

## ERNST BLOCH: UM MARX SCHELLINGUANO? REFLEXÕES SOBRE OS PRESSUPOSTOS DE UMA FILOSOFIA ENGAJADA<sup>1</sup>

## ERNST BLOCH: A SCHELLINGIAN MARX? REFLECTIONS ON THE ASSUMPTIONS OF AN ENGAGED PHILOSOPHY

Rosalvo Schütz<sup>2</sup>

Recebido: 08/2019

Aprovado: 11/2019

**Resumo:** A influência de F. Schelling sobre a teoria de Ernst Bloch é inquestionável. No entanto, hipóteses, como as de Jürgen Habermas, sugerem que essa influência teria prejudicado o caráter crítico de sua teoria, na medida em que teria levado o autor a sobrevalorizar uma espécie de materialismo especulativo, em detrimento da intervenção consciente e intencional da práxis humana. Por isso, Bloch poderia ser nominado de Schelling marxista, ou seja, mais próximo de Schelling do que de Marx. Aqui pretendemos indicar que, ao contrário, Bloch ampliou e aprofundou o caráter crítico-revolucionário de sua teoria ao se aproximar da filosofia schellinguana, nomeadamente de sua compreensão de natureza em devir e da correspondente concepção de conhecimento enquanto sistema aberto. Fortalecida pela apropriação crítica de Schelling, a teoria de Bloch contribui de modo singular para a visualização de um horizonte teórico onde, sem cair na absolutização do sujeito, a esperança e o engajamento se tornam permanentemente possíveis. Bloch é, pois, antes, um Marx schellinguano.

**Palavras-chave:** Natureza; futuro; crítica; sistema aberto.

**Abstract:** The influence of F. Schelling on the theory of Ernst Bloch is unquestionable. However, hypotheses, such as those of Jürgen Habermas, suggest that this influence would have undermined the critical character of his theory, inasmuch as it would have led the author to overestimate a kind of speculative materialism, to the detriment of the conscious and intentional intervention of human praxis. Therefore, Bloch could be nominated as a Schelling Marxist, that is, closer to Schelling than to Marx. Here we intend to indicate that, on the contrary, Bloch enlarged and deepened the critical-revolutionary character of his theory by approaching Schelling's philosophy, namely his understanding of nature in becoming, and the corresponding conception of knowledge as an open system. Strengthened by Schelling's critical appropriation, Bloch's theory contributes in a unique way to the visualization of a theoretical horizon where, without falling into the absolutization of the subject, hope and engagement become permanently possible. Bloch, then, is a Schellingian Marx.

**Keywords:** Nature; future; criticism; open system.

<sup>1</sup> Este artigo é uma tradução própria do texto publicado originalmente em alemão no *Vorschein*, anuário da Associação Ernst Bloch em número dedicado à relação entre Bloch e Schelling. Título original: "Bloch, ein schellingianischer Marx? Überlegungen zu den Voraussetzungen einer engagierten Philosophie". In: Doris Zellinger (Hrsg.), *Vorschein. Jahrbuch der Ernst-Bloch-Assoziation*. Bd. 33. Ernst Bloch – "Ein marxistischer Schelling"? Nürnberg: Anton Verlag, 2014, S. 81-93. Obs.: o resumo foi elaborado apenas para o presente texto.

<sup>2</sup> Professor de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Doutor em filosofia pela Universidade de Kassel (Alemanha), com bolsa do DAAD. Bolsista de produtividade do CNPq e Pós-doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: [rosalvoschutz@hotmail.com](mailto:rosalvoschutz@hotmail.com)

## Considerações iniciais

Em seu *Princípio esperança*, Ernst Bloch (2005/2006)<sup>3</sup> se contrapõe decididamente a uma tradição filosófica na qual, segundo sua convicção, haveria muito pouco espaço para o futuro, para o *novum*. Tradição essa que se estenderia de Tales de Mileto a Hegel. Como ele mesmo afirma: “Em último caso foi sempre a tampa da *anámnese* platônica sobre o *eros* dialeticamente aberto que manteve a filosofia precedente afastada da seriedade do *front* e do *novum*, cerrada no modo contemplativo e antiquado, inclusive a filosofia de Hegel” (Bloch, 2005, p. 28). Seu objetivo, portanto, é defender uma compreensão de filosofia “que não se resigna a contemplar e explicar” (Ibid., p. 19). Para tanto, algumas exigências e condições teriam de ser preenchidas. E um dos principais pressupostos a serem superados para possibilitar o engajamento consciente no vir-a-ser do mundo, assim como na própria sociedade, seria a superação da concepção estática e fechada de realidade: “Somente ao se abandonar o conceito fechado e imóvel do ser surge a real dimensão da esperança” (Ibid., p. 28), pois, enquanto isso não acontecer na filosofia, a tematização das possibilidades latentes e imanentes do vir-a-ser ficará prejudicada, uma vez que, sem isso, o mundo já desde sempre é aceito enquanto um sistema acabado e fechado. Todo o *Princípio esperança* é, em certo sentido, uma tentativa enciclopédica de comprovação de que o mundo – e com isso também a história humana – é um sistema aberto. Bloch objetiva, mediante sua filosofia, contribuir para instigar os seres humanos a visualizarem a possibilidade de se engajarem ativamente no mundo e, assim, fortalecerem a capacidade de resistência e contraposição à resignação e à indiferença em relação a injustiças e opressões. Simultaneamente, no entanto, também objetiva chamar a atenção para a existência de oportunidades históricas, naturais e materiais nunca antes possíveis. Na teoria de Bloch, não se trata de pura descrição (a coruja de Minerva), pois compreende a sua própria obra enquanto uma contribuição ativa ao processo. Nesse sentido, toda ela é perpassada por uma intencionalidade: subsidiar e possibilitar a práxis revolucionária na sociedade instituída. E é neste horizonte ampliado que Bloch desenvolve sua própria filosofia.

