a ética, a utopia e a ontologia. Por isso, Bloch, ao contrário do discurso da Pós-Modernidade, recupera a ontologia e seu valor para o pensamento contemporâneo, como o único horizonte possível de compreensão do real e como totalidade histórica, com sucedâneo na qual os entes podem ser devidamente compreendidos, longe dos particularismos das considerações singulares e ecléticas.

5 CONCLUSÃO

Este ensaio procura investigar a contribuição do pensamento de Ernst Bloch para a educação, albergado na hipótese da possibilidade de extrair da brochura *O Princípio Esperança* elementos teóricos indicativos para uma concepção da educação, em que tal propositura é feita com amparo na analítica blochiana presente na referida obra, centrado na categoria da esperança. Nesse itinerário, a complexidade desta obra de Bloch – pela escrita, pela diversidade de temas, pela não atenção dada ao fenômeno da educação, pela acusação de ser o Filósofo da utopia que desconsidera a educação em suas análises (FURTER, 1974), e por não termos conhecimento de qualquer produção teórica que busque explicitar os nexos entre o pensamento de Bloch e o fenômeno educativo - representa o elemento de relevância para este empreendimento intelectual. Então, buscamos na investigação apresentar o percurso teórico de Bloch segundo seu viés materialista, expresso em suas influências teóricas, como elemento necessário à leitura de sua principal obra, então indicada, com o objetivo central de extrair de sua analítica filosófica os elementos necessários para a formulação de uma filosofia da educação, que, então, denominamos de educação autêntica e, eventualmente, de pedagogia da esperança. Destacamos que Bloch utiliza os termos educação autêntica e educação utópica, contudo, neste trabalho optamos pela primeira denominação, dado o caráter polissêmico do termo “utópico”, que na tradição filosófica alberga um viés idealista, apesar de que, para Bloch, tenha uma leitura diferenciada dessa tradição, marcada por uma perspectiva materialista.

Partimos, assim, do conceito de matéria que, por um lado, abriga o caráter de irracionalidade, pois destituída de forma, logo, de ordem e inteligibilidade o que a situa no limite inferior do ser, entre o não-ser e o nada. Por outro lado, ela abriga toda a possibilidade de ser, daí ela não é o nada; antes é o não-ser que pode-ser, ela é assim um ser-em-potência e que se atualiza por intermédio da forma, cabendo à forma a tarefa de informar a matéria, atualizando-a, levando-a ao ser. Com efeito, a forma agrega ser ao, igualmente, ser que tem matéria. Portanto, a matéria não é não-ser, ela é ser que caracteriza-se pela capacidade de receber forma, em outras palavras, ela é ser-em-potência. Assim, a forma só existe a partir de sua relação com a matéria que põe os limites e possibilidades de sua concreção. Todo o movimento é, portanto, explicado a partir desta relação entre a matéria e a forma, ou seja, entre o atual e o possível, onde o atual existe com o possível e o possível existe com o atual. De tal modo, o criado não depende apenas dos atributos do sujeito para criar, pois, ele tem

que ser possível em si mesmo, nos possíveis da matéria. Portanto, a criação pressupõe a categoria da possibilidade.

Ao abrigar a temática do ser em suas análises acerca da matéria e seus possíveis, Bloch tem por objetivo tematizar sua ontologia do ainda-não, com o fito de fundar uma ontologia marxista, livre da tradição filosófica que invariavelmente vincula análises desta ordem no campo da Metafísica. Bloch, ao contrário, parte da análise do ser histórico segundo sua carência fática, mais imediata – a fome, a carência, reveladora do ser-para-a-frente em dois aspectos. Primeiro, o ser é inacabado. Segundo, a possibilidade de satisfação da carência é expressa como utopia. Assim, o ser abriga um *não* e um *ainda-não* que *pode-ser*. Por outras palavras, a ontologia blochiana exprime o ser como inacabado e os possíveis de seu acabamento no movimento da materialidade histórica. Assim, *o não* não é pura carência, pode tornar-se um *ainda-não*, ou seja, um desejo de transformação rumo à satisfação da carência, que, mediante o conhecimento pode se tornar uma *utopia concreta*, um projeto coletivo de transformação do real em busca de uma vida melhor, vendo na matéria os possíveis para a satisfação da carência em sua universalidade, albergando a tematização dessa satisfação para todo o gênero humano.

