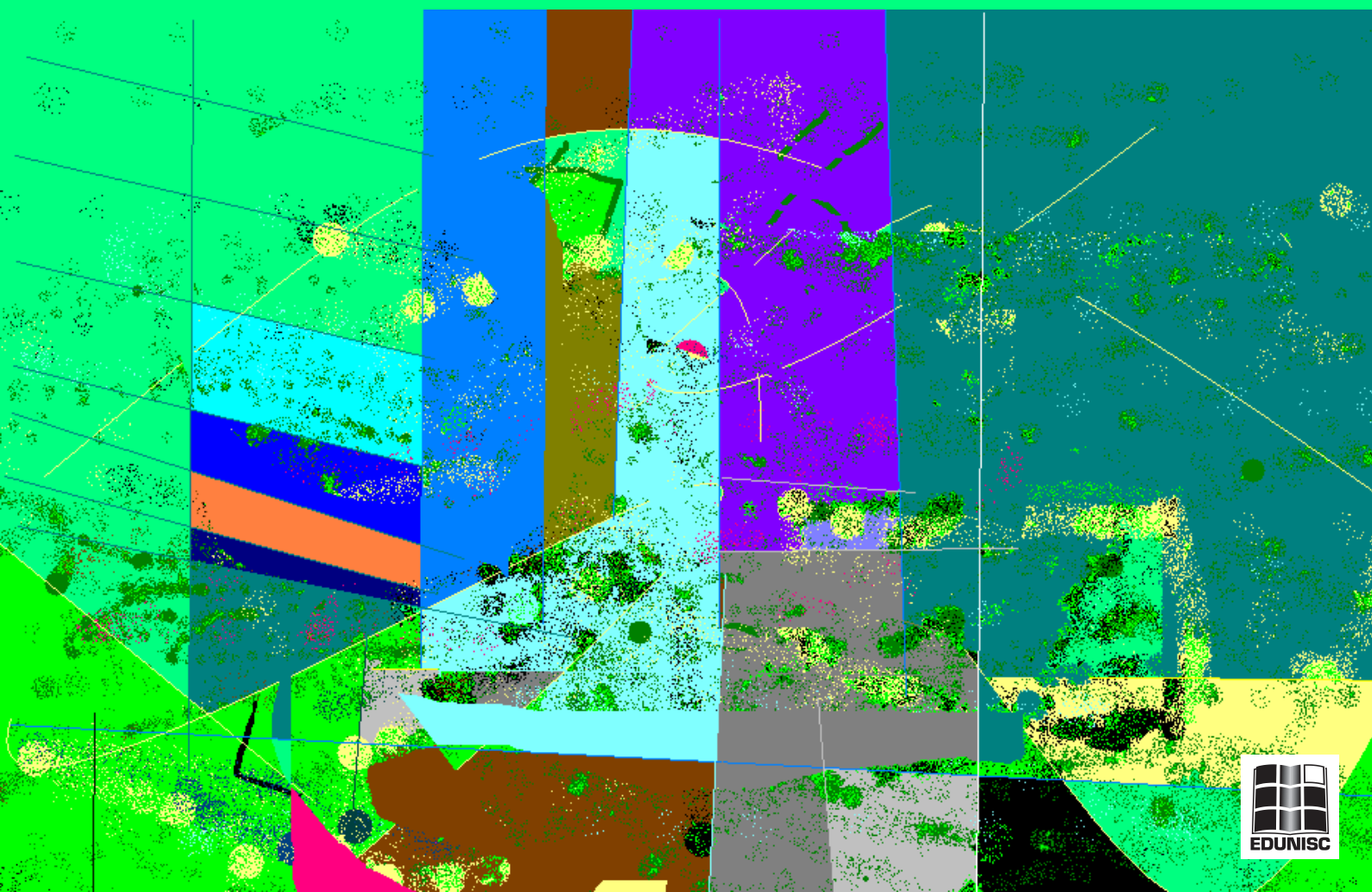


O ENIGMA DA ESPERANÇA

ERNST BLOCH E AS MARGENS
DA HISTÓRIA DO ESPÍRITO

Suzana Guerra Albornoz



O ENIGMA DA ESPERANÇA
Ernst Bloch e as margens da história do espírito





Reitora

Carmen Lúcia de Lima Helfer

Vice-Reitor

Rafael Frederico Henn

Pró-Reitor Acadêmico

Rolf Fredi Molz

Pró-Reitor Administrativo

Dorivaldo Brites de Oliveira

EDITORA DA UNISC

Editora
Helga Haas

COMISSÃO EDITORIAL

Helga Haas - Presidente
Adilson Ben da Costa
Carlos Renê Ayres
Cristiane Davina Redin Freitas
Marcus Vinicius Castro Witczak
Mozart Linhares da Silva
Rudimar Serpa de Abreu