Nesse contexto, e tendo em vista essa interpretação, a afirmação de Habermas, em seu

---

<sup>3</sup> As obras são aqui referenciadas em conformidade com a edição brasileira, quando esta existir. Quando não houver edição em língua portuguesa, ou não as considerarmos adequadas, as citações são traduzidas diretamente, mantendo-se a referência da obra original citada. [N.T.]

texto sobre Bloch e Schelling intitulado “Um Schelling marxista – sobre o materialismo especulativo de Ernst Bloch” (1967, p. 337), de que o “materialismo de Bloch permanece especulativo” e de que orientaria a sua teoria antes por um suposto mundo em gestação do que na solução de contradições intrassociais, certamente se torna questionável. Também, se está correta a afirmação de que em Bloch a filosofia da natureza “se torna a natureza de sua filosofia”, é algo que precisa ser visto de forma crítica e entendido de modo mais detalhado. Em último caso, se trata da questão de saber se realmente a influência de Schelling sobre Bloch teria enfraquecido ou mesmo bloqueado o caráter crítico de sua teoria, como parece sugerir Habermas. Ou, dito de outro modo, se em Bloch o caráter crítico-social da teoria marxiana teria sido enfraquecido por meio da sua inserção num horizonte mais amplo da filosofia schellinguiana, de modo que a perspectiva materialista teria sido substituída por uma idealista-especulativa.

No nosso modo de ver, também é possível defender uma tese contrária à de Habermas. Ou seja, de que foi exatamente essa posição blochiana (a qual se tornou possível especialmente pela recorrência a Schelling), na medida em que ela não se limita apenas às contradições puramente sociais, que prepara e cria as condições para uma concepção ampliada e engajada de filosofia, sem abrir mão do caráter especificamente crítico da teoria de Marx, chegando mesmo a radicalizá-la. Na atualidade, talvez justamente essa postura filosófica de Bloch, de certa forma condenada por Habermas, é que possa ser tomada como uma contribuição fecunda para um pensar crítico e a visualização de possibilidades inéditas de engajamento. Afinal, é de se temer, e é bem possível, que justamente quando as contradições puramente sociais ganham demasiada centralidade, chegando mesmo a serem absolutizadas (passando todas as demais dimensões a serem naturalizadas e a aparecerem enquanto “lógica das coisas”, supostamente imunes à práxis humana!) que a desvinculação da lógica da sociedade instituída se torne cada vez mais difícil. Talvez o obscuro do “agora vivido” (Bloch, 1977a, p. 251), enquanto lócus desde onde emergem constantemente potenciais latentes na matéria e na vida, sejam justamente a parte essencial de um contraveneno para a absolutização do sujeito, em cuja base se sustenta a legitimação da sociedade existente<sup>4</sup>. Ou, para falar com Adorno, para poder deixar uma porta aberta para o não idêntico, a práxis social (“segunda natureza”) não deveria ser absolutizada (cf. Schütz, 2012a), ou seja, não deveria ser desacoplada de sua base natural, pois isso implicaria, dentre outras

---

<sup>4</sup>. Mesmo que em outro contexto, mas apropriado aqui, vale lembrar que, também para Herbert Marcuse, permanecer restrito às relações sociais constituídas remete a uma “paralisia da dialética da negatividade” (cf. Schütz, 2012). Ele sugere, por isso, “que cada todo social determinado seja, ele mesmo, parte de uma totalidade mais ampla, a partir da qual possa ser atingido de fora” (Marcuse, 1972, p. 164). Bloch parece, de modo análogo, estar se contrapondo a essa “paralisia da dialética da negatividade”, na medida em que amplia a sua análise para o horizonte de toda a natureza inserindo a historicidade e a sociedade nesse horizonte.

consequências, por um lado, deixar intocada toda a dimensão material, incluída aí a economia<sup>5</sup> e, por outro, abdicar de uma possível aliança com a natureza e seus potenciais num processo emancipatório. Portanto, no nosso modo de ver, a inserção da filosofia blochiana num horizonte mais amplo da “natureza em devir” não conduz a uma despotencialização da sua capacidade crítica, mas, pelo contrário: por esse artifício, sua potência crítica é fortalecida e ampliada.

