

---

# Ontologia e política da esperança. De Ernst Bloch a Quentin Meillassoux

---

Mario Teodoro Ramírez [1] | Tradução de Eduardo Pellejero

---

**Resumo:** No presente ensaio oferecemos uma comparação entre a filosofia do pensador marxista alemão Ernst Bloch e a do pensador francês Quentin Meillassoux em relação à fundamentação ontológica da esperança e de uma política da esperança. A exposição está organizada em três seções. Na primeira, “Esperança subjetiva”, apresentamos o conceito religioso de esperança, criticado por ambos os filósofos; na segunda, “Esperança objetiva”, damos conta da concepção dialético-materialista de Bloch; na terceira, “Esperança ontológica”, expomos a concepção de Meillassoux, que interpretamos como uma radicalização crítica de uma filosofia imanente e materialista da esperança. Ao longo do ensaio e na breve conclusão, mostramos as semelhanças e diferenças entre as concepções de ambos os pensadores e apostamos na superioridade, pela sua maior consistência teórica, da perspectiva de Meillassoux.

Hope Ontology and Politics. From Ernst Bloch to Quentin Meillassoux

**Abstract:** In this essay we offer a comparison between the philosophy of the German Marxist thinker Ernst Bloch and that of the French thinker Quentin Meillassoux about the common coincidence between the two of proposing an ontological foundation of hope and a politics of hope. We organize the essay in sections. In the first, “Subjective Hope,” we present the religious concept of hope, criticized by our philosophers; in the second, “Objective Hope”, we realize the dialectical-materialist conception of Bloch; In the third section, “Ontological Hope”, we present the conception of Meillassoux, which we interpret as a critical radicalization of an immanent and materialist philosophy of hope. Throughout the essay and in the brief conclusion, we show the similarities and differences between the conceptions of both thinkers and we bet on the superiority, for its greater theoretical consistency, of the perspective of Meillassoux on that of Bloch.

---

[1] Doutor em Filosofia - Professor da Universidade Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México).  
Email: : marioteo56@yahoo.com.mx

*A esperança é fome de nascer completamente.*

María Zambrano

É possível ainda falar de esperança no mundo desiludido, desanimado e francamente niilista de hoje? Mas não é num mundo precisamente assim, na maior “escuridão do agora”, onde mais devíamos voltar a pensar a esperança? Qual é o significado do termo, e da ideia que contém, de profunda raiz filosófica e até religiosa? Ocuparemos aqui, de um ponto de vista estritamente filosófico, de responder essas perguntas, isto é, de propor uma reflexão sobre o conceito de esperança. Seguindo o pensador por excelência da esperança, o filósofo alemão Ernst Bloch, partimos da distinção entre um conceito subjetivo de esperança, próprio do pensamento teológico-religioso, e um conceito objetivo da mesma, próprio, segundo Bloch, do pensamento marxista. Além do marxismo observaremos as críticas que as filosofias de corte materialista (como a de Espinoza) fizeram à esperança como pura forma ideológica de negação do mundo real. Comentaremos a proposta de Bloch de um materialismo especulativo ou uma ontologia do ainda-não, na que se concreta a sua postura de pensar a esperança como uma possibilidade real e não só como uma pura expressão e ilusões e ficções consoladoras. Finalmente, daremos conta da filosofia do pensador francês Quentin Meillassoux, inscrito na nova corrente filosófica, surgida no nosso século, do novo realismo, materialismo especulativo ou realismo especulativo. [2] Antes de que por um conceito objetivo, Meillassoux propõe um conceito ontológico de esperança no marco de uma ontologia da contingência absoluta de tudo o existente. Veremos como pode sustentar-se uma recuperação da ideia de esperança num marco filosófico assim, e

assinalaremos as diferenças entre as filosofias de Bloch e a de Meillassoux, avaliando estas diferenças e justificando a nossa inclinação pela perspectiva do filósofo francês, sem deixar de valorar os aportes do pensador alemão. [3] Por fim, o nosso objetivo seria o de estabelecer a forma de um conceito filosoficamente adequando de esperança, apta para afrontar, além do pessimismo e do otimismo simples, o complexo mundo do nosso tempo.

### Esperança subjetiva

Toda esperança é antecedita por uma negação. A negação de uma situação atual que se considera injusta, inaceitável, terrível, insustentável etc., perante a qual se afirma a possibilidade de uma situação futura positiva, na que os males atuais serão superados e onde reinará o bem, de acordo com diferentes sentidos (o justo, o belo, o ordenado, o racional, etc.). Dado o caráter problemático da condição humana, quando mais terrível é a situação que se quer negar, e quando mais difícil parece poder atuar sobre ela, mais cresce a esperança, mais se está disposto a esperar num sentido vago e geral, logo, subjetivo e imaginário. Daí surge a concepção religiosa da esperança, particularmente nas religiões menos cósmicas e naturalistas e mais antropológicas. Como sabemos, no cristianismo “fé, esperança e caridade” constituem as três virtudes teológicas. A ordem na que são listadas implica que a esperança depende da fé e que o seu efeito e apoio é a caridade. Ter fé em Deus, como ente criador e ser absoluto, é a base da esperança, da crença em que podemos esperar coisas melhores, não neste mundo - condenado -, mas noutra mundo, num “além” situado

vagamente no “céu”, no “paraíso”, no “reino de Deus” etc.. A caridade, o agir amoroso com os outros, as boas obras, podem contribuir para reforçar essa esperança, que a sua promessa seja cumprida. Depois vêm as disputas teológicas e religiosas sobre se salva mais “ter fé” ou “ser caridoso”, se a nossa “salvação” depende só de Deus ou também de nós etc..