© *Copyright*: da autora
1ª edição Vozes, 1998/1999.
2ª edição Edunisc, 2021

Direitos reservados desta edição:
Universidade de Santa Cruz do Sul

Capa: Bruno Seidel Neto (Assessoria de
Comunicação da UNISC)
Ilustração da capa: Érico Luiz Stein Fischer
Editoração: Clarice Agnes



A339e

Albornoz, Suzana Guerra

O enigma da esperança [recurso eletrônico] : Ernst Bloch e as margens da história do espírito / Suzana Guerra Albornoz. - 2. ed. - Santa Cruz do Sul : EDUNISC, 2021.

Dados eletrônicos.

Inclui bibliografia.

Modo de acesso: www.unisc.br/edunisc

ISBN 978-65-88564-14-1

1. Bloch, Ernst – Crítica e interpretação. 2. Filosofia alemã. 3. Esperança – Filosofia.
I. Título.

CDD: 193

Bibliotecária responsável: Muriel Thürmer – CRB10/1558



Avenida Independência, 2293
Fones: (51) 3717-7461 e 3717-7462
96815-900 - Santa Cruz do Sul - RS
E-mail: editora@unisc.br - www.unisc.br/edunisc

Suzana Guerra Albornoz

O ENIGMA DA ESPERANÇA
Ernst Bloch e as margens da história do espírito

2ª edição

Santa Cruz do Sul
EDUNISC
2021



SUMÁRIO

- 1 O ENIGMA DA ESPERANÇA:
BREVE APRESENTAÇÃO DE ERNST BLOCH | 5
- 2 A ESPIRAL DO SISTEMA ABERTO: *O PRINCÍPIO ESPERANÇA* | 10
- 3 ERNST BLOCH E O EXPRESSIONISMO | 22
- 4 O MESSIANISMO JUDEU E O PENSAMENTO DE ERNST BLOCH | 33
- 5 O MILENARISMO APOCALÍPTICO:
PANO DE FUNDO DO PENSAMENTO DE BLOCH | 43
- 6 BLOCH E AS HERESIAS CRISTÃS | 47
- 7 INTERPRETAÇÃO DAS HERESIAS | 51
- 8 PRESENÇA DE JOAQUIM DE FIORI:
NA OBRA DE ERNST BLOCH E ALÉM DELA | 55



1 O ENIGMA DA ESPERANÇA: BREVE APRESENTAÇÃO DE ERNST BLOCH ¹

A obra de Ernst Bloch tem um caráter literário muito especial. O gênero é o ensaio; o estilo é o enigma, o drama, a retórica. E nesse oceano literário que os entendidos chamam de barroco e expressionista, passamos com a maior indisciplina e susto da ontologia à lógica, da cosmologia à antropologia, da fenomenologia à história, da gnoseologia à estética, e da ética à doutrinação e à propaganda sem máscaras.

Como se tece de concepções sobre o ser, o logos, a natureza, a linguagem, o mundo, o homem, a história, a ciência, a cultura, a arte, a técnica e a ação política, é uma obra que tem caráter de sistema, embora este nunca se feche. O pensamento de Bloch se apresenta como um sistema aberto. Nesse sistema se combinam o velho e o novo. Entre as heranças mais evidentes estão os traços de misticismo e messianismo da tradição judaico-cristã, bem como a marca da cultura alemã: a veneração pela música, as paixões do romantismo, o gosto das coisas obscuras e clandestinas como a alquimia, a maçonaria e os movimentos considerados hereges do cristianismo.

Da história da filosofia Bloch integra no seu sistema filosófico concepções nada novas como a da matéria dinâmica e em constante movimento de determinação e indeterminação – que ele recebe de Aristóteles, via Avicena e outros filósofos árabes e espanhóis, do que Bloch chama “a esquerda aristotélica”. Em estreita relação com tal

¹ Este artigo foi escrito em Santa Cruz do Sul, em 1985, ano em que se comemorava o centenário do nascimento de Ernst Bloch (1885-1977), a pedido do Prof. Luiz Bicca e com vistas à publicação em caderno de homenagem ao filósofo em São Paulo, o que não aconteceu. Foi publicado em *Zero Hora*, Porto Alegre, 12/12/86.



concepção, a de natureza criadora, natureza que se refaz natureza, natura naturans, segundo a expressão de Spinoza.