Além disso, Habermas ainda não podia conhecer alguns textos de Bloch, como é o caso de *Experimentum Mundi* (1975), na época da elaboração do seu referido texto, simplesmente por terem sido escritos cronologicamente depois do texto de Habermas. Há, também, indícios claros, como veremos, de que, no texto de Habermas em questão, este levou em conta apenas a influência dos textos juvenis de Schelling sobre Bloch. Por isso, caso Habermas, eventualmente tenha razão na sua argumentação contra Bloch (o que não acreditamos ser o caso), seus argumentos de qualquer forma não podem ser estendidos contra toda a obra de Bloch. A nós parece muito plausível de que a assim chamada *Filosofia positiva* de Schelling, portanto, as suas obras tardias, também exerceram uma influência decisiva sobre Bloch e, também nesse caso, não se pode afirmar que isso tenha enfraquecido o ímpeto crítico de sua teoria. Veremos que muitos argumentos de Bloch já estavam preparados em Schelling e foram inseridos em um contexto teórico crítico. O próprio Schelling, portanto, não há de ser considerado como sendo simplesmente um filósofo conservador, como parece ser o pressuposto de Habermas, na sua crítica a Bloch. Detenhamo-nos, portanto, rapidamente em alguns argumentos de Habermas para, depois, os confrontarmos com os do próprio Schelling e com Bloch.

### **Habermas: argumentos contra Bloch**

No texto citado, Habermas deixa transparecer algumas convicções que revelam, para um olhar atento, uma tomada de posição tanto em relação a Schelling quanto a Bloch.

a) Habermas parece estar convencido de que a recorrência de Bloch a Schelling por si só já seja algo conservador, ou seja, como uma “cura, que, com todo respeito, beira o totalitário” (1976, p. 349), por mais que isso esteja “goticamente travestido”. Nesse ponto de vista, a afirmação de Marx de “que a própria filosofia até então existente pertence a esse mundo e

---

<sup>5</sup> Como se sabe, um dos dogmas fundamentais das visões orientadas pelo neoliberalismo é o de que a política não deve se intrometer na economia: porém, ao restringir a práxis social ao não econômico, inviabiliza-se ideologicamente a ação política consciente na esfera econômico/material.

constitui seu complemento, mesmo que ideal” (Marx, 2010, p. 150) também poderia ser direcionada contra Bloch, já que neste, segundo Habermas, a dialética se torna quase uma teoria das potências, na qual tanto a descoberta quanto o desenvolvimento dos impulsos sociais transformadores, assim como a própria práxis (a qual para o autor sempre seria anterior a qualquer teoria antecipadora), ficariam prejudicadas, em segundo plano. Nesse sentido, podemos nos fazer as seguintes perguntas: A influência da filosofia schellingiana conduz a uma paralisação da práxis na teoria blochiana? Há em Bloch uma espécie de teoria das potências contraposta e com primazia em relação à práxis social? A filosofia de Schelling é tão evidentemente conservadora como parece ser pressuposto, de modo que nela não estejam latentes possibilidades críticas, ou que poderiam ser criticamente apropriadas?

b) Habermas parece estar convencido (ao menos no texto em questão) de que a teoria de Bloch foi influenciada sobremaneira pela filosofia da natureza schellingiana e pelo *Sistema do idealismo transcendental* (1985a). Obras da assim chamada *Filosofia positiva* de Schelling, no entanto, não são aventadas. A questão a saber é se a filosofia de Bloch não tem também uma afinidade eletiva justamente como a *Filosofia positiva* e, se sim, se ainda é legítimo estender a crítica de Habermas a toda a obra de Bloch. A fim de verificar isso, iremos, depois de lançarmos um olhar sobre alguns elementos da *Filosofia positiva* de Schelling, nos referenciar na obra *Experimentum Mundi*, que Habermas ainda não podia conhecer.

### **Contra Habermas: pressupostos de uma Filosofia Positiva/Filosofia Histórica em Schelling**

Neste item, destacamos alguns momentos reflexivos de Schelling, extraídos especialmente de sua *Fundamentação da filosofia positiva* (1972) e da *Introdução à filosofia da revelação ou fundamentação da filosofia positiva* (1985), os quais, conforme nos parece, contradizem as afirmações de Habermas em relação à sua filosofia.

Quando Schelling afirma que “pensamentos que se separam da natureza [...] se tornam incapazes de alcançar o céu e de tocar a terra” (1972, p. 253), recorre a uma perspectiva que pode ser muito facilmente conciliada com Bloch e se contrapõe a Habermas quando este sugere que através de uma possível junção de natureza e práxis humana Bloch teria acabado em uma teoria não crítica. Isso porque, já em Schelling, a referência à natureza não conduz a uma verdade eterna, como eventualmente se poderia acreditar tendo por pressuposto uma concepção de