O ponto problemático, o questionamento de filósofos e ateus (Feuerbach, Marx, Nietzsche), é que a concepção da esperança do cristianismo e de outras religiões tem um caráter claramente alienante para o ser humano. A esperança é uma crença em algo respeito ao qual somos meramente passivos e receptivos. Não temos bases nem provas que sustentem a nossa esperança, só crenças difusas e uma fé não questionada. A esperança se converte, assim, num puro sentimento, num puro desejo e numa mera ilusão, é só um consolo imaginário, ideológico, para sobreviver a este vale de lágrimas. Não há crítica mais rotunda à esperança que a crítica do racionalismo radical e materialista de Espinoza. Par ele, a esperança é um vício e não uma virtude; é uma paixão triste, produto da passividade da alma, e está relacionada com o medo e a ignorância. Diz a proposição XLVII do livro IV da *Ética*: “Os afetos da esperança e o medo não podem ser bons por si”. [4] Antes havia definido a esperança como uma ideia infundada ou duvidosamente fundada. Diz a definição XIII do livro III: “A esperança é uma alegria inconstante nascida da ideia de uma coisa futura ou pretérita de cujo sucesso duvidamos até certo ponto”. [5] A solução para Espinoza consistia em ater-se ao conhecimento estrito da natureza das coisas, abandonando superstições e construções fantasiosas. Ater-se à razão e

compreender a realidade no seu ser próprio e na sua totalidade, e não julgá-la do nosso limitado ponto de vista, da maneira em que nos afeta. Para a ontologia totalmente imanentista de Espinoza, ato e potência são equivalentes, *natura naturans* e *natura naturata* são a mesma coisa; logo, toda a “potência” é em “ato”. Nada falta no Ser. A realidade é perfeita: esta é a consequência do materialismo espinozista resultará inaceitável para o pensamento crítico e humanista.

A crítica das ilusões da esperança e da visão religiosa do mundo foi parte do espírito ilustrado da modernidade. Com o humanismo moderno nasce a convicção de que o ser humano possui capacidade e potências para transformar o mundo e não contentar-se com sofrê-lo. A raiz do desenvolvimento das ciências e da técnica nasce a mentalidade “progressista”, a confiança em que a humanidade por si mesma poderá resolver paulatinamente os seus problemas. [6] O marxismo agrega a essa confiança uma visão crítica centrada no problema social e na superação da injustiça e da dominação. A diferença do ateísmo meramente ilustrado e positivista, o marxismo não se conforma com renegar da religião e do sentimento religioso de esperança, busca transformá-lo em termos racionais, científicos, inclusive. Procura, portanto, prolongando uma antiga heresia cristã, “o reino de Deus na terra”. A esperança começa a deixar de ser um sentimento puramente subjetivo para converter-se num sentimento positivo, não necessariamente infundado. É possível uma concepção racional das possibilidades transformadoras da práxis e fundar de modo objetivo a esperança. Essa é a tese de Ernst Bloch (1885-1977).

### Esperança objetiva

Bloch é um dos pensadores mais interessantes dentro do que se chamou o “marxismo ocidental”, isto é, dos desenvolvimentos do marxismo fora dos países chamados socialistas. Como outros pensadores nessa linha, passou de uma postura próxima ao marxismo oficial e de simpatia com a URSS e os países socialistas para uma posição crítica. [7] Vinculado aos teóricos da Escola de Frankfurt - Adorno, Horkheimer, Benjamin -, Bloch partilha com eles uma concepção mais livre e aberta do marxismo, assim como a crítica das interpretações ora doutrinárias, ora positivistas e cientificistas do pensamento de Marx. Em particular, considera que o pensamento utópico e o princípio de esperança são consubstanciais ao marxismo como filosofia crítica e libertadora. Sem abandonar uma perspectiva estritamente materialista, Bloch pensa que o marxismo deve reencontrar as suas fontes históricas e culturais, religiosas inclusive, particularmente cristãs. [8] Achava necessário e possível uma reinterpretação não religiosa, desmistificadora, da religião, das ideias e dos sentimentos religiosos, valorando os seus aspectos positivos, irrenunciáveis na conformação de uma consciência antecipadora e emancipadora. Ao contrário de Espinoza, Bloch acredita que a esperança é mais filha da insatisfação e do desejo que do medo e da ignorância; e contra Freud, que remete mais à luz diáfana dos sonhos diurnos que às obscuras cavernas dos sonhos noturnos. [9] Ao mesmo tempo, dialético, assumia que o marxismo teria maior verdade e potência se se reconhecesse como parte culminante do processo histórico-civilizatório do desejo de libertação da humanidade.