Aparece também em Bloch a ideia da “tendência”, de Schelling, pelo que Habermas pôde considerá-lo como “um Schelling marxista”. É ainda mais próxima e marcante a influência de Hegel, em torno de quem Bloch desenvolveu uma de suas principais obras: *Sujeito-Objeto. Esclarecimentos sobre Hegel*. Herdada daquele pensador será a constante reafirmação da unidade dialética entre sujeito e objeto, entre conhecimento e ser; também para Bloch a dialética transcenderá o discurso para tornar-se movimento do mundo.

Um pensador nascido no final do século XIX e na Alemanha não se poderia furtar, ainda que de modo contraditório e por oposição, a influências de Nietzsche, como na afirmação do dionisíaco ante a razão e harmonia apolíneas; e tampouco de Freud, com a sua interpretação dos sonhos como realização de desejos. Bloch os conhece muito mais para combatê-los e contradizê-los, do outro lado da arena política; porque a maior influência na sua obra, pelo menos como escolha consciente e adesão prática, é a de Marx e o marxismo, para o qual Bloch, marxista dissidente, precisa ser reanalisado e compreendido.

Em toda a sua trajetória Bloch acompanhou Marx na crítica radical à sociedade burguesa; na defesa da união da teoria e da práxis transformadora; e na aposta no proletariado como sujeito privilegiado da história, *quando e onde se realiza ao máximo a alienação humana*. O proletariado é para Bloch a força revolucionária que pode realizar a utopia concreta do presente. Se Bloch se distancia do marxismo, é na sua avaliação das superestruturas em sua relação com a infraestrutura econômica. Suponho que seja chocante para um leitor de Althusser o modo como Bloch vê os fenômenos da mente humana e as obras de cultura, tão ligados à realidade material e tão determinantes no jogo dialético sujeito-objeto que leva a história para a frente quanto as relações de produção no mundo do trabalho capitalista.

Bloch foi muito criticado. A crítica de direita preocupava-se com as fraquezas de sua ontologia ou lógica e com o problema que representa a sua categoria da possibilidade, aliás um dos esforços mais originais e novos do sistema blochiano. A crítica de esquerda, por sua vez, acusou-o de idealismo, ou pelo menos de incoerência e utopismo, porque ele não trabalhava como economista ou sociólogo, segundo o modelo marxista para o filósofo materialista e crítico. Tenho a impressão de que aí há um malentendido. Para Bloch é tão material a recepção pelo ouvido da música de Beethoven como a ingestão do alimento. Apenas é outro o grau de dependência da vida. O impulso básico do homem é a fome. Sem a sua satisfação, morremos. Isso não acontece com nenhuma outra manifestação do impulso, seja o impulso sexual ou o estético, cuja insatisfação nos deixa menos realizados, mas vivos.

O novo e original nesse surpreendente conjunto das obras de Ernst Bloch –



além de certa ordenação do sistema aberto, que dá novas significações mesmo às mais antigas ideias herdadas; e além da exploração central ontológica da categoria da possibilidade – me parece ser a reavaliação da faculdade de imaginação humana, que provoca uma reconceituação da utopia, possibilitando uma nova versão do marxismo e uma outra direção para a ética.

Precisaríamos desenvolver um esforço mais acadêmico para esclarecer o cerne ontológico do sistema blochiano: S ainda não é P. Sujeito ainda não é predicado. O ser se dá como ainda não ser. No começo está um não: um ainda não. Esse lado da ontologia e da lógica do pensamento blochiano tem sido muito visado por controvérsias, pois parece claro que é duvidoso um P que ainda não é, que nunca foi, e apenas é sabido enquanto possibilidade de S. Bloch pretendeu fundamentar rigorosamente essas posições ontológicas com o seu detalhamento da categoria da possibilidade. Em sua obra maior, *O Princípio Esperança*, no capítulo XVIII, pode-se acompanhar o seu empenho para distinguir os diversos níveis do possível: o possível formal, dizível ou pensável; o possível subjetivo ou provável, segundo as nossas suposições; o possível objetivo, segundo a estrutura das coisas, mas que não encontra eco no sujeito que precisa agir para provocar o desencadeamento da realização do possível; e, finalmente, o possível objetivo-real ou possível dialético, onde estão dadas tanto as condições objetivas como as subjetivas para que algo se realize, de modo que já há aí mesmo uma determinação de futuro, de quase realidade, quase necessidade.

