

Alexandra M. Pereira Carneiro

O POSSÍVEL E A ESPERANÇA

Reflexões sobre a educação como necessidade humana e
da esperança como seu fundamento

a partir da leitura da obra de Ernst Bloch, «O princípio esperança»

Dissertação de mestrado de
Filosofia da Educação sob a
orientação do Professor Doutor
Adalberto Dias de Carvalho

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Setembro de 1999

Agradecimentos

Ao Professor Doutor Adalberto Dias de Carvalho.

A todos aqueles que dividem comigo as tristezas,
multiplicam as minhas alegrias e alimentam os meus sonhos.

Introdução

1ª Parte

Pontos de enquadramento filosófico do conceito *esperança*

- 1.1. O apóstolo da esperança: S. Paulo
- 1.2. A perspectiva da filosofia moderna
 - 1.2.1. René Descartes
 - 1.2.2. Imanuel Kant
- 1.3. Do cristianismo e da idade moderna da filosofia
- 1.4. O tempo e a possibilidade: Karl Marx

2ª Parte

Reabilitar a utopia

- 2.1. A esperança e a utopia: o papel de Ernst Bloch
- 2.2. As referências de Ernst Bloch
 - 2.2.1. Karl Marx
 - 2.2.2. Sigmund Freud
- 2.3. Os conceitos de Ernst Bloch
 - 2.3.1. *A fome, o desejo e o querer*
 - 2.3.2. *Os afectos*
 - 2.3.3. *O novo e o melhor*
 - 2.2.4. *A utopia*
- 2.4. O *ainda-não* como estrutura do Ser e o *princípio esperança*

3ª Parte

O possível e a esperança

3.1. Sobre a filosofia da educação

3.2. O *tempo*

3.3. Utopia e projecto

3.4. A educação e a procura de sentido

3.4.1. As instituições e os paradigmas educacionais

3.4.1.1. Os paradigmas racional e tecnológico

3.4.1.2. Os paradigmas humanista e existencialista

3.4.1.3. Os paradigmas da dialéctica social e o
simbiosinergético

3.4.1.3.1. O paradigma inventivo

3.4.2. A projecção do sentido

Considerações finais

A educação como princípio esperança

Bibliografia

Introdução

«O homem não consegue viver sem uma confiança constante em qualquer coisa de indestrutível que exista em si, sendo que tanto a coisa indestrutível como a confiança podem permanecer constantemente ocultas para ele.»

F.Kafka

Lugar comum que toca a trivialidade é o de que o final do milénio anuncia a chegada de novos tempos. O ocidente viveu este século no *suspense* das histerias radiofónicas de Orson Welles, das ficções terríficas de George Orwell, das elaborações enternecedoras de Aldoux Huxley. Em nome da antecipação do futuro, do conforto – e do aviso – face ao desconhecido, ao incerto, ao possível. Na esperança de um final feliz.

A esperança é uma maneira humana de ser e de estar. Ou, pelo menos, assim parece. Queremos com isto dizer que, habitualmente, o termo esperança é associado a uma emoção própria dos humanos, a uma disposição de sentimentos. A este uso comum do termo associa-se a crença, a fé em algo ou alguma coisa.

A esperança é um substantivo abstracto que tem relações próximas com o verbo ‘esperar’ e expressa-se correntemente pela interjeição ‘oxalá!’. O verbo ‘esperar’, com o qual o conceito ‘esperança’ mantém relações próximas, traduz outro tipo de sentimento, não tão leve como aquele que vulgarmente está associado à esperança. “Quem espera, sempre alcança”, diz o povo, resignando-se ao fado que – dizem – lhe corre no sangue. Então e quem espera, nunca desespera? É ao desespero que se associa a utilização do ‘esperar’, como se verifica em tantas outras expressões como “esperar sentado”.

Mas não é a esperança como sentimento que nos diz aqui respeito, ainda que tenha sido esta dimensão que nos tenha tomado muito do nosso tempo. É fundamental dimensionar a esperança como conceito; tomá-la assim implica considerá-la em todas as acepções, seja espera ou expectativa, seja crença ou autêntica esperança. O que leva a que

não a consideremos apenas como humana, mas própria de todos os organismos que possuem a capacidade da espera.

Bem sabemos das implicações das nossas afirmações, mas se ‘esperar’ tem por pressuposto perspectivar o tempo e se o tempo funda a memória, então, aproveitamos para lembrar uma belíssima comunicação proferida pelo Prof. Doutor Nuno Grande, aquando da I Conferência Internacional de Filosofia da Educação¹, em que referia a existência de proto-consciência das paramécias (estruturas unicelulares), o que permitiria colocar como hipótese o facto destas possuírem memória. Daí que a esperança, enquanto conceito, não possa ser limitada ao especificamente humano. Porém, privilegiaremos aqui o conceito numa perspectiva filosófica e, mais especificamente, aplicado à problemática da educação.

Consideramos que a esperança propriamente humana é um modo de ser da consciência, presente no tempo histórico, materializada no espaço social. O tempo determina a sua existência; o espaço, a sua realização. Ela tem como correlato algo ausente no tempo e no espaço e constitui-se como um todo. Envolve totalmente o sujeito, enquanto consciência subjectiva, e a sociedade, enquanto consciência colectiva. A esperança exprime uma tomada de posição face a alguma coisa (situação ou circunstância) ou a alguém. Ter esperança é ter consciência do eu, do mundo e do correlato entre o passado e o futuro – o que condiciona assim um determinado comportamento no presente.

¹ A I Conferência Internacional de Filosofia da Educação foi promovida pelo Gabinete de Filosofia da Educação e pela Secção de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e realizou-se na cidade do Porto no mês de Maio de 1998, subordinada ao tema genérico «Diversidade e Identidade».

A esperança nasce do confronto que o *eu* estabelece entre o que é – realidade actual; o que foi – o passado; e o que poderá ser – o futuro, a possibilidade. Por isto, a esperança não encerra uma atitude passiva – essa é própria da fé. A esperança implica actividade, extroversão, pois aquele que tem esperança, tem-na para si e para todos. Enquanto vivência ela pode ser individual mas, na sua essência, ela é colectiva. Arriscamos mesmo a dizer que ela é constitutiva da essência do *ser-se* humano.

O que se pretende com este trabalho não é fornecer uma explicação metafísica da realidade, fundamentada na esperança. Pretendemos apenas encontrar alguns pontos de ancoragem filosófica para este conceito, de modo a que possamos reflectir sobre a problemática da educação encontrando, assim, temas que nos parecem por demais implicados.

A obra que nos serve de base principal para explicitar o conceito, *O princípio esperança*² de Ernst Bloch, é tida como um dos maiores trabalhos sobre o espírito humano elaborado neste século. O conjunto dos três volumes constitui uma história crítica sobre a visão utópica e as realidades possíveis que elabora. Ainda que as doutrinas e as teorias das quais o autor parte tenham sido por ele explicitamente abandonadas (marxismo e a psicanálise freudiana), a elaboração de Bloch constitui uma perspectiva única sobre Marx e Freud, sobre o socialismo e a revolução, sobre as dimensões da consciência. Mais do que isso, pensamos que a obra constitui um convite à reflexão sobre a forma como a nossa consciência encontra a sua essência na esperança.

² Esta referência dirá sempre respeito ao primeiro volume da triologia, por razões que adiante se explicam.

O texto blochiano é extremamente difícil, longo e de morosa apreensão. Confrontamo-nos com uma limitação linguística, pelo que trabalhamos sobre o texto traduzido em francês – mas, nem por isso, deixamos de nos debater com problemas de tradução, tanto do alemão para o francês como do francês para o português³. Problema acrescido se tivermos em conta que Ernst Bloch usa diferentes termos para se referir ao mesmo conceito ou ideia, os quais faz questão de diferenciar pelo uso das maiúsculas. Para abreviar, nós optámos por reduzir o uso das maiúsculas e não usar mais de dois termos para o mesmo conceito. Esta opção está devidamente assinalada nas notas.

Evidentemente, o apoio em obras de leitura do texto revelou-se ainda mais essencial para compreensão do alcance da filosofia blochiana. A maior parte dessas obras, contudo, manteve-se fora do nosso alcance – quer pela língua em que estão escritas, quer pela inexistência de traduções, quer pela inacessibilidade física.

O enfoque sobre o primeiro tomo da obra fica a dever-se ao facto de ser neste que Ernst Bloch apresenta os fundamentos da sua filosofia do processo real e a noção do *ainda-não-consciente*, conceito este que o autor considera como central no pensamento humano. A filosofia de Bloch traça um mapa das vicissitudes da esperança, desde as vivências quotidianas até às formas culturais, passando pelo conto de fadas até às utopias filosóficas e políticas. Para o nosso autor, os indivíduos são seres incompletos, animados pelos sonhos

³ Optamos por integrar, na totalidade do texto, as citações em língua portuguesa, referindo o título das obras na língua da edição consultada. As traduções são da nossa responsabilidade.

que elaboram de alcançarem uma vida melhor. Esses sonhos são o resultado da capacidade do ser humano de antecipar, ou seja, de dimensionar o tempo e projectar(-se) nele.

Partimos daqui para a análise da esperança no quadro da filosofia da educação, numa perspectiva de nela ancorar um dos fundamentos antropológicos da educação. Ao entendermos que, no ser humano, há uma apetência natural, uma predisposição intencional⁴ para a educação, então devemos reconhecer a esperança como forma de manifestação dessa disposição. Não pretendemos com isto reduzir a educação a uma necessidade biológica da qual a esperança resultaria em mera espera e a informação recolhida não seria mais do que espelho de um certo determinismo natural.

«Significa isto que o homem – e a humanidade – deve progressivamente reconhecer-se como autor do seu próprio destino demarcando-se, assim, definitivamente, das amarras de um determinismo biológico dentro do qual se desenvolvem as restantes espécies animais.»⁵

Aliás, a precaridade biológica que caracteriza o animal humano, o mais destituído do reino, é exactamente o que oferece terra fértil à educação para ganhar raízes com contornos de necessidade. É assim que este percurso há-de levar-nos a procurar uma nova visão do homem – que não será única e muito menos exclusivista. Implicaremos por isso as noções de utopia, de tempo e de previsão, as de projecto e de paradigma bem como que virão associadas e que não esgotaremos aqui.

⁴ Conforme refere A. Dias de Carvalho no artigo «A educabilidade como dimensão antropológica»

⁵ *Idem*, p.150

Afinal, o que a filosofia faz é introduzir na educação «o desafio da “possibilidade irrealizada”»⁶. Ao mesmo tempo, conforme refere A. Dias de Carvalho⁷, a educação fornece à filosofia todos os objectos que constituem o seu estudo na ética, na estética, na antropologia, que é a área de que nos ocuparemos preferencialmente. Procuraremos fazer deste trabalho uma contribuição, pequena!, para um novo humanismo e, se tanto nos permitir a ousadia, de um caminho para a filosofia da educação, que conduza ao entendimento da relação pedagógica como relação entre possibilidades, como relação utópica, no sentido de que é uma relação permanentemente *a ser*.

No momento em que nos propomos lançar mão a este tema da esperança, torna-se obrigatório um breve olhar sobre o enquadramento histórico desta noção. A cultura ocidental nasce, cresce e tem-se desenvolvido em torno de conceitos-chave que nos habituamos a ter como padrões. E, se começamos por apontar, apenas a título de exemplo, alguns notáveis da literatura e do cinema – escolha aleatória entre outras tantas possíveis – não podemos, de forma alguma, excluir referências fundadoras da nossa sociedade tal como a entendemos.

⁶ A. Dias de Carvalho, «O estatuto da filosofia da educação: especificidades e perplexidades»

⁷ *Idem*

1ª PARTE

Pontos de enquadramento filosófico
do conceito esperança

«Em que lado reside a verdadeira necessidade?

Naquele que tem a exigência do futuro - o futuro antecipado:

naquele que é movimento para a frente.»

L. Feuerbach

1.1. O apóstolo da esperança: S.Paulo

A matriz cristã da cultura europeia é incontornável quanto à definição do que seja a esperança e da importância que ela tem para o ser humano. A esperança é especificamente cristã - ser cristão significa ter esperança:

«...santificai o Cristo como Senhor, sempre prontos para fazer uma defesa perante todo aquele que reclamar de vós uma razão para a esperança [que há] em vós...»⁸

A constituição da doutrina, no que diz respeito à origem e ao destino do ser humano, à celebração dos mistérios, aos rituais da oração, revela a pedra de toque do cristianismo: a esperança num futuro melhor. Num fim recompensador, num além de felicidade.

A história da espiritualidade cristã e, por isso, da cultura ocidental em geral, é a da elaboração de uma teoria da esperança. A anunciação do nascimento e morte de Jesus Cristo, a vinda do reino dos Céus, a promessa do Paraíso - marcas que definem para o cristão um caminho de espera, de expectativa e de esperança:

«...e a esperança não conduz a desapatamento...»⁹;

revelam-nos contudo uma forma de esperar que, como disse J. Ladrière¹⁰, assume contornos de compromisso escatológico. Mas a escatologia cristã confunde-nos quanto à sua concepção de tempo. O tempo tem o seu início marcado pela criação divina e o seu fim determinado na consumação dos séculos:

⁸ I Carta de S.Pedro, III:15

⁹ Romanos, V:5

¹⁰ Em conferência proferida na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, a 3 de Abril de 1998, intitulada “Pode falar-se numa esperança racional?”

«Eu sou o Alfa e o Ómega, o primeiro e o último, o princípio e o fim.»¹¹

Aparentemente circular, uma vez que o princípio e o fim correspondem ao encontro com a mesma entidade, este caminho funda-se numa concepção linear do tempo e do mundo, que avança na direcção do progresso, da evolução do cristão para a plenitude que representa a chegada do Reino de Deus. A mensagem cristã funda-se nessa visão optimista e confiante da realidade e é essa atitude imanente que lhe garante a inteligibilidade junto dos povos.

Um dos mais importantes teóricos cristãos é S.Paulo, apóstolo da esperança em Deus e nos homens. A esperança, própria da natureza da alma humana, antecipa o que está para vir. E esta é a constituição do próprio campo escatológico cristão em que a espera é radical e funda-se na promessa que Deus deixou como legado. O tempo é o fiel depositário dessa promessa. Mas como compreender um tempo divino contínuo e um tempo humano que assenta na descontinuidade da morte e da sucessão das coisas? A questão temporal é resolvida habilmente por S.Paulo, que conjuga a sua herança hebraica com o saber legado pela civilização grega - o tempo é circular no momento da sua própria criação (conforme a citação acima), contudo essa circularidade não está ao alcance do Homem. A unicidade, a plenitude do tempo é divina; a novidade, a consumação, é humana. Os aspectos escatológicos da doutrina são marcas indicadoras, que se revelam na história, sinais indicadores para o cristão, manifestação da divindade no tempo que servem de auxiliares à manutenção da fé. As teofanias revelam a presença do que ainda-não-é no já-ser e, assim, quando o apóstolo anuncia a Palavra de Deus, é o momento da salvação:

¹¹ Apocalipse, XXII:13

«... “Num tempo aceitável te ouvi, e num dia de salvação te ajudei.” Eis que agora é o tempo especialmente aceitável. Eis que agora é o dia da salvação.»¹²

O sinal supremo corresponde ao mistério da morte e ressurreição de Cristo - que decifra o fim do tempo. A ressurreição é a reafirmação da promessa e do poder-ser de Deus sobre todas as coisas. Jesus é o verdadeiro Filho de Deus, o que venceu a morte e restituiu a vida, num movimento de apelo ao futuro e à esperança. Ele morreu por todos os homens, mesmo os que ainda não nasceram. Tudo o que acontece depois da Ascensão não é profetizado, mas, de algum modo, não é necessário. O fim é certo e até lá a história será o palco das manifestações divinas. Do ponto de vista do Homem, tudo é novo, mas tudo tem um fim determinado - a evolução, o progresso e, finalmente, a perfeição (o Paraíso). O tempo que antecede Cristo, é um tempo de aprendizagem da esperança, que culmina com o seu nascimento - que marca o início dos novos tempos (os séculos) e de uma nova esperança; não é um fim em si, é o sinal maior que Deus dá aos cristãos para renovarem e manterem a sua fé. Este é o fim da história, só acessível a Deus. Para os crentes, Jesus é a prova de fé, a recompensa que esperavam; é o testemunho vivo do cumprimento do fim do mundo e do Homem. O objecto da esperança passa a ser agora o Seu retorno, que se encontra no futuro invisível e indizível.

«Pois a expectativa ansiosa da criação está esperando a revelação dos filhos de Deus.»¹³;

«...esperamos seriamente a adopção como filhos, sermos livrados de nossos corpos por meio de resgate. Pois fomos salvos nessa esperança; mas a esperança

¹² II Coríntios, VI:2

¹³ Romanos, VIII:19

que se vê não é esperança, porque quando um homem vê uma coisa acaso está esperando por ela? Mas, se esperamos por aquilo que não vemos, persistimos em esperar com esperança.»¹⁴

Assim aconteceu com Abraão, pai de todas as nações, a quem Deus havia prometido descendência, apesar da avançada idade (sua e de Sarah). Não vacilou na fé, o que exige um esforço para além da própria razão – não a passividade, e esta lhe deu força para ter esperança em Deus - esperou contra a própria esperança.

A promessa de Deus, conhecida pela palavra dos profetas, reforça a ligação entre a noção de futuro e a de esperança. O cristão espera na certeza de que Deus cumpre as suas promessas, contra todas as evidências, tal como fez com Abraão e Sarah. Deus é a Suma Verdade. O homem não encontra nenhuma razão para duvidar da Sua palavra, pois que Ele já deu provas históricas desse cumprimento - e assim a fé encontra, de algum modo, um apoio racional, pois as provas encontram-se na história (tida como relato factual) contida nos Textos Sagrados - é o que Cullmann chamou a “historização dos mitos”.¹⁵

Os acontecimentos que revelam Deus conduzem o Homem a um conhecimento que lhe é estranho, que é novo. Tudo o que acontece depois da encarnação é novo. E é essa novidade que nos pode aproximar de Deus. O Homem, sujeito da esperança, empenha-se totalmente no conhecimento do novo - não é só a sua alma, mas a sua realidade inteira, que ainda não é, mas que se vai realizando. Há uma presença do que ainda-não-é no já-ser. Nesta perspectiva de que a realidade ainda não está acabada, mas está em processo, é que

¹⁴ Romanos, VIII: 23 — 25

¹⁵ O.Cullmann, cit.in Battista Mondin, *Esperança Marxista e Esperança Cristã*, p.34

surge o espaço do novo, que não é mais do que a sabedoria que se adquire em prol da concretização da esperança.

Mas em que consiste, verdadeiramente, a esperança? Ela é um estado de alma que antecipa o que está para vir. S.Paulo distingue duas formas de esperança: objectivamente, a esperança diz respeito ao que se espera, à concretização. Espera-se a vinda de Deus, o cumprimento do fim do mundo e do Homem, a vida no mundo que há-de vir. Quanto à perspectiva escatológica, a esperança substitui o indeterminado pela antecipação.

Em termos subjectivos, a esperança é o próprio acto de esperar. Está relacionada com a tensão entre o fim (*eschaton*) e o momento presente; é, talvez, a presença do 'a-vir' na contemporaneidade do cristão. É uma forma de confiar em Deus e, assim, manifestar a fé. Crer, amar e esperar são as palavras de ordem que nos deixa S.Paulo. A esperança só existe pela fé e pelo amor a Deus. É pela fé que o cristão acredita naquilo que constitui o objecto da sua esperança e na possibilidade de o vir a alcançar um dia (no fim da sua vida terrena).

Pode concluir-se que a esperança é, então, uma virtude teologal, fundada na paciência e na perseverança.

«Nós somos a casa d'Aquele, se fizermos firme o nosso apego à nossa franqueza no falar e à nossa jactância a respeito da esperança firme até ao fim.»¹⁶

¹⁶ Hebreus, III:6

1.2. A perspectiva da filosofia moderna

1.2.1. R. Descartes

A fé e a razão separam-se e seguem diferentes vias. O Deus cristão cede gradualmente lugar ao homem crente nas suas próprias capacidades, tornando-se, por isso, cada vez mais, laico. A razão cria um espaço próprio, fortalecendo a vontade que o homem tem de desvendar o seu futuro e de identificar o sentido da história. É uma nova noção de esperança que surge agora também ela laicizada, secularizada.

Não escaparemos a referir, ainda que de sobrevôo, o papel paradigmático de Descartes neste processo. Considerando que é da distinção entre o bem e o mal que nascem todas as paixões e, ordenando-as temporalmente, Descartes considera que o *desejo* é a primeira das paixões¹⁷, dizendo respeito à obtenção de um bem que ainda não temos ou à evicção de um mal que julgamos próximo. Mas a proximidade ou o afastamento desse objecto de desejo é o que excita em nós a *esperança*. A esperança é, assim, uma tendência extrema da alma, à qual se opõe a crença associada ao desespero.

Descartes considera duas formas de manifestação da esperança, consoante a obtenção do objecto do desejo dependa ou não do sujeito. Se a obtenção desse objecto não depende do próprio sujeito, então a esperança é *crença*. Mas se, pelo contrário, é exigida a intervenção da vontade racional do sujeito, então, a esperança manifesta-se sob a forma de *coragem e ousadia*.

¹⁷ Art.57 e seguintes, *Les Passions de l'Âme*

Todos os desejos pertencem à alma, como Platão havia deixado claro no diálogo *Filebo*, pois que só a alma têm o dom da memória – que permite recordar o conteúdo do desejo, identificá-lo e reconhecer o objecto que se deseja. Todos os desejos têm como fim último alcançar o supremo bem e a alma é responsável pela disposição de querer o advento das coisas que se apresentam como convenientes. A conveniência é definida pela razão, na busca das verdades claras e evidentes - o que representa a busca do aperfeiçoamento da alma.

Sabemos que este é, também, o problema de Descartes: como é que a alma se aperfeiçoa se, tão facilmente, pode cair em erro? Ou seja, qual o critério que permite reconhecer as verdades que levam a alma a dirigir-se para o bem? Esta é a pergunta fundadora do *Discurso do Método*, cujos passos nos propõem, a nosso ver, um caminho para a esperança racional. A dúvida só faz sentido se for fundada na esperança de alcançar uma certeza. O desejo de encontrar a verdade é que leva à dúvida, não sendo dúvida céptica mas sim provisória¹⁸ pois só permaneceria até se alcançar «qualquer coisa que fosse absolutamente indubitável.»¹⁹

¹⁸ Se nos é permitido, lembramos as aulas de Filosofia do programa antigo do 11º e do 12º ano de escolaridade, em que aprendemos que a dúvida cartesiana era provisória porque esperava chegar a uma resposta, a uma verdade clara e distinta. Servia este esclarecimento para que distinguíssemos a dúvida provisória da moral provisória, pois que, nesta expressão, ‘provisória’ significava ‘por provisão’.

¹⁹ R.Descartes, *Discurso do Método*, p.88

A esperança é o desejo (racional) de um bem futuro e possível. Uma vez que o racionalismo de Descartes o impeliu a encontrar Deus como princípio e garantia do mundo e da verdade do mundo²⁰, talvez possamos arriscar uma comparação mais extrema: a necessidade de bem conduzir o espírito para alcançar verdades claras e distintas, não poderá ser vista como a necessidade que o cristão tem de percorrer o caminho para o Paraíso? Deste modo, a esperança aparece não só como um movimento voluntarista, mas como movimento voluntarista racional, ou seja, como elemento constitutivo da razão, que há-de fundamentar a própria acção do sujeito – pois Descartes diz que nenhuma acção pode ser fundada na dúvida, de onde advém a necessidade da moral por provisão.

1.2.2. I. Kant

«Na revolução filosófica iniciada por Kant, exprime-se o espírito do séc. XVIII, (...) de uma época que era animada por uma ideia alta do homem e pela fé no elemento divino intrínseco ao homem. (...) mostrando que não é necessária qualquer representação transcendente de Deus para explicar a essência das coisas que existem à nossa volta, (...); que o universo gira à volta da luz ou do sol do intelecto humano, apesar desta luz estar presa à matéria e de não poder brilhar separada dela, pois que apenas a vontade moral do homem - e não o seu entendimento - está livre da coacção da matéria.»²¹

²⁰ R.Descartes, *Os princípios da Filosofia*, p.74 e p.79

²¹ F. Grayeff, *Exposição e interpretação da Filosofia Teórica de Kant*, p.219

É pela razão prática e pela necessidade de regular a acção humana que procuramos a esperança em Kant. O facto de ter sido, verdadeiramente, um homem do seu tempo e o facto de ter feito a apologia da razão pura, não impediu Kant de prosseguir para o centro inacessível da existência do ser humano como sujeito moral. Analisar Kant implica trilhar os caminhos de um sistema filosófico que se articula como um todo – razão prática e razão pura – pelo que devemos revisitar as permanentes questões:

- que posso saber?
- que posso fazer?
- que me é permitido esperar?

E, como Heidegger perguntou sobre aquela que foi a interrogação última de Kant:

- o que é o Homem?

Nestas interrogações encontramos a procura da própria essência do ser humano através da sua necessidade de saber, de agir e de esperar.

O que preside a qualquer pergunta é a esperança de obter uma resposta. Ao fornecer-se a resposta, revela-se a esperança na aprendizagem. Assim, Kant propôs-se descobrir os limites da razão para poder ensinar o que se pode saber e como se deve conduzir a acção, para que seja legítima a esperança que colocamos no Homem do futuro (e que nos há-de levar, neste trabalho, aos problemas da educação). A racionalidade humana permite-lhe postular uma teoria optimista do porvir, fundamentando-a na inevitabilidade da ultrapassagem da experiência fenoménica e no desejo do *sumo bem*, como sinónimo de

felicidade. «A razão, por tendência da sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a aventurar-se num uso puro...»²²

Esta aventura visa «...três objectos: a liberdade da vontade, imortalidade da alma e a existência de Deus.»²³, transcendentais para a razão especulativa mas fundamentais para a razão pura prática. Eles são a garantia da existência de uma vida futura, pelo que funcionam como postulados, princípios indemonstráveis, intimamente ligados à razão pura teórica, que produz *a priori* a lei moral. Este facto de os princípios da lei moral emanarem *a priori* da razão pura, garante duas asserções:

- que é legítimo ao homem que soube conduzir a sua acção esperar alcançar a felicidade, pois o sistema moral é inseparável da ideia de felicidade e da esperança de poder alcançá-la;

- sendo a lei moral universal e emanando de uma razão universal²⁴, a moralidade constitui a essência de todos os homens, pelo que construir o caminho da felicidade é responsabilidade de cada um e de todos ao mesmo tempo. Todos os homens encontram na liberdade a condição necessária da realização da sua acção e conduta procurando, através destas, o mesmo fim; é a liberdade que torna os Homens responsáveis pela concretização do *sumo bem*.