Aqui emerge o primeiro aspecto da originalidade do pensamento de Bloch, que é a revalorização da problemática do ser no interior do marxismo, levando a uma ontologia da possibilidade, revigorando o marxismo para a ética e para a utopia, tendo o conhecimento papel central para a formulação de uma filosofia da práxis. Então, a utopia se apresenta como utopia concreta, como manifestação dos desejos do gênero humano, compreendido em seu caráter classista, por transformação, que se dá a partir da tematização dos possíveis latentes no movimento da matéria. A utopia, como expressão de busca de satisfação das carências humanas, implica, por meio de sua realização, a própria autonegação, ao satisfazer as carências ônticas do ser, que levam a novas carências e que empurram a história para a frente. Portanto, há uma teleologia não finalística, dado o inacabamento ontológico do ser.

O homem tem fome e sonha – sonhos diurnos, com a satisfação da carência – expressos como afeto e desejo de uma vida melhor e, portanto, um mundo melhor. É pelo sonho diurno que o homem transcende o fático e projeta o ainda-não identificado como o *summum bonum*, que só ganha concretude no plano dos universais, ou seja, quando é tematizado pelo homem e seu gênero, tornando assim uma utopia concreta, ancorada na *docta spes*, ou seja, na consciência da carência e os possíveis de sua negação na matéria. Logo, as categorias de sonho diurno, desejo e afeto encontram seu significado real no confronto com a

materialidade histórica e seus possíveis para a satisfação da carência, movidos pela esperança de um mundo melhor.

Nenhuma ideologia – assegura Bloch – se sustenta, se não for associada a uma dimensão utópica que apresenta a possibilidade efetiva de uma vida melhor. E isso implica a atividade do espírito, tão valorizada por Bloch, que busca a satisfação de suas carências no conteúdo possível do real pela consciência de seu inacabamento ontológico. Portanto, não há um em-si na realidade capaz de trazer o novo sem que o homem esteja implicado. O novo é fruto do devido conhecimento do real em seu movimento para a frente e do desejo de transformação do homem que projeta o futuro e o busca pela práxis. Logo, cabe ao conhecimento a fundamentação de uma ontologia do ainda-não.

O conhecimento é central, para Bloch, ao processo de transformação da realidade, feita com base na busca de satisfação das carências humanas, em que se é levado a tematizar o real e as possibilidades de satisfação da carência, cuja atividade teleológica cabe ao homem, compreendendo a sua concretude histórica e os condicionantes de seu ser e seu dever-ser, na esperança de forjamento de um mundo melhor, mobilizado pelos sonhos, desejos e afeto. Nesse sentido, há três dimensões do conhecimento: manifestar a futuridade do homem e do mundo, constatar os seus inacabamentos ontológicos arrimados no movimento da matéria, e, finalmente, o conhecimento emerge com a práxis. Ele não se limita, portanto, à tematização da materialidade histórica por meio do conceito; sua apropriação da matéria se dá como práxis revolucionária.

Portanto, não há um movimento imanente, mecânico e finalista na materialidade histórica com um *telos* a ser necessariamente atingido a partir do seu movimento em-si. A esperança carece de uma teleologia que é dada pela subjetividade expressa pelo proletariado que, com base na *docta spes*, é levado, pela busca da satisfação da carência movida pelo afeto expectante ancorado na utopia concreta e no otimismo militante, a ter que tematizar o novo, o ainda-não nos possíveis da materialidade histórica. Daí a importância do conhecimento. É ele que possibilita ao homem a devida compreensão da materialidade em seu movimento e em seus possíveis, naquilo que Bloch veio a denominar de corrente fria do marxismo. É assim o conhecimento concebido como práxis que mediatiza o confronto do homem com o mundo em busca do ainda-não, o qual põe o homem como sujeito histórico no centro das decisões e, portanto, da tematização do novo, naquilo que Bloch veio a denominar de corrente quente do marxismo.