Fiquemos por enquanto no âmbito da filosofia prática de Ernst Bloch: em busca de uma nova ética, com base no conteúdo dos sonhos humanos. Para encontrarmos um fundamento para a ética na obra de Bloch, não podemos fugir de algumas de suas pressuposições antropológicas. É por ali que começa, nesse circuito do sistema, a interpretação dos sonhos segundo o filósofo.

O homem é um ser de pulsões. Situados em corpos individuais, o nosso impulso primeiro é a fome. Se o ser é ainda não ser, o ainda não ser dos homens se mostra em nossos desejos, expressão de condições, de possibilidades objetivo-reais ainda não realizadas. Nossos impulsos humanos básicos se manifestam de modo diverso, para além da fome de alimento do corpo. Na sexualidade, por exemplo. No desejo do encontro amoroso. Como na arte, na busca do prazer estético, que leva a realizar por fragmentos o ser possível verdadeiro ainda não existente dos homens. O amor como a arte são momentos/fragmentos de realização da utopia, do ser verdadeiro e possível do humano. É este ainda não ser, que hoje ainda não é mas pode ser no futuro, que se manifesta pela imaginação humana, na consciência antecipadora, nos sonhos da humanidade.

Os sonhos humanos não são todos do mesmo modo realistas. Nem todos têm conteúdo igual de realidade ou revelam as possibilidades reais que podem ser



trazidas para a realização. Em primeiro lugar, temos a diferença entre sonhos diurnos, acordados, e sonhos noturnos. A tendência dos homens para sonhar se mostra tanto de dia como à noite, na vigília como no sono. Tanto os sonhos diurnos como os noturnos são realização de desejos. Mas nos sonhos noturnos, adormecidos, são desejos do passado que aparecem, cobrando sua realização frustrada. É o já não consciente que volta, de modo simbólico; ali os desejos são muitas vezes mascarados em seus contrários. Nos sonhos diurnos é o futuro que aponta, e o sonho acordado veicula afetos de expectativa como o medo, o pavor, o susto, o desespero, a confiança, a esperança. Esta não é apenas um afeto mas um ato cognitivo: por ela pressentimos o ser verdadeiro, a possibilidade real dos homens, aquilo que ainda não pôde realizar-se. A esperança fala da possibilidade de um mundo melhor e põe o imperativo da transformação do mundo. É o ainda não consciente que se insinua, que se refere ao ainda não havido. Nos sonhos conscientes fazemos a viagem livre, com a manutenção de nosso eu. Não é simples preparação para o sonho noturno: têm a secreta intenção da transformação do mundo. Os sonhos acordados não pedem para ser interpretados, mas para serem postos em prática.

Mesmo os sonhos diurnos, acordados, diferem entre si. Gradua-se conforme sua clareza e maturidade. Neles se misturam e diferenciam a função utópica e a ideologia. Assim, há os sonhos imprecisos e imaturos de uma criança diante da vitrine de Natal; do menino que sonha ser um grande corsário; os do adolescente que sonha um dia voltar para a cidade natal como presidente da República; ou o do jovem que imagina amar a mulher mais bela do mundo.

Há sonhos adultos de ideologia e outros com força utópica, que introduzem o novo no mundo. Alguns são típicos da sociedade burguesa, como por exemplo o sonho da casa própria perfeitamente equipada com todas as quinquilharias eletrodomésticas que a indústria capitalista produziu. Mesmo os sonhos acordados com o carro hidramático, ou com a viagem à lua, hoje nada têm de utópico, embora o tivessem no século XIX ou mesmo no início do século XX, quando o progresso técnico era pensado como condição de uma nova sociedade de abundância generalizada.

Os sonhos mais maduros são os sonhos coletivos de força utópica. Os homens têm construído utopias, não apenas literárias, sociais ou políticas, mas utopias que se referem à saúde e à medicina, bem como à técnica, o domínio da vida e da natureza; têm também construído utopias arquitetônicas, em seus monumentos e pirâmides ou catedrais; têm perseguido utopias geográficas, pelos confins dos mares; têm construído a utopia no país das artes e do lazer. Algumas dessas utopias se realizam em parte. Outras são presas do utopismo abstrato, não se realizam nem se realizarão, porque são sonhos acordados que não levam em conta o concreto ser dos homens, suas tendências, suas carências, suas possibilidades reais latentes no presente.