²² I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, p.634

²³ *Idem*, p.635

²⁴ O imperativo categórico leva a que cada homem aja como se estivesse a agir por todos os homens à face da Terra.

Kant começa por afirmar que «Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade.»²⁵ A liberdade é a verdadeira pedra de toque dos postulados kantianos; o postulado da imortalidade da alma exprime a face da esperança do postulado da liberdade – pelo que uma proposição teórica respeitante à continuação e à persistência indefinida da existência é o equivalente filosófico da esperança da ressurreição. O postulado da existência de Deus manifesta a liberdade existencial como equivalente filosófica do dom.

A liberdade da vontade está sujeita aos princípios da razão pura universal; ou seja, sendo a lei moral da razão prática fornecida *a priori* pela razão teórica, o exercício dessa liberdade está sujeito à concordância entre o fim a alcançar - a felicidade e o Bem comum - e os meios a usar para a alcançar. A liberdade pode ser exercida de duas formas:

- na procura das regras concretas que permitam ao sujeito alcançar o *sumo bem*;
- pela conduta que faz o homem ser digno de ser feliz.

Coloca-se aqui, ao mesmo tempo, o problema da intencionalidade da acção, ou seja, da sua legalidade e moralidade.

«Se se caracterizar todo o *comportamento* perante o ente como intencional, então a *intencionalidade* só é possível *sobre o fundamento da transcendência*, mas não é nem idêntica com esta [transcendência], nem é inversamente ela própria possibilidade da transcendência.»²⁶

O que quer dizer que a liberdade não é fundamento dos outros postulados, mas é fundada pela transcendência que eles traduzem; por isso, a liberdade da acção pode abrir o caminho

²⁵ *Idem*, p.636

²⁶ M.Heidegger, *A essência do fundamento*, p.29

para a transcendência sob determinadas condições, mas nunca se confunde ou assemelha com ela.

A razão prática leva à auto-imposição do princípio universal para que a acção seja acção moral, apontando para essa transcendência de que Heidegger nos fala e que possibilita a liberdade. A acção legal aparenta apenas ser moral, pois os seus fins são ditados por mandamentos que especificam o fim da acção particular. Ligam-se, assim, o mundo da causalidade e o mundo da moralidade, podendo ambos participar para alcançar o mesmo fim. Há «uma espécie particular de unidade sistemática, a saber, a unidade moral»²⁷, que dá consistência objectiva à ideia de um mundo moral, permitindo a Kant responder à questão: o que devo fazer? «Faz o que pode tornar-te digno de ser feliz.»²⁸

O que o leva a reformular a questão seguinte segundo o plano das hipóteses conjunturais: «Se me comportar de modo a não ser indigno da felicidade, devo também esperar poder alcançá-la?»²⁹

A crença na felicidade faz da esperança uma parte constitutiva da estrutura da acção, um modo de existência, fornecendo um certo fundamento àquilo a que se pode chamar uma antropologia do futuro, que encontraremos, também, no texto do autor que serve de base a este trabalho, Ernst Bloch. Esta antropologia do futuro assenta numa concepção de história progressiva, em direcção necessária à concretização do melhor (para o qual devem contribuir, como já dissemos, todos os homens). Esta noção de futuro leva a duas noções de

²⁷ I.Kant, *Crítica da Razão Pura*, p.641

²⁸ *Idem*, p.642

²⁹ *Idem*, p.642

esperança: *expectante* e *racional*. O homem espera com segurança o *sumo bem*, que alcançará depois da morte (daí, como se sabe, o postulado da imortalidade da alma). Esse futuro é certo, pois a fidelidade à lei moral assegura que a sua alma imortal encontrará a felicidade sem limites. Tal é a esperança *expectante*, que pré-figura um fim.

Mas o que o homem não sabe é se consegue praticar sempre acções cujo princípio se possa tornar máxima universal. Ou seja, conseguirá ele manter-se sempre no caminho do progresso moral? Esta é a esperança *racional*, ligada ao esforço e perseverança na orientação da conduta segundo a lei moral. A razão impõe a dúvida, pois o Homem age na medida em que conhece, à medida do seu conhecimento de si e do mundo.

O percurso em direcção ao *sumo bem* acarreta em si paradoxos:

- diz respeito ao homem finito, que percorre um percurso infinito de aperfeiçoamento em direcção à felicidade;
- diz respeito ao homem circunstancial que orienta a sua acção com vista a um fim universal.

1.3. Do cristianismo e da idade moderna da filosofia

Aparentemente, de S.Paulo a Kant parece não haver muita distância. A razão e a fé levam ambos os autores a resumirem a história a uma conclusão segura, ainda que indefinidamente distante. O advento da perfeição é certo; cabe ao sujeito decidir se quer caminhar a favor da corrente. Caminhar contra ela está fora de questão. A esperança constitutiva, de que ambos falam, toca a radicalidade da finitude humana, pondo o sujeito

em confronto consigo mesmo e com os seus limites. A esperança torna-se um fio de navalha entre a *presunção* e o *desespero*³⁰. Ambos conceitos pecam por assumirem o futuro em excesso: o primeiro abrevia-o, o segundo embrutece-o. Será de recusar perspectivar S.Paulo e Kant à luz da oposição entre *presunção*, *desespero* e *esperança*? E assim iluminados, não conduzirão estas concepções a um certo imobilismo?

É que nesta perspectiva, os fins, apesar de não se sobreporem aos meios, surgem sem que o sujeito possa fazer efectivamente algo para os modificar. O melhor dos mundos não é fruto da acção humana. A história, longe de depender dos homens que a fazem, surge como encadeamento de factos numa sequência escatológica. Há um fim, um destino que nos aguarda e que é independente da nossa acção.

A escatologia cristã (inicialmente judaica) mais não faz que reforçar a noção de tragédia dos Gregos; mas reforça-a positivamente pois à ideia da tragédia funda a noção de esperança. A diferença está no facto de os gregos considerarem a esperança como uma ilusão, por ter subjacente a ideia de felicidade - que se opõe à noção de tragédia, com a sua carga terrível, que representa sofrimento, ainda que seja um sofrimento escolhido e bem acolhido como no caso de *Fédon*. Aqui, quando se fala da morte do corpo e da imortalidade da alma, a esperança é associada ao destino que inevitavelmente aguarda o sujeito e não ao sonho de o mudar. Da tragédia, o cristianismo herda o individualismo. O destino é de cada um, e não do grupo, apesar do cristianismo se considerar uma religião comunitária e das

³⁰ Esta oposição da esperança à *presunção* e ao *desespero* é referida na Enciclopédia LOGOS, Vol.2, coluna

inúmeras referências bíblicas a grupos. A salvação (e o caminho a percorrer até ela) é também da responsabilidade de cada um. Cristo salvou todos os homens, mas compete a cada um reafirmar a sua vontade individual relativamente a essa salvação. E, apesar do paraíso ser comunitário e ser o destino que a todos espera, obter a passagem para o jardim celestial e a ressurreição no momento do juízo final também é tarefa individual.

Apesar de tudo isto, o cristianismo alicerça uma esperança feliz na promessa do Éden, aliada à da vida eterna (soteriologia ou doutrina da salvação); esta esperança tem suportes históricos – na elaboração dos textos bíblicos, encontramos acontecimentos históricos imbricados de carácter místico. O tempo serve unicamente a automanifestação de Deus e a vinda de Cristo (como encarnação de Deus), é apenas o anúncio, o reforçar da certeza da existência do fim. Por isso pensamos que, no cristianismo, a noção de tempo apenas aparentemente é linear, porque é Deus que o cria e é em Deus que ele termina. O que nos leva de novo ao imobilismo do permanente regresso.

1.4. O tempo e a possibilidade: K. Marx

É a perspectiva de imobilidade face aos fins que nos leva, por via de E. Bloch, até Karl Marx, na tentativa de fundamentar filosoficamente o conceito de esperança.

Marx³¹, que tão simplesmente considerou que o futuro estava aberto à imensidão das potencialidades humanas, traduz na sua obra um incessante esforço de coordenação da

³¹ A. Morão refere que Bloch considerava o marxismo como a “filosofia do futuro”, o “saber da esperança” .

Logos, entrada: Ernst Bloch

teoria com a prática. A necessidade de emancipação humana, da tomada de consciência da realidade terminaria com a alienação social, política e religiosa a que os Homens estavam sujeitos, permitindo-lhes, assim, rebelar-se contra o idealismo como deformação ideológica da realidade. O impulso inicial da transformação vem da própria realidade; a acção é que dá sentido ao pensamento. Contra Hegel, Marx recusa a concepção de história como representação abstracta, como mero processo de auto-revelação da verdade, considerando que a história é o palco privilegiado de mudança da realidade, sem que se possa prever até onde essa mudança pode ir. Não são só as ideias que conduzem a história - é a *praxis* humana³². Ainda que seja possível deduzir as leis necessárias que, desde o início, conduzem a evolução da Humanidade, essas leis são apenas tendenciais, traduzem movimentos ideais - a história é feita pelos homens concretos na sua luta diária; a história fala da criação do homem pelo trabalho, do homem imerso nas condições materiais da sua existência³³. Esta luta conduzirá à revolução, que proporcionará o Estado ideal. A inevitabilidade do processo da revolução e da assunção do proletariado parece-nos semelhante ao da realização do Absoluto hegeliano - afinal, o comunismo aparece para resolver o enigma da história. A escatologia marxista é, contudo, peculiar pois as tendências históricas para um fim necessitam do empenho dos homens, o que implica, intimamente, a *praxis*, para obtenção do mundo melhor.

³² Recorde-se, a este propósito: “O modo de produção da vida material domina, em geral, o desenvolvimento da vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina a sua existência; pelo contrário, é a sua existência social que determina a sua consciência.”

³³ Cf. *Manuscritos de 1844*

Ao considerar a história como um processo dinâmico, a-fazer, Marx criou a categoria do futuro autêntico, do *novo*, aquele em que as possibilidades são da ordem do infinito. Parece-nos que fundou o futuro racional, ou seja, uma dimensão temporal cuja compreensão objectiva pela razão é animada por uma dialéctica interna de procura de soluções operatórias num dado campo de possibilidades. Este futuro não se entende como um destino irremediável, como um caminho de sentido único, por via do qual o marxismo se tornará pensamento dominante – é antes o caminho próprio da *praxis* que, nunca alcançando o seu fim, está permanentemente a realizá-lo. Marx nega o determinismo em toda a linha, afirmando que o homem é o único agente da história; o ‘futuro’ é a abertura ao possível. Por isto, a noção de possível refere-se à crença no alcançar da sociedade comunista - o que não representa o fim da história, mas, segundo Marx, tornar-se-á o motor da própria História. É, assim, rejeitado o ‘fim’ do dia histórico, o que anuncia que «ao levantar vôo a ave de Minerva está velha, é apenas um reflexo de vida, de existência»³⁴.

A inauguração do futuro traz-nos à consciência de que, depois do anoitecer, vem o amanhecer e de que sobre o amanhecer, projectamos a nossa existência – ainda que ela não esteja, à partida, assegurada.

Todas as linhas de pensamento ocidental – desde o *eros* platónico até à dialéctica de Hegel – consideram que o devir é sinónimo de progresso, de desenvolvimento mas, invariavelmente, levam-no a que se esgote no *bem* ou no *absoluto*.

³⁴ Ernst Bloch , *Le principe espérance*, p.16

Emerge, então, a seguinte questão em Bloch: será que o devir não permite a liberdade do Homem? E temos como pressuposto que a liberdade é a mais radical das características humanas... Ora, pensar a liberdade é pensar as condições de existência humana. E se delineamos um caminho necessário para a história, e se a história é feita pelos Homens, e se os Homens existem no tempo e o tempo ainda está por realizar, temos então aqui um paradoxo. Ou a história segue um caminho inexorável ou não segue. E se não segue, então, temos que olhar para o tempo, “plasma da história” – como lhe chamou M. Bloch – e rever a concepção de Homem.

A história alimenta-se a si mesma, como um *ainda-não*, que mantém toda a tensão da promessa *a-ser*.

Que relação entre as utopias que elaboramos, a esperança que alimentamos e o futuro que desconhecemos?

2ª PARTE

Reabilitar a utopia

«O que nos espera? O que esperamos?»

E. Bloch

2.1. A esperança e a utopia: o papel de E.Bloch

Tradicionalmente, a filosofia entende a esperança de duas formas:

– como *valor*, sendo que se relaciona directamente e apenas com o mundo objectivo e com os objectos finitos, pelo que diz respeito, por exemplo, à capacidade de elaborar hipóteses e estimativas;

– como *horizonte*, buscando um fim no futuro que esteja implícito no presente, ou seja, buscando significações.

Estas proposições levam-nos à conclusão de que todo o real é uma construção racional, ou seja, o mundo existe tal como o entendemos, porque assim o entendemos. Mas, de imediato, surge a questão sobre o que é a realidade racional, objectiva. E essa leva-nos à inquietude.

Se toda a filosofia nasce de uma inquietação que se procura ultrapassar, de um desespero que nunca cessa totalmente; se todo o pensamento e toda a acção brotam de uma decepção, então, o que esperamos?

Colocando esta questão (entre outras), E. Bloch, “o profeta-filósofo de um projecto utópico de revolta”³⁵, introduz-nos ao espanto e ao medo que se relacionam com a esperança e o desejo. Modos de existência e de elaboração da realidade que é necessário aprender e pensar. Perguntar pela esperança é colocar em questão não só a estrutura da realidade mas, sobretudo, a estrutura mais íntima do Homem, construtor de realidade(s).

³⁵ A expressão é de A. Munster, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*

Parecemos caminhar, a passos largos, para uma ontologia da esperança. Todavia, cremos que não, que iremos caminhar pela via da antropologia, pois será do ser humano e do ser-se humano que trataremos, pois o sujeito da esperança é o sujeito empírico³⁶. Trata-se, então, da urgência de aprender a esperar e a ter esperança; a desejar e saber o que se deseja. Bloch fala-nos de um *ser em processo* numa realidade em processo – rejeita, assim, aquilo que pensamos ser a ontologia tradicional e as suas categorias estáticas e herméticas. Apresenta uma nova categoria: a da *possibilidade*, a do *ainda-não*, que representa o movimento, o esforço que o Homem deve fazer para alcançar a realização da esperança que está em si.

É, por isso, obrigatório pensar, pois pensar significa ultrapassar a crença e a espera passiva de quem aguarda, sem esforço, pelo porvir³⁷. A função e o conteúdo da esperança são constantemente ultrapassados em todas as sociedades e, nem por isso, os Homens abandonaram os «sonhos de uma vida melhor»³⁸. A esperança contém, em si, uma função utópica que é própria da essência do Homem: pensar adiante, projectar-se no tempo, pois essa é a sua verdadeira criação (talvez a única e, sem dúvida, a mais dolorosa...). A ausência do futuro (considerada como único destino do Homem) é o nada – e, desta visão dos

³⁶ Queremos introduzir aqui esta distinção em relação a I. Kant, para quem o sujeito da esperança era transcendental. Desta forma, E. Bloch pode escapar a cair numa teoria idealista da esperança.

³⁷ Na tradução francesa, o termo usado é *avenir*. Optamos pela utilização do termo *porvir* para o traduzir, por considerarmos que, na língua portuguesa, é o que melhor convém ao futuro que se deseja e que está para vir.

³⁸ «Sonhos de uma vida melhor» foi o primeiro título que *Le principe espérance* recebeu, conforme refere A. Munster, *op.cit.*

existencialistas Bloch afasta-se, pois o desespero é insuportável; daí que o nosso autor considere que mesmo a religiosidade é uma expressão utópica legítima enquanto forma de inquietude e de esperança. “É pelo sonho que vamos”³⁹, e Bloch considera que o sonho é a base de toda a existência «autêntica e inautêntica»⁴⁰. Também a esperança pode ser autêntica e inautêntica; esta é enganadora, resulta do medo, do temor (e, talvez aqui, se possa ver a recusa da esperança judaica, que espera em Deus por temor a Ele, ao contrário do Deus cristão que pede ao crente que espere por amor). A esperança autêntica resulta da recusa da privação objectiva, seja ela actual ou se anuncie no futuro.

Qual a relação entre o *desejo* e a *esperança*? Os desejos alimentam a esperança e a vontade. E. Bloch considera que o desejo de um mundo melhor leva a estranhas adesões – por vezes, o desejo é mais poderoso do que a vontade de homens que se recusam a ler as tendências latentes no processo do real. O desejo, a única verdadeira peculiaridade do Homem, continua ainda por estudar, assim como a categoria temporal do futuro e o dinamismo que estes conceitos têm implícito. O fenómeno da utopia é dos menos claros e dos que está menos estudado. O sonho projectivo ainda não foi objecto de suficiente reflexão e cabe agora a Bloch confrontar a filosofia (e a sua história) com a esperança.

É essa a sua intenção: consagrar «O princípio esperança» a tentar dar uma dimensão filosófica à esperança/espera⁴¹, ou seja, fundar a esperança longe da crença e no âmbito da

³⁹ Sebastião da Gama

⁴⁰ E. Bloch, *Le principe espérance*, pag. 12

⁴¹ No texto francês sobre o qual trabalhamos, por inacessibilidade do texto em alemão, surgem, de forma aparentemente indiferente, os termos *espoir* e *espérance*. Não quisemos deixar de verificar os termos originais

racionalidade. A esperança esclarecida, a douta esperança é uma propriedade fundamental da consciência humana, pois releva da capacidade de projecção das possibilidades do ser na realidade em processo.

Bloch acredita que o presente está carregado de recordações do passado, que se encontram ao nível do inconsciente⁴², e que são essas recordações que nos impulsionam para o futuro, como uma forma de *élan* e de antecipação do *ainda-não-vindo*. É esta função antecipante que remete a esperança para o campo da filosofia; ela não é apenas crença,

e encontramos que a língua alemã distingue duas formas de espera. A espera propriamente dita, como esperar por alguém ou esperar pelo comboio, designa-se pelo termo *Warten*; todas as outras formas de esperar ou ter esperança são referidas pelo mesmo verbo *hoffen*, na sua forma transitiva e intransitiva.

Ainda assim, sobre a utilização dos termos franceses, consultámos um especialista na língua: Le Grand Robert, Dictionnaire de la langue française. Eis o que ele nos diz:

- *espérance*: sentimento que faz entrever como provável a realização daquilo que desejamos.

- *espoir*: o facto de esperar, de aguardar com confiança; sentimento que leva a esperar (comparável por isso à esperança).

Podemos acrescentar que encontramos, na língua francesa e noutros contextos, os dois termos usados para distinguir a virtude teologal da esperança da espera humana. Distinguem-se no seu objecto: a primeira tem um objecto transcendente; a segunda tem como objecto a felicidade terrestre. Cf. *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* - Doctrine et Histoire.

⁴² Ao iniciar a sua obra, Bloch começará por abordar a temática freudiana das pulsões e dos sonhos, para se demarcar das concepções do psicanalista e lançar os conceitos no terreno da filosofia. O inconsciente não é para Bloch um armazém, um arquivo-morto, nem desempenha a mesma função que na teoria psicanalítica. O inconsciente é um local de reservas, que ‘empurra’ as recordações para um limbo que se situa perto do

apenas afecto, é um acto cognitivo realizado a partir da tendência do mundo. A representação e a intenção prospectivas, neste contexto, são utópicas, não no sentido estrito⁴³, mas no sentido do sonho projectivo e da antecipação em geral. Ao desenvolvimento teórico da função antecipante encontramos associada a análise de conceitos como os de *ideologia*, *arquétipo*, *ideal*, *símbolo*, bem como as categorias de *vanguarda* e de *novo*, do *nada* e o problema original do *aqui e agora*⁴⁴. É, portanto, ao exame da consciência antecipante que Bloch se aplica, no âmbito da *ontologia do ainda-não*, categoria que Bloch considera fundar todas as regiões do *ser*⁴⁵, que funda uma antropologia da esperança (a qual toma o Homem como ser inacabado, opondo-se à ontologia do ser heideggeriana que encontra o limite do Homem na morte).

O desejo de E. Bloch é recuperar o sentido do termo *utopia*. A redução da utopia ao seu carácter ideológico arrastou a noção de esperança, daí que seja necessário reinventá-la filosoficamente. E. Bloch inaugura a utopia como uma tendência permanente do *sendo* que se realiza incessantemente, o que quer dizer que o Ser da ontologia tradicional modifica-se, já não é uma projecção acabada, um projecto finalizado ou modelo último. Esta concepção assenta na ideia de processualidade do real, de potência/potencialidade que o Ser já possuía,

consciente: o *ainda-não-consciente*. A diferença é que, para Freud, as recordações iam para o inconsciente e eram recalçadas, esquecidas, passavam para o plano do já-não-consciente.

⁴³ E. Bloch considera mesmo que o sentido estrito é distorcido.

⁴⁴ O *hic et nunc*, como problema original denuncia o eterno começo na proximidade, sendo, ele também, assim uma categoria utópica. Considera E. Bloch que é mesmo a categoria mais central.

⁴⁵ Conforme refere Gómez-Heras, *op.cit.*

mas que, desde Aristóteles, vinha sendo relegada como dimensão inacabada e, por isso, menos perfeita.

No entanto, a vontade utópica não se deseja no infinito; ela quer o imediato e mediatizar-se através de uma realidade melhor. «A essência não é aquilo que já foi; pelo contrário, a essência do mundo está, ela mesma, na Vanguarda.»⁴⁶

⁴⁶ E. Bloch, *Le principe espérance*, p.29

Na tradução francesa, é usado o termo *front* que traduzimos por *vanguarda*, por designar o posto mais avançado, a frente.

2.2. As referências de E. Bloch:

2.2.1. K. Marx

A análise do marxismo permite a Bloch, não só mostrar que é um homem do seu tempo, mas também partir de um terreno conceptual e terminológico amplo.

Como já tivemos oportunidade de referir, é a partir de Marx que desponta na filosofia esta consciência aguda do dinamismo do mundo, do amanhã, do novo. Ao processo, que é da ordem do real, e à intenção, que é da ordem do humano, só interessa a verdadeira esperança – que depende do Homem, essa esperança que há-de levar à modificação do objecto (ou, se quisermos, do mundo terreno⁴⁷). A noção de utopia, como Bloch a define, implica que o que é *novo*, nunca se torna um facto; mantém-se sempre além, exige movimento, não só do mundo, como do sujeito para ‘ler’ o mundo – daí a importância da esperança racional e o esforço de reabilitação da noção de utopia face, não só à crença mas, sobretudo, dos usos pejorativos em que caíu, em parte devido ao movimento racionalista.

⁴⁷ Esta esperança, que está relacionada com o objecto, tem raízes no messianismo judaico, que se pode considerar de duas formas:

- messianismo real: ligado aos bens da era messiânica, que se actualizarão na Terra,
- messianismo personalista ou pessoal: ligado à pessoa de Cristo.

Encontramos ainda no messianismo judaico um correlato com os bens temporais, que se traduz na esperança (espera do advento glorioso da nação de Israel, o desaparecimento do males ameaçadores, a paz e a prosperidade para o povo de Deus que viverá para sempre na Terra Prometida. Cf. *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*

Para Bloch, a crença na construção de um modelo último de realidade – racional ou com base na fé – violenta o futuro autêntico, aberto e em processo permanente. A crença pode enfraquecer, se não for recompensada pois todo o empreendimento humano começa por querer um fim; se o fim permanece eternamente um horizonte, só pela racionalização se poderá entender a permanente distância desse fio inatingível – daí o necessário afastamento dos terrenos da fé.

Quanto ao racionalismo, Bloch considera-o exacerbado, ligado ao passado, estático e contemplativo, o que vinculou a noção de utopia à tradução metodológica na reminiscência platónica⁴⁸. Mas, a teoria da reminiscência platónica não parte do real concreto, das reais condições de existência; os arquétipos preexistem e repetem-se. O que recordamos é velho, está no passado, não pode ser algo diferente do que é. O futuro que não aconteceu, que não chegou a ser, torna-se visível quando olhamos o passado. A perspectiva de Bloch aponta para que o passado deva ser mediatizado e, assim, refletir-se no futuro – não há modelos estáticos a seguir, não há ideias, arquétipos que se repitam. A verdadeira

⁴⁸ Podemos aqui abrir, desde já, a porta a uma confrontação entre perspectivas educativas:

- e-ducere: trazer para fazer, fazer sair

- educare: colocar dentro, dar

Ora, tirar para fora significa que o sujeito possui em si tudo que precisa? Nesse caso, então a educação é imobilizadora. Parece-nos que a função da educação será levar o Homem a desejar ser algo melhor. Mas por outro lado, podemos considerar Píndaro, «Sê o que és», e nesse caso então cada sujeito contém em si todas as suas possibilidades, ele é já pessoa. Mas será que Piaget não nos ensinou nada sobre a interação sujeito-meio? Embora o registo seja diferente talvez seja esse o caminho porque devemos optar para apontarmos para uma pedagogia da esperança.

acção tem em conta a totalidade do tempo como um processo - é na dialéctica (material) marxista que Bloch vai encontrar os instrumentos de condução deste processo. Ao contrário da filosofia tradicional, na nova filosofia o passado tem uma dimensão criativa, é vivo. O marxismo revela que há, no mundo, tendências de funcionamento que os sujeitos devem reconhecer e actualizar. Essas tendências dirigem-se ao *novo* e são parte integrante do *todo*⁴⁹. O tema fundamental da filosofia que versa sobre o futuro é a *vanguarda*, um lugar de identidade de si mesmo e de todas as coisas, que se edifica na luta dialéctica-materialista do *novo* e do *antigo*. É aqui que o terreno dá espaço ao sonho - o Homem que se confronta com a realidade existente, presa a determinações passadas e a capacidade de sonhar (acordado) com novos mundos melhores.

⁴⁹ O noção de *todo* em Bloch é logicamente diferente da de Hegel. A totalidade blochiana é plena de abertura, de possibilidades. Funda-se na noção do *ainda-a-ser*.

2.2.2. S. Freud

Procurando elaborar uma visão sistémica do que é a esperança, E. Bloch vai mais além da matriz filosófica que encontrou em Marx e sai em busca de outras raízes que fundem essa perspectiva globalizante. Assim, o nosso autor propõe-se fazer uma análise às pulsões que foram consideradas como fundamentais no Homem. Ao começar pela pulsão sexual, Bloch, inevitavelmente, passa por Freud.