natureza passiva, ou seja, mecânica e morta. Ao contrário, em Schelling isso conduz a um sistema aberto, em que o conceito de verdade tem um significado bem determinado: “Sendo o que é conhecido algo inconcluso, assim o conhecimento do mesmo segundo sua própria natureza só pode ser inconcluso” (1972, p. 105). Portanto, trata-se de um conhecimento que, em decorrência de seu caráter dinâmico e orgânico, nunca deveria ser concebido enquanto acabado. O próprio conhecimento teria relação, uma vez que também contém oposições, com a vida: “Onde há oposição, aí há vida” (Schelling, 1972, p. 151). Nesse sentido, podemos afirmar que uma possível recorrência a tal aspecto da filosofia de Schelling de modo algum reduz o pensamento a algo simplesmente especulativo. Quando se leva em consideração que a consequência principal de se conceber a natureza como viva é o fato de o conhecimento adequado dela só poder se dar num sistema aberto, a acusação de Habermas de que a filosofia da natureza de Bloch teria se tornado a “natureza de sua filosofia” não se justifica mais enquanto crítica. Essa compreensão de Schelling pode, antes, ser tomada como sendo um pressuposto de toda a práxis. Por qual motivo deveríamos reduzir a práxis apenas à esfera humana, por que não expandi-la enquanto agir ativo a todo “o canteiro de obras da natureza” (Bloch, 2006, p. 245) em meio ao qual também a própria história humana desempenha um papel decisivo? Pois, segundo Schelling, é preciso assegurar que “a natureza não é algo simplesmente externo, animada por empurrões e puxões, tampouco um não-eu, mas sim que ela também é sujeito, que o mesmo espírito que vive em nós também vive na natureza, e que o espírito que conhece, ao fim, é o mesmo que é conhecido” (1972, p. 204). Consequentemente, para Schelling, a própria razão não há mais de ser tomada enquanto uma referência estática, pois também ela é apenas uma parte viva no processo do devir da natureza. Ou, como o próprio autor afirma (de um modo quase pós-metafísico!): “Também a famosa ‘razão’ é, visto de modo mais exato, enfim, nada além daquele ponto de vista não investigado, no qual uma época se encontra. Esta razão é resultado de uma educação e de todos os preconceitos da sua época” (1972, p. 160).

De modo análogo, Schelling indica que, para realizar uma concepção de filosofia que corresponda a tal compreensão de natureza, seria aconselhável libertar-se da ideia de uma verdade eterna. Verdade que, por um lado, em não sendo puramente relativista ou subjetivista, deveria ser, por outro lado, compreendida enquanto uma posição específica de compreensão de algo, a qual, semelhante à razão mesma, pretende ser apenas “o tensionamento geral do estado atual” (Schelling, 1972, p. 90). Trata-se, portanto, de evidenciar que as supostas verdades absolutas têm intencionalidades outras que, certamente, não são filosóficas: “Nós, portanto, comecemos a compreender que as assim chamadas verdades eternas não são nada mais do que

sentenças que abstraem o estado presente das coisas. Não existem verdades eternas neste sentido” (Schelling, 1972, p. 90). Há de se compreender, também, junto a isso, que o mundo, e nós como seres filosóficos no mesmo, estamos ainda sempre em constante devir, num processo de (auto) criação e que o futuro (aqui parece que estamos falando de Bloch, mas é Schelling!) há de ser percebido a partir das tendências imanentes à realidade: “Na medida em que o presente já contém em si os germens do futuro, ele não pode ser conhecido sem o futuro” (1972, p. 85).

Se, portanto, uma filosofia não é capaz de tematizar o futuro enquanto elemento constitutivo da realidade, ou seja, permanece indiferente em relação às possibilidades futuras já imanentes e latentes no presente, ela certamente é, desde o ponto de partida, uma teoria unilateral não crítica,<sup>6</sup> pois ela excluiria uma grande parte da realidade simplesmente por ser incapaz de tematizar aquilo que ainda não é, mas que pode ser. Em Schelling, portanto, o vir-a-ser tem certa primazia sobre o ser: “Todo o passado e todo o futuro no mundo é sempre um relativo, sempre um vir-a-ser (*werdende*), nunca algo que já é (*seiende*)” (1972, p. 91). Logo, um pensamento de fato histórico e, dessa forma, a possibilidade de um futuro autêntico, o qual pode ser efetivado através da práxis humana, exige e pressupõe uma reforma também do pensamento e da filosofia: “A verdadeira reforma da filosofia seria esta que, no lugar de um sistema não histórico, seja capaz de erigir um sistema verdadeiramente histórico”<sup>7</sup> (Schelling, 1972, p. 80).