A utopia concreta leva em conta as possibilidades reais do existente atual. Faz-se



acompanhar da “lente de detetive”, da atitude do cientista que analisa as condições reais a ponto de ver as possibilidades nelas ainda não realizadas. A utopia concreta do nosso tempo seria, segundo Bloch, o marxismo e a construção da sociedade socialista. O olho de detetive faz a corrente fria do marxismo. A corrente quente é a do otimismo militante e da esperança. É nessa corrente quente do marxismo, no chão da realidade dos sonhos humanos, de onde pode brotar uma nova ética. Apoiados num otimismo militante - que nada tem de otimismo ingênuo porque exige a atuação militante - deve-se buscar, como Marx, “subverter todas as relações nas quais o homem se encontre diminuído ou humilhado, escravizado, abandonado e desprezível”.²

A ética da transformação, que segue o imperativo de subverter as relações em que o homem seja menos do que pode ser, será também uma ética da solidariedade. Esta é o terceiro termo dialético que faz a união entre indivíduo e sociedade. Assim como a ordem e liberdade se relacionam dialeticamente, de modo que só a ordem abstrata pode negar a liberdade e só uma liberdade abstrata pode opor-se à ordem, pois tanto a ordem como a liberdade concretas se exigem mutuamente e se identificam.

Nesta direção, chega-se à técnica da aliança, quando o homem e a natureza se reconciliarão pela descoberta de uma técnica respeitadora dos mecanismos dinâmicos da natureza.

Frágil fundamento de uma nova ética é, pois, o conteúdo de nossos sonhos acordados: manifestação de desejos, expressão das carências dos homens; lado avesso, negativo do seu verdadeiro ser que ainda não é. Dionísio e Apolo são convocados nessa luta contra a necessidade, o destino, a escravidão, o azar – contra Júpiter, entendido como personificação do poder arbitrário, e contra a falta de liberdade para que o homem se torne o que pode ser. Pois os sonhos não são o supérfluo da experiência humana. A imaginação não elabora apenas o impossível. Nos sonhos dos homens se manifesta o ainda não havido que pode tornar-se real. E essa é a razão da esperança.

Tais sugestões se prestam para auxiliar-nos a entender o momento histórico que vivemos no Brasil. Podemos utilizá-las para distinguir, entre os que se valem do verde da bandeira, o que é apenas ideologia conservadora e o que é utópico porque novo, no sentido do verdadeiro ser possível dos homens conforme suas carências e desejos; o que é utopismo abstrato, para o qual não há condições objetivas nem subjetivas; e qual é a utopia concreta que convive dentro dessas diversas forças políticas contraditórias em movimento no “escuro momento do presente” brasileiro. Essa passagem está cheia das diversas esperanças de muitos que não devem ser ludibriados por mais tempo.

2 MARX, *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.



2 A ESPIRAL DO SISTEMA ABERTO: O PRINCÍPIO ESPERANÇA

Uma vez que sistema e fragmentos se revelam mutuamente, o todo da obra se encontra em qualquer um deles; com mais razão, na obra-prima de Ernst Bloch. Para ilustrar, esclarecer e sistematizar a tese-síntese “A ainda não é A”, afirmação do ser em aberto do real, Bloch escreve mil e seiscentas páginas, a mais das vezes enigmáticas, de *O Princípio Esperança*.³

A tese-síntese pode ser traduzida da seguinte maneira:

No real há um não. Esse “não” não equivale ao nada. Esse não, sob forma de não ser e de não ter, é um ainda não, ou um ainda não ser. S ainda não é P. O sujeito ainda não é o predicado. O homem ainda não é o homem. O homem ainda não é todo o homem. O homem ainda não é todos os homens. O homem ainda não é tudo o que o homem pode ser. O indivíduo não é o indivíduo. O indivíduo ainda não é o indivíduo socializado. O indivíduo ainda não é o indivíduo naturalizado. O indivíduo ainda não é o indivíduo humanizado. O indivíduo ainda não é o homem. O indivíduo ainda não é tudo que o indivíduo pode ser. E todos os indivíduos não são o homem.

A sociedade ainda não é a sociedade. A sociedade ainda não é a sociedade socialista. A sociedade ainda não é a sociedade segundo a natureza humanizada. A natureza ainda não é a natureza. A natureza ainda não é a natureza humanizada. A natureza ainda não é a natureza socializada. A natureza ainda não é segundo o homem. Esse é o princípio chamado esperança, que veio a ser título da obra principal: ainda não ser do mundo e dos homens, fundamento ontológico da esperança, a qual é expressão do real voltado para o possível.