Para Freud, o fundador da psicanálise, a libido define a primeira pulsão humana, quer a nível do conteúdo, quer no plano cronológico. A forma como o bebé se alimenta, a sucção, é uma forma de satisfação da pulsão sexual. Mas a libido não procura só o prazer positivo; implica também a procura do sofrimento, que leva a criança a passar por dilemas que lhe permitem aceder ao plano da moralidade⁵⁰.

O prazer negativo, ou sofrimento, leva o sujeito a encontrar, em si mesmo, a atracção da morte como necessidade do próprio organismo - tudo o que vive precisa de morrer. Esta atracção desenvolve no indivíduo o instinto de agressão e destruição - que pode satisfazer em si mesmo (auto-punição, auto-flagelação...) ou sobre outros sujeitos (imposição de disciplina rigorosa ou castigos violentos...) Qualquer que seja a manifestação deste fascínio pela morte, ele tem como raiz a libido, o impulso sexual.

⁵⁰ Ao definir os diferentes estádios por que passa o sujeito no seu desenvolvimento, Freud refere não só a existência de várias zonas erógenas e da relação prazer/dor que lhes está associada. É dessa relação e das escolhas que o indivíduo faz – se prefere o prazer ou a dor – que surge a consciência moral, na perspectiva psicanalítica.

Além da sexualidade como pulsão original, Freud considera outras pulsões que surgem no indivíduo, nomeadamente, a do *eu*. Esta surge por contraposição ao *isto* que é o corpo. O *eu* é a pulsão que confere unidade à nossa existência, é o que nos agrega e nos faz reconhecer como um todo permanente – é o consciente ou consciência. Esta situação leva a que se possa considerar a vida psíquica como dual: por um lado, a libido pulsiona-nos; por outro, o nosso consciente conhece as regras morais e o socialmente aceitável⁵¹. É na tensão que se gera entre estes dois impulsos que surge o fenómeno do recalçamento. O recalçamento é um processo de esquecimento que consiste em ‘lançar’ um objecto de desejo contrário à vontade do *eu* consciente (sujeito da moralidade) no inconsciente e, assim, suprimi-lo. Este processo representa o domínio que o *eu* consciente exerce sobre o princípio do prazer, coadjuvado pelo subconsciente.

Para Freud, a psicanálise é o instrumento que ajudará o *eu* consciente a conquistar o *isto* corporal. Este será o mecanismo que permitirá à razão iluminar os cantos mais obscuros do inconsciente e «purgar o homem dos resíduos de hipocrisia nos quais se enraíza a verdadeira causa das nevroses.»⁵² Considera Bloch que a psicanálise peca por se reduzir unicamente ao foro privado, pois encontra o seu limite no próprio limite da libido

⁵¹ As normas morais que aprendemos no processo de socialização ficam retidas no subconsciente ou superego, que estabelece a fronteira entre o consciente ou ego e o inconsciente ou id. Lá estão guardadas as imagens parentais (como modelos de comportamento), as tradições sociais (como a religião) e a imagem ideal que o *eu* criou de si e que pretende/tenta atingir.

⁵² E.Bloch, *Le principe espérance*, p.71

individual, sem qualquer relação ou reminiscência a um passado (ou a um futuro⁵³) colectivo. Apesar de discordar de Freud, Bloch continua a esclarecer o papel do impulso sexual tal como é visto por Freud – para ele, não só representa a pulsão radical como é o próprio conteúdo da existência. E, mesmo que a sociedade burguesa rejeite Freud e recuse aceitar ou reconhecer a pulsão sexual, ela permanece no indivíduo – manifestando-se das mais diversas formas, escapando assim ao pudor, à educação, aos valores estabelecidos. O interesse sexual é esquecido, mas não desaparece⁵⁴. O objectivo da psicanálise é levar o *eu* consciente pelos meandros obscuros do inconsciente, conduzindo-o à cura⁵⁵.

Parece-nos que a verdadeira crítica de Bloch a Freud diz respeito, sobretudo, ao papel do inconsciente quanto ao todo que é o indivíduo. Freud reconhece ao inconsciente uma função passiva, de armazém de recordações rejeitadas, renegadas, pelo que só lhe compete fazer regressões no sentido de recuperar o que está guardado – uma vez que o inconsciente é o lugar das aquisições individuais. Bloch constata que o inconsciente nunca é um *ainda-não-consciente*, que é, em si mesmo e ao contrário do que explica Freud, um factor de progressão, de movimento.

⁵³ Devemos manter presente que a libido é uma pulsão e que, por isso dirige-se a algo que anda não é, ou que ainda não tem, mas que pretende obter; daí a sua ligação ao futuro.

⁵⁴ O processo de recalçamento pode dar origem a manifestações como o *acto falhado*, o *complexo*, a *paranóia* e a *obsessão*.

⁵⁵ No processo de cura, podem aparecer resistências que têm origem, não na informação guardada no inconsciente, mas sim na vontade do *eu* consciente.

Mas, para E. Bloch, a psicanálise não é mais do que o estudo de um dos aspectos das pulsões humanas, e nem sequer é do mais fundamental. Ter a pulsão sexual não implica uma obrigatoriedade na sua satisfação; e a não satisfação desse impulso libidinal não é humanamente impeditivo de nenhuma acção. «Em Freud não há mais do que a libido sexual, os seus conflitos com as pulsões do *eu* e o subterrâneo do consciente de onde surgem as ilusões.»⁵⁶ O impulso sexual não tem o mesmo carácter de urgência, ligado à sobrevivência do *eu*. Considera Bloch que o verdadeiro instinto é o da conservação de si mesmo e esse nunca foi alvo de atenção. A psicanálise ficou apenas por estudos parciais, nunca prestou atenção às verdadeiras pulsões, como a *fome*.

⁵⁶ E. Bloch, *Le principe espérance*, p.75

2.3. Os conceitos de E. Bloch

2.3.1. A fome, o desejo e o querer

O que nos puxa para diante? Pelo simples facto de que estamos vivos, somos arrastados por um *impulso interior*, uma espécie de avidez, de aspiração que nos agita. Uma força vaga e imprecisa que leva o sujeito a sair de si.

Bem depressa o ser humano percebe que não tem tudo aquilo que quer e de que necessita, pelo que a sua primeira aprendizagem é a do desejo e da esperança na sua satisfação. A criança deseja o *outro* (encarnado na pessoa da mãe) na medida em que ele lhe fornece os objectos que satisfazem o desejo. Desejamos aquilo a que pensamos ter direito, aquilo que tomamos como nosso – mas que na verdade desliza permanentemente entre os nossos dedos. O próprio desejo escapa-nos, por vezes. Desejamos, sem saber o quê, sem saber como desejar. Algo que permanece além do nosso alcance.⁵⁷

O instinto fundamental no ser humano não tem a ver com o amor mas com a fome, a mais urgente das carências. Bloch refere, com alguma ironia, que a privação de alimento mata, ao contrário da privação das ‘delícias do amor’, numa clara referência e oposição a

⁵⁷ Não só a realidade material objectiva pode permanecer na linha do horizonte, mas o próprio *outro* é inalcançável. Se tomarmos em conta que é no olhar do *outro* que eu me reconheço, então sou eu próprio que permaneço fora do meu alcance, como estranho a mim mesmo. O desejo de mim mesmo é querer tornar-me melhor, para que a imagem que vejo de mim no *outro* seja mais agradável.

Freud. Além disso, aqueles que sofrem por amor, não são objecto nem são merecedores de qualquer piedade, ao invés daqueles que passam fome. A fome suscita um desejo incontornável, radical, que não se deixa reprimir por muito tempo. Assim, o instinto de conservação é mais plausível como pulsão primeira e essencial, como força motriz, pois implica de forma mais directa o indivíduo que o sente e pode ser considerado, ao longo da história, como o ímpeto mais comumente sentido por todos os Homens. Pela análise do fenómeno da fome se pode definir a história de um povo - social, política, económica...

A conservação de *si* é o que leva o Homem a reunir todas as condições necessárias à sua satisfação, a qual não acontecerá senão de forma solidária e no sentido da solidariedade. E esse é, também, o sentido do desenvolvimento humano.

E. Bloch refere dois níveis de exteriorização deste impulso interior. À primeira forma de exteriorização, Bloch chama-lhe *tensão*. É um desejo que não sabe o que deseja. Como sentimento, corresponde à aspiração. A tensão interior, indefinida e imprecisa, pouco se distingue do impulso de onde parte. A sua principal diferença em relação à força inicial é o seu movimento em direcção ao exterior. Se algo a impede de sair, a tensão permanece como necessidade insatisfeita, incómoda.

Ao dirigir-se ao exterior, a tensão transforma-se e torna-se *procura*. Ou seja, a tensão dirige-se a um fim e pode diferenciar-se conforme o objectivo a que se dirige, sofrendo mais uma transformação: a *pulsão*⁵⁸.

⁵⁸ E. Bloch faz questão de esclarecer que entende que *pulsão* significa o mesmo que *necessidade*, mas prefere o primeiro termo devido às conotações reaccionárias do segundo. Além disso, considera que a *pulsão* é um conceito que não dá espaço a qualquer equívoco.

A pulsão que o sujeito sente traduz-se nas *paixões*, nas *vontades*⁵⁹ que os objectos exteriores lhe provocam. O objecto da *paixão* é o que a acalmará - assim é no animal, cuja vontade é obter satisfação imediata.

A pulsão diz, fundamentalmente, respeito ao corpo. Ainda que, no ser humano, a consciência do corpo tenha outras fontes, é quando a pulsão age que, de forma mais vincada, damos atenção ao corpo. «Como se não fosse o corpo a possuir a pulsão, mas como se fosse a pulsão a fazê-lo passar por todas as cores, do vermelho-cólera, ao amarelo da inveja e ao verde da raiva, tratando-o como um vulgar pedaço de tecido.»⁶⁰

E. Bloch afirma que se tomou, durante muito tempo, a pulsão pelo instinto; com as experiências de Pavlov, pode compreender-se o instinto como uma pulsão que se concentra em si mesma. Bloch diz-nos que, nos humanos, encontramos manifestações instintivas, sobretudo nas mulheres, no que diz respeito às questões do amor e dos cuidados maternos. Serve-lhe esta questão para partir para a análise da perspectiva psicanalítica das pulsões,

Entendemos, também, que o uso de *pulsão* é mais adequado pelo facto de associarmos o conceito de *necessidade* a uma falta, a um vazio; a *pulsão* é um querer mais, o que é próprio da natureza humana.

⁵⁹ Atentemos aqui à questão da tradução francesa. Os três termos a seguir apontados, traduzem para o francês as variações que o próprio Bloch introduz.

désir: apetite, vontade.

souhait: aspiração, deseja.

vouloir: querer.

⁶⁰ E. Bloch, *Le principe espérance*, p.65

começando por falar das pulsões que tomam conta do corpo e da alma⁶¹. No Homem, encontramos um número considerável de pulsões, para além das pulsões animais. O Homem ultrapassa o patamar do mero apetite; ele é capaz de desejar.

2.3.2. Os *afectos*

Não é só o seu corpo, mas o seu *eu* é, igualmente, sujeito de pulsões ou, mais precisamente, *afectos*⁶². Por ser consciente, o Homem é o animal mais difícil de satisfazer, porque sente de forma complexa e desmesurada⁶³ as suas pulsões. De forma paradoxal, a plena satisfação das suas privações não o conduz ao apaziguamento, mas comporta, isso sim, novos desejos; e o excesso de objectos de desejo conduz a um desejo ainda maior. O desejo satisfeito assume novas proporções, que têm origem em novos objectos aos quais se pode dirigir. E. Bloch refere, como exemplos, o desejo do lucro, a sede da velocidade, o fascínio da morte, que têm aumentado com a criação de novas formas de satisfação; enquanto o sentimento religioso tende a desaparecer, para dar lugar a uma nova pulsão terrena. Isto prova, do ponto de vista de Bloch, que o Homem é feito de mudança, que não há uma pulsão radical única. As pulsões dominam o sujeito, uma de cada vez e não

⁶¹ Considera o caso das nevroses como exemplo de pulsões que se tornaram autónomas, sujeitando não só o corpo mas o *eu* consciente.

⁶² Há algumas linhas atrás referimos que as pulsões podem ser consideradas, no Homem como *paixões*. Nessa passagem, Bloch equipara *paixões* a *afectos*. Aqui seguimos o texto, que apenas refere *afectos*.

⁶³ Bloch refere como exemplo desta desmesura, a pulsão da fome que, no limite, provoca alucinações. Outro exemplo possível é o do sono. Ambas as pulsões são usadas como instrumentos de tortura em alguns países do mundo com regimes políticos opressores, conforme é denunciado todos os anos pelos relatórios da Amnistia Internacional

permanecem, em si mesmas, iguais. Seria, sim, estranho que num ser tão complexo se pudesse encontrar uma única pulsão que o dirigisse, de forma definitiva e irremediável, em direcção a um único objecto.

Por isso, distingue a situação humana da dos animais, cujas pulsões instintivas agem sobre o corpo, mas não sobre um *eu* consciente. Nesse caso, o mecanismo instintivo faz parte de um todo orgânico, cumprindo a sua função na manutenção da sobrevivência do animal. A pulsão inicial faz surgir outras pulsões, ainda que não de forma imediata. Podem aparecer como *sentimentos pulsionais*⁶⁴ ou como *emoções*⁶⁵ ou *afectos*. Ambas as formas se distinguem da sensação e da representação porque têm consciência do seu desenvolvimento, auto-reconhecem-se. Porque têm uma carga intencional, em si mesmos e sobre si mesmos, estes afectos correspondem a *estados reflexivos*. A sua (auto) revelação não existe no pensamento - pelo menos de forma simultânea ao próprio pensamento; o reconhecimento do pensamento é ulterior ao momento de pensar. A preocupação dos afectos é sobre si mesmos, o que faz com que a vida afectiva seja mais próxima da existência concreta⁶⁶. A compreensão da existência está a par da aceitação dos afectos. Nada do que diz respeito à compreensão de *si* pode dispensar a análise afectiva. E é assim que a *esperança* surge como afecto fundamental.

⁶⁴ A tradução francesa refere a noção, em alemão, *triebgefuhle*: sentimentos pulsionais (por junção de *trieb*: impulso; instinto; *gefühl*: sentimento)

⁶⁵ A tradução francesa refere a noção, em alemão, *gemutsbewegungen*: emoções.

⁶⁶ E. Bloch atribui, nesta passagem, os devidos créditos a S. Kierkegaard e à ideia da necessidade do sujeito se compreender a si mesmo, na existência, ou seja, enquanto ser concreto.

E. Bloch considera que se podem classificar os afectos em duas séries:

- os *afectos realizados*;
- os *afectos expectantes*.

Os primeiros, dizem respeito a uma pulsão intencional de curto alcance que têm o objecto de desejo como próximo. Quanto aos segundos, ainda podemos considerar uma subdivisão em desejos de *procura* e de *contração*, correspondendo estes ao *não-desejo* e aqueles, ao *desejo*. Os afectos expectantes estão ligados à fé, à crença, à angústia e à esperança. A pulsão intencional é de longo alcance e o objecto não está acessível ao indivíduo (nem se encontra manifesto no mundo acessível), o que lança o sujeito para a incerteza.

O que distingue os afectos realizados dos afectos expectantes é o terreno que lhes serve de fundamento: nos primeiros, o grau de antecipação do carácter da intenção é mais elevado. Os afectos realizados partem daquilo que é conhecido - a inveja, a cobiça, o respeito - e têm, como já foi referido, por objecto realidades que são próximas do *eu*. Nada de novo ou autêntico pode surgir a partir daqui.

Os afectos expectantes trazem sempre algo de objectivamente novo. Todos os afectos têm por referência o horizonte do tempo por serem iminentemente intencionais, mas só os afectos expectantes se desenvolvem plenamente. Eles fundam-se na categoria do futuro autêntico, enquanto que, aos afectos realizados, aguarda um futuro inautêntico.

Nas suas manifestações mais comuns, também a esperança está condenada ao futuro inautêntico, pois que passa pelos limites do *dado*. O *dado* é, por nós, aqui entendido como um conceito materialista, no sentido de que resume as condições exteriores existentes,

actuais – o que pode significar a existência de um mundo exterior e independente da consciência. Assim, podemos compreender que às manifestações aparentes de esperança esteja reservado o futuro inautêntico, pois que se limitam a tomar como certo o factor objectivo, aquele que é possibilidade passiva do mundo.

Ora, só no futuro autêntico se encontra o verdadeiramente *novo*, aquilo a que E. Bloch chama genericamente de *ainda-não*, aquilo que ainda não está objectivado. O impulso interior, a vontade e o seu desejo surgem na linha mais avançada dos afectos expectantes. Mesmo nos afectos expectantes negativos é este impulso interior que se manifesta, pois sem ele não existiria o não-desejo, que não é mais do que o reverso do desejo. Mas em tudo isto o afecto de espera mais importante, o que supõe um sentimento de falta maior é a esperança. Ela é a mais humana das emoções, e só ao Homem ela está reservada. Ela não é só a manifestação da vontade no sujeito; é onde o sujeito se faz, essencialmente, enquanto ser inacabado.

A vontade transformada em desejo é enriquecida pela representação do objecto, que surge como um objecto melhor. O desejo é, então, uma noção mais humana, pois beneficia do acto da consciência. Por outro lado, a consciência do melhor, do mais perfeito, carrega o desejo de impaciência, de exigências. A representação transforma-se em *imagem-desejo*: como tudo deveria ser. O desejo é ainda aqui distinto do *querer*, pois não implica actividade; o *querer* é sempre querer-fazer. Os desejos podem ser impossíveis e até mesmo indecisos quanto ao fim para que tendem; por isso podem permanecer para além da

vontade. Mas o *querer*⁶⁷ é progressão activa, é intrinsecamente dinâmico e dirige-se a objectos reais.

Estas quatro noções mantêm uma espécie de relação de causalidade. A *pulsão* dá origem à *vontade* que dá origem ao *desejo* que alimenta o *querer*. Pode haver *vontade* sem *desejo*, *desejo* sem *querer*; mas o *querer* exige a preexistência do *desejo* e este, a da *vontade*. O desejo, por si só, não vale nada; ele fornece um ideal a atingir, é ambicioso. Nunca está satisfeito pois nada corresponde perfeitamente à *imagem-desejo*; nele, a *pulsão* mantém-se viva.

2.3.3. O novo e o melhor

O desejo exige uma liberdade infinita, não espacial mas interior. A liberdade como sentimento pode entender-se como uma disponibilidade para o desejo e para a esperança na sua concretização. Quando desejamos, idealizamos o mundo à imagem desse desejo – o mundo torna-se, então, um refúgio a-espacial, a-temporal para onde nos transportamos e onde somos felizes. Sonhamo-nos nesse mundo e desejamo-lo real⁶⁸. A vontade de transpor o desejo para a realidade obriga a aperfeiçoá-lo, pois assim o exige o permanente devir do mundo. Esta *pulsão* interior/exterior dá-se ao longo do crescimento do sujeito, que é levado a definir cada vez melhor os seus desejos, a expôr as suas esperanças ao mundo. O

⁶⁷ O termo que é utilizado na tradução francesa é *la volonté*, mas, como usamos *vontade* num sentido animal, consideramos mais correcto usar aqui o *querer* por parecer-nos que assim respeitamos o sentido da frase.

⁶⁸ “Aquele que sonha nunca fica no mesmo lugar.”, *Le principe espérance*, p.37. Também o nosso poeta dizia que ‘o sonho comanda a vida e sempre que o Homem sonha o mundo pula e avança...’

objecto do desejo deixa, gradualmente, de ser obscuro e passa a ser iluminado pela luz do dia: o *sonho acordado*⁶⁹. Contudo, no entardecer da vida, a luz vai rareando, e a penumbra vai condenando o desejo, não restando senão apenas imagens. A esperança pode ainda manter-se, mas dificilmente será acompanhada pela força necessária para o realizar. A juventude é leviana: deseja a longa vida, mas não implica nela a velhice. A longa vida e a velhice são antagónicas. Daí que a velhice seja acompanhada pela melancolia da juventude; o adeus não se dirige apenas a uma parte da vida, aos sonhos desvanecidos, às esperanças não realizadas, mas a toda a vida. Na perspectiva de E. Bloch, esta situação é consequência da inversão de valores efectuada pela sociedade burguesa, que faz a apologia da juventude. Cita, a este propósito, Voltaire⁷⁰ que vê na velhice não apenas o inverno dos ignorantes (sinónimo de tristeza e solidão), mas a vindima do sábio. Deste ponto de vista a velhice seria um lugar privilegiado de observação, pois que poderia alcançar uma visão global do mundo. A juventude não é colocada num segundo plano, ela é como que uma fase de pré-maturação, de preparação para a fase mais avançada da vida; desta maneira, na velhice, não ocorreria o desejo de voltar atrás (pois esse desejo, porque impossível, é doloroso). A velhice é um lugar, por excelência, de concentração, de quietude, por contraposição ao fervilhar juvenil. Mas a quietude não deve conduzir à mera contemplação. À velhice está reservada uma exigente tarefa que reúne a coragem e a experiência, a consciência do novo e

⁶⁹ A noção de *sonho acordado* tem, no início da obra, um sentido quase inocente. É relacionado com os sonhos da juventude, ligados, sobretudo, com fantasias amorosas. Mais adiante, encontraremos outra definição para a mesma expressão, da qual falaremos na devida altura.

⁷⁰ E. Bloch, *Le principe espérance*, p.54

os conhecimentos adquiridos. Só na velhice se podem reunir o desejo e o poder - saber desejar e poder discernir os melhores meios de realização dos desejos⁷¹.

Apesar de submersos no hábito, ocultamos permanentemente o desejo, a necessidade do *novo*, do *inesperado*. Este tipo de necessidade releva do enfado, do aborrecimento. Mas nós esperamos que essa monotonia acabe, trazendo algo de mais elevado - o *novo* é então o Esperado. O desejo do extraordinário toma diferentes proporções: para o espírito desprevenido, fraco, o extraordinário é o *inesperado*, tornando rapidamente insípido; mas o espírito forte considera-o com um fundamento. O *esperado* é que haja um acordo entre o sujeito, o seu meio e o seu trabalho⁷². Enquanto assim não fôr, o Homem vive numa situação de existência falsa, de privação (da sua verdadeira essência). É na direcção da supressão desta privação que se dirige a vontade humana. Uma vontade que não é infinita, que procura os meios de acção⁷³. Esta esperança funda-se na potência/possibilidade do real e do próprio ser do Homem. Os sinais de mudança encontram-se no próprio desejo do *melhor*.

⁷¹ Para E. Bloch, será esta a via do socialismo, que permitirá conceder uma vida digna à velhice. Na nossa perspectiva, a visão de Bloch é extremamente actual, pois é adoptada pelos grandes partidos políticos europeus ditos socialistas, que entendem o socialismo sobretudo como uma ética, presidida pela solidariedade e pela tolerância.

⁷² Estas reflexões sobre a esperança numa sociedade em que cada um receba o salário justo pelo trabalho efectuado são resultado da 'veia' marxista de E. Bloch.

⁷³ Bloch refere a iminência da 'renovação socialista'.

Assim, entendemos que a fome pode ser tomada como a dimensão corpórea da esperança. Todo aquele que recusa o mal, que recusa a carência e que, quando sonha, quer o *melhor*, esse é animado pelo ‘interesse revolucionário’⁷⁴. E. Bloch considera que este interesse só se manifesta pela fome, assim entendendo a fome como alavanca para a revolução⁷⁵. O *eu* não se satisfaz em sobreviver, isso é próprio dos animais, satisfazer apenas os apetites. A vontade leva a fome a tornar-se explosiva, a transformar-se em querer. Esta força há-de dirigir-se para a ascensão do homem sem classe, para o surgimento da igualdade social. Esta igualdade dar-se-á quando aquele que trabalha for realmente recompensado por esse trabalho. Para isto, o sujeito não deve idealizar o fruto do seu trabalho, mas sim projectá-lo. «O desejo lancinante do *melhor* mantém-se e subsistirá, quaisquer que sejam os entraves que se oponham a este *melhor*.»⁷⁶

Só que a idealização, por ser abstracta, nunca corresponderá a algo objectivamente real. A projecção implica uma visão brilhante, que ilumine a realidade; exige sonhar adiante, sonho esse que funcione como motivação para a acção. É a partir do potencial opcional que os afectos expectantes oferecem, que se elaboram os sonhos acordados. A projecção é uma antecipação de Si no futuro, no processo do real - isto é, o *ainda-não-consciente*, que permite o aparecimento do *novo* e do *melhor*. O instinto fundamental da

⁷⁴ Revolucionário pois pretende realizar uma mudança profunda; no caso da fome, a revolução será traduzida na tentativa de obter o que a saciará.

⁷⁵ A vocação socialista de E. Bloch recorda-nos um verso do hino da Internacional Socialista: “De pé, ó vítimas da fome...” Serão os mais carenciados a fazer a revolução e os primeiros a beneficiar dela.

⁷⁶ E. Bloch, *Le principe espérance*, p.58

fome desperta a elaboração dos sonhos acordados, mecanismos da consciência antecipadora

Para melhor compreendermos a dimensão do *sonho acordado*, Bloch introduz-nos na distinção entre este e o *sonho nocturno*. O sonho é, de uma forma ou de outra, a realização de desejos. Mas sonhar implica, no sentido tradicional, dormir - o sono é o patamar que nos encaminha ao mundo dos sonhos. A dormir, os sentidos param, os músculos distendem-se, o cérebro repousa - o corpo não só dorme, como está dormente. É, segundo Freud, o momento ideal para que os nossos desejos mais obscuros se realizem, devido ao relaxamento da guarda do subconsciente. Nesta perspectiva, também os sonhos nocturnos constituem-se parte da consciência utópica, pois os desejos mais escondidos apelam à concretização de uma vida melhor⁷⁷. Mas, estes sonhos apelam à infância longínqua, ao passado distante⁷⁸. Por isso, as recordações podem surgir deformadas pelos anos - o que faz com que Bloch considere que esses sonhos não são verdadeiras realizações de desejos, pois eles mesmos têm origem em estados e processos mentais distorcidos. Bloch considera ainda que os sonhos nocturnos podem derivar de desejos 'inconvenientes': incesto, violação, homicídio...

⁷⁷ Tendo em conta o contexto da psicanálise, pensamos que a intenção é uma aproximação à situação dos indivíduos que, apresentando patologias psíquicas, têm no sonho a oportunidade de viverem uma vida diferente, ou seja, isenta da doença e, por isso, melhor.

⁷⁸ Para Freud, a raiz de todas as psicoses está na infância e nas vivências traumáticas que ocorram nesse período.