No nosso modo de ver, é justamente essa convicção que, também em Bloch, não deixa espaço algum para pensamentos totalitários. Ademais, tanto para Schelling quanto para Bloch, é possível de ser aprendido até mesmo da natureza que não existe uma verdade estática eterna e que o nosso conhecimento, na medida em que precisa adequar-se à natureza em devir, também não pode pressupor uma verdade última, nem ter a pretensão de corresponder ao ser ou mesmo afirmar uma suposta primazia em relação a esse. Para ambos os autores, igualar ser e pensar é um equívoco fundamental, que só se tornou possível à custa da negação da autonomia do ser e tendo por base a absolutização do sujeito. Em contraposição a essa postura, Schelling sugere que se deveria partir do pressuposto de que existe um ser absolutamente independente do pensar. Em contraposição a Hegel, que teria feito da equivalência entre realidade e pensamento um princípio da filosofia (e teria, inclusive, tentado aprisionar a realidade em conceitos), Schelling aponta para outro papel da razão: “ela apreende o real, no entanto, não a realidade. E isto é uma

---

<sup>6</sup> A tematização dos potenciais já existentes na realidade é justamente o que diferencia a teoria crítica da teoria tradicional, como já apontou M. Horkheimer (1975) em seu texto *Teoria tradicional e teoria crítica*.

<sup>7</sup> Para tanto também seria necessária uma filosofia que poderia ser denominada “Filosofia histórica”: “Filosofia histórica é aquela que esclarece o mundo a partir da liberdade, da vontade e da ação e, por isso, não a partir de emanações puramente lógicas de um princípio qualquer” (Schelling, 1972, p. 80).

grande diferença. Ciência da razão, está longe de excluir a experiência, muito antes ela mesma a exige” (1985, p. 663). Não se deveria, portanto, tentar compreender a teoria e a práxis de modo demasiadamente apartado do seu entorno, tanto natural quanto social. Segundo Schelling, essa concepção, a ser criticada, teria sua expressão mais exemplar na teoria de Hegel: “Este sistema não deixa sobrar um verdadeiro futuro nem ao mundo nem ao indivíduo humano” (1985, p. 234).

A concepção de filosofia decorrente dessa crítica, na medida em que se diferencia da de Hegel, conduz ao reconhecimento das experiências sensíveis, assim como ao reconhecimento da autonomia da natureza como um todo. Para Schelling, a experiência significa para a filosofia uma espécie de instância de controle a fim de que esta não se perca em quimeras e, além disso, ela serve para o reconhecimento autêntico da alteridade do mundo e dos outros seres humanos. No nosso modo de ver, a crítica de Schelling a Hegel poderia, sem grandes modificações, ser aplicada também contra Habermas e a favor de Bloch, pois a reabilitação da natureza em Bloch acontece de modo paralelo à primazia do objeto (contra a absolutização do eu), quando então pode acontecer a admiração e, assim, o *novum* se tornar possível, inclusive para o pensamento, porque, afirma Schelling, “aquilo que não pode ser o diferente nunca é capaz de estimular o espanto e a admiração” (1985, p. 255).

Caso então, mesmo assim, Habermas venha a ter razão em relação a Bloch, de que se possa afirmar que no seu pensamento a “natureza se tornou a natureza da filosofia”, isso não quer dizer que sua filosofia adentre uma perspectiva especulativa e dogmática, mas apenas que o sujeito deveria se compreender inserido no processo de devir do mundo. Vejamos, por outro lado: como alcançar um olhar crítico-materialista com base numa teoria simplesmente limitada aos limites do sujeito, mesmo que esse sujeito seja o sujeito humano? Com Schelling certamente poderíamos afirmar que um pensamento crítico de fato só é possível na medida em que os limites do sujeito são reconhecidos: “O incompreensível somente inicia com aquilo que está *contraposto* ao conceito. Por isso a filosofia precisa, já de início, da efetiva contraposição” (1985, p. 225). Por que tal perspectiva haveria de levar a um pensamento simplesmente especulativo, se, como o próprio Schelling indica, a postura teórica daí resultante é certo antídoto contra todo tipo de afirmações ontologizantes e dogmáticas? Lembrando a citação feita acima: “Todo o passado e todo o futuro no mundo é sempre um relativo, sempre um vir-a-ser (*werdende*), nunca algo que já é (*seiende*)” (1985, p. 91). Portanto, certamente é difícil compreender e desenvolver uma perspectiva autenticamente histórica sem assegurar esses pressupostos da filosofia schellingiana que decorrem, inclusive, de sua concepção de natureza e das devidas consequências

para a compreensão da sociedade e do ser humano.

### **Bloch: pressupostos de um pensamento engajado**

Talvez fosse possível apresentar exemplarmente a perspectiva blochiana com uma frase: “Se trata de não deixar o subjetivo idealisticamente suspenso no ar, mas também de não deixar aquilo que é material mecanicamente estirado ao chão como um bloco” (1975, p. 21). Não se há de absolutizar o eu, ele há de ser compreendido como parte constituinte da própria natureza, enquanto que, simultaneamente, a natureza não deve ser reduzida a algo morto. Mas, por que Bloch chega a fazer tais reflexões? Por que essa perspectiva schellinguiana se faz tão presente em seu pensamento? No nosso modo de ver, Bloch persegue, no conjunto de sua obra, como ele mesmo observa, um imperativo categórico, herdado de Marx: “de derrubar todas as condições em que o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (1975, p. 164). E, para tanto, precisa conceber o mundo enquanto processo passível de mudança e transformação e Schelling forneceu importantes aportes filosóficos para tal concepção.