Em língua barroca, onde a tese lacônica se associa à metáfora, passando agilmente do ensaio literário e poético à análise rigorosa, lógica, sem esquecer a ontologia, a gnoseologia, a cosmologia, a antropologia, a psicologia, a ética, a filosofia

³ BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1959.



da cultura e a interpretação da história, das artes e da religião, Bloch desenvolve suas teses; isso quando não resvala para um discurso de propaganda política, no qual a retórica é cultivada como uma arte clássica.

O movimento do texto não se constitui somente pelas passagens de níveis e trechos surpreendentes, mas também pelo vaivém dos temas e das expressões que se repetem, sempre com alguma variação. O sistema de *O Princípio Esperança*, com seus enigmas, tece-se pelos semelhantes e pelos contrários, pela repetição e pela dialética, num caminho em espiral.

O homem como enigma, o mundo como resposta. O mundo como enigma, o homem como resposta.⁴ O texto exige frequentemente a decifração; mas, quando nos dispomos a acompanhá-lo, podemos descobrir que as teses não são tão extraordinariamente numerosas e que o conjunto da obra – como, aliás, todas as obras de Bloch – quer ser uma ilustração enciclopédica da tese originária, do ponto de partida: “A ainda não é A”; o mundo ainda não é todo o mundo; o homem ainda não é todo o homem; o real ainda não é todo o real possível.

O momento em que surge *O Princípio Esperança* corresponde à Segunda Guerra Mundial. O livro foi escrito durante o exílio de Bloch nos Estados Unidos, entre 1938 e 1949. O contexto de sua maturação é, pois, o da perseguição aos judeus pelo nazismo e da aparição da bomba atômica. Não é efeito do acaso se Bloch faz referência ao presente como ao “momento obscuro do presente”; e se intervêm de maneira recorrente, na obra, com os temas do êxodo, do deserto, do mundo incompleto.

O livro foi revisto em 1953, na Alemanha do Leste (DDR), onde seria publicada a primeira edição dos dois volumes da obra, em 1954 e 1955. A segunda revisão foi efetuada em 1959, no momento da crítica do stalinismo e da repressão da rebelião na Hungria. A primeira edição completa foi publicada em 1959 pela Suhrkamp, na Alemanha Federal (BRD).

As 1628 páginas de *O Princípio Esperança* se dividem em cinco partes e cinquenta e cinco capítulos. A primeira parte se intitula *Os pequenos sonhos acordados*; constitui uma espécie de introdução geral aos temas fundamentais da obra, explicitados na segunda parte: *A consciência antecipante*. Essa reúne, do capítulo II ao XXII, as teses relativas ao homem e às suas pulsões (capítulo XI ao XIII); aos sonhos e suas diferentes categorias (capítulos XIV-XVI); ao mundo, correlato da imaginação, onde se afirmam o *Front*, o *Novum*, o *Ultimum* e o *Horizonte* (capítulo XVII). É nessa segunda parte onde se explora, em detalhe, a categoria da possibilidade (capítulo XVIII) e Bloch expõe suas posições práticas, comentando as teses de Marx sobre

4 Op. cit., Suhrkamp, p. 224 et seq., Gallimard, p. 236 et seq.



Feuerbach (capítulo XIX). Do capítulo XXIII ao XXXII, na terceira parte do livro, lêem-se *As imagens do desejo refletidas no espelho*, uma série de ensaios sobre a beleza, o narcisismo, a veste, a máscara, o circo, as histórias, as lendas, as viagens, a dança, a pantomima, o teatro. Todos esses domínios da experiência humana onde se exerce especialmente a pulsão de ser outro, de ser mais; lá onde se exerce essa busca do ainda não ser dos homens, desse ideal que é o possível ainda não acontecido, mas que já germina no cotidiano e em toda a experiência vivida.

Em *Esboços de um mundo melhor*, quarta parte, do capítulo XXXIII ao XL, Bloch propõe uma história e uma interpretação das utopias. A reflexão aborda então a medicina e o esporte, ou as utopias da saúde; as utopias sociais propriamente ditas, esboços literários ou vividos na prática dos movimentos sociais, onde se busca e se indica uma sociedade ideal, aquela que prepara a dialética entre ordem e liberdade; as utopias da técnica, os sonhos dos homens para ganhar a felicidade de todos através da dominação da natureza; as utopias da arquitetura, este ainda não possível dos homens que se exprime e deixa contemplar e se revela, por exemplo, nas construções monumentais das pirâmides do Egito, ou nas catedrais góticas da Europa medieval, em busca das formas ideais do cristal e da árvore da vida. As utopias geográficas não são esquecidas; essa é a busca dos homens levada no concreto pelos navegadores e os viajantes de todas as épocas, em direção do Éden e Eldorado, das ilhas maravilhosas ou dos continentes desaparecidos no meio do oceano. Essa parte conclui com o capítulo sobre *Paisagens do desejo e as utopias do século XX*: a redução da jornada de trabalho; o tempo livre; a satisfação da fome; o mundo sadio; a paz mundial. Utopias que ainda não realizamos, como disse Bloch, só por “estupidez culpada”.⁵