É necessário decodificar o significado dos sonhos, desvendar os sentidos dos símbolos⁷⁹. Não evita, contudo, que o *eu*, em estado de vigília, se sinta culpado pelas elaborações nocturnas, as quais não domina nem pode evitar. É como se o *eu* nocturno correspondesse a um Mr. Hyde obscuro e sombrio que todos guardamos - esse obscuro lado marca a nossa conduta consciente⁸⁰, que reprime os comportamentos segundo os parâmetros ditados socialmente. Então, é pela acção da censura moralizadora da sociedade que nasce a necessidade nocturna do *eu* se mascarar, transformando-se nos símbolos que surgem nos sonhos. Serão esses sonhos sempre de felicidade e de prazer para quem sonha? Não comportarão esses sonhos, a maior parte das vezes, uma carga de angústia e de mal-estar? E, assim sendo, será que aquele que sonha durante a noite deseja de facto que esses sonhos se concretizem? Freud considera que nem todos sonhos são bons, apontando a existência dos sonhos angustiantes; a angústia é desencadeada no momento do nascimento e é a partir daí que todos os outros processos têm início. Portanto, sonho e angústia não são incompatíveis; segundo a psicanálise, são mesmo inseparáveis. Não são os recalcamientos que provocam angústia, mas o contrário. A angústia terá, assim, uma origem libidinal, pois surge no momento em que o sujeito é separado de forma essencial da mãe, pelo corte do cordão umbilical. É esse o momento fundador da angústia existencial, o do rompimento desse elo vital que faz com que o sujeito tenha um sentimento hostil para com o mundo. As

⁷⁹ Daí que Freud faça a distinção entre o conteúdo latente e o conteúdo patente dos sonhos.

⁸⁰ Freud considera que os sonhos e as vivências traumáticas em que eles têm origem, manifestam-se inicialmente no fenómeno do recalcamiento; na nossa conduta consciente podem manifestar-se através dos actos falhados, da regressão, da intelectualização, da projecção, do deslocamento, da fobia, da formação reactiva e da sublimação – a que Freud dá o nome genérico de mecanismos de defesa do ego.

fobias e os recalamentos estão directamente relacionados com os conteúdos objectivos dos afectos do desejo. E para Bloch, nesta perspectiva, todos os sonhos (desde os mais coloridos até aos pesadelos) apontam pois para a realização de desejos.

É, então, chegado o momento de esclarecer a noção de *sonho acordado*. Ele não é um prelúdio ao sonho nocturno; o *sonho acordado* pode ser descrito segundo a livre vontade de quem sonha, e se, por um lado, pode levar ao louco entusiasmo e ao delírio, leva também, por outro lado, à reflexão e à elaboração de projectos. As ideias por ele produzidas não carecem de interpretação, mas de realização. É, por isso, de importância crucial analisar a estrutura do *sonho acordado* e o seu âmbito, para que possa ser conhecido em toda a sua amplitude e importância, pois é nele que se funda a esperança no factor subjectivo⁸¹.

A psicanálise juntou os sonhos nocturnos e diurnos, considerando estes como esboços daqueles; os sonhos acordados foram vistos como realizações ilusórias. Para E. Bloch, o sonho nocturno deve ser considerado à parte do vasto campo dum mundo ainda aberto e da sua consciência. O sonho nocturno está ligado e prende-nos ao passado. Apesar da tentativa realizada pelo *wishful thinking*⁸², até aqui, os sonhos acordados não foram

⁸¹ A expressão presente na tradução francesa é 'l'espérance dans le facteur subjectif'. *Le principe espérance*, p.110.

O factor subjectivo é a esperança presente no ser humano, não como condição passiva, como crença, mas como actividade, como interioridade activa do Homem, condição de realização do *melhor*.

⁸² O conceito é enunciado por Karl Manheim em *Ideology and utopia*. A obra aborda as questões do *social knowledge*. Inicialmente, pensamos que esta expressão designaria uma forma de senso comum, mas depois apercebemo-nos que não é exactamente. O *social knowledge* é um tipo de conhecimento que permite decisões

objecto de qualquer análise psicológica. Bloch considera que tudo ainda está por fazer a este nível. O *sonho acordado* é uma intromissão no porvir; ele imprime dinâmica ao corpo, enquanto que Morfeu convida ao repouso. Por isso, o *sonho acordado* exige uma abordagem específica (sobretudo, diferente da psicanálise), pois ele diz respeito a um domínio diferente. Ele vai do simples sonho pueril de fuga ao sonho responsável, lúcido, activo e comprometido com a realidade⁸³, para chegar ao grande sonho modelado que é a arte.

práticas num determinado contexto social mas com uma complexidade maior que a do senso comum; talvez possa ser comparado ao que Marx chamava a consciência para a acção, pois pertence a um indivíduo mais esclarecido acerca da realidade.

O *social knowledge* implica a compreensão do movimento do pensamento num cenário concreto sócio-histórico, onde o pensamento dos indivíduos gradualmente emerge – o indivíduo não pensa, ele participa no pensamento do grupo. O indivíduo não existe sozinho, nem apenas coexiste (fisicamente) com os outros – os laços são muito mais profundos, íntimos – eles agem juntos sobre o mundo (a existência do indivíduo faz-se a partir do grupo). Manheim considera que a realidade psicológica (individual) é apenas um segmento da realidade – por isso, basear a acção do sujeito em motivos puramente psicológicos, da ordem do absolutamente subjectivo leva a correr o risco de cair numa ontologia. Pensamento e acção dizem respeito à comunidade humana e caminham interligados – como no esquema marxista. K. Manheim alerta para os perigos dum individualismo exacerbado que fazem perder a noção da sociedade e a sua necessidade essencial ao sujeito.

⁸³ “Eu sei que é o sonho que está na raiz de todos os projectos humanos; mas sei que os únicos sonhos fecundos são os que são sonhados com lucidez.” - Pde. António Vieira, cit.in E. Abranches de Soveral, *Educação e Cultura*

O *sonho acordado* não subjuga o sujeito que sonha; é o *eu* que decide quando ele começa, quando acaba e quais os caminhos que ele percorre. O *eu* permanece intacto e mantém contacto com a sua vida e com o seu mundo, ao contrário do *eu* nocturno que corre o risco de desintegração. A diferença dos modos de ser do *eu* que sonha é tão grande que o relaxamento que o *eu* diurno experimenta pode ser percebido como uma forma subjectiva de elevação. É o próprio *eu* que é o objecto do sonho, elevando-se num estado de euforia; enquanto que o *eu* nocturno afunda-se num estado de letargia.

Bloch refere que há drogas/fármacos que podem induzir estados semelhantes. O ópio é associado à inactividade e ausência de domínio do *eu*. O haxixe proporciona estados plenos de liberdade e êxtase, em que o *eu* não é implicado. A embriaguez canábica transforma o mundo numa sinfonia de desejos - mas o haxixe é o “veneno da utopia”, pois pode levar à confusão entre o mundo real e o mundo criado pela alucinação. No entanto, esse limbo difuso pode levar à clarividência. Bloch cita Lewin afirmando que, num estado de embriaguez canábica, «os projectos confusos podem aparecer em toda a sua clareza, parecendo prestes a se realizarem.»⁸⁴ A embriaguez opiácea é completamente diferente pois entorpece, o mundo torna-se obscuro e confuso.

2.3.4. A utopia

Assim, a concepção freudiana dos sonhos acordados é completamente falsa. Considera Bloch que o autor dos sonhos acordados está animado pela vontade de um mundo melhor; essa vontade é consciente, ainda que se manifeste em diferentes graus de intensidade. Quanto ao *eu* que sonha é sempre um indivíduo adulto; não é o *eu*-criança que

⁸⁴ E.Bloch, *Le principe espérance*, p.113

reage perante a realidade, é o *eu-que-me-tornei* e o *eu-que-serei*⁸⁵. É o sopro utópico que incita o *eu* a se ultrapassar. A utopia exerce uma acção tonificante sobre o *eu* acordado e sobre tudo aquilo que ele espera que lhe venha a acontecer. Isto implica a amplitude humana, ou seja, a capacidade do *eu* incluir outros 'eu' (sem haver desdobramento de personalidade, como acontece no sonho nocturno ou no sono opiáceo). A amplitude humana é uma noção de comunidade, de solidariedade entre os homens. Quer isto dizer que o *sonho acordado* ainda que seja do foro íntimo ou privado, implica sempre aqueles que estão à nossa volta. Se desejamos um mundo melhor para nós, então, queremos, implicitamente, um mundo melhor para todos⁸⁶ (uma vez que não vivemos sozinhos, nem temos essa capacidade). A síndrome paranóica que pode advir da euforia canábica é um delírio de grandes projectos, muito semelhante ao *sonho acordado*. Considera Bloch que é um progresso no sentido da utopia.

O inconsciente paranóico toca tangencialmente a utopia⁸⁷; a paranóia é uma progressão em direcção à utopia, própria das tendências do *sonho acordado*, tendência para o melhoramento do mundo. Toda a utopia tem as suas caricaturas paranóicas: por cada *eu* verdadeiramente ousado e pioneiro, há centenas de delírios e fantasmas. Em cada delírio,

⁸⁵ Ou o *eu-que-quero-ser*; o *eu-que-sonho-ser*; afinal, o *eu-que-espero-ser*.

⁸⁶ Repare-se aqui na aproximação ao imperativo categórico kantiano que, na acção individual, implica a existência de todos os seres humanos.

⁸⁷ Bloch faz uma aproximação das situações de perturbação mental a formas de libertação do inconsciente; pensamos que só deste modo se compreende que a paranóia e a esquizofrenia sejam consideradas como elaborações utópicas no âmbito do *ainda-não-consciente*.

pode-se construir um universo inteiro. É em virtude desta abertura ao exterior que os sonhos acordados são mais inteligíveis, e como as imagens-objects de desejo que criam são de interesse geral, são fáceis de comunicar. Mesmo Freud concede, sob esta perspectiva, alguma credibilidade ao *sonho acordado*: não é apenas um prelúdio ao sonho nocturno, mas também da arte; e, assim, também Freud toca levemente a verdade da criatividade utópica, a da consciência orientada para um mundo novo e bom.

O *sonho acordado*, devido ao seu carácter genérico, estende-se não só em largura, mas também em profundidade: a das dimensões utópicas. O mundo melhor que ele comporta é mais belo em todas as suas figuras e planos que o existente. Projectar ou modelar o *sonho acordado* equivale a abrir janelas no sofrimento, na adversidade, na barbárie e na banalidade para descobrir um horizonte vasto e luminoso. É esta aspiração sã e real para um mundo melhor que constitui o ponto de partida (*noyau*), o sopro utópico que anima a arte. A arte proporciona o desenvolvimento dos homens e da sua circunstância até aos seus limites extremos: a abertura que lhe é consequente, o objectivamente possível torna-se então visível. O *sonho acordado* de um mundo melhor constitui a mais exacta experiência imaginária possível da perfeição. O *sonho acordado* é o lugar próprio da antecipação, que aparece nas utopias sociais ou nas obras que buscam a beleza através da transformação do mundo. O próprio interesse revolucionário revela-se no *sonho acordado*; este não é tido apenas como uma hipótese mas como facto assumindo um valor prático.

É inevitável considerar que o *sonho acordado* tenha como característica a motivação para perseguir o seu objectivo até ao fim. Só a concretização é suficiente. Para

isso, há que expor-se ao mundo e resistir ao teste. A imaginação utópica persegue os seus sonhos, mas é preciso que eles não apareçam como absolutamente irrealizáveis. «A utopia é um estado de espírito que é incongruente com o estado da realidade em que ocorre. (...) Tal orientação incongruente torna-se utópica quando, por acréscimo, tende a romper os laços com a ordem existente.»⁸⁸

Ou seja, há uma coisa que é essencial ao *sonho acordado* e à perseguição dos seus objectivos: o carácter sério de pré-aparência que ele é, a marca de batedor que ele encerra: o de um possível real, sério, uma vez que a sua essência é divergente da do sonho nocturno. Para Freud, a realidade era imutável, mecânica, visão bem própria do século passado; todas as construções utópicas diziam respeito ao próprio sujeito, eram reflexas, introvertidas - tal como o sonho nocturno.

A imaginação utópica que deseja melhorar o mundo, que se manifesta nas obras de arte, não tem por único efeito levar os seres e as coisas até ao limite das suas possibilidades; nenhuma obra de arte está limitada ao seu conteúdo manifesto, ela é concebida com base na latência de uma outra forma de porvir, que ainda não se actualizou nessa época em que a obra é elaborada, mas que prelude os conteúdos de um estado final ainda desconhecido. Os grandes monumentos da imaginação utópica diurna não se limitam a soprar bolas de sabão, abrem janelas sobre um mundo ainda imaginário de uma

⁸⁸ K. Manheim, *Ideology and utopia*.

Parece-nos que o que E. Bloch quer dizer é que a imaginação utópica é, sobretudo, a consciência do estado das coisas, alimentada do desejo de mudar o mundo numa certa direcção. A frase de Manheim parece-nos vir de encontro a esta distinção.

possibilidade concretizável. O conteúdo do sonho nocturno é dissimulado e alterado; o conteúdo da imaginação diurna é manifesto, ele compõe, antecipa, e o seu teor é já o porvir. O *sonho acordado* não precisa de ser exumado, nem interpretado, mas simplesmente rectificado e, na medida em que o pode ser, concretizado. Ele navega nas águas da consciência antecipante.

Bloch considera uma outra forma de inclinação para o sonho: o humor. E o humor pode ser de natureza orgânica - constituído por uma miscelânea de mecanismos corporais, sobretudo sensações viscerais e mais ou menos subscientes da circulação sanguínea, não suportadas pelo *eu*; ou de natureza afectiva - que tem a sua origem na vontade construtiva⁸⁹ do *eu*. Este humor não é um estado surdo, discreto, ele leva o *eu* a passar por extremos em breves instantes: da alegria jovial à tristeza mortal. O humor tem uma natureza ampla e amplificante, uma vez que se propaga como um perfume, à volta do *eu*. Bloch afirma que Heidegger notou com acuidade que o *ser-aí* está sempre em humor, no sentido de uma revelação original daquilo que é e que será. O estado original não é o estar em manifestação mas estar em humor - que Heidegger entende como o sentimento de situação. Se, por vezes, o humor se manifesta como indiferença, como tendência persistente para o desânimo, isso deve-se, segundo Bloch, aos mecanismos de produção capitalista que levam a que se tome a existência como um fardo. Mas, por trás destes mecanismos, para além da aparência capitalista, encontramos ainda a mesma cacofonia de sentimentos que nos permitem a construção do humor como inclinação para o *sonho acordado*. Assim, a consciência do corpo e da situação (como refere Bloch a propósito de Heidegger) são o intermediário que

⁸⁹ A expressão, na tradução francesa, é 'volonté de composition d'un Moi', *Le principe espérance*, p.131

permite aceder ao verdadeiro humor, que por sua vez dinamiza os afectos expectantes, pendor constante para o *melhor*. Nos afectos expectantes que resultam do humor, fundem-se sentimentos de mudança e de procura, de fuga e de sacrifício. O humor é um claro-obsuro, uma ténue luminosidade que penetra os sonhos acordados, dando-lhes a clareza suficiente que ilumine os conteúdos da imaginação antecipante, para que não caiam no esquecimento ou na obscuridade.

Os afectos expectantes, como já foi dito, dizem respeito à angústia, à crença, ao medo, ao desespero, à esperança, à confiança no porvir. É a partir destes sentimentos que nasce o *sonho acordado*, o sonho com o *melhor*. Os sentimentos pulsionais não se limitam a ser preenchidos pelo humor. A vida implícita nos afectos expectantes é transmitida aos sonhos acordados que se tornam, assim, antecipações do *melhor*. A esperança é o movimento próprio deste mecanismo. É o clarão que anuncia o erguer da aurora. A esperança é mais elevada do que o próprio humor, pois ela é estável; opõe-se à angústia e à recordação, ao desespero. Perigo e crença reúnem na esperança - o que faz dela um afecto prático, dinâmico, um afecto militante, plena de intenções quanto ao futuro. É este plano intencional que nos leva até ao *ainda-não-consciente*, ou seja, uma classe da consciência que ainda não está concretizada, mas está cheia de antecipação. É pela descoberta do *ainda-não-consciente* que a esperança⁹⁰ acede ao nível que lhe pertence: o da função utópica, tanto quanto aos afectos como às representações e ao pensamento.

⁹⁰ No texto que estamos a utilizar, *attente*; parece-nos conveniente, agora, substituir *expectativa* (afectos expectantes), por *esperança*, pois que é ela que funda o próprio *ainda-não-consciente*.

2.4. O *ainda-não* como estrutura do Ser e o princípio esperança

Como já vinha sendo implícito, Bloch considera a existência de diferentes níveis de consciência, consoante a relação que se estabelece com o real. O consciente é um ‘olhar interior’⁹¹ sobre a realidade, que não ilumina uniformemente, criando um campo de consciência reduzido e cujas fronteiras são difusas. Sobre essas fronteiras, já Freud também se havia debruçado e é sobre essas prévias divisões que Bloch se ocupa, como já tivemos oportunidade de referir.

Podemos perspectivar as fronteiras da consciência de duas formas:

- a primeira, freudiana, é a que considera a divisão do consciente e do subconsciente como uma passagem ao esquecimento; o que não está na consciência está recalçado, esquecido ou em processo de esquecimento;

- a segunda perspectiva é a que Bloch introduz – e que temos verificado através das nossas leituras, como estando implicitamente presente em alguns textos contemporâneos – que se opõe à anterior: é a do pré-consciente⁹².

Aparentemente, as duas noções diferem pouco; a sua diferença é, de facto, de essência. O subconsciente designa aquilo que passa ‘para baixo’ e que já esteve à tona (podemos recordar a analogia que habitualmente se faz entre a consciência e o icebergue).

⁹¹ A expressão é de E. Bloch.

⁹² Ainda que, comumente, apareçam as duas designações no contexto freudiano – *subconsciente* e *pré-consciente*, usaremos a primeira para o fundador da psicanálise, a segunda para E. Bloch.

O inconsciente seria um amontoado de resíduos vivenciais que o ego rejeita e esquece. O pré-consciente representa tudo o que ainda não passou para a consciência, é o que está por emergir. É um espaço de projecção, de predição, de estar-para-ser, pois emerge do futuro. O pré-consciente ou *ainda-não-consciente*⁹³ traduz a essência dinâmica do sujeito em direcção e por relação com o futuro⁹⁴. «O saber e o acontecer, a consciência e o ser, o espírito e a matéria estão vinculados a uma estrutura fundamental da realidade que é o *ainda-não*.»⁹⁵

O *não* cumpre o papel de princípio activo nas coisas, uma tarefa crítica, mantendo-as integradas na matéria processual que é a realidade. O *ainda-não* é a tendência das coisas saírem de si e manifestarem-se no processo da realidade. A negação retoma o seu papel de motor processual – como Hegel havia considerado e de quem Bloch faz questão de se demarcar –, pois é esta estrutura que permite ao nosso autor defender que é a realidade

⁹³ A expressão, em francês, inclui os dois hífen que optamos por manter por nos parecer que respeita fielmente o espírito do conceito. A omissão do segundo hífen poderia levar à leitura do termo como algo que ainda é não ser; ora, o conceito é em si positivo, pois refere-se ao que ainda não é ser, mas que virá a sê-lo.

⁹⁴ Bloch leva-nos a rever todas as categorias temporais, não à luz do pensamento hegeliano, nem à luz do pensamento marxista, que faz questão de seguir de perto. Parece-nos que o tempo, para Bloch, está muito próximo da noção kantiana, como forma da sensibilidade – embora Bloch recuse à esperança um carácter transcendental, como já referimos. Ou seja, o tempo é inerente ao sujeito, está na sua própria essência. Bloch parece-nos avançar um pouco mais para uma pré-ciência temporal. Como se todo o tempo estivesse contido no *eu* e a concretização de uma das inúmeras possibilidades estivesse apenas dependente da vontade humana. Como se o melhor dos mundos possíveis fosse aquele que vamos construindo, projectando a nossa esperança, não no futuro, mas no próprio presente. O presente é o agora do nosso consciente, é a actualidade do nosso sendo. O actual é o que está prestes a tornar-se em acto, é o que ainda não somos.

utópica que constitui a essência do ser em possibilidade que é o próprio Homem. Essa essência manifesta-se como propriedade constitutiva do Homem à qual Bloch chama *esperança*, considerando que sobre ela não se fez qualquer reflexão filosófica, apesar de ela estar subjacente aos grandes sistemas filosóficos (afinal, o que todos os filósofos esperam é que as suas elaborações sejam as mais adequadas à explicação racional do real).

Apoiando-se na ideia de que o ser humano não é, em definitivo, mas que se vai construindo⁹⁶, que vai sendo e que ainda está para ser, Bloch aponta as linhas mestras daquilo a que já nos referimos como a *antropologia do ainda-não-ser*. Ao ser-para-a-morte, Bloch opõe o ser-para-a-vida, em busca da plenitude. O *ainda-não-consciente* exprime esta essência de desejo, de movimento para a frente, para a vanguarda. Ele é pura vontade de conquista⁹⁷, que se manifesta no período da juventude, por exemplo; também toda a

⁹⁵ Jose M. Gomez – Heras, *Sociedad y utopia en Ernst Bloch*

⁹⁶ Os existencialistas retomam esta ideia: não se nasce homem, fazemo-nos homens. A vida humana é tida como processo permanente de busca por algo que não se tem, mas que se deseja. Será a imortalidade ou a morte que procuramos incessantemente?

⁹⁷ Ficará porventura mais claro o que pretendemos dizer se reportarmos esta ideia à noção de vontade de poder de A. Schopenhauer, como elemento constante e imutável do espírito individual, como eterno presente, como essência do mundo. Enquanto *númeno*, a vontade é livre de toda e qualquer determinação; é inconsciente e desprovida de qualquer representação intelectual. Também não está ligada a nenhuma intenção ou objectivo, pois isso seria uma limitação. Mas, reconhece Schopenhauer, é da essência da vontade também ligar-se ao mundo fenoménico, pelo seu esforço de manifestação e de objectivação na faculdade da consciência.

produção intelectual e artística é portadora do potencial de transformação do mundo⁹⁸. Como na teoria da vontade de Schopenhauer, a nossa personalidade mais íntima, a nossa verdadeira essência situa-se para além da consciência; é aí que a vontade fixa o carácter real dos nossos actos.

Todo o acto produtivo, e a própria produtividade é denunciadora da necessidade de mudança⁹⁹. Na sua essência, os actos produtivos são utópicos e antecipadores. Eles representam a necessidade de trazer à luz o que está na penumbra, o que está *ainda-não-consciente* mas que se sabe que se deseja. Os desejos são pressentimentos que esperamos ver realizados. Entre o espírito de juventude e a produtividade, resta-nos acrescentar a última noção que Bloch refere: a inflexão no tempo. É a reunião destes três elementos que gera o processo criador e que sustenta a esperança, na sua função utópica.

A produtividade humana é uma conquista permanente sobre o que ainda não é, daí que Bloch a considere intimamente ligada ao sonho projectivo. Considera este autor que a produtividade tem três fases: a incubação, a inspiração e a explicitação. Unidas, quebram as fronteiras da consciência para ir mais adiante. A incubação corresponde à bruma, à

⁹⁸ H. Marcuse refere, em *La fin de l'utopie*, a necessidade das forças intelectuais estarem presente no processo de transformação do mundo, considerando que, por si só elas não são suficientes. É preciso que as forças materiais sejam aliadas das forças intelectuais e ambas sejam livres para agir e assim ocorrer a transformação do mundo.

⁹⁹ Também Marcuse, na obra referida na nota anterior refere a necessidade inerente ao processo de mudança. É a necessidade que o faz despoletar e é ela que o alimenta, sendo por sua vez, alimentada por ele, já que as mudanças fazem surgir novas necessidades.

indeterminação que deseja determinar-se. Curiosamente¹⁰⁰, o processo de determinação é um movimento de contradição, já que o lusco-fusco desaparece com um clarão luminoso, a aurora esclarecedora que tudo ilumina. Questionamo-nos aqui se a aparecimento súbito do clarão, ao invés de nos levar à segunda fase do processo produtivo, não será imobilizador por ofuscamento¹⁰¹... A inspiração é essa revelação súbita que traz a felicidade. Este momento luminoso resulta da coincidência da disposição genial de um indivíduo com o espírito da época.¹⁰² Assim, aparece o *novo*. Aparece a si mesmo, pois ele preexiste na consciência; aliás, ele é o *ainda-não-ser*. Agora o espaço ideal da consciência deixou de ser suficiente para a obra, para a criação. É o momento da explicitação, que realiza aquilo que se reuniu na agitação (incubação) e no pressentimento (inspiração): é conservação-superação. Tal como em Hegel. Mas nem todos são génios como Hegel foi. Deve distinguir-se talento do génio. O primeiro treina-se, o segundo possui-se. O talento não é

¹⁰⁰ O advérbio de modo não foi colocado por acaso. Sendo Bloch um autor marxista, crítico de Hegel (pelo menos aparentemente), parece-nos de facto curiosa esta concepção tão ortodoxa da incubação, que termina com a iluminação. Esta iluminação vem de fora ou de cima. Perguntamos, em primeiro lugar: porquê *de fora*, se a esperança como consciência utópica está em nós e em nós está também todo o tempo? *De cima* será, porventura, uma expressão demasiado óbvia para tecer comentários.

¹⁰¹ Em segundo lugar, porquê a *iluminação*? O espírito iluminista parece, em Bloch, deslocado. E a iluminação divina não é conforme ao espírito marxista da letra. Além do mais, a luz inicialmente ofusca, tal como acontece ao escravo que sai da caverna.

¹⁰² Não podemos deixar de notar, também aqui, a presença de um cuidado hegeliano em combinar os aspectos subjectivos com os objectivos para que num determinado momento temporal se atinja o *novo*. É o próprio Bloch que se confessa admirador dessa oportunidade que Hegel teve, ao fazer do *mettre en evidence* uma necessidade da história.

pre-vidente; o génio é antecipador, tem «o poder e a faculdade de dominar a sua época e de dar conhecimento não só da paisagem mas também do horizonte da época que se avizinha.»¹⁰³

Aquilo que a explicitação demonstra é que o *ainda-não-consciente* é a representação psíquica da vanguarda do mundo do ainda-não-realizado numa determinada época e no seu contexto. Ou seja, é a antecipação concreta do que está para ser. E que só poderá tornar-se actual mediante a intervenção humana. Mas são os próprios homens que podem manifestar resistência ao *novo* que é o *ainda-não-consciente*, uma vez que este não se assemelha a nada do que já é conhecido. O *novo* rompe com o que é habitual, por isso os seus caminhos são difíceis de percorrer. Sobretudo porque as barreiras que se lhe põem são de ordem material. É a consciência que mantém os seus guardiões alerta, debruçando-se sobre a realidade, sobre a matéria, distorcendo-a de modo a que ela se torne impeditiva da concretização do *novo*. Na perspectiva de Bloch, a própria história prova este facto. Nem todas as obras são possíveis em todas as épocas mas, para Bloch, Marx mostrou que a humanidade só se coloca problemas que pode resolver.¹⁰⁴ Sendo assim, os obstáculos perdem o sentido, pois eles só existem num mundo fechado. Ora, a realidade está em constante processo, levando ao derrubar das barreiras e consequente transformação económico-social.