Bloch procura oferecer ante tudo a formulação de um fundamento filosófico, ontológico inclusive, do marxismo. É a partir disso que pode redefinir-se de modo racional e crítico a função da utopia e o princípio da esperança. Assume assim, na melhor tradição filosófica - Heráclito, Aristóteles, Hegel - uma concepção da realidade como processo, como devir, mudança e inovação, como potência ou poder-ser, e não só como ser e substância. Mas não se contenta com afirmar uma concepção do processo como puro fluxo, sem fim nem propósito (e critica a Bergson nesse sentido [10]). Bloch pensa o possível, o futuro, como um “ainda-não” que está inscrito no presente, que se abre desde o agora como o seu horizonte, como um possível chegar a ser. “Todo o real anda com um ainda-não no seu seio”, afirma. [11] O Ser está in-concluso, a essência do que existe é “in-conclusão”.

Bloch é congruente com a ideia de Marx de que o comunismo não é só um belo ideal, uma pura utopia, mas uma possibilidade objetiva inscrita na estrutura do modo de produção capitalista. Mas contra qualquer determinismo simplista que afirme que os processos sociais são mecanismos automáticos, Bloch afirma que a percepção da realidade é um processo aberto, isto é, a dimensão subjetiva do real é um componente imprescindível para a realização de qualquer utopia, assim como para dar sustento à esperança. Em geral, o marxismo é a primeira filosofia onde a dimensão do futuro (o que pode ser) adquire tanta primazia como as dimensões do passado e do presente (o que é). “Só o marxismo aportou ao mundo um conceito do saber que não está vinculado essencialmente ao que chegou a ser, mas à tendência do que vai vir, fazendo assim acessível pela primeira vez, teórica e praticamente, o futuro”. [12]

Para Bloch, um verdadeiro realismo é aquele que pensa o real e o possível juntos: o real aberto ao possível preparado ou gestado no real. É a maneira, segundo ele, de superar tanto o idealismo utópico como o fatalismo reacionário. “Utopia concreta” chama sua proposta: um futuro possível, que é uma tendência no atual e pode desde já ir-se atualizando. A utopia, o futuro, o possível deixa de ser, assim, um “nada”, algo situado simplesmente num não-lugar, num sabe-se-quando. De alguma maneira, para o pensador alemão, o mundo melhor, justo, solidário, livre, está já antecipado no presente, particularmente quando o desejo do bem e a razão crítica se unem e apoiam mutuamente. Desejo e razão encontram-se estreitamente vinculados para o pensador alemão: ambas as faculdades apontam ao possível - ideia que já estava presente na filosofia kantiana. [13]

O objetivo e o subjetivo, o exterior e o interior complementam-se, mas ambos são perfeitamente reais, ambos são componentes da realidade. Diz Bloch: “No interior não se moveria nada se o exterior fosse completamente compacto. Fora, contudo, a vida é tão pouco acabada como no eu que trabalha este fora”. [14] Assim, contra o idealismo subjetivo e contra o realismo conformista, o pensador alemão estabelece uma distinção fundamental entre o objetivamente possível e o realmente possível:

Objetivamente possível é tudo aquilo cujo acontecer é cientificamente esperável ou, pelo menos, não pode excluir-se a partir de um mero conhecimento parcial das suas condições dadas. Realmente possível, pelo contrário, é tudo aquilo cujas condições não estão ainda reunidas na esfera do objeto mesmo. [15]

Para Bloch, o objetivo não é tudo o real, porque o real inclui o possível e, aí, no espaço que fica sempre em todo o que é, abre-se um lugar onde a subjetividade pode engendrar a realização dos seus sonhos e ilusões. Isso permite fugir por igual do utopismo abstrato e do conformismo pragmático, imoral no fim das contas. O filósofo alemão declara-se contra ambos. Diz preferir o pessimismo ao otimismo superficial do progressismo irreflexivo da modernidade técnico-capitalista, esse “novo ópio para o povo”, que é só “repetição do quietismo contemplativo”. [16] Um progressismo ao que, por outra parte, o nosso tempo pós-moderno parece estar rendido, e para cuja crítica valeria voltar a um pensador como Bloch. [17] Também para visibilizar as novas utopias concretas que a experiência sócio-cultural do século XX fizeram emergir, tais como o feminismo, “um projeto civilizatório - diz o filósofo espanhol José António Pérez Tapias citando a filósofa feminista mexicana Rubí de María Gómez, “no qual mulheres e homens possamos reconhecer-nos como tais tratando-nos rigorosamente como iguais”. [18] Em geral, as diferentes variantes do multiculturalismo e do pluralismo cultural do pensamento da segunda metade do século XX implicam a utopia de uma sociedade de igualdade e justiça, na qual, às tradicionais exigências de igualdade econômica e jurídica, somam-se exigências de igualdade sexual, étnico-cultural etc.. Em verdade, o pensamento da segunda metade do século XX não abandonou a utopia: tornou-se mais exigente com ela, colocou mais requisitos. A ideia de que a humanidade é complexa, problematicamente unitária, não é uma renúncia à utopia, mas propõe construir utopias que não destruam o espírito crítico (expressado na inclusive na forma de anti-utopias ou distopias).