A quinta parte de *O Princípio Esperança*⁶ é consagrada às *Imagens do desejo do momento pleno*, tais como se manifestam na arte, essa realização fragmentária da utopia, do poder ser mais do homem; especialmente, na música, objeto privilegiado da meditação de Bloch, mas também na literatura; em particular, nas figuras paradigmáticas do Fausto de Goethe ou do Ariel de Shakespeare, de Dom Quixote ou de Dom Juan. A quinta parte atinge seu apogeu no capítulo sobre a busca do Absoluto, do Reino, tal como ele se dá nas religiões mas também no marxismo, que é o tema final do livro.

Como o caráter literário, artístico e expressivo dessa escritura, especialmente nessa obra, é consubstancial às suas teses e não se trata de um simples ornamento, tentar captar algumas de suas teses fundamentais de maneira simplificada e

5 *Sujet-Objet - Éclaircissements sur Hegel*. Gallimard, p. 483. Prof. Luis Alberto De Boni, em tradução de um capítulo deste livro, utiliza a expressão “estultície culpada”.

6 Capítulo XLIII ao LV.



introdutória é correr o risco de deturpar a mensagem do livro. Esse procedimento só tem sentido enquanto iniciação e convite ao trabalho mais paciente.

Voltemos à segunda parte da obra, onde aparece a visão que Bloch tem dos homens: o homem se caracteriza como um ser em expectativa e imaturo; um ser nascido prematuro enquanto espécie. Isso se revela no modo de ser do homem como ser de pulsões, de latências que se põem em tensão e em atividade até que se definem em tendência.

O estímulo de base dos homens é a fome, e em primeiro lugar a fome material, a fome de alimento; mas as fomes dos homens são numerosas e variadas, embora se enraízem todas numa base material: a fome do amor ancorada no corpo; a fome de prazer estético, ancorada no sentido da visão ou da audição, particularmente no ouvido quando se trata da música, à qual volta sempre a reflexão no texto de Bloch, desde *Espírito da Utopia*.

As diversas carências ou fomes dos homens se revelam em seus sonhos. A imaginação, não somente aquela que torna possível a antecipação do objeto acabado que será o fruto do trabalho propriamente humano, mas aquela que torna também possível a antecipação de outros modos de vida alternativos, futuros; é por essa capacidade que os homens se inserem no processo de modificação constante, próprio da matéria, que está na base do ser da natureza e do próprio homem.

Os sonhos noturnos e os devaneios diurnos, primeira distinção que se estabelece nessa análise dos fenômenos contidos na imaginação humana, manifestam as carências dos homens. Se nossos sonhos noturnos, de acordo com a afirmação de Freud, põem em cena a realização de desejos, estes últimos remetem ao passado, ao já não consciente, e aparecem sob a forma disfarçada de símbolos que, às vezes, como nos pesadelos, escondem o seu contrário, desejo que não suportaríamos reconhecer, sequer em sonho.

Os sonhos diurnos, ao contrário, esses devaneios feitos no estado de vigília, os sonhos acordados, elaboram o não ainda consciente; vão em busca das possibilidades do futuro e aparecem diretamente em imagens, sem a mediação do símbolo. Nos sonhos acordados, o eu não é dominado nem co-age pelo desejo reprimido; ele carrega livremente o desejo assumido ao nível da consciência. Se o sonho noturno exige ser interpretado, o sonho diurno exige ser posto em prática. E se aquele revela nossos traumas infantís, este se volta para a transformação do mundo.

Os sonhos diurnos também se diferenciam entre eles, apresentando uma infinita graduação, da imprecisão até a claridade, da imaturidade até a maturidade. O sonho acordado do menino ante a vitrine iluminada de Natal não tem a maturidade do homem adulto que projeta uma viagem ao redor do mundo. Entre os dois, situam-se os sonhos adolescentes, sonho de ser um herói de seu país ou de amar a mais bela



mulher do universo. Aliás, alguns sonhos são exclusivamente individuais, embora frutos de um espírito amadurecido pelo tempo; enquanto outros são coletivos e remetem ao todo de um grupo social, de uma classe, de um grupo etário, de geração, de sexo ou de raça.