A tarefa indicada certamente é inconcebível sem a participação ativa dos seres humanos a partir e com o seu entorno concreto. Para Bloch, é sempre a “humanidade que se compreende a si mesma ativamente” (1977b, p. 1604) que está em questão: seres humanos que se compreendem como seres ativos em um mundo processual. Nesse sentido, e para não se deixar reificar, o mundo todo – incluída aí a história humana – há de ser compreendido enquanto inacabado, já que “não apenas o pensador, mas principalmente aquilo que há de ser pensado modificou-se neste interstício” (Bloch, 1977c, p. 479). A perspectiva marxiana permanece constante em Bloch: “Pois o marxista vê o primeiro plano continuamente mediado de forma processual com o passado e o futuro, e por isso não se tratar de um cego estar atualizado, mas como parte reconhecadora da história, história em uma seção dianteira do presente” (1975, p. 19).

Daí se sucede que o imperativo categórico acima indicado “não pode dar certo em um pensar puramente observador em vez de um pensamento engajado no aqui e agora” (Bloch, 1975, p. 170). Além disso, para “poder se inserir a si mesmo ativamente nas coisas que estão acontecendo” (Ibid., p. 24), o mundo todo precisa ser compreendido enquanto um processo inacabado. Pois apenas assim o presente pode ser entendido “enquanto momento de mediação e de decisão multi-ramificada, o momento do nascimento do novo” (Ibid., p. 20). Não se trata apenas de “tornar translúcidas as ideologias do passado”, mas também de uma “translucidez detetivesca” (Ibid., p. 27) do presente: constante afirmação contra ocultas intencionalidades

absolutistas, as quais – na medida em que pretendem se afirmar como supostas verdades autônomas que estariam para além do próprio processo de devir do mundo – servem para a legitimação de relações de dominação. De tais “nebulosidades histórico-ideológicas” (Ibid., p. 24) deveríamos nos libertar!

Em vez de uma instância especulativa e, no sentido aqui indicado, por isso também regressiva, o recurso à natureza, na teoria de Bloch, significa, pois, antes um constante estar aberto para o novo. Note-se que esse posicionamento se diferencia de uma perspectiva puramente iluminista, a qual provavelmente deporia toda a força emancipatória na razão e, com isso, no sujeito. A teoria aqui é antes a “ajudante da parteira” das possibilidades latentes já disponíveis, as quais, mesmo sem o sujeito, sempre estão disponíveis de modo pulsante. O que, no entanto, não implica abdicar do esforço do conceito: da participação ativa do sujeito humano. Trata-se do legítimo reconhecimento do ainda-não-consciente na realidade, enquanto constante possibilidade de nascimento do novo no “obscuro instante do agora vivido que é tanto emergente quanto ainda não revelado a si mesmo, pelo qual emerge o ainda-não-ser” (Bloch, 1975, p. 31). Ser humano e natureza podem, assim, ser compreendidos enquanto partes constituintes, enquanto forças que agem conjuntamente em um processo de devir mais amplo e não mais como forças inimigas, contrárias.

Estamos convencidos de que é no sentido indicado que Bloch interpreta a afirmação marxiana de que o socialismo deveria compreender simultaneamente “a naturalização do homem, [e] a humanização da natureza” (Marx apud Bloch, 2005, p. 237). A superação da nossa alienação fundamental em relação à natureza caminha lado a lado e é uma condição fundamental para a superação das relações nas quais “o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”. No nosso modo de ver, enfrentar as duas perspectivas separadamente significa compartilhar, desde o início, de uma postura que não se sustenta e é um dos elementos fundamentais de legitimação da situação hodierna: a separação entre ser humano e natureza, espírito e natureza e mesmo de sociedade e natureza, a qual, de certa forma, Habermas ratifica e pressupõe em sua crítica a Bloch.

Talvez ainda seja oportuno enfatizar mais um argumento do pensamento de Bloch, decorrente dos argumentos até aqui apresentados, que, segundo nossa percepção, se contrapõe diretamente à acusação de Habermas de que a teoria blochiana “beira o totalitário”. Trata-se do significado de sistema. Para Bloch, teríamos de superar a ideia de um sistema fechado e estático, como aqueles “oriundos do período feudal medieval”, os quais seriam a “evidência especial de um plano de construção marcadamente hierárquico de categorias” (1975, p. 24). E, também

aqui, encontramos uma evidente semelhança com Schelling:

Filosofia não pode continuar a existir pela transmissão de um sistema pronto e acabado com conceitos fixos e estruturas a-históricas e repetidas, nem mesmo com verdades, bondades e belezas eternas, alocadas em um livro onde tudo é engenhosamente posto de forma harmônica e tudo se encaixa. Filosofia onde o mundo inconcluso, justamente com suas contradições, interrupções, arestas, montagens apropriadas e, acima de tudo, a abertura, não tenham lugar. Tudo isso é ideologia bem desgastada (Bloch, 1975, p. 28).