A utopia concreta que Bloch propõe é um reino de justiça, igualdade e liberdade. É um mundo a futuro, certamente. Isso não implica, porém, abjurar do presente. *Carpe diem* significa, para ele: vive o momento, cuida do presente, ama-o, porque nele anunciam-se e forjam as possibilidades, que são a essência e o que vale do “ser”. [19] Não se trata, portanto, nem de alienar-se ao futuro nem de negá-lo e submeter-se ao presente, nem muito menos ao passado. Trata-se de mediar entre as três dimensões temporais e saber conjugá-las sob a perspectiva do futuro, do possível, do melhor.

A esperança, o sonho diurno, “o sonhar para a frente”, a utopia expressam a potência da realidade e a força essencial do espírito humano. Em verdade, são a energia que faz o mundo. A filosofia da esperança de Bloch é uma ontologia, uma antropologia geral e uma filosofia da cultura. Qualquer obra de cultura, qualquer projeto, na arte, no pensamento, na ciência, “roça já a utopia”. [20] “Espírito da utopia é predicado de toda grande expressão, na catedral de Estrasburgo e na *Divina Comédia*, na música de Beethoven e nas latências da *Misa em Si menor*”. [21] A evidência de que a esperança tem sentido e de que a utopia é possível é apreendida inconfundivelmente quando desfrutamos as grandes obras da cultura humana, sempre constitutivamente abertas ao porvir, a um *plus* de história e existência.

Finalmente, para Bloch o importante não é aquilo que especificamente possa esperar-se, o que efetivamente possa ser alcançado, mas a capacidade de esperança enquanto tal, a possibilidade humana de questionar o dado e projetar o possível e, todavia, atuar conforme essa projeção. Igual para a utopia:

a sua função mais importante não radica no mundo ideal que representa, mas nessa capacidade, variável conforme as épocas mas sempre presente, de poder representar-se um mundo diferente, de vislumbrar um mundo possível, o novo. Tal é o valor insuperável do aporte de Bloch para uma filosofia da esperança.

### Esperança ontológica

Coincidente com o pensamento de Bloch em vários aspectos - a recuperação do princípio de esperança, a necessidade de um diálogo crítico com a religião, especialmente com o cristianismo, a reivindicação de uma perspectiva materialista não reducionista em filosofia - o filósofo francês Quentin Meillassoux mantém contudo uma postura própria, na medida em que procura questionar os pressupostos metafísicos básicos da filosofia ocidental, particularmente o domínio da categoria de necessidade e as concepções filosóficas modernas atribuladas por requerimentos subjetivistas e humanistas nunca cabalmente legitimados. Questionando a solução moderna do “correlacionismo” - que só pode pensar o Ser sob o esquema da relação sujeito-objeto, isto é, atrapado numa concepção subjetivo-humanista -, Meillassoux não renuncia à tarefa de compreender o sentido da existência humana nem a manter, definido sob novas bases, o princípio da esperança. A sua perspectiva propõe-se ser radical e estritamente realista e claramente afastada de qualquer ideologia mistificadora e meramente consoladora. As suas propostas, consistentes e profusamente informadas, resultam em primeiro lugar inesperadas. Trata-se, certamente, de um pensador do século XXI.

O princípio filosófico-ontológico básico de Meillassoux afirma o *caráter absoluto da contingência*; [22] não há determinismo, as coisas podem ser ou podem não ser o que são, simplesmente: podem ser ou podem não ser. As leis da natureza não são absolutas, porque não há um fundamento extra-natural que garanta esse caráter (não há uma lei das leis). [23] Tudo pode desmoronar sem nenhuma razão e, também, sem nenhuma razão tudo pode manter-se. O princípio de razão suficiente da metafísica racionalista é totalmente falso ou contraditório. E, obviamente, Deus não existe. O que rege é, antes, o que Meillassoux denomina “princípio de irrazão” [24], de sem-razão ou de não razão. O ser é, como a rosa de que falava o poeta [25], sem razão, sem sentido, não compreende nenhum valor nem finalidade em si. Simplesmente é, absurdamente, inexplicavelmente, sem necessidade alguma, sem intenção, indiferente totalmente às nossas inquietações, à nossa posição nele. O que nos resta nessa perspectiva, aparentemente fria, arrepiante inclusive? Muito, acredita Meillassoux.