Falar em educação, para Bloch, resulta, assim, em dois aspectos: primeiro, a educação escolar, como produto do desenvolvimento social e que busca criar às condições

subjetivas para atender as necessidades sociais postas pela sociedade burguesa e seu modo de produção que põe as bases para o processo de produção /reprodução material e espiritual da vida humana. Segundo, a educação como *Bildung*, identificada não apenas como formação humana, mas, sobretudo, como práxis para o forjamento do ainda-não.

A primeira forma da educação é a expressão própria da educação burguesa, profundamente marcada pelo caráter reprodutivista, que busca formar o indivíduo na exata medida das necessidades sociais postas e em conformidade com sua lógica; por isso dizer que, nesta sociedade, “a educação continuará sendo até o fim a mais conformada de todas as atividades”. (BLOCH, 2006b).

É, portanto, uma educação mediadora de um saber meramente abstrato e contemplativo acerca da realidade imediata, abrigando um caráter pragmático e funcional aos interesses institucionais da sociedade vigente. O saber que medeia é perdido no ente, é reificado e tomado como expressão da verdade sobre o fenômeno, considerado como um dado. A educação burguesa, ao versar assim sobre o presente e a ele presa, não tematiza o futuro e não põe o novo como objeto de sua consideração. Nela a esperança de um mundo melhor não tem lugar, senão como utopia abstrata.

A segunda forma é identificada como a educação autêntica, forjada com suporte numa consideração ontológica, marcada pelo tratamento dado ao ser e seu movimento, tido como inacabado. Aqui o homem e o mundo são tematizados segundo o movimento dialético do ser rumo ao seu dever-ser. Assim, a educação autêntica é vista considerando o movimento do real, tendo como horizonte a busca de um mundo melhor, em que o homem esteja implicado como sujeito. Assim, a educação autêntica, ao contrário da educação burguesa, não versa sobre o presente, mas sobre o futuro, o ainda-não possível, mediatizado com respaldo nos possíveis implicados no movimento da materialidade histórica, como expressão dos sonhos, desejos e afetos que mobilizam o homem para a busca da satisfação de suas carências e empurram a história para a frente, colocando o ainda-não na ordem da práxis cotidiana. Por isso, a educação autêntica implica a ética e a utopia, sob o acento da busca por uma vida melhor e um mundo melhor, como expressão do *sumum bonum*.

A educação autêntica reside naquela que busca tematizar o ainda-não, o novo, não está presa à mera transmissão de conteúdo sobre o que já passou; mas compreende a atualidade segundo o forjamento do novo, ou seja, a educação tem que ter o compromisso com a luta política pela abolição da sociedade que põe as bases para a alienação. Por isso, a educação autêntica só pode ser concebida como práxis posta no terreno da luta política, pela transformação social; logo, ela é inseparável da utopia e do sonho por uma vida melhor. A

educação autêntica, portanto, resulta numa ética do ainda-não, da esperança por um homem melhor, uma vida melhor, um mundo melhor; que não resultam num *telos* hipostasiado, mas forjado na materialidade histórica e seus possíveis, pois essa busca sempre abriga a futuridade como possibilidade.