Esperamos que, pelo explicitado até aqui, tenha ficado claro que o recurso à natureza em Bloch não conduz à especulação e ao conservadorismo, mas, ao contrário, que “nosso tempo e mundo está marcado pela real indicação construtiva e experimentadora, cheia de *novum* emergente, e está em meio a conexões pela força das quais a abertura para o ainda-não se torna possível, portanto o *sistema aberto*” (1975, p. 28). E, talvez, justamente assegurar esse sistema aberto, num contexto de crescente indiferença e sentimentos de impotência em relação ao sistema existente, atualmente seja uma das principais tarefas para visualizar possibilidades de engajamento. Para Bloch, não se trata de encontrar “dogmas, mas uma indicação para a ação” (1975, p. 250).

### **Considerações provisórias a partir das reflexões feitas**

1) Em Bloch, a recorrência a Schelling não conduz a uma paralisação da filosofia da práxis. Pelo contrário: a *Filosofia positiva* de Schelling (também chamada de *Filosofia histórica*) fornece e subsidia o contexto teórico para uma autêntica compreensão da filosofia e do pensar enquanto fatores (co)participantes no processo de devir do conjunto da natureza e dos seres humanos enquanto partes constituintes desta. Isso, inclusive, é demonstrável pela indicação de algumas expressões-chave comuns aos dois autores: processo em devir; sistema aberto; primazia do objeto no conhecimento; negação da filosofia primeira/verdade absoluta (mas também sem relativismo). Ou seja, de que, “não apenas nós, mas também o próprio mundo ainda não está em casa” (Bloch, 1975, p. 60).

2) A suposição da existência de possíveis posições dogmáticas na filosofia blochiana está em contradição com as convicções assumidas por Bloch a partir da posição histórico-filosófica elaborada por Schelling. No nosso modo de ver, esses pressupostos estão também em sintonia com a própria posição de Marx, a partir da qual a possibilidade de intervenção ativa na

história social e natural se torna concebível. Se, mesmo assim, for possível indicar alguns aspectos não críticos na filosofia de Bloch, elas não comprometem o conjunto da perspectiva teórica em questão, a qual é perpassada e pode ser compreendida, em seu conjunto, enquanto sistema aberto, o que é um pressuposto para se conceber um futuro autêntico e fornece indicações para a ação e o engajamento.

3) Uma práxis engajada, assim como uma filosofia engajada, não precisam estar em contradição com a natureza; ao contrário, precisam buscar a pacificação e a aliança com ela. Essa separação apenas foi e é possível na medida em que a natureza é considerada, desde o início, enquanto algo separado dos seres humanos, enquanto algo ‘já pronto’. Natureza, no entanto, há de ser compreendida em seu processo de devir, assim como nós mesmos também o somos. Mesmo que nosso pensamento não deva querer se equiparar ao ser (e também não ceder à constante tentação do sistema absoluto, essa “nebulosidade histórico-ideológica”, a qual, segundo Bloch, pode ser percebida em toda a história da filosofia), é preciso assegurar que o pensar também participa ativamente do processo conjunto do devir humano e natural. Algo como uma *filosofia prima* bloqueia a consciência da práxis, pois o puro pensar racional exige apenas adaptação e não requer participação ativa no processo. Se o sujeito humano, assim como a sociedade, não forem compreendidos a partir de um horizonte ampliado, no qual também a natureza seja incluída, nos vincularemos tendencialmente a essa “nebulosidade ideológica” que bloqueia qualquer possibilidade de se visualizar uma saída em relação à sociedade estabelecida. Permanece o indicativo da humanização da natureza e da naturalização do ser humano, algo que tanto Schelling já tinha indicado e que Bloch faz questão de destacar: “o espírito é natureza invisível, a natureza é espírito visível” (1975, p. 58). Ou, dito de outro modo: a práxis não pode permanecer isolada e restrita à sociedade humana como se estivesse em uma bolha. Ou, nas palavras de Bloch: pois, “na correta, verdadeira e prática transformação da relação dos seres humanos com a natureza, realiza-se também a transformação das relações dos seres humanos entre si; [o] materialismo dialético não reconhece uma práxis limitada à simples matéria social” (1975, p. 252).

4) Bloch, no entanto, não parece indicar para estados futuros no sentido de um dever-ser histórico. Poderia, por isso e apesar de tudo, sua filosofia ser considerada puramente descritiva, como também Habermas parece pressupor? Bloch se ocupa antes com a tematização,