Resta-nos, em primeiro lugar, a potência do pensamento, a sua capacidade e alcance. Porque se, da mesma forma que tudo o existente, o pensamento é também filho da contingência, é o único que, ao reconhecê-la e afirmá-la, pode transcendê-la ou, pelo menos, não contentar-se meramente com sofrê-la. O caráter absoluto da contingência é uma *verdade absoluta*. Contra Kant, Meillassoux estabelece que é possível, através da razão especulativa (*a razão pura*), o conhecimento estabelece que é coisa em si, o Ser tal qual, e isso é possível, precisamente, com a condição de que não peçamos ao Ser, à realidade, o que não pode nos dar: necessidade, razão, sentido, ou o que só

pode nos dar se previamente, e forçando as coisas, o montamos nos mesmos (nisso consistiu a “metafísica”). Reconhecer, afirmar a contingência é prova não só da capacidade do pensamento, mas também da sua virtude, do seu valor e coragem. Estar disposto a assumir essa verdade absoluta e não recuar perante ela é mostra de poder e dignidade, um verdadeiro saber estar à altura das coisas. É claro que de uma ontologia assim resulta, ou pode resultar, uma re colocação da questão ética. A capacidade do pensamento para assumir a contingência do Ser [26] como uma verdade absoluta concede ao ser humano, portador desse pensamento, uma dignidade superior e uma transcendência espiritual na que deve fundar-se uma nova ética. Trata-se de uma ética factual ou da factualidade (factualidade significa para Meillassoux: a não facticidade da facticidade, isto é, que a factuacidade e a contingência sejam o único necessário no mundo) enquanto ética radicalmente imanente, imanentista, que é, ao mesmo tempo, uma ética da imortalidade. Como? Por quê?

O imanentismo radical, a filosofia que assume que o Ser basta-se a si mesmo, não considera incongruente, contra o que se pensou até aqui, a ideia de uma criação *ex nihilo*. [27] O Ser emerge do nada, cria-se a si mesmo. Mesmo pressupondo a matéria, a vida também emerge, enquanto vida, do nada: é um salto inesperado e inexplicável - enquanto salto. E, finalmente, o espírito, que pela sua vez pressupõe a vida, emerge ele também do nada. Três emergências que dão conta de que o Ser é devir irreduzível e imprevisível ou, antes, que o Ser é devir e meta-devir: um devir que dá saltos inesperados. [28] Tudo pode suceder, tudo pode emergir. O emergentismo é a verdade do existente, e nele se

funda a possibilidade de que qualquer coisa aconteça, e, nisso se funda o desejo humano de imortalidade (não de eternidade).

Agora, desejo de imortalidade não significa simplesmente “não morrer” ou “seguir morrendo de outro modo”, significa que queremos a imortalidade neste mundo, nesta vida. Não noutra vida no além, numa zona obscura de não vida. De “vida eterna” que em realidade é de “morte eterna”. Diz Meillassoux:

A imortalidade é o desejo filosófico da vida, o desejo de que esta vida humana, e nenhuma outra, seja sempre e sempre vivida. O filósofo quer uma vida sem além, sem transcendência, e é por isso que a ética filosófica deve ser uma ética da imortalidade, isto é, uma ética da vida sem mais [29] .28

Isso significa que é possível o nosso renascimento, que é possível inclusive a ressurreição dos corpos. Como e por quê devemos renascer, ser imortais? Em primeiro lugar, porque reconhecendo a nossa contingência individual somos capazes de reconhecer a contingência de todo o ser humano, podemos superar a nossa particularidade no reconhecimento de um princípio universal, um princípio que é já, enquanto universal, princípio de justiça. Temos, portanto, a condição para ser algo mais do que matéria, vida e espírito.

Emerge assim, no terceiro mundo, o do espírito (no que estamos agora), o anúncio e a possibilidade de um quarto mundo, que é para Meillassoux o “mundo da justiça”, entendida como justiça radical, absoluta, plena: justiça para todos, para vivos e mortos, porque segundo o filósofo francês a maior injustiça é a morte mesma. Obviamente esse quarto mundo não existe, mas é possível?

Pelo princípio de contingência absoluta não podemos dizer com certeza que o seja, mas pelo mesmo princípio também não podemos dizer que não o seja. E é aqui que temos que fundar a esperança, não só como uma ideia ou uma construção humana, mas como uma possibilidade ontológica. Enquanto sustentemos qualquer metafísica do ser necessário, enquanto acreditemos que existe a necessidade em qualquer ordem de realidade, não cabe já limitar-se ao que é e nenhuma esperança cabe, em sentido nenhum. Pelo contrário, como comenta Terry Eagleton referindo-se a Meillassoux, “enquanto há contingência, há esperança” [30], e esperança “objetiva e realmente possível”, como queria Bloch. Esperança que não contradiz a razão, como queria Espinoza. Esperança e Razão resultam por fim consubstanciais, porque ambas supõem por igual, e confiam na infinitude imanente ou a imanência infinita do ser: na “imanensidade” (Jules Laforgue) da existência.

A esperança e a razão vão à par, são uma e mesma faculdade, já teórica, já prática, mas sempre adequada ao excesso eterno do devir. Ou, todavia, a esperança é o racional atravessado pelo desejo, ou pelo contrário, pela vida perpassada de pensamento; a união da alma e do corpo. [31]

A mesma ideia era expressada por Bloch: “a razão não pode florescer sem esperança, nem a esperança pode falar sem a razão”. [32] Não há senão este mundo, certamente, mas este mundo não acaba, não tem fim nem finalidade. Em palavras de Bloch: a incompletude o define, a “inconclusão” o caracteriza.

Dessa maneira, o filósofo francês oferece uma concepção da esperança que ultrapassa por igual as perspectivas objetiva e subjetiva.