Verificamos, então, em Bloch, a possibilidade de tematização de uma pedagogia da esperança, implicada na ontologia, ancorada numa epistemologia de uma filosofia do possível, cuja expressão é a busca do ainda-não, segundo uma devida compreensão da materialidade e seu movimento para o futuro. Assim, a pedagogia da esperança não se refere a métodos pedagógicos ou didáticas, mas a uma filosofia da práxis revolucionária, que possibilita ao homem a sua libertação das condições de exploração e alienação, que inaugure outra sociabilidade que o afirme como sujeito. Bloch identifica essa sociabilidade como sendo o socialismo, onde a educação autêntica aufere sua expressão adequada. Por isso, é que a reflexão de Bloch acerca da educação leva à ética, à utopia, à ontologia e, por fim, reclama uma filosofia da práxis revolucionária.

Enfim, esta investigação chega a termo, respondendo afirmativamente às perguntas que a nortearam, acerca da existência de uma reflexão de Bloch sobre a educação, marcada, de um lado, por um entendimento da educação constituída como albergando um caráter reprodutivista, e, de outro, por uma educação concebida como *Bildung*, logo, como formação do homem autêntico, pautada na tematização do ainda-não assentada nos possíveis da materialidade histórica. E, por fim, é ainda possível extrair elementos que apontam para uma pedagogia da esperança baseada numa epistemologia de uma filosofia do possível, que só pode ser tematizada segundo uma filosofia da práxis transformadora.

Talvez, porém, a consequência mais revigorante da presente investigação, seja a constatação do resgate do pensamento marxista, feito por Bloch, para o debate sobre a educação, albergando novas perspectivas que valorizam os elementos da cultura e do espírito, ancorados nos conceitos de ética, utopia, ontologia e filosofia da práxis, sob a narrativa da esperança, precisamente num momento em que o materialismo histórico praticamente foi abandonado na discussão a respeito da educação, subsumida ao discurso da Pós-Modernidade do fim das narrativas, a favor da diferença e das micronarrativas pautadas em posições ecléticas sobre a realidade. Bloch abriga nas suas formulações teóricas, pouco exploradas na Europa e nas Américas – conforme referenciado no início desta investigação – uma herança intacta do marxismo, que o revigora para fazer frente ao debate posto pela Pós-Modernidade no campo da educação. A novidade de seu pensamento, ante o marxismo dogmático, reside na consideração dos fenômenos do espírito, como o conhecimento, os desejos, a vontade, os

sonhos e a cultura para além da relação entre superestrutura e infraestrutura, considerados meros reflexos de relações de produção. Assim, Bloch recupera o discurso da subjetividade no interior do marxismo, visto como algo tão material quanto as relações de produção. Logo, não são meramente expressões idealistas ou ideológicas invariavelmente marcadas pela alienação na consideração do real. Por um lado, Bloch rompe com certo determinismo, estruturalismo e economicismo, que levavam dada forma do marxismo ao pessimismo e ao imobilismo ante o processo histórico. Por outro lado, Bloch, ao valorizar a subjetividade, também enriquece o conceito de classe ultrapassando relações meramente economicistas, sendo vistas como ligações interpessoais que abarcam todas as esferas da vida social, marcadas também pelos desejos e sonhos por um mundo melhor.

