

ERNST BLOCH E A CONVERSÃO UTÓPICA

Gianfranco Ferraro¹

Resumo

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

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

ERNST BLOCH AND THE UTOPIAN CONVERSION

Abstract

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

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

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

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

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

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

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

³ Ver também Levinas, 1976, p. 319.

⁴ Ver Abensour, 2013, pp. 57-59.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Cf. Hadot 2002a.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referências bibliográficas:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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