Dado o princípio de contingência, não existe nenhum fundamento de necessidade que sustente a nossa aspiração a um mundo melhor, mas pelo mesmo também pode fundar-se a suposição prometeica de que tudo depende da vontade humana, que basta a nossa ação decidida para que o novo seja possível, porque é outra maneira de manter o suposto da “necessidade” (agora uma espécie de necessidade da vontade humana). É aqui que Meillassoux distancia-se da “dialética” subjetivo-objetivo de Bloch, para quem, como vimos, a esperança é possível na medida em que mediamos ou fazemos uma síntese entre o objetivo e o subjetivo. Dessa forma só logramos conjugar, da perspectiva de Meillassoux, duas visões insuficientes da esperança, mas a soma de duas visões insuficientes não produz uma visão suficiente.

O problema é, para Meillassoux, que em qualquer das três perspectivas - a objetiva, a subjetiva e a dialética - estamos dispostos a assumir que a injustiça é necessária de alguma forma. Segundo o pensador francês, enquanto aceitamos algum grau de injustiça, isto é, enquanto aceitamos que *a priori* não é desterrável totalmente a injustiça, a nossa concepção da justiça vai ser relativa, incerta, não íntegra, não vai ser um valor sério e absoluto, como deveria ser. Fundando a esperança numa ontologia da consistência podemos questionar tanto o objetivismo como o voluntarismo e dar o seu justo valor à práxis comprometida do sujeito humano: não temos garantido o bem, mas também não estamos condenados ao mal. Meillassoux questiona as posturas fatalistas, que acreditam que é impossível um mundo de justiça, ou que acreditam que é possível de forma automática. “A justiça é a exigência desmesurada do ser humano, que o faz humano”.

[33] Podemos ter esperança - não é ontologicamente contraditório tê-la - e devemos tê-la - sem a nossa ação decidida a promessa da esperança não poderá cumprir-se, mesmo que não só dependa de nós.

A condição para que o universal advenha é que ele seja desejado em ato. Esperar passivamente o universal é precisamente não o esperar: porque é fazer do universal um objeto estranho ao ser humano, reificado exteriormente em si mesmo, e assim fazer do universal o que não é, e tornar impossível o seu advento. [34]

Lembrando de Mallarmé (a quem dedicou um longo ensaio [35]) Meillassoux oferece a fórmula onde contingência e ação se unem: “Pode-se comparar o ato livre a um lance de dados, um lance de dados não garante o logro, só o torna possível”. [36] Se não lançamos os dados, se não atuamos, seguramente nunca vamos chegar a nada. Se atuamos, pode ser, claro, que não cheguemos a nada, mas pode ser também que sim o façamos. Nada está escrito.

O Bem é atingível, a justiça é atingível. Mas não porque estejam já definidas no Ser ou garantidas por um ente transcendente - por Deus -, também não porque sejam o puro produto da nossa decisão - o humano divinizado. O “divino”, Deus, é para Meillassoux uma possibilidade a futuro. Só é coerente - e autêntico - acreditar num Deus que não existe ainda - porque o que existiu foi lógica e moralmente contraditório. [37] Bloch quase diz isso mesmo quando afirma: “A verdadeira gênese não se encontra no princípio mas no final”. [38] “Somos os antepassados possíveis de Deus e não as suas criaturas”, reforça Meillassoux. [39] Na medida em que a crença num Deus inexistente mas que pode chegar a

existir não é puramente irracional, irreal ou ideal - repetimos: enquanto o objeto de esta crença não é lógica nem realmente impossível de acordo com o princípio absoluto da contingência, podemos dá-lhe a nossa ação atual, comprometida com o bem e a justiça, uma força e uma convicção maior, e um sentido de verdade que nenhuma das religiões ou teorias morais tiveram até agora. Podemos desterrar do nosso ânimo o ceticismo e o niilismo moral. Não atuamos cegamente procurando um ideal irreal, transcendente - como o ideal religioso -, também não reduzimos niilistamente esse ideal ao limitá-lo às nossas possibilidades meramente humanas. Assumimos como uma possibilidade real - e aqui reconhecemos o aporte da racionalidade filosófica -, possibilitada justamente pela assunção da verdade eterna de que o ser é absolutamente contingente e, portanto, que tudo é ontologicamente possível. A religião fica absorvida e superada numa filosofia que leva a potência da razão ao seu extremo de lucidez.

### Conclusão

A nossa concepção da esperança esteve submetida tradicionalmente, ora à alternativa de esperar por um mundo melhor por obra e graça de algo externo a nós, da divindade ou de supostas leis da história, ora a assunção de que temos a capacidade para construir esse mundo à força de coragem e decisão: o voluntarismo humanista que só se concretizou nessas formas de anti-utopias que foram os estados totalitários (fascistas ou comunistas), ou ainda nesse totalitarismo *light* que é a atual ordem da economia global governada pelos grandes empórios multinacionais e sustentado na ideologia do hiper-individualismo

pós-moderno (a era da *selfie*). Em verdade, essa última alternativa consiste precisamente na renúncia a toda a esperança: nada há que esperar, o mundo atual é o melhor dos mundos, ou nada pode ser feito perante ele (segundo os diagnósticos do filósofo coreano-alemão Byung-Chul Han). [40]