elaboração e apresentação das condições estruturais de uma filosofia engajada, desde uma perspectiva materialista: contra o *Diamat*<sup>8</sup>, o positivismo e também contra a resignação frente ao capitalismo, uma vez que em todas essas perspectivas a própria natureza é considerada um “bloco morto” e o ser humano é concebido sem aquele espaço de ação (co)produtiva ou então enquanto um sujeito posto fora da natureza. É essa postura que possibilitou tanto a Marx quanto a Bloch, por exemplo, demonstrarem a historicidade da sociedade burguesa. Schelling, no entanto, também é de suma importância nessa empreitada, pois, com sua teoria, se tornou possível estabelecer um fundo compreensivo capaz de perceber latências e tendências na realidade que transcendem os puros fatos e reificações estabelecidas. É em conexão com estas que a práxis revolucionária se torna viável, pois em vez de uma teoria das potências que tornaria a práxis humana desnecessária, a filosofia de Bloch nos instiga ao engajamento ativo em um mundo inacabado. Receitas prontas, no entanto, não cabem em tal horizonte: não se pode abdicar da práxis! No entanto, uma convicção básica parece ser preciso assegurar: “diferentemente de um estado do nosso eu puramente observador e não engajado, sobretudo o nós pode ser o menos excluído, a dizer, enquanto aspiração, acompanhante, que não apenas reproduz o andar das coisas, mas que as faz progredir” (Bloch, 1975, p. 55). A exigência de indicações normativas para uma sociedade futura, o que parece estar pressuposto na crítica de Habermas ao suposto caráter demasiadamente descritivo de Bloch, parte de premissas idealistas: a primazia do sujeito e a coisificação da natureza e desconhece a força e o papel da práxis humana inserida na realidade histórica e natural.

5) Na medida em que Bloch recorre à *Filosofia positiva* de Schelling para ampliar e aprofundar sua posição histórica e, assim, incluir a totalidade da natureza no campo de possibilidades de uma práxis revolucionária, ele não abre mão de sua posição marxista, marcada pela busca de emancipação e superação das relações de dominação, poder e opressão inerentes à sociedade capitalista. Ao contrário, por esse meio Bloch fortalece tematicamente a perspectiva marxiana e explicitamente amplia seu horizonte. A perspectiva schellinguiana é trazida para dentro do horizonte marxista e o enriquece e não o contrário! Poderíamos, portanto, expressar, de modo mais adequado, que Bloch foi antes um “Marx schellingiano” do que um “Schelling marxista”, como quer Habermas.

---

<sup>8</sup>. *Dialektische Materialismus* (Materialismo Dialético), como na época era genericamente denominado o marxismo desenvolvido nos países da URSS, considerado demasiadamente mecanicista por Bloch (N.T.).

## Referências

BLOCH, E. Avicenna und die aristotelische Linke. In: \_\_\_\_\_. **Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz.** Gesamtausgabe, Bd. 07. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977c.

\_\_\_\_\_. **Geist der Utopie.** Zweite Fassung. Gesamtausgabe, Bd. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977a.

\_\_\_\_\_. **Das Prinzip Hoffnung.** Gesamtausgabe, Bd. 5, Kap. 1-32. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977. [Ed. bras.: **O princípio esperança**, Vol. I. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005).

\_\_\_\_\_. **Das Prinzip Hoffnung.** Gesamtausgabe, Bd. 5, Kap. 43-55. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977b. [Ed. bras.: **O princípio esperança**, Vol. III. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006].

\_\_\_\_\_. **Experimentum mundi.** Gesamtausgabe, Bd. 15. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975.

HABERMAS, J. Ein marxistischer Schelling: zu Ernst Bloch spekulativen Materialismus. In:

\_\_\_\_\_. **Theorie und Praxis:** Sozialphilosophische Studien. Neuwiend; Berlin: Luchterhand, 1967, p. 336-351.

HORKHEIMER, M. **Teoria tradicional e teoria crítica.** São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores).

MARCUSE, H. Zum Begriff der Negation in der Dialektik. In: \_\_\_\_\_. **Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft.** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969, S. 185-186. [Ed. bras.: Sobre o conceito de negação na dialética. In: **Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade.** Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar, 1972].

MARX, K. **Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung.** Marx-Engels Werke in 43 Bde., Bd. 1, Berlin, 1956. [Ed. bras.: Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: Introdução. In: **Crítica da Filosofia do direito de Hegel.** Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Superv. e notas Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2010.

SHELLING, W. J. von. **Grundlegung der positiven Philosophie.** Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833 (I Teil). Torino: Botteg d'Erasmus: 1972.

\_\_\_\_\_. **Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der Positiven Philosophie.** Berliner Vorlesungen (1942/43). Ausgewählte Schriften, Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

\_\_\_\_\_. **System des transcendentalen Idealismus** (1800). Ausgewählte Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985a.

SCHÜTZ, R. Bloch, ein schellingianischer Marx? Überlegungen zu den Voraussetzungen einer engagierten Philosophie. In: ZELLINGER, D. (Hrsg.). **Vorschein.** Jahrbuch der Ernst-Bloch-Assoziation, Vol. 33. Ernst Bloch – “Ein marxistischer Schelling?” Nürnberg: Anton Verlag,

2014. S. 81-94.

\_\_\_\_\_. O deslocamento do lugar social da negação em Herbert Marcuse. **Argumentos: Revista de Filosofia**, Fortaleza, n. 8, p. 188-198, 2012.

\_\_\_\_\_. O que faz da teoria de Karl Marx uma teoria crítica? Convergências entre Theodor Adorno e Enrique Dussel. In: SCHÜTZ, R.; ZIMMERMANN, R. E. (Orgs.). **Crítica e utopia: perspectivas brasileiras e alemãs**. Porto Alegre: Sulina, 2012a.