¹⁰³ E. Bloch, *Le principe espérance*, p.156

¹⁰⁴ Também J. Lacroix. afirma que «O homem só se pensa na medida em que se quer.», *O personalismo como anti-ideologia*, p.68

Em substituição do *devir*, surge a categoria do *porvir*, que sugere a constante renovação que o permanente movimento implica. A noção de *porvir* é mais complexa e, parece-nos, mais humana que a de *devir*, pelo facto de que implica conhecimento e intervenção do ser humano. Os indivíduos não se limitam a assistir ao *devir* histórico, mas são interventivos - o *porvir* está mais próximo do pensamento marxista e unifica a noção de *praxis* com a ideia de tendência histórica. O *devir* conduziu o pensamento a uma concepção estática (burguesa, nas palavras de Bloch) do mundo, com uma ordem determinada *ad eternum*. Na perspectiva de Bloch, Marx deixa cair a repetitiva análise do *vindo* para introduzir a análise do *vindouro*¹⁰⁵, o que permite recuperar o núcleo racional do espírito utópico e refundar a noção de utopia. Em termos de organização efectiva do real em categorias antecipatórias só Marx o fez em relação às categorias de: *vanguarda*, *novo* e a *possibilidade objectiva*. E só o contexto histórico de Bloch permitiu, pela primeira vez, elaborar uma teoria do *ainda-não-consciente* e de tudo o que lhe corresponde no *ainda-não-vindo* do mundo.

O *ainda-não-consciente* manifesta-se como esperança devido à sua função utópica, como já tivemos oportunidade de referir. Por sua vez, a função utópica funda-se na capacidade antecipatória, previdente do Homem. É importante referir que Bloch acusa as artes de previsão do futuro e a superstição histórica dos sujeitos de terem levado a esperança para terrenos pouco recomendáveis, uma vez que elas resultam de intuições nada seguras. A intuição é diferente do pressentimento. O pressentimento produtivo não se oculta em

¹⁰⁵ Esta perspectiva que Bloch defende leva-nos a considerar mais adiante, como faz Gomez-Heras, a existência de uma nova forma de materialismo: o materialismo utópico.

nenhum oráculo, não é enigma nem cifra; é “vigor e saúde”¹⁰⁶, é consciente de si, da sua condição de *ainda-não-consciente*, mas é esse ainda-não que o faz desejar aprender e progredir seguramente nas suas previsões. O pressentimento é um olhar dirigido para o futuro, para a frente, para a *vanguarda* e torna-se tanto mais penetrante e claro conforme fôr mais consciente (e conhecedor). A função utópica da esperança é a relação entre o conhecido e o conhecimento¹⁰⁷, é fusão entre o que está feito e o que está por fazer. Os elementos do *dado* servem para serem prolongados nas suas possibilidades futuras, aperfeiçoados. A capacidade utópica é a mediação entre a vida e o sonho; ela não se deixa aprisionar ou limitar pela materialidade do real. A esperança usa o *dado* do real, o conhecido para construir, para antecipar um futuro melhor, um mundo ainda-por-vir. A consciência da intenção de esperar deve provar-se como inteligência da esperança, que ultrapassa o *dado* numa dialéctica material. Só assim a função utópica é transcendente sem ser transcendental.

A esperança distingue-se, pois, do *wishful thinking* de K. Mannheim, pois este é apenas *vontade de*, é estéril, enquanto que aquela é abordagem concreta ao futuro. O *wishful thinking* dá da utopia uma visão redutora, como se ela fosse uma construção abstracta, privada de todo o contacto com o *vindouro*, com as tendências do real para o

¹⁰⁶ E. Bloch, *Le principe espérance*, p.175

¹⁰⁷ Em alemão, esta relação traduz-se por *bewusst-gewusst*, traduzido para o francês como *consciente-sue*. *Le principe espérance*, p.176

Analisando a expressão alemã, podemos observar que Bloch relaciona duas formas de considerar o conhecimento: o estado de conhecimento com o acto/processo de conhecer.

futuro, para o *melhor*. A utopia não pode ser estreitada por uma visão puramente empírica do real. Para além disso, a ligação que Bloch estabelece entre os indivíduos é diferente da defendida por Manheim. Este afirma que o pensamento do indivíduo emerge do grupo, ou seja, não há factores subjectivos que presidam à acção do sujeito individual¹⁰⁸. Pelo contrário, Bloch, funda a esperança neste factor subjectivo que é o sujeito; só depois é que considera a existência necessária do indivíduo no grupo, pelo que ao desejar o melhor para si mesmo, está a desejá-lo para o grupo.

É a relação entre o *eu* e o *nós* que sustenta firmemente a esperança. O sujeito não concebe o mundo sozinho, mas o seu pensamento não depende do grupo, embora o implique. A esperança, para Bloch, diz respeito à relação que o *eu* mantém a partir de si, com a sua circunstância social¹⁰⁹. A esperança em si mesma, por ser voluntariosa e persistente exige a consideração do *outro*, como parte integrante da *imagem-desejo* do *eu*. É a partir da observação da realidade do grupo, do *outro*, que a esperança ganha consciência no *eu*. Esta consciência surge por oposição a um real defeituoso¹¹⁰, que não proporciona o bem estar de todos. Bloch cita o exemplo do proletariado, que tomou consciência da sua situação no seio da sociedade capitalista. Esta relação *eu/nós* apresenta alguma dificuldade,

¹⁰⁸ Como já tivemos oportunidade de referir, é desta forma que Manheim contorna a questão da subjectividade, rejeitando a possibilidade de uma ontologia.

¹⁰⁹ A esperança é uma extroversão, enquanto em Kant, por exemplo, é uma introversão, pois diz respeito à relação do *eu* com a sua própria razão, e a partir dela chegar à universalidade.

¹¹⁰ Não podemos deixar de considerar outro ponto de aproximação a Manheim, se tivermos em conta a citação na nota 87.

de que Bloch se ocupa durante algum tempo na sua obra e que nos parece vir de encontro à questão sobre a definição de pessoa que encontramos noutras leituras.

Se atendermos apenas à noção de K. Manheim, aproximando-nos da concepção de pessoa em E. Mounier¹¹¹, verificamos que, salvaguardadas as devidas diferenças, ambos definem a pessoa a partir da sua vocação comunitária, descentrada de si, centrada no *outro*. Quanto a Bloch, parece-nos que se aproxima mais da concepção de M. Scheler, que considera a pessoa como dimensão única e inconfundível – o que evita a eventual diluição indivíduo na comunidade.

Tal como J. Lacroix afirma¹¹², estas relações são afectadas pela oposição entre o ser e o ter. O real defeituoso apresenta-nos como dado objectivo que o bem estar não está ao alcance de todos. Bloch afirma que, até ali, o factor subjectivo e o factor objectivo sempre tinham sido vistos como opostos, quando, na verdade, devem ser vistos como complementares, numa relação dialéctica, contínua e indissolúvel. Sem a função utópica, sem a esperança no factor subjectivo nada do que é adquirido, do que é *dado* será alguma vez ultrapassado. Pode acontecer que a função utópica entre em choque com os interesses pessoais. Afinal, o querer a si-mesmo é a raiz de todo o ser humano e nele se funda o poder de existir. Mas, retomando J. Lacroix¹¹³, se pensarmos a pessoa como um absoluto e se

¹¹¹ «A pessoa é definida como uma existência capaz de se desligar de si própria, de se privar, de se descentrar para se tornar disponível para os outros(...)», J. Lacroix, *op. cit.*, p.6

¹¹² *Idem*, p.53

¹¹³ *Idem*, p.48

nesse absoluto se fundar toda a possibilidade relacional, parece-nos que desta forma, não se podem encontrar oposições entre a função utópica e os interesses pessoais. O facto da pessoa ser um absoluto implica que condense em si toda a Humanidade, e que seja o único patamar possível para que se desenvolva a função utópica. O querer concorre, de acordo com Bloch, para a realização das *imagens-desejo* do *melhor* que o sujeito concebe. Ora, nestas *imagens-desejo*, como já vimos, o *outro* está necessariamente incluído.

Bloch tem consciência dos perigos que acarreta a utilização do termo utópico, pelo que define a sua utilização de uma forma mais abrangente do que a mera antecipação do ponto de vista político (a forma de utopia mais conhecida). Todos os projectos de melhoramento social e antecipação social tocam a utopia.

À esperança cabe libertar (e analisar) os arquétipos a que a utopia esteve presa e que a fizeram lançar-se nos braços de ideologias várias. Não se trata de negar o passado, mas olhá-lo com a distância afectiva necessária para que se possa lançar, a partir dele, as âncoras do futuro. A função utópica abre-se sobre um duplo abismo: o da queda e o da esperança. A análise e decifração dos arquétipos revela-se como essencial, pois eles podem servir de indicadores do movimento tendência-latência do real. A memória é a faculdade que nos permite possuir o tempo e o verdadeiro perigo está em fecharmo-nos nela¹¹⁴. «A verdadeira

¹¹⁴ As elaborações utópicas, será quase desnecessário referi-lo, não dizem respeito só ao futuro, pois também conhecemos as utopias do passado, como as histórias da mitologia grega, a crença na Idade de Ouro... A imaginação puramente progressista tornar-se-ia hostil aos indivíduos, sem o enraizamento na fantasia mítica.

memória é atenção em acto, é presença de espírito. (...) A sua virtude é, pois, a esperança.»¹¹⁵

A síntese entre o passado e o futuro é, pois, o caminho da esperança. Por esse caminho, vamos encontrando os ideais, esses objectos que são dignos de desejo e do nosso esforço e que representam a perfeição em si. Encontramos mesmo um *eu-ideal*, que perseguimos como integrante dessa *imagem-desejo* do *melhor*. É confessa a aproximação de Bloch a Kant, quanto à procura do *melhor*. O ideal kantiano serve a Bloch para definir o que entende por ideal: força directriz que não apenas exige, como é, em si mesma, exigida¹¹⁶.

«O ideal manifesta-se também sob a forma de esperança, considerada como Bem verdadeiramente soberano da razão prática; ela constitui o elo entre a virtude e a felicidade, ela será a realização (ainda que seja sempre por aproximação) do reino de Deus na Terra.»¹¹⁷

A função utópica tem um ideal próprio e uma actividade que consiste em atribuir e elaborar significações e, assim,

«libertar o Ser semelhante ao ideal, ser que ainda-não-é, e que se manifesta ao mesmo tempo que a possibilidade real, na vanguarda do mundo em processo».¹¹⁸

¹¹⁵ J. Lacroix, *op. cit.*, p.55

¹¹⁶ O imperativo categórico é uma exigência intrínseca à razão.

¹¹⁷ E.Bloch, *Le principe espérance*, p.204

¹¹⁸ *Idem*, p.211

A possibilidade real abre um mundo pleno de significados a descobrir, de símbolos e alegorias, com os quais a função utópica também se deve reencontrar. As duas formas estéticas, o símbolo e a alegoria, são plenas de antecipação. A alegoria, por ser uma construção imperfeita, é mais pobre que o símbolo, em termos de precisão, mas mais rica pelo seu conteúdo parabólico e ambíguo. É uma diferença de valor e, no entender de Bloch, a única que é válida. Ambas anunciam algo por antecipação. Elas relevam de uma leitura que o Homem faz do processo do real, da relação tendência-latência. Estão por isso, relacionadas com o acto de planificação e de transformação¹¹⁹. A função utópica é, por si mesma, planificação, no sentido em que o homem é conscientemente responsável pela elaboração e concretização das suas acções.

O desejo não se deixa conduzir ao acaso. A questão é saber se o desejar alguma vez acaba e se as pulsões chegam a ser satisfeitas.¹²⁰ Isto porque existem inúmeras barreiras que podem levar à insatisfação. A primeira, é a diferença entre aquilo que se imagina e deseja e a própria realidade. Essa é a primeira causa de decepção: a felicidade está onde o *eu* não está¹²¹. Outra causa próxima é a autonomia do sonho. O sonho aparece-nos sempre claro, enquanto que o momento actual (o *hic et nunc*) leva-nos a perder a nitidez das formas e a

¹¹⁹ Nenhuma transformação sólida e efectiva pode dar-se sem planificação. Abordaremos estas questões mais adiante.

¹²⁰ Schopenhauer defendia que o desejo não deseja atingir o seu objecto – isso representaria o seu fim. O desejo é auto-suficiente; deseja-se apenas.

¹²¹ Retomamos o ponto de partida do nosso texto: a decepção como motor primeiro do pensamento filosófico. O estar bem onde não se está leva à procura, implica coragem e ensina a humildade de reconhecer os erros e as más elaborações teóricas.

noção de conjunto. Não temos do aqui e agora o afastamento necessário à plena realização dos sonhos. O aqui e agora é o absolutamente presente, é o absoluto do tempo - o que leva Bloch a reflectir sobre Kierkegaard. O problema da realização será ultrapassado quando se der a “identidade entre o idêntico e o não-idêntico”¹²² - até lá a esperança continua a ser aquilo que nos faz compreender as diferenças entre a *imagem-desejo* e o real e a manter o movimento próprio do desejar. Parar é a segunda dificuldade que se põe à satisfação. O objecto desejado é alcançado por aproximação eterna; o contrário não será a satisfação (pois essa ainda pode levar a desejar algo melhor), mas sim o imobilismo de todo o processo real uma vez que estaria todo condensado num só momento - isso não é possível.

A terceira barreira diz respeito à realização em si mesma. A criação e o conhecimento não passavam de reprodução do *dado*, de contemplação passiva, pelo que não era vista como acto em si, mas como momento de manifestação do *logos* (como em Hegel). Desde que se considere a criação como acto em si, em busca do *novum*, está implicada a tomada de consciência de que o conteúdo final está sempre mais adiante, ainda que a função utópica o antecipe. A função utópica corresponde, de alguma forma, à vida interior, à intensidade da esperança que cada um comporta em si mesmo. Este é o espaço aberto da nossa existência, a nossa indeterminação. Aliás, há muito no mundo por terminar. Mas apenas o ser humano tem consciência disso e é essa consciência que dá origem à efervescência utópica. O real, sendo em si, um processo, está permanentemente tangente à esfera do possível. Inclui-se no possível tudo o que está ainda que parcialmente, por determinar. Uma distinção impõe-se: o possível objectivo, que diz respeito a tudo que é

¹²² E. Bloch, *Le principe espérance*, p.225

conforme ao conhecimento e o possível real, aquele que nos interessa. É *realmente* possível tudo o que ainda não reuniu as condições necessárias para se actualizar, tudo o que está à espera de um real *novo*. É neste âmbito que o Ser está em movimento, manifestando essa capacidade de ‘tornar-se em’. A realidade dos factos não serve de veto à utopia. Conjugando a coragem e o saber, o Homem impede que o Porvir se abata sobre ele como uma fatalidade. O saber é indispensável para a tomada de decisões; mas tomá-las implica um acto de coragem. Juntos, resultam naquilo a que Bloch chama optimismo militante. É baseada nesse optimismo que se dá a produção consciente da história. Não se tome esta conjugação por uma saída airosa. Não é um saber oco que funda este optimismo militante. Por saber oco, entende Bloch esse que se apresenta como uma fé cega no progresso e que a máquina capitalista fez questão de alimentar. Nesta perspectiva, o pensamento pessimista é um auxiliar mais precioso do optimismo militante do que a credulidade medíocre que representa o optimismo automático. Ao serviço da verdade deve colocar-se o verdadeiro optimismo que se funda na correlato com a realidade e é, por isso, verdadeiramente utópico. É à atitude adoptada perante a indeterminação determinável pelo trabalho e pela acção concretamente mediatizada que se dá o nome de optimismo militante. À função militante do optimismo cabe descobrir como fundar as decisões tomadas em prol da determinação do indeterminado e assim estimar o valor, a grandeza e a profundidade da possibilidade activa do factor subjectivo. O optimismo militante desenvolve-se a partir do *centro*¹²³ e em direcção à *vanguarda* do processo histórico. A filosofia deste optimismo, a filosofia da

¹²³ O termo *le foyer* traduz o alemão *die Heimat*, que pode ser traduzido por pátria, entre outras possibilidades. A nossa opção por *centro* é justificada pela tradução dada pelo Grand Robert: o ponto a partir do qual se propaga um processo (histórico, político, cultural...)

esperança entendida como esperança materialista, ocupa-se enquanto saber não contemplativo das partes mais avançadas da história, do porvir contido no passado e ainda não desvendado. É por isso que a filosofia da esperança se encontra na vanguarda do processo do mundo, ou seja, na parte do Ser da matéria em movimento e aberta pela utopia. É esta categoria do *centro* e, sobretudo, do *novo*, que têm sido esquecidas ou mal definidas.

É Bloch que retoma este movimento do pensamento, pois para o nosso autor, apesar de, na sua reflexão, abordar a perspectiva bergsoniana do *novo*, nem Bergson a explicou de forma suficiente. O novo como antirepetição, *élan vital* e intuição de Bergson resulta mais de um certo espírito impressionista, liberal e anarquista¹²⁴ do que da possibilidade antecipatória. Bloch vai mesmo mais longe ao afirmar que a ‘pretensa intuição’ gera um aparente movimento até ao infinito, mas que não é ruptura e, por isso, nunca chega a ser verdadeiramente *novo*. Para Bergson, o novo não é mais do que a antítese do mecanismo, existe em função de uma ideia pré-concebida como *élan vital* existente em si e por si; não tomam como ponto de partida a via que o novo toma, os seus tumultos, a sua dialéctica as suas visões de esperança e as suas produções específicas. Não há *possível* em Bergson, pois o possível não é mais do que uma projecção feita sobre o passado pelo *novo* nascente. Do mesmo ponto de vista, há uma ordem lógica invertida em Bergson. O possível não precede o real, não lhe é imanente, nem é o seu motor de desenvolvimento. Para Bergson, o real torna-se possível; nunca o possível se torna real. Para Bloch, esta é a enunciação do *último*, que tem sido tomado muitas vezes pelo *novo*. Mas o que está por trás do último é o *primeiro* e não o *novo*. Daí a necessidade de definir o espaço próprio do *novo* no âmbito da

¹²⁴ *Idem*, p.172

filosofia da esperança. É que o *último* visa reestabelecer o círculo perfeito, voltar ao seu início, ao que era *primeiro*. Ora, a esperança não deseja voltar ao mesmo ponto, parte com esta circularidade autoritária e estéril, difundida pelos filósofos desde Platão a Hegel. A esperança há-de levar o Último até ao *novo*, onde se realizará, enquanto o *novo* permanece irrealizado. O lugar onde se dará o desfecho destas duas formas de tomada de posse de si, encontra-se na vanguarda do processo histórico e tem à sua frente apenas a possibilidade, que não está ainda mediatizada pela realidade. Esta possibilidade, enquanto correlato entre o que é objectivo e o que é real, corresponde à utopia concreta. O reino da liberdade não corresponde a um regresso¹²⁵, antes pelo contrário, corresponde a um êxodo.

Mas este reino de liberdade não está a todo o momento acessível. A ausência de condições pode levar a um abrandamento ou até mesmo a uma paragem do processo do *novo*. Ainda que tudo seja possível na medida em que as condições parcialmente reunidas sejam suficientes, tudo se torna impossível ao nível dos factos quando as condições necessárias estão completamente ausentes.

Bloch considera que a possibilidade apresenta duas faces:¹²⁶

- o *todo* como abertura, o das condições da existência como determinantes;
- o *todo* utópico, que impede que as concretizações parciais sigam a via determinante, enquanto não se tornarem realizações plenas. A possibilidade real é o correlato destas duas faces, onde se gera a matéria dialéctica. A partir da esperança

¹²⁵ Esta é uma referência evidente ao processo hegeliano que Bloch faz questão de rejeitar.

¹²⁶ Das diferentes formas da possibilidade falaremos mais adiante.

materialista realizar-se-á a liberdade, o *todo* utópico, em que o Homem e o mundo, frente-a-frente, se reconheçam e não se comportem como estranhos. Este objectivo da liberdade não pode ser perseguido com precisão a não ser numa sociedade sem classes¹²⁷, enquanto ser-em-possibilidade determinado. Os meios que deverão conduzir à crescente humanização social e à liberdade são, em primeiro lugar, o trabalho e depois, a sociedade sem classes - que deve ter como enquadramento, uma cultura cujo horizonte seja definido apenas pelos conteúdos da esperança materialista, que é o ser-em-possibilidade positivo, o capital.

O sonho-desejo lança-se num *melhor* incontestado e, ao contrário dos sonhos políticos, ele já fez obra, ele é beleza formalizada. O *belo* alegra e permite-nos a sua fruição. Mas não se esgota aí; a obra subsiste e o *belo* não reside nela mesma. Ele é apenas projecção para uma zona imaginária. Uma obra de arte que tenha qualquer pretensão ao *belo* não pode permanecer inacabada. Isso distingue a verdadeira arte da pura ilusão. A pura ilusão não fornece, apesar da sua aparente harmonia, nenhum objecto de interesse. O *belo* é pleno, acabado - o que não quer dizer fechamento. A obra de arte é também sujeito do espírito utópico, pela sua abertura a tentativas de elaboração simbólica¹²⁸. O Homem não é compacto, nem o mundo, que está ainda em marcha histórica. A utopia concreta enquanto determinação do objecto real pressupõe o fragmento concreto enquanto determinação do objecto e implica-o na sua forma final.

¹²⁷ Talvez a sociedade da internet possa servir como ponto de partida para esta conquista plena da liberdade, pois, para além da abolição de classes, representa um universo de possibilidades a determinar.

¹²⁸ A afirmação anterior de que a obra de arte e o belo são projecção para zonas imaginárias deixava já antever esta abertura à possibilidade transfiguradora do homem, enquanto ser simbólico.

A possibilidade é o que reflecte o verdadeiro estado das coisas. Tudo é possível, sendo que a *possibilidade* é a disposição, a latência de algo, é o meio caminho entre o nada e a plenitude. Ela é a própria realidade enquanto porvir, enquanto *ainda-não-ser*. Tudo o que é real tem um horizonte. Agarrar-se às coisas ou sobrevoá-las – as duas atitudes são falsas. Relevam de um realismo superficial. Tudo o que é real, está em processo – e possui um horizonte. Um horizonte interior expande-se verticalmente na obscuridade da própria coisa; um horizonte exterior estende-se a perder de vista, na luz do mundo. São idênticos na perspectiva do *último*. A utopia concreta encontra-se no horizonte de toda a realidade; a possibilidade real rodeia intimamente as tendências-latências dialécticas abertas.

A possibilidade revela-se sob várias formas, pois é ainda um campo por explorar. Onde o possível acaba, a vida pára. Ora, o Homem é a criatura privilegiada que se compromete com o possível e que o encontra diante de si, sabendo que essa abertura não se concretiza a seu belo prazer. O poder-ser é conforme a leis. A matéria que se nos coloca aqui, diz Bloch é apenas aparentemente vaporosa, pois revela-se como a mais dura e requer, por isso, um tratamento rigoroso - sem ele, não poderemos aceder às diferentes formas de possibilidade.

O *possível formal*, a primeira forma que a que Bloch faz referência, diz respeito ao problema da enunciação e da contradição interna dos enunciados. Está ao nível da linguagem e apresenta-se-nos como a possibilidade de tudo se enunciar, sem atender ao absurdo e ao *non-sense*.

O *possível objectivo* encontra-se ao nível dos factos e da tomada de consciência/conhecer. Este é um nível gnoseológico, pois o poder-ser, além de enunciado, pode ser pensado no âmbito do conhecimento. Neste sentido, tudo é linguagem, enquanto manifestação racional do *logos*. Uma vez que as diferentes denominações e as diferentes formas de enunciar, exprimem diferentes formas de tomar consciência/conhecer, o possível ainda não é rigorosamente conforme à estrutura do objecto, mas é apenas factual. O possível no pensamento é definido pelas relações que podemos estabelecer – apresenta-se como um condicionamento ao poder-ser. Tudo o que não é apenas possível no pensamento, mas também fora dele, representa uma abertura que existe em virtude de um fundamento condicional que existe mais ou menos parcialmente. Isto é válido para todas as variações do possível.

O *possível factual* é conhecimento objectivamente parcial do condicionamento e é enunciado num juízo hipotético ou problemático. O questionamento do possível factual na sua aplicação metódica é confirmado ou não pelas dificuldades inerentes à indução e à dedução. Bloch põe em causa a universalidade que estas operações lógicas pretendem para as suas conclusões. Ora, é a própria natureza humana que impede os enunciados universais – exceptuando o enunciado da mortalidade. A possibilidade factual é da própria natureza da investigação.

O *possível conforme à estrutura do objecto* não diz respeito ao conhecimento que temos do objecto mas à coisa-mesma e às suas possibilidades. Não representa esta enunciação um conhecimento incompleto das condições para a realização das

possibilidades, mas sim a sua manifestação incompleta. Esta forma de possível revela-se na maneira de se comportar da coisa, determinada pela estrutura do objecto do conhecimento. Diferencia-se o conhecimento em conformidade à estrutura do objecto do conhecimento conforme ao objecto. A primeira, diz respeito à teoria do objecto do conhecimento (e não à teoria do conhecimento), fundada sobre o real, sendo uma teoria na qual o *a priori* se mostra menos como uma tentação do que na teoria do conhecimento. A teoria do objecto do conhecimento revela-se como o lugar das categorias que são os modos do ser-aí mais típicos.

A distinção entre o *objecto real* e o *objecto do conhecimento* é aqui muito importante: a possibilidade estrutural de disposição para algo não é o mesmo que essa disposição real em si-mesma. A possibilidade conforme à estrutura do objecto real, definida segundo a teoria do objecto do conhecimento, constitui uma parte distinta na categoria do possível. O possível conforme à estrutura do objecto representa o condicionamento parcial correspondente ao género, ao tipo, ao contexto social e jurídico que constituem a estrutura da coisa. Possibilidade significa poder interior activo em vez de poder-ser-feito exterior, passivo¹²⁹. É a potencialidade objectiva, é o poder tornar-se outro. Contudo, a precaridade é inerente ao conceito de possibilidade; em qualquer altura, a possibilidade é invalidada devido à variabilidade das situações. A contingência faz parte do processo que engendra o *novo*.