O que resulta em termos práticos, éticos e políticos das questões colocadas até aqui? Como noutras ocasiões parece que a filosofia só pode oferecer ensinamentos negativos para a vida prática: não nos diz o que fazer, mas o que não fazer. Claramente, o que nos resta é recuperar e reafirmar a função crítica da filosofia, e particularmente, no melhor da herança marxista-frankfurtiana, a filosofia como crítica da ideologia. Às diversas definições de ideologia [41], como crença irreflexiva, irracional, como formas de pensamento ao serviço da dominação, como formas esquemáticas de pensar (de não-pensar, em verdade), das colocações de Bloch e particularmente de Meillassoux resulta um novo elemento - que de alguma forma já estava previsto no próprio Marx -: ideologia é todo o pensamento que afirma que há algo “necessário” no mundo, no pensamento contrário à afirmação e assunção da contingência e do devir. Assim, o fundamento da ideologia é algum tipo de concepção metafísica, e toda a metafísica tem em essência um caráter ideológico: se trata nessas posições de negar a possibilidade *real* da liberdade e, com ela, da justiça, do bem e da verdade.

A lição da filosofia da esperança é contribuir para a formação de um ânimo mais crítico e, ao mesmo tempo, mais confiado e aberto à existência e ao valor do pensamento, à potência do pensar, ao alcance ilimitado e ilimitável da razão: essa qualidade humana

que funda em nós a possibilidade de advento do sobre-humano, do “divino”. Poderá aparecer o mundo da justiça? Atuando no agora com a esperança nessa possibilidade, com a convicção de que não é uma pura ficção nem um puro acontecimento limitado, quiçá começaremos paulatinamente, mediante atos concretos e permanentes, a fazer que emerja esse novo mundo. Chegaremos a ser então divinos, algo totalmente diferente ao que somos agora. Então poderemos entender a enigmática afirmação de Henri Bergson de que o universo é, na sua função essencial, “uma máquina de fazer deuses”. [42]

Recebido em: 28/06/2019

Aceito em: 28/07/2019

[2] Cf. Mario Teodoro Ramírez (coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.

[3] O nosso ensaio quer ser uma continuação e uma espécie de réplica ao texto de Cat Moir, “Beyond the Turn: Ernst Bloch and the Future of Speculative Materialism”, *Poetics Today* 37:2 (June 2016): 327-351, que defende, de alguma forma, a superioridade do pensamento de Bloch sobre o de Meillassoux.

[4] Baruch Spinoza, *Ética*, tr. Oscar Cohan, Madrid: Gredos, 2011, p. 218.

[5] B. Spinoza, *op. cit.*, p. 160.

[6] Para uma avaliação crítica dos supostos gerais do pensamento moderno, Cf. Luis Villoro, *El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

[7] Sobre a evolução política de Ernst Bloch, cf. Esteban Krotz, “Introducción a Ernst Bloch (a 125 años de su nacimiento)”, *Enclaves del pensamiento*, vol.5, no. 10 (2011).

[8] Cf. de Ernst Bloch: *El ateísmo en el cristianismo*, tr. José Antonio Gimbernat, Madrid: Taurus, 1983;

*Thomas Müntzer: teólogo de la revolución*, tr. Jorge Deike, Madrid: Machado Libros, 2002.

[9] Ernst Bloch, *El principio esperanza* (1), tr. Felipe González Vicén, Madrid: Trotta, 2004, p. 129.

[10] E. Bloch, *El principio esperanza* (1), *op. cit.*, p. 177.

[11] Bloch, *op. cit.*, p. 131.

[12] *Op. cit.*, p. 178.

[13] Cf. Mario Teodoro Ramírez, “Kant: crítica y deseo”, en Id., *Filosofía y creación. Ensayos diversos*, México: Driada, 2007, pp. 101-122.

[14] Bloch, *op. cit.*, p. 238.

[15] *Op. cit.*, *ibid.*

[16] *Op. cit.*, p. 240. Num antigo artículo, Fernando Savater, crítico do utopismo, assinalava essa posição de Bloch. Cf. F. Savater, “Después de la utopía: el mito. (Respuesta a Ernst Bloch)”, *Vuelta* 261 (1998): 30-38.

[17] Esse progressismo pode interpretar-se como uma “privatização” da esperança, que em realidade é uma forma de diminuí-la e desconstruí-la. Cf. a antologia sobre Bloch de: Slavoj Žižek, Peter Thompson (Eds.), *The privatization of Hope*, London: Duke University Press, 2013.

[18] José Antonio Pérez Tapias, “La filosofía ante la grave patología del orden patriarcal”, em *Utopía y praxis latinoamericana*. Año: 23, n° . 80, 2018, p. 104. Cfr. Rubí de María Gómez Campos, *El feminismo es un humanismo*, Barcelona: Anthropos, 2013.

[19] “A utopia não é um estado duradeiro; portanto, uma vez mais, *carpe diem*, mas como autêntico e num autêntico presente”. Bloch, *op. cit.*, p. 366.