Concluindo, Bloch é um filósofo que reclama o retorno ao “conhece-te a ti mesmo”, de Sócrates, no sentido do resgate do homem como sujeito, que é provocado a conhecer o seu ser e a portar-se como sujeito do processo histórico. Ele não fornece respostas prontas para o mundo. Sua filosofia dialética é um reclamo pelo retorno ao *logos*, na medida mais vigorosa da *sophia* grega, na busca de uma narrativa acerca do futuro possível e ontologicamente inacabado, sempre tomado pelo espírito marxista do pensar como transpor, expresso na *XI tese sobre Feuerbach*. Por isso, a síntese de sua filosofia, seguramente expressa a sua riqueza e o seu inacabamento, quando diz que: “S ainda-não é P”, ou seja, o sujeito ainda-não é predicado. É na busca desta inacabada conquista que o homem se faz, cada vez mais, um ser de liberdade.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. A. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- AFNAN, Soheil F. **El pensamiento de Avicena**. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956.
- ALBORNOZ, Suzana. **O enigma da esperança**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____. **Ética e utopia**: ensaio sobre Ernest Bloch. 2. ed. rev. Porto Alegre: Movimento; Santa Cruz do Sul, RS: Ed. da Unisc, 2006.
- AVICENA, Ibn Sina. **A origem e o retorno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. v. 1.
- _____. **O princípio esperança**. Trad. Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006a. v. 2.
- _____. **O princípio esperança**. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006b. v. 3.
- _____. O homem como possibilidade. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, Ano 4, n. 8, 1966.
- _____. **Thomas Münzer**: teólogo da revolução. Trad. Vamireh Chacon e Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- _____. Utopia, libertad y orden. In: HOROWITZ, I. L. **Historia y elementos de la sociología del conocimiento**. Tomo II. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1964.
- BOURDIEU, J. P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Difel, 1989.
- DURKHEIM, E. **Educação e sociologia**. Trad. Prof. Lourenço Filho. 11. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1978.
- EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo**. Trad. Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- ESTÉVEZ, Antonio Pérez. **La Matéria**: de Avicena a la Escuela Franciscana. Maracaibo: Ediluz, 1998.
- FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- FURTER, P. **Educação e vida**. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. **Dialética da esperança**: uma interpretação do pensamento utópico de Ernest Bloch. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

GIROUX, H. **Teoria crítica e resistência em educação**: para além das teorias da reprodução. Petrópolis: Vozes, 1986.

HABERMANS, J. Ernst Bloch: um Schelling marxista. In: FREITAG, B; ROUANET, Sérgio P. (Org.). **HABERMAS**. (Coleção Sociologia). 2ª. edição. São Paulo: Ática, 1990.

HELLER, Ágnes. **Teoría de las necesidades em Marx**. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

KOSIK, K. **A dialética do concreto**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

LESSA, Sérgio. Lukács, ontologia e método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado. **Praia Vermelha**: Pós-Graduação em Serviço Social. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 141-173, 1999.

_____. **Iluminismo e marxismo**: a questão ontológica. Disponível em: <http://br.monografias.com/trabalhos-pdf902/iluminismo-e-marxismo/iluminismo-e-marxismo.pdf>. Acesso em: 12 de jun. 2010.

LYOTARD, J-F. **A condição pós-moderna**. Trad. Ricardo Côrrea Barbosa. 11. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1989a.

_____. **A ideologia alemã**. Trad. Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1989b.

_____. **A ideologia alemã**. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1986.

_____. **O Capital**: crítica da economia política, livro primeiro: o processo de produção do capital. 24. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. v. 1.

_____. **O Método da Economia**. Política. 3ª Parte. Trad. Fausto Castilho. Campinas. IFCH/UNICAMP, 1996.

MÉSZÁROS, I. **A educação para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MUNSTER, Arno. **Ernst Bloch**: filosofia da práxis e utopia concreta. São Paulo: Editora UNESP, 1993.

_____. **Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1997.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995.

_____. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

_____. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

_____. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001.

RABUSKE, Edvino A. **Antropologia filosófica**: um estudo sistemático. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

REALI, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1.

SARTRE, J. P. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SAVIANE, D. Trabalho e educação: fundamentos ontológicos e históricos. **Revista Brasileira de Educação**, v. 12, n. 34, p. 152-165, jan./abr., 2007.

TASSIGNY, Mônica M. Ética e ontologia em Lukács e o complexo social da educação. **Revista Brasileira de Educação**, n. 25, p. 82-93, jan./fev./mar/abr., 2004.

TREVISAN, Amarildo L. **Filosofia da educação**: mimesis e razão comunicativa. Ijuí: Ed. UNIJUI, 2000.

VIEIRA, Antônio Rufino. **Princípio Esperança e a “Herança Intacta do Marxismo” em Ernst Bloch**. Disponível em: <http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicações/gt1/sessao6/Antonio_Rufino.pdf>. Acesso em: 23 set. 2009.