¹²⁹ Talvez seja interessante fazer notar aqui a demarcação aristotélica da noção de potência, que necessitava da acção do agente e de uma forma prévia – exterior à própria potencialidade – que lhe dessem significado.

A possibilidade objectivamente real é uma disposição de toda a matéria, da que já é e da que ainda não é. O homem, por exemplo, é a possibilidade real de tudo aquilo que foi ao longo da história e, sobretudo, de tudo o que ele pode ser graças ao livre progresso. O homem é ainda possibilidade que não atingiu a sua plena maturidade, a totalidade das suas condições interiores e exteriores. É ser-em-possibilidade, em trânsito entre a natureza e o porvir, entre a matéria e a antecipação. Os extremos, até aqui opostos, reúnem-se na análise do materialismo dialéctico histórico. A possibilidade real é a categoria do espaço que se abre perante o movimento da matéria em processo. Aquilo que é realmente possível começa onde a semente do a-*vir* foi semeada: no *centro* do real. O *todo* está já aí presente, como disposição para alcançar o que pretende vir a ser. Os símbolos são manifestações dessa possibilidade real, pois eles já são matéria realizada (mesmo que de forma alusiva); os símbolos convergem para uma interpretação que está ligada ao desconhecido obscuro, não apenas na sua expressão, mas no seu conteúdo - pois que não estão reunidas as condições que permitam interpretá-los como já-ser. A possibilidade real encontra-se no homem como pressentimento da liberdade futura. Um processo ainda em curso, uma imagem da esperança de um mundo melhor, imagem activa e mediatizada na tendência, um ideal estimulante, um símbolo com conteúdo profundamente guardado; tais são as perspectivas reais, em si mesmas antecipantes, da possibilidade real - enquanto dimensão central ou *centro*.

A categoria do possível representa um fardo para a lógica e para outras disciplinas filosóficas que, até hoje, a deixaram sempre para segundo plano, recusando estudá-la e analisá-la propriamente. Considerada como uma relação conceptual, a possibilidade não

tem sido objecto de nenhum estudo sério; ao nível estrito do conhecimento, foi tida como paralela à suposição, o que justifica que a possibilidade real, no mundo exterior se volatilize em idealismo subjectivo. O possível está vazio da sua realidade e, ao longo da história, encontramos motivos para que esta categoria fosse subestimada. A ligação siamesa da possibilidade ao *novo*, contrariava o pensamento estático ligado à reminiscência e ao *dado*. O idealismo negou-a¹³⁰, por avaliar erroneamente o espírito problemático contido na possibilidade real: Fichte transforma o possível numa faculdade¹³¹ da razão; Kant reserva um lugar ao possível como potência para chegar ao soberano bem; e ler Hegel leva a considerar que o possível é apenas um devaneio em torno do absoluto.

Mas a possibilidade verdadeira, aquela que rompe com toda a filosofia anterior e sobre a qual o mundo se irá transformar, é a que se coloca na *vanguarda* do mundo e do processo do mundo. É a possibilidade que o Homem recria pelo e no seu trabalho, transformando-se e transformando o mundo. A possibilidade real constitui-se como essência da transformação, a qual o Homem espera, na qual mantém a Esperança.

O presente no qual o Homem trabalha e espera é a mediação das possibilidades reais; esta dimensão temporal é iluminada pelo passado e pode dar-nos indicações para o futuro, modo de existência dessas possibilidades. O Homem e o seu trabalho tornam-se, assim, factores decisivos no cumprimento da história do mundo: pelo trabalho, o Homem humaniza a natureza, ao mesmo tempo que enquanto humano, se naturaliza. O *melhor* será um lugar de identidade entre o Homem e a natureza.

¹³⁰ Pensamos que esta referência é uma crítica aos principais autores do idealismo alemão, Kant e Hegel.

¹³¹ Refere-se aqui ao enunciado do postulado “Tu podes, logo tu deves.”

O factor subjectivo representa a possibilidade activa, inesgotável, que o Homem tem de mudar o rumo das coisas; o factor objectivo é a possibilidade passiva, também ela inesgotável, de variação das condições exteriores do mundo. Estes factores mantêm uma relação dialéctica. A possibilidade subjectiva (activa) é, não só o que faz com que a história mude, mas é aquilo que se realiza na própria história. A possibilidade objectiva (passiva) é, não só o que é transformável, mas também o que é realizável – é o próprio mundo em mediação com o homem, enquanto agente da esperança. A actividade humana e a sua consciência são parte integrante da natureza e ocupam uma posição essencial, fundadora, enquanto se mantém como *praxis* subversiva, que está na base da matéria real. A produtividade resultante da acção humana é, como já tivemos oportunidade de afirmar, utópica e antecipadora. Essa sua essência tem a ver com a leitura que faz do passado e com a forma como olha o futuro.

Para Bloch, como já deixamos claro, o conceito de possibilidade é fundamental. De tal forma que a ligação que se estabelece entre *possível* e *utopia* leva à consideração de um novo tipo de materialismo: o *materialismo utópico*. O materialismo, tradicionalmente, olha para trás; este olha para o que está para ser. É um materialismo carregado de humanismo em que o conceito da matéria assenta no conteúdo da esperança humana. Ora, se a esperança se funda na possibilidade, isso quer dizer que a matéria está, também ela, em

possibilidade, ou seja, aberta. A matéria é, ao modo aristotélico¹³², o lugar onde se dão as manifestações da possibilidade. A matéria representa a dialéctica acto-potência como constante processo.

Então a realidade, constituída pela matéria em processo, não está acabada, não é estática. Sabemos já que a realidade é, para Bloch, sinónimo de possibilidade. Se a possibilidade representa a tensão entre tendência e latência, então a matéria é onde essa tensão se torna manifesta na realidade. Os conceitos realidade, matéria e possibilidade encontram-se assim em íntima correspondência. Esta é a base permanente da esperança, que funda a liberdade e o progresso.

A proposta de Bloch consiste em fazer da esperança uma hermenêutica utópica, ao mesmo tempo que é um postulado da própria condição humana. A esperança enquanto permanente dever-ser, apresenta-se como método de desocultação das possibilidades latentes no mundo, proporcionando assim ao homem revelar o sentido próprio da história e da sua própria vida.

¹³² Queremos aqui dizer que E.Bloch entende a matéria como disposição activa, como tendência-latência, mas não de uma forma mecânica. A concepção de matéria em Bloch não tem o carácter mecanicista que para os aristotélicos; tem, antes, carácter qualitativo, projectado para o futuro como ser inacabado.

O possível e a esperança

*«A educação serve, pois,
a construção de um homem definido pelo seu futuro:
antecipa a humanidade futura – o que
lhe confere sentido – porque o homem
tem necessidade da educação
para concretizar a sua liberdade
e se instituir como ser moral.»*

A. Dias de Carvalho

3.1. Sobre a filosofia da educação

A história, sobretudo a partir da revolução francesa e da revolução industrial, trouxe novos desafios ao homem enquanto pessoa e cidadão.

A educação despertou o interesse por parte dos intelectuais e a discussão em torno dela passou a estar na ordem do dia. Educar tornou-se um tema problemático e amplamente abrangente, o que chamou à discussão muitos elementos que eram tidos como alheios ao processo educativo, conforme refere A. Dias de Carvalho:

«O estatuto social, político e ideológico da educação, se não é, por si, um facto novo, conhece, porém, uma alteração profunda ao ser considerado e explicado largamente segundo ópticas que, em muito, ultrapassam as simples preocupações pedagógicas.»¹³³

De alguma forma consideramos que o espírito positivista do século passado levou a que se quisesse fazer da educação uma ciência e, pela impossibilidade de fechar o seu campo à participação inevitável de outras ciências, surgem as ciências da educação, representando essa «aliança entre o objectivismo científico e os desejos de rentabilização dos investimentos»¹³⁴ em que a operacionalização da educação assenta.

Mas, a descoberta do pensamento subjectivo por parte da filosofia recuperou o problema do sujeito enquanto pessoa e relançou a questão do *fundamento*, chamando a antropologia à necessária participação. Trata-se, de alguma forma, de recuperar o ideal

¹³³ A. Dias de Carvalho, *Epistemologia das ciências da educação*, p.80

¹³⁴ A. Dias de Carvalho, *A educação como projecto antropológico*, p.9

humanista de fazer do homem enquanto humano, enquanto pessoa, o fundamento da realidade, do mundo. Fundamento esse que escapando ao absoluto metafísico, concede-se uma nova característica: a de ser processo, e como tal, ser intrinsecamente dinâmico, como dinâmica é a realidade e a pessoa enquanto ser subjectivo (sendo ela mesma é uma construção).

«A questão pedagógica é, nestas circunstâncias, uma questão antropológica enquanto envolve um processo de realização do homem através de uma via que lhe é peculiar e essencial: o projecto antropológico, ao ser indissociável de um projecto pedagógico, confere-lhe necessidade sem lhe retirar originalidade ou autonomia.»¹³⁵

Se estamos perante o problema de fazer o sujeito chegar a ser pessoa, na sua dimensão de ser racional, de liberdade e de responsabilidade, procurando fundar a pedagogia como prática antropológica, então estamos a apontar para o campo específico da filosofia pois «Toda a filosofia é filosofia do homem, e toda a filosofia do homem é filosofia da educação, é educação.»¹³⁶ Desde sempre as questões da educação andaram de mãos dadas com a filosofia. A educação é o meio, por excelência, da formação da autonomia e da identidade do homem. A filosofia é, a par disto, o discurso educativo por excelência, pois não há educação sem filosofia, sem se saber para onde se vai ou se espera ir.

¹³⁵ *Idem*, p.46

¹³⁶ J.H. Barros de Oliveira, *Filosofia, psicanálise e educação*, p.32

A necessidade da fundamentação antropológica da educação, atira esta problemática directamente para o contexto da filosofia, pois se aquela tem por finalidade maior formar o indivíduo para o uso responsável da sua liberdade, a filosofia, por seu lado, é a reflexão sobre esse mesmo uso. Consideramos por isso que falar da filosofia da educação não é falar de uma ciência da educação mas sim de um domínio, se não talvez o domínio, próprio da filosofia – o homem em relação com o mundo e com os outros homens – e que não podemos de maneira alguma contornar.

«A filosofia, para além de *instruir* ou de *educar*, forma.»¹³⁷ E qualquer acto de formação é, em si mesmo, um acto de influência com um determinado sentido. Uma vez que a educação serve para conferir ao homem a dimensão de saber que lhe permite manter uma relação de confiança e poder com o mundo, em que se fundamentará essa confiança? Permanecemos longe das problemáticas epistemológicas que nos permitiriam questionar o conhecimento desenvolvido; e das questões éticas que nos levariam a interrogar a influência exercida. Versaremos sobre conceitos que, em nosso entender, dizem respeito a essência de ser humano. Esses conceitos inserem-se num contexto mais vasto que é o da «reflexão sobre a situação e o sentido da condição humana como processo e projecto»¹³⁸.

¹³⁷ Cassiano Reimão, «Filosofia, formação e crítica», *A filosofia e o resto — um colóquio*, p.38

¹³⁸ A. Dias de Carvalho, «O projecto como fundamento antropológico da pedagogia», *Utopia e educação*, p.73

3.2. O tempo

O dimensionamento do *espaço* e do *tempo* como formas existenciais é, talvez, a mais elementar das características do ser humano. O homem é um ser *do* tempo e *no* tempo. Como estruturas organizadas, o contínuo espaço/tempo permite-nos elaborar um princípio de identidade. A existência humana decorre no espaço da possibilidade, enquanto se projecta no futuro. A *filosofia da esperança* proposta por Bloch é uma filosofia do futuro enquanto dimensão existencial, a partir da qual o homem desenvolve a sua consciência utópica. Na realização possível do *ainda possível*, há dois momentos que constituem a fonte, a origem e a abertura da possibilidade: a obscuridade do agora e a projecção final do objecto (do desejo), em relação ao qual se dirige a esperança.

Estes dois momentos marcam a procura da organização que o homem tenta dar à sua existência temporal. Somos por ele determinados e em função dele, a nossa existência é organizada, obedecendo a períodos como as estações, o dia e a noite; o tempo que se repete oferecendo a falsa segurança do círculo, do que não tem princípio nem fim e que, ao mesmo tempo, começa e acaba, que se estende para além do eu, nessa trágica consciência do limite, que marca o espaço da nossa existência. O tempo esgota-se, é certo; mas certo é também que o ser que o dimensiona é febril, ansioso, capaz de realizações incessantes - que nunca se esgotam. E o ser humano permanece como uma promessa por cumprir¹³⁹, como desejo permanente de si.

¹³⁹ N.Grimaldi, *Le temps et le désir*, p.7

Da relação entre estes elementos, paramos na trindade temporal: o *passado*, o *presente* e o *futuro*, que, a serem analisados separadamente, conduzir-nos-iam a paradoxos zenonianos. Assim, apesar de os tratarmos separadamente, pretendemos que a conclusão seja que o tempo é um todo. A aparente racionalização que o tempo sofre por parte do homem provoca neste duas obsessões:

- a primeira é a da subordinação ao passado;
- a segunda é a do infinito que o futuro prefigura.

Ora, acontece que estas obsessões podem facilmente transformar a racionalidade humana em irracionalidade, gerando mecanismos de alienação que permitem ao ser humano conviver levemente com o sentimento trágico da vida. A ordem da natureza, da realidade não corresponde ao sentido que os sujeitos imaginam e esta ruptura pode dar origem a dois processos. Para contornar a consciência da morte, o homem pode entrar num processo de alienação, o qual estamos e continuaremos a abordar, que se expressa das mais diferentes formas: desde formas de crença religiosa variadas até à vivência estética, no sentido kierkegaardiano. Outro processo será quase ‘sisifal’, se tal neologismo nos é permitido, e damos-lhe o nome de *utopia*.

Diz-nos J.P.Boutinet que o sujeito tende a considerar o passado como um reservatório, onde crê reencontrar a sua identidade (colectiva e individual) guardada, fortalecendo-se a partir dela como pessoa, no momento em que se sente presente. As tentativas levadas a cabo para actualizar o passado representam o esforço de negação da

irreversibilidade do tempo - negação evidentemente ilusória, que se traduz tanto em actos individuais como colectivos, na celebração, por exemplo, de rituais sociais, culturais e civilizacionais. Essas comemorações representam uma forma de manifestação do tempo psicológico, diferente do tempo convencionado. Podemos fazer uma aproximação à concepção bergsoniana de duração do eu, duração interior, qualitativa, dinâmica, diferente do tempo espacializado. O tempo psicológico é um tempo que sofre dilatações e compressões, conforme refere J.P.Boutinet. O homem, celebrando o passado, introduz essas dilatações psicológicas no momento presente, mantendo, lado a lado com os tempos de concentração – os do trabalho quotidiano –, os tempos de descon[cen]tracção. J.P. Boutinet refere ainda que o passado é uma reserva de possibilidades e de actualizações sobre a qual o presente se apoia para construir o futuro. O que quer dizer que o dilatamento psicológico pode permitir olhar o passado de um outro ângulo, reavaliando-o em termos de potencialidades de realizações no presente e no futuro.

Assim o passado nunca acaba, permitindo que o presente não seja apenas fugídio, permitindo que a existência nele repouse enquanto quotidiano. Se o presente fosse um tempo compactado em instantes evanescentes, então não seria mais do que abismo e risco. Queda do passado para o futuro, divisão infinita, ponto sem dimensão. Será que o presente se esgota em instantes fugídios?

Se assim fôr, estaremos perante a inautenticidade do agora, que se encadeia em instantes sucessivos, sem que deles tenhamos consciência. Este é o devir: a ligação entre a obscuridade do agora e o obscuro do que está para vir. A penumbra corresponde à

existência humana vazia (de *sentido*), à imobilidade. Afinal, se não fossem mortais, nenhuma alienação seria possível. A verdadeira tragédia é que a morte retira todo o sentido à vida, pelo simples facto de que elimina toda e qualquer possibilidade de o alcançar.

Ao sentir o tormento da perda de tempo, o sujeito revela o desequilíbrio entre a obsessão do passado e do futuro. Perde-se o tempo presente à espera que outro tempo venha. Ou seja, o homem é capaz de se antecipar num tempo que ainda não existe, alicerçando-o no efêmero presente, que reclama perder, tornando-o passado.

Mas o sujeito encontra-se em efervescência enquanto matéria e enquanto consciência. Enquanto matéria, o sujeito integra a realidade e o real é *porvir*, mediação entre passado que permanece e o futuro possível. Na consciência, o presente é um momento irrecuperável por si mesmo, mas recuperável enquanto passado, se formos capazes de ler nele(s) as possibilidades de futuro imanentes.

Ao figurarmos o tempo como totalidade, como pretende Bloch, assumimos que a existência é um caminho a ser percorrido, que ser torna tanto mais clarividente quanto mais esclarecido fôr o olhar que lhe lançamos. Esse é o porvir, onde o sujeito se torna ser de sentido, de significado. Sendo a experiência do tempo um jogo constante de privações/compensações, conforme refere Boutinet, digamos que o presente é o fiel do equilíbrio entre o que já foi e o que está para ser. É tempo de ausências, apesar do facto do se homem sentir como presente.

«Viver é *colher o dia*¹⁴⁰ no sentido mais simples e mais profundo, é manter com o agora uma relação real e concreta. Mas porque a nossa existência mais vivida persegue-se indefinidamente sem se tornar presença, nenhum homem vive no verdadeiro sentido da palavra.»¹⁴¹

Para o sujeito, e parafraseando J.P.Sartre, o tempo presente é uma fuga para a frente; o aparente vazio do presente aponta-nos para o futuro como direcção que o tempo toma – é a promessa de ser. “O mundo visível e o dos meus projectos motores são partes do mesmo ser”, diz Merleau-Ponty. E este ser respira. Inspira, expira, aspira tornar-se o que ainda não é. Esta vocação expressa outra forma de manifestação da ruptura entre a realidade e sentido do tempo que o sujeito deseja: a *utopia*.¹⁴²

A possibilidade da liberdade e do movimento estão ligadas à dimensão temporal do futuro, que é uma zona potencial de desenvolvimento e onde se encontra o desejável. Por isso afirmamos anteriormente que, compreender a realidade como tempo, implica rever a concepção tripartida que dele temos, onde nascemos, existimos e morremos. Para Bloch, esta tripartição representa a relação dialéctica entre o passado (enquanto dimensão das

¹⁴⁰ O itálico é da nossa responsabilidade. Queremos com ele chamar a atenção para o uso da expressão *carpe diem* ao longo do texto blochiano. Pensamos que *colher o dia* surge com o mesmo significado.

¹⁴¹ E.Bloch, *Le principe espérance*, p.352

¹⁴² Novamente sugerimos a aproximação a K. Manheim, quando refere que utopia é um estado de consciência que é incongruente com o estado da realidade no qual ocorre.

potencialidades emancipatórias não realizadas); o presente (onde se manifesta a tensão latência/tendência) e o futuro (onde estão as esperanças realizáveis).

Disse Santo Agostinho que o porvir é aquilo que ainda não é. Também assim o entende E. Bloch, como plena abertura. O porvir é aquilo não sendo, ainda pode vir a ser. E as realizações que vão acontecendo têm como pressuposto a possibilidade. O acto de desejar implica não só o desejo em si, a vontade ou a intenção (que podiam ser tomadas como passivas) mas sobretudo, a liberdade de desejar e o movimento em direcção ao que se deseja. Quando fazemos qualquer coisa, não é *por causa* mas *para*. Se no passado temos a causalidade, no futuro encontramos a raiz da existência humana: a possibilidade. Conforme Heidegger refere, o tempo existencial é o futuro. Habitamo-nos a encarar o futuro como pura indeterminação. É, provavelmente, a mais angustiante dimensão do tempo – representa a vaga certeza da continuidade temporal, permanecendo desconhecido. É um horizonte em movimento, em afastamento e, por isso, é problemático. Ao considerar que o futuro está aberto, toma-se como estrutura do futuro a ideia de *possível*. Nesta perspectiva, Bloch afirma que devemos considerar mais uma característica da natureza humana – o homem é optimista, procurando encarar o futuro como um campo aberto e não como um muro intransponível. Em Mannheim, por exemplo, encontramos um certo cepticismo quanto ao conhecimento do futuro: se não considerarmos os aspectos de pura organização e racionalização, este apresenta-se como um meio impenetrável, uma parede inultrapassável. Mas encontramos algum acordo no que diz respeito ao facto do futuro se apresentar existencialmente como possibilidade, cuja determinação cabe ao dever escolher.

Assumiremos que uma forma de libertação da alienação do tempo, é a esperança. Justificadamente afirmamos então que a esperança é a energia vital que nos move. Ela é energia interna que se conserva e se transforma - não sofre perdas; ou seja, o homem mantém sempre uma reserva de esperança que assegura a conservação dos ideais, apesar de todas as circunstâncias. A esperança é entrópica, pois ela move-nos em função da uniformização entre o que somos e o que queremos ser. Finalmente, a esperança permite-nos nunca atingir a zero absoluto; perante as situações mais adversas, sempre acreditamos ser ela a última a morrer.¹⁴³

¹⁴³A assunção da esperança como energia vital é uma adaptação livre dos princípios gerais da termodinâmica relativos à energia interna de um sistema.

«(...) *um projecto educativo só o é de facto – só é legítimo – se se instituir como projecto antropológico.*»

A. Dias de Carvalho

3.3. Utopia e projecto

Como afirmamos no início do ponto anterior, é no contínuo tempo/espaço que a pessoa constrói a sua identidade, tornando-se capaz de se representar a si mesma. Este processo implica perspectivar o mundo em redor a partir da consciência da própria finitude, sendo este o ponto de partida da esperança enquanto forma de reconhecer o *eu*, o *outro* e o mundo.

«Em Bloch, a consciência da finitude é, assim, fundamento de uma realidade plena de esperança (...)»¹⁴⁴ o que leva a que a pessoa revele um optimismo fervoroso quanto ao futuro. A elaboração de conjecturas quanto às aplicações da racionalidade humana, a marcação de planos que aumentem e melhorem as capacidades intelectuais do homem, o esboçar de linhas orientadoras que permitam ao homem alcançar o objecto do seu desejo... Em todas as formas de saber, estas manifestações de esperança recebem o mesmo nome: utopia.

A utopia é um ponto de equilíbrio absoluto entre o *ser* e o *dever-ser*, entre o *local* e o *não-lugar*. Ao traduzir-se a utopia como não lugar, revela-se a necessidade de situação que o homem tem. Ou seja, a sua esperança e a sua capacidade de abstracção não dispensam

¹⁴⁴ A. Dias de Carvalho, «Esboço de uma fundamentação antropológica do sentido da utopia», *Utopia e educação*, p.14

a concretude do espaço/tempo. Esta expressão podia levar-nos também a tomar um rumo de pessimismo, de impossibilidade de realização do que tem um carácter a-temporal e extra-espacial.

«Há, no entanto, sempre, na utopia, um elemento de crença, de esperança (...).»¹⁴⁵

Conforme refere Gómez-Heras, se considerarmos que a esperança é a atitude própria do homem e do mundo enquanto *sujeitos*, então a *utopia* será o núcleo que constitui o ser enquanto *objecto*. Ser é utopia - ela é o conteúdo fundamental do futuro e o factor que o antecipa no presente, abrindo uma porta ao sentido. A utopia orienta e guia o mundo real segundo a intencionalidade e as finalidades humanas, pois ela remete para “o sentido existencial do homem”¹⁴⁶ e, diz J.C. Mèlich que o homem é o ser em permanente busca de sentido. E esse sentido está mais além, nessa ausência, simultaneamente presença, que é o futuro, que se vai actualizando, onde o homem vai sendo. Logo a utopia está profundamente ligada à imagem que o homem vai projectando¹⁴⁷ de si; ela representa a clivagem entre o que é e o que poderia ser. No melhor dos mundos possíveis, a utopia fala-nos da capacidade de conceber outras possibilidades e encoraja o homem para a mudança. Ora, a mudança é o motor da educação: seja para proporcioná-la ou rejeitá-la (como veremos mais adiante, no ponto 3.4.1.), o que está sempre em causa em educação é o sentido do possível. Assim, a utopia, é antecipação da mudança na medida em que, a partir da aprendizagem das

¹⁴⁵ C. Hémon cit.in Vocabulário da Filosofia de André Lalande, entrada: utopia.

¹⁴⁶ A. Dias de Carvalho, «Estatuto filosófico e sentido pedagógico da utopia», *Utopia e Educação*, p.15

¹⁴⁷ A utilização do gerúndio pretende simbolizar a relação da pessoa com o tempo/espaço, como contínuo.

estruturas sociais, culturais, históricas, políticas..., o homem é capaz de idealizar projecções ideais, que servem de estímulo à acção transformadora.

Mas será que a utopia comporta, enquanto conceito, o estabelecimento de modelos de acção e padrões de comportamento que permitam alcançá-la? Será a utopia um esquema de antecipação normativo? Parece-nos que não. A utopia é um fim revolucionário, mas não é o caminho da revolução. De acordo com J.P.Boutinet, aceitamos que a utopia seja uma *antecipação imaginária*, diferente da *antecipação operatória*¹⁴⁸. Este autor considera que a utopia é uma elaboração do tipo imaginário racional (distinguindo-a da ficção científica, que é do tipo imaginário onírico). A utopia fala daquilo que não existe efectivamente, a não ser num futuro indeterminado (uma ucronia), num lugar impreciso. Afastamo-nos aqui de Boutinet por considerarmos que esta definição reduz a utopia a pura negatividade. Certo é que ela resulta de um desequilíbrio face ao real, como pretende Manheim; da esperança relativamente ao *melhor*, como defende Bloch. Mas a ruptura de que a utopia releva não quer dizer incompatibilidade ou não sujeição à estrutura do real. Ela é, de certa forma, contra-realidade – porque se funda no dever-ser encarado numa perspectiva crítica – e não contra a realidade. Por isto consideramos redutora a definição que Boutinet dá de utopia.

Quanto à segunda noção, a antecipação operatória, esta diz respeito à tomada em conta das reais possibilidades que o real (tempo/espço) nos oferece e a sua manipulação em função de um objectivo a atingir. Aqui cabe a noção de *projecto*, ligada a questões de previsão e de planificação; de certo modo, de conhecimento do futuro. Ao definir-se um

¹⁴⁸ J.P. Boutinet, *op.cit.*, utiliza esta noção para designar o *projecto*, como veremos adiante.

projecto a realizar, elabora-se um conjunto de previsões que estão relacionadas com as condições presente na realidade objectiva.