[20] Bloch, *op. cit.*, p. 195.

[21] *Op. cit.*, p. 196.

[22] Cf. Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, tr. Margarita Martínez, Buenos Aires: Caja negra, 2015.

[23] *Op. cit.*, ver o apartado “El problema de Hume”, pp. 133 e ss.

[24] *Op. cit.*, ver o apartado “El principio de factualidad”, pp. 87 e ss.

[25] Angelus Silesius (1624-1677): “A rosa é sem porque, / floresce porque floresce, / não tem preocupação por si mesma, / não deseja ser vista”.

[26] Estritamente, e congruente com o espírito da filosofia de Meillassoux, há que dizer “a contingência do ente”, porque para o filósofo francês não há mais que um ente, isto é, existências espacio-temporais. Do ponto de vista da “diferença ontológica” heideggeriana devemos dizer que a Contingência é o Ser o ente, isto é, a contingência não é mais uma característica do ente, mas o seu caráter mais próprio.

[27] Cf. Quentin Meillassoux, “Matérialisme et surgissement ex nihilo”, *MIR*, éditions IKKO, Paris, juin 2007.

[28] Referindo-se a Bergson, Meillassoux distingue entre o devir e as interpretações ou mudanças qualitativas no devir que definem um meta-devir que abre no Ser um plano de virtualidade. “Où l’on voit qu’un devenir, c’est deux devenirs - pour qu’il y ait devenir, il faut que le devenir devienne deux fois : comme flux d’images, et comme flux d’interception des images”. Quentin Meillassoux, “Soustraction et contraction. À propos d’une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire”, *Philosophie 4*, no. 96, 2007, p. 82.

[29] “La immortalité est le désir philosophique de la vie, le désir que cette vie humaine, et nulle autre, soit encore et toujours vécue. La philosophie veut une vie sans au-delà, sans transcendance, et c’est pourquoi l’éthique philosophique se doit d’être une éthique de l’immortalité, c’est à dire une éthique de la vie sans ailleurs”. Quentin Meillassoux, *L’Inexistence Divine*, tesis de doctorado, Universidad de París I, 1987, p. 289 (microfilm accesible en internet).

[30] Cf. Terry Eagleton, *Esperanza sin ilusión*, tr. Belén Urrutia, Madrid: Taurus, 2016.

[31] “L’espoir et la raison vont de pair, ils sont une seule et même faculté, tantôt théorique, tantôt pratique, mais toujours adéquate à l’excès éternel du devenir. Ou plutôt l’espoir est le rationnel traversé para le désir, ou au contraire la vie transpercée de pensée; l’union de l’âme et du corps”. Meillassoux, *op. cit.*, p. 341.

[32] Bloch, *El principio esperanza* (3), Madrid: Trotta, 2007, p. 500.

[33] “La justice est la exigence démesurée de l’homme, que le fait homme”. Meillassoux, *op. cit.*, p. 338.

[34] “La condition pour que l’universel advienne, c’est donc qu’il soit désiré en acte. Attendre passivement l’universel, c’est précisément ne pas l’attendre: car c’est faire de l’universel un objet étranger à l’homme, réifié extérieurement à lui - c’est donc faire de l’universel ce qu’il n’est pas”. Meillassoux, *op. cit.*, p. 327

[35] Q. Meillassoux, *Le Nombre et a sirène. Un déchiffrement du Coup de dés de Mallarmé*, Paris: Fayard, 2011.

[36] “On peut ainsi comparer l’acte libre à un copu de dé -coup de dé qui ne garantit pas la chance, mais qui seul la rend possible”. Meillassoux, *L’Inexistence divine*, *op. cit.*, p. 327

[37] “Moralmente contraditório” enquanto capaz de permitir a injustiça, de justificá-la ou inclusive de fazê-la. O Deus por vir (“Deus virtual”) de Meillassoux só guarda os caracteres de absoluta bondade e absoluta justiça, não surgirá necessariamente mas contingentemente, isto é, “emergirá” milagrosamente segundo uma ideia de “milagre natural” (emergentismo imanente) e não “sobrenatural”. Finalmente, para Meillassoux o que importa não é se esse Deus chegará ou não a existir, mas que acreditemos que a sua existência futura não é impossível, isto é, que possamos ter uma “fé racional” e atuar em consequência Cf. Q. Meillassoux, “Duelo por venir, Dios por venir”, en Mario Teodoro Ramírez, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, *op. cit.*, pp. 101-111.

[38] Bloch, *El principio esperanza* (3), *op. cit.*, p. 510.

[39] Q. Meillassoux, *L’Inexistence divine*, *op. cit.*, p. 381.

[40] As obras de Byung-Chul Han se ocupam, a partir de diferentes perspectivas, de analisar a situação problemática da nossa época. Ver particularmente *Psicopolítica Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, tr. Alfredo Bergés, Barcelona: Herder, 2014.

[41] Entre a múltipla bibliografia sobre o tema da ideologia, ver Luis Villoro, *Sobre el concepto de ideología y otros ensayos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

[42] Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, tr. De Jaime de Salas e José Atencia, Madrid: Tecnos, 1996, p. 404.