Projectar significa lançar o olhar adiante, não só espacial, mas sobretudo temporalmente. A noção designa a acção ou a actividade que a pessoa se propõe realizar, no futuro que se aproxima – daí o conceito estar ligado a uma determinada concepção antropológica. Elaborar o projecto é rascunhar o desejo, antecipá-lo, pré-figurá-lo como se presente fosse, representá-lo simbolicamente à consciência – o que quer dizer que o projecto confere sentido não só ao futuro, mas ao próprio presente, enquanto este é a etapa temporal da sua construção. O projecto contém em si uma tripla reflexão: sobre a situação presente, sobre o futuro desejado/esperado¹⁴⁹ e sobre as condições dadas para o seu desenvolvimento. Ele é a determinação do desejo, ainda que a sua elaboração não torne imediatamente claro ao homem, o fim a atingir.

A acepção pejorativa em que a noção de utopia foi tomada durante muito tempo, ergueu a noção de projecto até que esta representasse a direcção que se espera que a mudança tome, com se fosse uma bússola para o futuro. De facto, a noção de projecto expande-se nos mais diferentes contextos como forma de reger, sem que a normatividade seja aqui sinónimo de fixismo e rigidez¹⁵⁰. À esperança de mudança que o projecto contém,

¹⁴⁹ *Esperado* não no sentido de ficar à espera do tempo que há-de vir, mas de esperança, ou seja, de empenho na construção do porvir.

¹⁵⁰ Pensamos que a noção de projecto tem um carácter mais performativo, permitindo ao sujeito que chegue a ser aquilo que é. Apesar desta parafrase a Ortega y Gasset, consideramos que o projecto não se esgota aí, pois

aparece ligado, inevitavelmente, o desejo de crescimento, de desenvolvimento – sem cair em fundamentalismos que defendam a supremacia do homem como o mais evoluído dos filhos da natureza.¹⁵¹

Queremos contornar a acepção pobre a que a utopia foi votada, uma vez que consideramos esta noção tem por base o desejo de realização da dignidade humana (autonomia e identidade da pessoa). Este ideal pode ser fim de muitos projectos – mas eles necessitam de o objectivar em termos práticos, concretos, reais. Só a utopia pode trabalhar com ele de forma incomensurável, pois ela resulta duma inquietação perene, trans-histórica, propriamente filosófica.

Se a utopia representa o fim a atingir, o projecto será a caminho a percorrer para lá chegar. Esta é a utopia concreta de E.Bloch. A utopia que, como sugere R.Kearney, pode ser entendida como maiêutica, uma prefiguração da realidade, desvendando a esperança que há em nós. Aliam-se as noções num esforço para responder às questões existenciais que o

esta afirmação implica que o sujeito esteja, de alguma forma, previamente determinado, contendo em si todas as possibilidades da sua existência. Ora, se o projecto, bem como a própria educação, é um movimento, um processo, obrigatoriamente terá de passar pela acção, não podendo ficar apenas pela normatividade ou pela positividade.

¹⁵¹ Podemos resumir esta esperança de mudança, de desenvolvimento à noção de *progresso*. Tomada em sentido positivo, associamos-lhe uma distinção à maneira de Marcuse: progresso quantitativo, resultado da visão própria da cultura tecnológica, que estabelece parâmetros rigorosos de funcionamento a curto e a médio prazo, ligado a critérios de produtividade e crescimento; e progresso qualitativo, respeitante à concretização da liberdade humana.

homem coloca a longo prazo. A cultura tecnológica deve poder responder às questões pelo sentido. Se o indivíduo não cria raízes ou teias de referência, responderemos à questão de Heidegger com nova questão: em que se tornará o homem? Conforme refere K. Manheim, só o sujeito que se pesquisa tão profundamente de modo a fortalecer os elementos de significância e valor pessoal está em posição de encontrar respostas às questões que envolvem o sentido.

A elaboração utópica tem por base o desejo – não de obtenção, mas à maneira de Schopenhauer, um desejo que se deseja – do *melhor*. A experiência da utopia fomenta a capacidade de distanciação face ao real, face ao imposto, face à ordem. Como se Díónisos irrompesse no espaço apolíneo em tom provocatório, chamando-o a atenção para as dimensões próprias do homem: o desejo a par da razão, a esperança que sustenta o projecto.

«A teoria mecanicista do melhor afirma que os homens são produtos da circunstância e da educação, logo conseqüentemente, os homens transformados são produtos de circunstâncias e educação modificadas. (...) Mas os homens transformam as circunstâncias e até o educador precisa de ser educado.»

Ernst Bloch

3.4. A educação e a procura de sentido

Refletir sobre a educação e elaborar um projecto educativo implica, como referido por A. Dias de Carvalho, assumir um conjunto de ideais socioculturais e valores político-económicos, que manifestam uma concepção de homem. A *educação* é um processo de formação e desenvolvimento que acontece em torno de uma determinada concepção de homem., sendo por isso « (...) *dirigido* por determinados quadros de valores que o delineiam (...)»¹⁵². Decorre ao longo do tempo, pelo que necessita não apenas de fundamentos, mas também de objectivos, de finalidades. De projecção. Afinal, educar sem projecto não é educar. A grande dificuldade que se põe nos nossos dias é a da definição das finalidades educativas.

«É próprio dos universos simbólicos representarem, para os homens, que os herdaram, um meio de reconhecimento mais do que de conhecimento (...)»¹⁵³ Toda e qualquer reflexão sobre educação e qualquer elaboração sobre ela será sempre feita dentro

¹⁵² A. Dias de Carvalho, *Epistemologia das ciências da educação*, p.94

¹⁵³ M.Augé, *Não-Lugares – Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, p.40

de um universo simbólico em que o autor dessa reflexão ou elaboração se integra. É ainda no âmbito dessa teia de referências que se constroem as organizações educativas. O sistema educativo, como meio privilegiado de educar para a constituição do indivíduo em pessoa, contribui decisivamente para a formação do mundo pessoal do sujeito educativo, pela criação de um mundo de significações, conforme refere Philippe Goujon. A construção do campo da significância pessoal é fundamental na relação educativa, não só para quem educa mas fundamentalmente para quem é educado, pois esse é quem sofre maiores transformações durante o processo. Será talvez o fim maior da educação: levar a que o sujeito se torne pessoa pela elaboração do seu próprio quadro de significâncias e valores.

Mas, a quem pertence a autoridade legítima para decidir a orientação axiológica da educação na escola, o seu espaço por excelência? Quais são as possibilidades reais que temos de fornecer a nós próprios as estruturas educativas que nos interessam? Quais são as opções efectivamente disponíveis? Quais são as consequências sociais das nossas opções educativas? Quais são as orientações educativas e sociais mais indicadas? Que relações devem manter as organizações educativas e as estruturas sociais?

3.4.1. As instituições e os paradigmas educacionais

Consideramos, neste ponto, como instituições, todas as formas de organização que exercem, de algum modo, funções educativas, com especial consideração para a família e o Estado, através da escola.

Em todas as instituições devemos distinguir três aspectos fundadores¹⁵⁴: a estrutura formal que define o objecto, a organização e os fins da instituição; a constância social determinada pelas relações que a sociedade mantém com a instituição; e o conteúdo axiológico do qual a instituição emerge e que representa. Assumimos, deste modo, que nenhuma forma de organização humana é inocente em termos de respeito pela legítima liberdade dos indivíduos. Dado que tratamos da educação, não só como conceito, mas também como instituição, devemos considerá-la talvez a menos inocente das organizações. As relações entre a escola, a sociedade e o conceito/organização¹⁵⁵ de educação que daí resulta serão agora o centro da nossa reflexão.

As relações entre a escola e a sociedade processam-se de forma orgânica, assim como as instituições que nelas estão implicadas são organismos, que se desenvolvem, que agem e reagem e que, sobretudo, interagem, influenciando-se mutuamente. De uma forma simples e bastante genérica, podemos conceber as organizações educativas «como conjuntos de elementos estruturados que visam certos fins determinados pela sociedade, apoiados em estratégias e tácticas.»¹⁵⁶. Daqui se infere que as organizações educativas:

– enquanto conjunto de processos, envolvem a abertura de possibilidades, que explicitam as potencialidades que estão latentes na educação;

¹⁵⁴ Estes três aspectos são referidos por Abranches de Soveral, *Educação e cultura*, p.12

¹⁵⁵ Será difícil a partir daqui separar o conceito educação da instituição educação, dada a natureza das questões que colocamos.

¹⁵⁶ Y. Bertrand e P. Valois, *Paradigmas educacionais - Escola e sociedades*, p.13

– implicam, por isso, a estruturação e interacção de grupos humanos que, integrados num contexto situacional, colaborarão para obter, para si mesmos (e ao mesmo tempo, para todos) o *melhor*.

Sabendo que os fins definem uma organização, eles representam a abertura das possibilidades numa perspectiva de tendência/latência, ou seja, revelam a tendência para um certo estado que ainda não se alcançou¹⁵⁷ e, por outro lado, condicionam o desenvolvimento da organização, estabelecendo exigências e procedimentos¹⁵⁸. No caso da organização educativa, ela é um sistema aberto, cujos fins utópicos se projectam em finalidades próximas, construídas numa dialéctica sociocultural.

Para compreender a natureza dos objectivos da organização educativa é necessário analisar a dialéctica entre esta organização e o seu meio. Partimos do princípio, como faz E. Abranches de Soveral, que, no que se refere à educação, é impossível a indiferença, o cepticismo, o pluralismo ou o relativismo axiológicos, pois são inadequados ao exercício pedagógico e podem revelar-se perigosos para a estrutura social¹⁵⁹, pois a organização educativa é dinâmica e, por isso, instável. A educação está em constante transformação, acompanhando a celeridade histórica: se observarmos a intuição escolar nos últimos 25

¹⁵⁷ Este «estado que ainda não se alcançou» pode ser considerado como a elaboração utópica que preside, em última análise, a todas as iniciativas humanas.

¹⁵⁸ A este nível situa-se a elaboração do projecto, tendo em conta o que ficou dito no ponto 3.3.

¹⁵⁹ E. Abranches de Soveral, *Educação e cultura*, p.13 e ss.

anos, período considerado curto pois define o tempo/espaço de uma geração, podemos constatar a celeridade dessas transformações. Estas mudanças podem ser de três tipos¹⁶⁰:

– operacional: tem a ver com a conservação do próprio sistema e a permanência da instituição;

– estratégica: diz respeito ao reajustamento ou adaptação do funcionamento, sem se alterar os fins propostos;

– paradigmática: como o nome indica, implica uma transformação radical dos fins propostos, o que faz mudar também os meios e a natureza da organização.

A sociedade é um conjunto de sistemas, ou melhor, de subsistemas e de inter-relações em constante mudança que tendem para uma diversificação e uma flexibilidade crescentes devido à evolução dos interesses, das reflexões e das decisões. É ao nível das decisões que as grandes mudanças são feitas, pois o estabelecimento de paradigmas influencia todos os subsistemas genericamente incluídos na sociedade. As organizações são estruturadas de acordo com as orientações políticas e estas são definidas pelo paradigma vigente. Neste contexto relacional, podemos perspectivar a organização educativa como potenciadora de mudança – ainda que nem sempre o seja – consoante o paradigma vigente proporcione a reprodução, a adaptação ou a criação de modelos de funcionamento. Assumimos *paradigma* no sentido que este constitui-se como um

«conjunto de crenças, de concepções ou generalizações e valores que englobam uma concepção de conhecimento, uma concepção de relações entre a pessoa, a

¹⁶⁰ Esta classificação, que julgamos adequada para a análise das relações entre a escola e a sociedade, é apresentada por Y. Bertrand e P. Valois, na obra citada.

sociedade e a natureza, um conjunto de valores e de interesses, uma forma de executar, um significado global da actividade humana que definem e delimitam para um determinado grupo social, a dimensão possível do seu campo de acção e da sua prática social e cultural, assegurando assim, a sua coesão e relativa unanimidade.»¹⁶¹.

Considerar as organizações educativas como fontes possíveis de mudança quer dizer que a educação, enquanto instituição, pode proporcionar o aparecimento de novos paradigmas geradores de um «saudável e estimulante clima de liberdade crítica»¹⁶². Ou seja, todos os locais onde decorra o processo de educação podem ser espaços de interiorização de normas ou de criação de regras, dependendo da forma como os fins da educação forem considerados. Numa perspectiva de reprodução, levar o sujeito a tornar-se pessoa quer dizer levá-lo a interiorizar as normas dominantes e reprimir o desenvolvimento de novas normas. Quando a organização educativa efectua mudanças no interior das suas estruturas

¹⁶¹ Y. Bertrand e P. Valois, *op.cit.*, p.28. No ponto 3.3. Utopia e projecto, tratamos destas duas noções procurando estabelecer um elo íntimo entre elas. Ao utilizarmos o termo *paradigma* com este significado, pretendemos reunir a abstracção da *utopia* e o empirismo do *projecto*. Temos também em consideração, tal como A. Dias de Carvalho em *A educação como projecto antropológico*, p.43 e ss., que a todos os paradigmas subjaz um paradigma antropológico, na medida em que a preocupação central do paradigma é fornecer uma concepção de homem e de realidade humana, em formação ou a formar – o alcance com que utilizamos a noção de paradigma no nosso trabalho ultrapassa o paradigma pedagógico e epistemológico, por estes serem exclusivistas. Optamos por considerar a epistemologia ou a pedagogia como funções normativas do paradigma, como Y.Bertrand e P.Valois.

¹⁶² E. Abranches de Soveral, *Educação e cultura*, p.20

respondendo a exigências contextuais, sem questionar essas exigências que a sociedade lhe coloca, ela contribui para a adaptação.

As situações referidas podem conduzir a que os espaços educativos sejam espaços de produção de contraparadigmas. Uma organização educativa pode encontrar-se à margem do paradigma dominante e iniciar um contraparadigma – quando o paradigma educacional inclui a mudança das práticas pedagógicas, contrariando as que estão associadas a determinados sistemas políticos e sociais, ele contribui para a transformação da sociedade – apesar de não entrar num confronto directo. Dentro da instituição familiar ou escolar, é impossível evitar a existência de contraparadigmas, devido à própria natureza da maior parte dos actores nelas implicados: os jovens. A juventude é o período mais rico do ser-para-a-vida – ainda que só devidamente apreciado à distância (temporal e espacial).¹⁶³ A juventude funciona como ponto de inflexão no tempo, como máxima produtividade reveladora da esperança no *melhor*. Talvez a esperança aponte para um novo paradigma educacional.

A escola – enquanto organização educativa – é, por um lado, determinada pelo contexto social em que se insere; por outro lado, como vimos, pode intervir na evolução da sociedade. Esta é a relação bidireccional e bidimensional que a escola deve estabelecer com a sociedade. O carácter dinâmico e vocacionado para a modificação da organização

¹⁶³ E. Bloch vinca a importância do período da juventude quando chama a nossa atenção para os nomes dados a determinadas épocas históricas, tidas como revolucionárias, como por exemplo: renascimento, primavera de Praga. Até Nietzsche fala da aurora do super-homem.

educativa, estrutura esta relação dialéctica entre a escola e a sociedade e entre a reflexão e a prática pedagógicas. Os paradigmas educacionais têm uma estrutura dialéctica e constituem uma ponte entre os modelos socioculturais e as práticas educativas.

Por um lado, os paradigmas educacionais explicitam as exigências que a sociedade dirige à organização educativa: *ser*, apresentando-se como um conjunto de funções com vista a realização de finalidades específicas, que contribuem para os fins da educação. Ele é exemplar, uma vez que é o agrupamento de actos prospectivos, de desejos e sonhos; é consciência da realidade¹⁶⁴ e antecipação do *melhor*. Por outro lado, para isso, um paradigma educacional, através da elaboração de projectos, explicita os objectivos, as estratégias e as tácticas que orientam procedimentos. Nesta perspectiva, um paradigma educacional que rege a acção educativa é *a-ser*, pois representa a caminho a percorrer para atingir o *ser*. Os paradigmas educacionais contêm, de facto, no seu seio, uma elaboração utópica, diversos projectos, teorias e exemplos de acções definidas como abordagens pedagógicas, que se reúnem para alcançar os mesmos fins.

A mais elementar das relações filosóficas, aquela que liga o sujeito e o objecto, é omnipresente na educação¹⁶⁵. Por isso, Bertrand e Valois¹⁶⁶ consideram que os paradigmas educacionais contêm diversas funções, que especificam o fim geral da educação, segundo

¹⁶⁴ No sentido em que é conhecimento das possibilidades objectivamente existentes no real.

¹⁶⁵ Y. Bertrand e P. Valois concretizam esta relação na triologia: educando – meio – ambiente escolar.

¹⁶⁶ Y. Bertrand e P. Valois, *op.cit.*, p.37 e ss.

um determinado modelo normativo. Podem considerar-se, então, segundo estes autores, as seguintes funções:

– a função epistemológica, uma vez que todos os paradigmas incluem perspectiva, explícita ou implícita, sobre o que é o conhecimento que deve transmitir a organização educativa, contribuindo para a criação de uma cosmovisão;

– a função cultural que está patente na difusão de um determinado modelo de criatividade, ou seja, uma forma de mudar (ou não) a realidade, criando uma determinada imagem de pessoa e de cultura, e de valores e interesses a promover;

– uma função política que tem por objectivo transmitir um modelo de tomada de decisões, que possa favorecer a existência (actual ou ainda em potência) de uma determinada ordem institucional, a manutenção de leis e regras de um sistema político (que seja dominante) ou facilitar a oposição às normas, leis ou regras dominantes quando se trata de um contraparadigma;

– a função económica e social que diz respeito à sustentação das formas de relação entre a pessoa, a sociedade e a natureza, à manutenção de um modo de execução das decisões tomadas e à apresentação de uma imagem de permanência, de adaptação ou de transformação social.

Ainda que pareça redutora, invocar uma classificação desta ordem implica pensar o sujeito a educar, alargar essa reflexão ao ambiente educativo, em particular, ao ambiente escolar (partindo do princípio que todo o ambiente escolar é educativo - seja para o bem ou para o mal) e finalmente reconhecer que, subjacente a qualquer concepção de qualquer ordem, está uma qualquer concepção de pessoa e de conhecimento – no sentido filosófico.

Temos vindo a referir a existência de paradigmas educacionais, situação que não fundamentamos por nos parecer pacífico concordar sobre a existência de vários paradigmas educacionais que estruturam as práticas educativas das sociedades contemporâneas. Bertrand e Valois identificam cinco paradigmas¹⁶⁷ que consideram representar generalizações abrangentes actuais: o paradigma racional; o paradigma tecnológico; o paradigma humanista e existencial; o paradigma sociointerrelacional (ou da dialéctica social) e o paradigma simbiosinergético. Nenhum deles é estanque ou hermético pois encontram-se ligados intimamente com determinados paradigmas socioculturais.

3.4.1.1. Os paradigmas racional e tecnológico

Tentaremos de forma sucinta referir o conteúdo destes paradigmas de acordo com estes autores. Os paradigmas racional e tecnológico encontram-se afins, pois que realçam a promoção do modo racional do conhecimento, com relevo para a planificação e para a organização de actividades pedagógicas que conduzem a comportamentos predeterminados; defendem a aplicação e desenvolvimento do método científico que, em última análise, levará a conceber a educação como ciência; valorizam a objectividade, tendendo a formar um ser tecnológico, ao qual se impõe um modelo de sociedade que lhe é exterior, fomentando para isso a neutralidade, autodisciplina e o conformismo, abstraindo qualquer crítica normativa. Tendo em conta a referência a Abranches de Soveral, o futuro é o tempo verbal em que se conjugam estes paradigmas, que estão ligados ao progressismo. Na perspectiva presente em *Educação e Cultura*, «a atitude progressista interior à noção

¹⁶⁷ *Idem*, p.51 e ss.

iluminista de “progresso científico”, valoriza a atitude revolucionária»¹⁶⁸. Contudo, parece-nos que esta afirmação só pode ser entendida tendo em conta «a tese iluminista de que o progresso da ciência é o motor do progresso em geral.»¹⁶⁹ e assim não poderemos falar verdadeiramente de uma atitude revolucionária.

De facto, o utilitarismo, como modo de vida a promover, reduz a pessoa a uma existência mecânica, e o seu auge é precisamente a crença no progresso material e no desenvolvimento económico e tecnológico – o ideal de felicidade é a máxima racionalização. Mas o utilitarismo e a técnica não respondem a necessidades verdadeiramente humanas como a libertação do medo da morte, a valorização do amor, da amizade e a fruição desinteressada do belo. Acima de tudo, não chama «os homens à máxima dignidade possível na sua condição de terrenos e mortais»¹⁷⁰

3.4.1.2. Os paradigmas humanista e existencialista

Os paradigmas humanista e existencialista encontram-se, entre si, muito próximos. Estes entendem o conhecimento como resultado de uma aprendizagem de vida interior, individual e o sujeito é considerado o elemento mais importante do ambiente educativo, sendo o seu desenvolvimento o principal objectivo. O meio deve facilitar o desenvolvimento daquele que se educa, em conformidade com a dinâmica da interacção entre o sujeito e o objecto, donde resulta a comunicação como parte integrante de um

¹⁶⁸ Eduardo Abranches de Soveral, *Educação e cultura*, p.28

¹⁶⁹ *Idem.*, p.28

¹⁷⁰ E. Abranches de Soveral, *Modernidade e Contemporaneidade*, p.27

modelo de criatividade – novas formas de comunicar *o* e *com* o objecto – valorizando os comportamentos exploratórios, que são reveladores da capacidade de criar expectativas face a uma dada situação¹⁷¹. Isto leva à elaboração autónoma de um quadro de valores que determina para o próprio sujeito uma participação consciente no crescimento individual. A pessoa surge como um fim em si, com toda a defesa da subjectividade, afectividade, intuição que isso implica e que já foi, de alguma maneira, testado pelo movimento da Escola Nova.

Fundar um paradigma na ideia de pessoa, seja pessoa multidimensional, seja pessoa em fusão com a comunidade, implica conceber aceitar um postulado que ilumine os contornos da ideia de pessoa: a liberdade é esse postulado. É a noção mínima e máxima do paradigma existencial. Ela é o sentimento pelo qual as pessoas enquanto *nós* atingem uma liberação máxima realizando uma forma comum de vida em que todos podem ser eles mesmo, isto é, únicos, reconhecendo nos outros, o *nós*. Já não se exige igualdade de oportunidades, mas igualdade dos resultados na realização da unicidade de uns e outros, pessoas e comunidades. A pessoa apenas adquire importância através da existência dos outros e através da existência do universo.

«O universal é a capacidade de alargar a presença de uma consciência a toda a realidade e de tornar presente toda a realidade segundo uma perspectiva singular: universal e pessoal são duas noções inseparavelmente unidas à consciência humana.»¹⁷²

¹⁷¹ Esta noção de expectativa é referida por Karl Popper como uma capacidade biológica.

¹⁷² J. Lacroix, *op.cit.*, p.61

O que resulta destes paradigmas cai no oposto dos anteriores. Enquanto os paradigmas racional e tecnológico (positivistas) são dogmáticos, instrumentalizadores e inflexíveis na disciplina (deixando transparecer aquilo a que se poderia chamar uma ética da reprodução), os paradigmas existencialista e humanista poderão ser tidos como revolucionários e anárquicos. E, apesar de conterem em si a chama da esperança, do desejo da mudança em direcção ao melhor, não sabem como lá chegar nem exactamente o que esperar.

3.4.1.3. Os paradigmas da dialéctica social e o simbiosinergético

Os paradigmas da dialéctica social e simbiosinergético e as suas vertentes educacionais, respectivamente, o paradigma sociointerrelacional e o paradigma inventivo, são, sem dúvida, os que mais nos interessam, sem no entanto, esgotarem o tema a que nos propomos.

«O paradigma da dialéctica social encontra as suas primeiras inspirações em Marx e Freud»¹⁷³, lançando as suas raízes nas teorias antropológicas e nas teorias culturais destes autores para elaborar uma abordagem mais crítica da alienação cultural. No cerne deste paradigma estão factos sociais como as relações e as forças de produção, e as ideologias; e factos psicológicos como o inconsciente colectivo e o conjunto das relações entre as instituições sociais, políticas, económicas e culturais. Estas relações constituem-se numa dialéctica social preocupada com a libertação da pessoa e da sociedade. Não devemos

¹⁷³ Y. Bertrand e P. Valois, *op. cit.*, p.155

esquecer que o marxismo surgiu numa época de grandes transformações económicas e históricas, em que o pensamento reformador teve grande impacto. Marx foi um severo juiz da sua época e preconizou uma mudança total das instituições, fundada na ideia de que o mundo da experiência tem de ser transformado de acordo com as necessidades humanas, vinculando, de forma irredutível, a experiência concreta, as condições culturais e o pensamento individual na elaboração dos conhecimentos; a dialéctica entre o real e o racional instituiu-se como princípio de saber. As teorias marxistas transpostas para a reflexão educativa levam a considerar que o real é estruturado através de relações essenciais entre as realidades educativas e a educação dos processos de produção (experiência concreta, as condições culturais e o pensamento individual) e, desta forma, a estrutura do espaço educativo/escolar há-de repercutir-se fora dela. A igualdade traduz-se na relação dialéctica entre as pessoas, pois que não há *pessoa* sem *pessoas*, aquela não existe em si mesma porque a sua natureza é relacional. A pessoa, como membro da colectividade, ao criar-se, cria o mundo, havendo uma fusão dos interesses do *eu* e da sociedade.

Atendendo ao que nos diz E. Bloch quanto à realização da esperança, a escola enquanto espaço privilegiado de educação, poderá servir de momento de incubação (fase de pré-consciência) face à indeterminação que deseja determinar-se, contradizer-se, gerando o contraparadigma que põe em causa o paradigma dominante. Ao período de incubação seguir-se-á o da inspiração, o momento em que se dá uma revelação súbita da mudança. O núcleo da inspiração reside na coincidência de uma disposição específica de uma pessoa e a disposição de uma época. É o *ainda-não-consciente*, que se há-de traduzir em *novo*,

explicitando-se, realizando aquilo que se reuniu como *pressentimento*¹⁷⁴. O conhecimento revela-se como um desafio social, um valor, um bem e a sua conquista é o elemento determinante de uma estratégia de mudança. A mudança dá-se através da acção das classes e dos grupos sociais, que mantêm e alimentam a esperança numa revolução ou, no mínimo, em mudanças consideráveis. O conhecimento, como experiência, comporta todo um trabalho sobre o *eu*, sobre o *passado* e sobre o *presente* e sobre as relações com os outros e com o mundo.

Ao paradigma da dialéctica social encontra-se associado, pelo menos, uma forma utópica de pensar a educação: o paradigma sociointerrelacional¹⁷⁵. O paradigma sociointerrelacional tem como primeiro objectivo a abolição da relação formal entre os que educam e os que são educados, favorecendo, assim, a construção de uma sociedade autogerida. A relação tradicional entre educadores e educandos desapareceria (lançando as fundações para o que podemos chamar de anti-modelo pedagógico, que institui a figura do animador da aprendizagem), valorizando os saberes adquiridos individual e dialecticamente, na vivência da relação de campos de força existente na dinâmica que se criaria no funcionamento institucional da escola, como espaço educacional. Em termos epistemológicos, isto traduz-se na defesa de que os que estão a ser educados devem ser integrados em verdadeiros locais de trabalho, diferentes e fora da escola, para que haja

¹⁷⁴ *Pressentimento* não é aqui sinónimo de uma intuição ou de uma crença. Significa, de acordo com Bloch, conhecimento do porvir pela consideração das condições da realidade actual e a elaboração de uma utopia concreta que, levando-as em conta, as transforme nas condições esperadas.

¹⁷⁵ Y. Bertrand e P. Valois, *op. cit.*, p.159 e ss.

maior compreensão da relação fundamental entre os conhecimentos e a organização da sociedade.

Este modelo educacional concebe a pessoa como aquela entidade que está sempre em situação de transformar a ordem estabelecida, sendo que a pessoa se define através da sua relação com os outros, com a comunidade. Assim, as competências e os saberes sociais tornar-se-iam fundamentais. As expectativas tornar-se-iam exigências que diriam respeito não só ao indivíduo mas a todo o grupo – como consequência do desenvolvimento da consciência social. Cada um seria livre de escolher os métodos e os conteúdos da aprendizagem, cujos meios seriam geridos colectivamente. O modelo educativo de autogestão seria transposto para todo o sistema político o que impediria de forma global a alienação dos indivíduos.

O paradigma da simbiosinergia estabelece os seus fundamentos mais perto da antropologia do que o anterior que, em nosso entender, se encontra mais perto da sociologia¹⁷⁶. Neste paradigma, não há separação entre o sujeito e o objecto, pelo que a pessoa constitui um todo com o cosmos. Esta concepção de pessoa pode ser entendida em três dimensões¹⁷⁷:

¹⁷⁶ O paradigma da dialéctica social e, por inerência, o sociointerrelacional, por se encontrar demasiado próximo das teorias marxistas, nasce directamente da prática concreta dos homens, sem buscar uma fundamentação filosófica, ou mais exactamente, antropológica.

¹⁷⁷ Esta classificação é apresentada por Y. Bertrand e P. Valois, *op.cit.*, p.204, mas foi reduzida e adaptada, a bem do interesse ao nosso trabalho, sem ter sofrido alterações que a viciassem.

– o eu multidimensional, apresentado por S.Paulo: a pessoa é uma entidade a nível do supraconsciente, que é partilhado numa região dita transpessoal, em que todos os indivíduos comungam num patamar de progresso cósmico no sentido da liberdade e da superação dos contrários;

– a pessoa condicionada, a pessoa económica, a pessoa animal (irracional-impulsiva), que se posiciona ao nível da consciência e que tem os seus deveres definidos numa ética ecológica¹⁷⁸, que contribui para a manutenção da sobrevivência da espécie, favorecendo essa ligação supra-individual apontada pela dimensão anterior;

– a pessoa recalcada e sonhadora: apresenta-se ao nível do inconsciente, que é, tal como supraconsciência, colectivo. O indivíduo confronta-se consigo, sentindo-se impelido para os outros, compreendendo-os ou como iguais ou como diferentes de si. Encontramos, inevitavelmente um denominador comum nestas duas dimensões: S. Freud.

3.4.1.3.1. O paradigma inventivo

Porquê destacar este de outros paradigmas educacionais? Ainda que a inclusão no âmbito dos paradigmas da dialéctica social e da simbiosinergia, faça com que o paradigma inventivo aponte para a pedagogia do autodesenvolvimento, de todos os paradigmas referidos por Bertrand e Valois, este parece-nos ser aquele que concentra em si a busca de sentido que é a educação, ocupando-se da construção da pessoa, ainda que inserido no âmbito dos paradigmas

«Indivíduo e comunidade são duas categorias fundamentais da pessoa: mantêm nela uma tensão que a obriga sempre a ultrapassar-se (...) A pessoa é uma certa

capacidade de dispormos do nosso eu para nos realizarmos sempre melhor.»¹⁷⁹

O paradigma inventivo – enquanto utopia educacional – postula que qualquer projecto de desenvolvimento pessoal só se deverá concretizar se levar em conta os projectos dos outros. Este paradigma é aplicado por pessoas envolvidas em meios de vida e de trabalho, que vivem os problemas, as questões e os debates desses meios; têm intenções – as pessoas desejam algo e mantêm a esperança de atingir o seu fim. A pessoa é mais do que um dinamismo interno, do que um ser *que se educa* ou um ser a educar o mais eficazmente possível. Ela está fundamentalmente unida às outras pessoas e ao universo através de laços físicos, biológicos, psicológicos, sociais e simbióticos.

O paradigma inventivo tem como função geral desenvolver nas pessoas e comunidades a sua capacidade de invenção social e de criação de novas instituições sociais; descobrir o significado e as consequências dos projectos e criar as situações futuras e os modos de intervenção capazes de os actualizar. Afinal, «O homem é o ser através de quem o sentido chega ao mundo.»¹⁸⁰

Pelo desenvolvimento de uma consciência crítica da situação da pessoa no universo, valoriza o *saber situar-se* e o *saber tornar-se*, permitindo a cada indivíduo compreender

¹⁷⁸ A expressão é de O.W. Markley, cit.in Y. Bertrand e P. Valois, *op.cit.*, p.202

¹⁷⁹ J. Lacroix, *op.cit.*, p.7

¹⁸⁰ *Idem*, p.59

que nenhuma parte, nenhuma pessoa pode ser definida, nem pode ter sentido, senão a partir do todo, considerado não só pela unidade das pessoas mas sobretudo pela complementaridades das suas diferenças. Talvez seja de considerar no paradigma inventivo uma forma de função utópica¹⁸¹ fundadora de todas as funções que um paradigma contém, pela imanência dos conceitos de liberdade e mudança nelas implícitos. São precisamente os conceitos de liberdade e mudança que constituem «os grandes fundamentos desta noção [de utopia] no âmbito da sua inserção social.»¹⁸²

A pessoa há-de ser «essa perspectiva singular sobre o universo, que une o absoluto da liberdade com o absoluto da relação.»¹⁸³ Podemos então inferir que todas as relações são educativas, pois todas as pessoas devem envolver-se nos meios de vida e de trabalho para aí promoverem as condições necessárias para que outros igualmente o façam.

«A pedagogia é o campo humano situado relativamente a uma determinada economia histórica e que articula uma filosofia de base, uma maneira crítica de pensar, de agir e de viver em conjunto, uma operacionalidade de meios e de objectivos. Deste modo, a consciência histórica está na base das perspectivas de

¹⁸¹ Aqui, esta expressão não tem o mesmo sentido com que já a utilizamos noutros pontos deste trabalho. Queremos com ‘função utópica’ enquadrar uma vertente propriamente vocacionada para o fomento da imaginação e da criatividade, da capacidade de ter esperança no melhor

¹⁸² A. Dias de Carvalho, «Estatuto filosófico e sentido pedagógico da utopia», *Utopia e educação*, p.16

¹⁸³ J. Lacroix, *op.cit.*, p.65

autodesenvolvimento em educação, se quisermos chegar a uma redefinição da pessoa, das suas relações fundamentais e de uma *praxis* social inédita.»¹⁸⁴

A pedagogia do autodesenvolvimento, enquadrada pelo paradigma inventivo, aponta para um *saber fazer, saber pensar, saber viver em conjunto, saber partilhar, saber dizer*. Os participantes assumem o seu autodesenvolvimento e produzem, eles próprios, saberes, que dada a sua génese, são saberes situados. Estes resultam da consciência histórica, que deverá dar origem a uma pedagogia social que diga respeito à educação, à escola, a todas as organizações e ao conjunto da sociedade. A escola passará a ter um carácter eminentemente educativo que é partilhado por todas as relações que se estabelecem numa sociedade organizada. Ela será, verdadeiramente, a antecipação de uma sociedade mais justa, mais dinâmica e mais fraterna. A criação de uma comunidade de pessoas solidárias renovará as relações dialécticas entre as liberdades e as necessidades de todos; a organização da sociedade será feita em torno de um consenso acerca da orientação pedagógica: uma *praxis* comum a todos os intervenientes, o que proporcionará um autodesenvolvimento multidimensional, fundado nas relações interpessoais, fomentadas de forma horizontal.

Apesar de tudo, este ainda não é o sentido que Bloch dá à esperança enquanto princípio antropológico.

¹⁸⁴ Y. Bertrand e P. Valois, *op.cit.*, p.216

*«O homem é a existência intencional
que cria simultaneamente o seu mundo e a si mesmo
superando o que está presente – no tempo e
no espaço – para se dirigir para
aquilo que [ainda] está ausente.»*

R.Kearney

3.4.2. A projecção do sentido

O advento da técnica e, por associação, da tecnologia, permitiu ao homem desligar-se, durante muito tempo, dos fins a atingir, uma vez que esses eram assegurados pelas máquinas. A única preocupação do homem passou a ser a optimização dos processos. Eis o homem unidimensional de Marcuse, alienado pela sociedade tecnológica:

«... a falta de liberdade não se apresenta como um facto irracional ou um facto que tem contornos políticos, traduz sim o fenómeno de submissão a um aparelho técnico que fornece mais conforto à vida e favorece maior produtividade no trabalho.»¹⁸⁵

A era da técnica estabeleceu os critérios de produtividade e eficácia que comandaram a totalidade das actividades humanas. A cultura técnica fornecia um sistema de referência de acção e pensamento, que a cultura tecnológica ainda não conseguiu construir – os esforços têm estado concentrados na tarefa de substituir o homem, inclusive naquilo que tínhamos por mais humano: o processo criativo. Assim, a tecnologia tem

¹⁸⁵ Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, p.182

criado ‘idle brains’, que ela própria se encarrega de manter pela ocupação das respectivas ‘idle hands’¹⁸⁶.

A utilização de tecnologias no processo educativo (ao nível de instrumentos tão triviais como as máquinas calculadoras) tem imposto algumas limitações à capacidade natural que o sujeito tem de fazer previsões, de esperar (ou expectar). O que inicialmente parecia libertar o sujeito, parece estar a resultar na sua gradual aniquilação. A tecnologia despe o homem da sua interioridade, da sua intimidade – num processo que visa a total instrumentalização¹⁸⁷ da sociedade em prol da maior rapidez.

Na era da informação¹⁸⁸, tudo é instrumental. A relação informação/tempo é cada vez mais performativa, ao ponto de provocar nos sujeitos níveis de impaciência devido à espera. Os meios instrumentais estão presentes em todas as dimensões da nossa vida. A informação é instrumentalizada (nem todos os factos podem ser transformados em notícias) e instrumentalizadora (as notícias são seleccionadas segundo critérios de rentabilidade: «A

¹⁸⁶ Adaptação das expressões da língua inglesa «An idle brain is the devil’s workshop.»; «The devil finds work for idle hands to do.» *The Concise Oxford dictionary of proverbs*, Org. by John Simpson with the assistance of Jennifer Speake, Oxford University Press, Suffolk, 2nd edition, 1992

¹⁸⁷ *Instrumentalização* é por nós usado neste contexto como expressão da total dependência em que vivemos das máquinas informatizadas. As referências narrativas à realidade informatizada como alter-realidade são cada vez mais frequentes no campo das artes, sendo mais evidentes no cinema.

¹⁸⁸ Considera-se a década de 80 do séc.XX como o início da era da informação, referindo-se esta à expansão dos meios informáticos, quando começa a ser comum a utilização dos computadores pessoais.

informação antecipa o acontecimento, encena-o e assegura a sua promoção.»¹⁸⁹). Os sistemas de referência parecem desvanecer, as ideologias foram declaradas mortas, o sujeito passou a ser um indivíduo estranho ao funcionamento social onde a máxima é: consumo, logo existo. Poder-se-á ler aqui o anúncio de um crescente individualismo, de uma anonimização social? Será que a existência passará a ser uma categoria marginal?

Se entendermos, como A. Dias de Carvalho¹⁹⁰, que a pessoa é o sentido da esperança do projecto de realização do sujeito, a educação terá de ser, inevitavelmente, o sentido da esperança do projecto de realização da pessoa. A esperança surge, assim, como princípio pedagógico, ligado não só à pedagogia do autodesenvolvimento mas, sobretudo, à pedagogia de projecto, enquanto esta se afigura como modelo de um caminho racional que leva à construção do sentido da educação e da existência humana, a partir do momento histórico da humanidade.

A educação, enquanto actividade racional de *previdência* e de *providência*¹⁹¹, faz com que a pessoa assuma o mundo num horizonte de esperança. A esperança, sendo movimento de criação infinita de sentido, conforme refere R. Kearney, ela funda a própria pedagogia de projecto, que funciona operando com noções como o *provável* e o *verosímil*.

¹⁸⁹ T.Paquot, *op.cit.*, p.77

¹⁹⁰ A. Dias de Carvalho, «O estatuto da filosofia da educação: especificidades e perplexidades», Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia

¹⁹¹ A educação permite ao homem prever no espaço/tempo e providenciar os meios necessários para enfrentar o que ainda-não-é.

Desta forma, pode tomar como pressuposto que o possível é o próprio sentido do mundo e da pessoa, na medida em que permite a figuração do que ainda-não-é, pois «O sentido de uma coisa não é uma presença que existe literalmente aqui e agora, mas uma possibilidade sempre vindoura ou a regressar.»¹⁹²

O sentido é revelador da esperança que o homem constrói, manifestando que a experiência que a pessoa tem do mundo é sempre intencional. Tal como na imagem de M.C.Escher, *Drawing Hands*, a pessoa é criador que se cria. A atribuição de sentido é um acto ético, pois implica valoração; é uma aposta que, contudo, não deriva da subjectividade; no acto de criação e atribuição de sentido há algo que ultrapassa a pura individualidade e que funda a comunidade humana.

Atribuir significado, ou seja, valorizar determinados fins é, assim, projectar no vazio, mas não a partir do vazio. O contexto é determinante quanto ao efeito do significado. Significar não é apenas *como se* valoriza o mundo, mas também implica a perspectiva pragmática do mundo, o *modo como se* faz essa valorização.¹⁹³

Voltamos a E.Bloch ao concluir que a possibilidade, enquanto parte constituinte do próprio ser, é a manifestação da esperança como princípio antropológico.

¹⁹² R.Kearney, *op.cit.*, p.32

¹⁹³ Os conceitos assinalados a itálico são referidos por R.Kearney, *op.cit.*, como modalidades intencionais significantes na p. 62 e ss.

Considerações finais

A educação como princípio esperança

*«Quem quer ter uma noção exacta do presente,
sem conhecer o porvir?»*

Ernst Bloch

O mundo contemporâneo, em consequência das aceleradas transformações, apela a um renovado olhar antropológico, que retome a reflexão sobre o *eu* e o *outro*, seja qual fôr a fórmula que expressa esta relação.¹⁹⁴

Na esperança se enraíza toda a produção humana, que corresponde à necessidade de ser, de pensar, de dizer, de perguntar, de comunicar. Por isso a questão da educação afigura-se-nos como fundamental. Educar o homem não é só fornecer/transmitir conhecimentos; é dar-lhe meios suficientes para a construção da sua autonomia e identidade. É com base neste ideal que as utopias se sustentam e os projectos se constroem. Os discursos pedagógicos, fortemente ligados à filosofia, contêm um pendor utópico incontornável que procura traduzir-se em projectos educativos de futuro. Elaborar utopias concretas em educação passa por considerar obrigatoriamente as condições concretas que existem à partida. Só a partir do seu efectivo conhecimento pode-se criar um projecto que aspire à transformação social e política, que desenvolva integralmente a pessoa. Hoje em dia, trata-se de recuperar o papel do sujeito na sociedade. O mesmo problema de Marx, que Bloch levanta ao nível da análise psicanalítica. Tomar o sujeito como indivíduo acarreta a desagregação da sociedade enquanto habitat no homem. O novo olhar sobre o sujeito há-de considerá-lo na sua especificidade solitária e comunitária. A educação, na sociedade tecnológica, há-de tornar-se projecto cultural. O discurso pedagógico, enquanto discurso

¹⁹⁴ Pensamos que este é, sempre, o problema antropológico por excelência. Todas as questões do domínio da antropologia e, sobretudo da antropologia filosófica, passam por esta relação, quer se expressem na reflexão do local e do global, ou da ecologia, ou da educação.

antropológico, é reserva “da esperança, da dissidência, da alternativa, da mudança”¹⁹⁵ – pois é vocacionado para o homem do futuro, apelando para a intervenção no processo de formação da pessoa (o que conduzirá a um novo personalismo). É o discurso do ser presente para o dever-ser futuro.

Eis o porquê da relevância de considerar o local e o global, dos modelos e dos contextos no âmbito da reflexão sobre educação. Isso obriga a repensar as formas como se educa, o que nos leva a questionar os processos de formação dos professores. A análise da instituição educativa leva-nos a questionar se estaremos de facto a formar pessoas ou apenas a contribuir para o solipsismo dos indivíduos – sobretudo dos que têm a tarefa de educar. O processo de personalização é cada vez mais incaracterizador, o que leva à crescente fuga do compromisso para com a comunidade. Aparentemente, a importância do sujeito como célula fundadora da sociedade está em vias de extinção.

Apesar de todas as mudanças feitas, os professores continuam a trabalhar em paralelo (como se sabe, as linhas paralelas encontram-se no infinito...), em programas desencontrados e sem pontes de ligação. A realidade concreta onde a relação educativa se desenvolve está longe das construções teóricas que os futuros professores devem dominar. Confrontados com a prática, surge o desequilíbrio provocador (do desinteresse pela profissão ou do exercício da autocrítica). Quando falamos em educar, não nos referimos só aos que são educados propriamente, mas aos futuros e aos já educadores e, sobretudo, aos professores. Apesar de ser uma definição da Psicologia, devemos recordar que aprender é

¹⁹⁵ A. Dias de Carvalho, *Utopia e Educação*, p. 74

uma modificação estável do sujeito – logo há que pensar que modificação pode/deve ser feita. Essa modificação dependerá da significância dos conteúdos transmitidos.

Que conteúdos devem ser leccionados e como? Afinal, *para quê, para onde e como* educar? Que homem se está a educar? O problema fulcral de hoje não é, em nosso entender, saber *quem* ou *o que* somos – mas saber *quem queremos ser e como chegar a sê-lo*: este é o mistério que nos abarca, é o caminho da esperança.

A. Dias de Carvalho refere¹⁹⁶ que o fundamento antropológico da pedagogia passa pela pragmática, pela educabilidade, pela identidade e pela diferença. Atrevemo-nos a acrescentar que passa pela esperança no futuro, antes de mais. Sem esse pilar, nenhum discurso pedagógico faz sentido, nenhum projecto cultural, nenhuma utopia tem fundamento.

¹⁹⁶ *Idem*, p.76

1. BIBLIOGRAFIA

Obras de Ernst Bloch

- BLOCH, Ernst – *Le principe espérance*, Tome I (Parties I, II, III), Gallimard, Paris, 1997
- » – *L'esprit de l'utopie*, Bibliothèque de Philosophie, NRF, Gallimard, Paris, 1977
- » ; LUCKÁCS, G.; EISLER, H.; BRECHT, B. – *Realismo, materialismo, utopia: uma polémica 1935 – 1940*, Col. Manuais Universitários/10, Moraes Editores, Lisboa, 1978

Obras sobre Ernst Bloch

- GÓMEZ-HERAS, José Maria G. – *Sociedad y utopia en Ernst Bloch – presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social*, Hermeneia/9, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977
- MÜNSTER, Arno – *Figures de l'utopie dans la pensee d' Ernst Bloch*, Aubier

Outras obras consultadas

- AUGÉ, Marc – *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, *Últimas Letras*, Bertrand Editora, Venda Nova, 1994
- CARVALHO, Adalberto Dias de – *A educação como projecto antropológico*, Ed.Afrontamento, Porto, 1992
- » – *Epistemologia das Ciências da Educação*, Biblioteca das Ciências do Homem/7, Ed.Afrontamento, Porto, 1988

- » – *Utopia e educação*, Col.Ciências da Educação/13, Porto Editora, Porto, 1994
- » – «Esboço e fundamentos filosóficos de uma pedagogia da complexidade», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* nº 5-6, 2ª série, Universidade do Porto, 1988-1989
- » – «A educabilidade como dimensão antropológica», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* nº 7, 2ª série, Universidade do Porto, 1990
- » – «Esboço de uma fundamentação antropológica do sentido da utopia», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* nº 12-13, 2ª série, Universidade do Porto, 1995-1996
- » – «O estatuto da filosofia da educação: especificidades e perplexidades», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, Universidade do Porto, 1999
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix – *O que é a filosofia?*, Biblioteca de Textos Universitários/128, Editorial Presença, Lisboa, 1992
- DESCARTES, René – *Les passions de l'âme*, Éditions Mille et Une Nuits, Paris, 1996
- » – *Os princípios da filosofia*, Col.Filosofia e Ensaio, Guimarães Editores, 5ª edição, Lisboa, 1995
- » – *Discurso do método*, Porto Editora, Porto, 1986
- FERNANDES, António Teixeira – «Individualismo, subjectividade e relação social», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* nº 12-13, 2ª série, Universidade do Porto, 1995-1996

- GARCÍA HOZ, Víctor – *Questões fundamentais da educação*, Coleção Ponte, Livraria Civilização Editora, Porto, 1977
- GRAYEFF, Felix – *Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant*, Col. O Saber da Filosofia/19, Ed.70, Lisboa, s.d.
- GRIMALDI, Nicolas – *Le Désir et Le Temps*, Col. Problèmes et Controverses, Librairie Philosophique J.Vrin, s.d.
- GOUJON, Philippe – «Crise culturelle et nouvelles voies de l'enseignement. Pour un retour vers le sujet», *L'année de la recherche en sciences de l'éducation*, PUF, 1995
- GROETHUYSEN, Bernard – *Antropologia filosófica*, Bibliot. de Textos Universitários/54, Editorial Presença, Lisboa, 1988
- GUICHARD, Jean – *La escuela y las representaciones de futuro de los adolescentes*, Psicopedagogia, Editorial Laertes, Barcelona, 1995
- HEIDEGGER, Martin – *A essência do fundamento*, Biblioteca de Filosofia Contemporânea/9, Edições 70, Lisboa, s.d.
- JONNAERT, Philippe – *De l'intention au projet*, Pratiques Pédagogiques, De Boeck Université, Bruxelles, 1996
- KEARNEY, Richard – *A poética do possível*, Col. Pensamento e Filosofia/25, Instituto Piaget, Lisboa, 1997
- KECHIKIAN, Anita – *Os filósofos e a educação*, Col.Paideia/1, Edições Colibri. Lisboa, 1993
- LA BOETIE, Etienne de – *Discurso sobre a servidão voluntária*, Edições Antígona, Lisboa, 1986

- LACROIX, Jean – *O personalismo como anti-ideologia*, Col.Substância/20, RÉS Editora Limitada, Porto, s.d.
- LADRIÈRE, Jean – *A articulação do sentido*, Cap.VI, pontos 6 e 7, E.P.U. Editora Pedagógica e Universitária, Ltda., EDUSP – Editora da Universidade de S.Paulo, S.Paulo, s.d.
- LAIN ENTRALGO, Pedro - *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1957
- MANNHEIM, Karl – *Ideology and utopia*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1960
- MARCUSE, Herbert – *L’homme unidimensionnel*, Coll. Arguments/34, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968
- » – *La fin de l’utopie*, Combats Seuil, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1968
- MONDIN, Battista - *Esperança Marxista e Esperança Cristã*, Col.Re/Ver - 3, Livraria Telos Editora, Porto, 1972
- OLIVEIRA, J.H. Barros de - *Filosofia, psicanálise, educação*, Livraria Almedina, Coimbra, 1997
- PLATÃO – *Filebo*, Col.Livros de Bolso/403,Publicações Europa-América, Mem Martins, s.d.
- PAQUOT, Thierry – *A utopia*, Col. Saber/236, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1997
- SARTRE, Jean-Paul – *O ser e o nada*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1993
- SOVERAL, Eduardo Abranches – *Modernidade e contemporaneidade*, ELCLA, Porto, 1995
- » – *Educação e cultura*, Colecção Estudo Geral/5, Instituto de Novas Profissões, Lisboa, 1993

SULLY, James – *Le pessimisme: histoire et critique*, Chapitre IV, Librairie Germer
Baillièrre et Cie., Paris, 1882

2. Colectâneas e dicionários

ARAÚJO, A. Filipe e MAGALHÃES, Justino (orgs.) – *História, educação e utopia II*,
Actas do II Encontro sobre História, Educação e Utopia, Centro de Estudos
em Educação e Psicologia, Universidade do Minho, Braga, 1998

MOLDER, Maria Filomena e SOARES, Maria Luísa C. (orgs.) – *A filosofia e o resto – um
colóquio*, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e
Humanas com o patrocínio da Junta Nacional de Investigação Científica e
Tecnológica com a colaboração das Edições Colibri, Lisboa, 1996

Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique: Doctrine et Histoire, Fasc XXVIII -
XXIX, Beauchesne, Paris, 1960

Dictionary of ethics, theology and society, Routledge, London and New York, 1996

Enciclopédia EINAUDI, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1985, Vol.5: Anthropos –
Homem

Encyclopaedia Universalis, Éditeur à Paris, Corpus 17

JACOB, André (Dir.) - *Encyclopédie philosophique universelle*; Les notions
philosophiques II, Dictionnaire Tome I, P.U.F.

LALANDE, André – *Vocabulário técnico e crítico da filosofia* - Rés, Porto

LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, vários autores

PÓLIS, Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado, Vol.IV

3. Dicionários de apoio à leitura da tradução francesa

Dicionário da língua alemã: Langenscheidts; Taschenwortenbuch, Langenscheidt

(Prof.Dr.Albin E.Beau), Berlin, 1969

Dicionário da língua francesa: Le Grand Robert, Dictionnaire de la langue française, V.4, 2ª

edição, Paris, s.d.

4. INTERNET

<http://www.baylor.edu/~Scott.Moore/Continental.html#Bloch>

<http://www.uta.edu/english/dab/illuminations/Kell1.html>

<http://www.jungindex.net/bergson/links.html> :

H.Bergson, Time and Free Will

Gunter, Pete A. Y. – Bergson, Jung, Philosophy, 1998

<http://www.utm.edu/research/iep/a/aquinas>

<http://mitpress.mit.edu/MITECS/work/kitcher.html>

<http://plato.stanford.edu/contents.html>