Entre aqueles que atingem toda uma classe, alguns são ideológicos, no sentido marxista do termo – mistificadores de situações de dominação ou de alienação – enquanto outros indicam o novo que ainda está por vir na história da natureza e dos homens. Bloch denomina estes sonhos que elaboram o novo de sonhos utópicos, que ainda não possuem realidade em nenhum lugar.

Sonhar possuir uma casa transbordante de quinquilharias eletrônicas hoje não é mais utópico e sim ideológico, num sentido muito próximo da crítica de Marcuse aos mecanismos de autorreprodução da sociedade de consumo. De todos os modos, sonhar com uma sociedade onde os trabalhadores detenham uma importante posição de participação e poder é um sonho coletivo de qualidade utópica, indicando o novo, o que ainda não é e que, embora não sendo, não é impossível.

É nesse nível que intervém a última distinção, talvez a principal com relação aos sonhos diurnos. Há sonhos utópicos abstratos e sonhos utópicos concretos: utopias abstratas e concretas.

As utopias abstratas são aquelas elaborações imaginárias sem esperança de realização; correspondem, aproximadamente, ao sentido ainda hoje mais difundido, mais comum da palavra utopia; não têm fundamento nas possibilidades reais objetivas nem subjetivas; pelo menos, não os têm nas possibilidades em germe no presente.

Sonhar, por exemplo, com uma sociedade onde todos sejam felizes, ao mesmo tempo e da mesma maneira, é com certeza uma utopia abstrata, sem nenhuma chance de realização, se consideramos o modo de ser atual dos homens e do mundo. De outro lado, o sonho de uma sociedade socialista, onde a participação e o poder dos trabalhadores sejam efetivos, deixa de ser um sonho impossível para esboçar uma utopia concreta, com sólidos indícios de constituir uma possibilidade próxima da realização, inserida no real mesmo e no momento presente.

*O mundo é o correlato da imaginação utópica.*⁷ Essa não nasce do vazio nem se apresenta como um absurdo, o outro lado do mundo ao qual não é preciso levar em conta nem levar a sério. A imaginação utópica revela o não acabamento, a incompletude do mundo. O mundo está em aberto; na realidade de hoje ruma, nos sonhos acordados coletivos, esse novo que está em germe, em incubação, em efervescência no próprio real.

7 O Princípio Esperança, capítulo XVII.



O mundo, do qual a imaginação utópica é o correlato, não está fechado. Do mesmo modo que o homem, ele não é compacto; muitas coisas no mundo estão abertas, ainda não foram decididas, são mutantes, mutáveis; ainda podem ser exploradas, completadas; ainda não foram esgotadas em suas possibilidades, estão sujeitas a modificações. É esse o motivo da atitude do otimismo militante: um pessimismo absoluto não se justifica porque nada ainda está perdido; um otimismo ingênuo, mecanicista, também não se justifica, porque nada está garantido. O otimismo militante se parece mais com o pessimismo relativo que vê, ao mesmo tempo, que nem tudo está ganho mas nem tudo está perdido nesse mundo real atual.

O *front* se encontra lá onde este algo de novo germina. O *novum* é isto que surge ou vai surgir dessa germinação. O horizonte da utopia concreta é o que faz aparecer o real, que inclui as possibilidades. *Front*, *novum*, *ultimum* e horizonte, categorias que voltam a aparecer em muitos textos de Bloch, funcionam todas quase como um sinônimo da expressão “utopia concreta”, mas todas são ligadas e dependentes da distinção que fundamenta todo o sistema da filosofia da esperança e que concerne à exploração particular da categoria da possibilidade.

Em *O Princípio Esperança*⁸ um longo esforço de rigor e detalhe busca estabelecer o que parece ser o fundamento lógico e ontológico da filosofia da utopia concreta: os possíveis são múltiplos; e eles vão, em crescendo, da maior amplitude e indefinição à maior precisão e realidade.

Recordamos: em primeiro lugar há o possível formal; o possível apenas no plano formal da linguagem e do pensamento. É o possível mais vasto, quase sem limites. Para a linguagem muitas coisas são possíveis. Há numerosos possíveis que o são unicamente no nível das palavras; são somente dizíveis, enunciáveis. A primeira distinção já aparece dentro da categoria do possível formal: de um lado, o dizível, que pode ter a forma de um *non-sense*, *Unsinn*, como, por exemplo, “ele é ou...” ou “um homem é ou...”. Esse sem-sentido não é sequer pensável; é enunciável, possível no nível da linguagem, mas não encontra eco em nosso espírito; não obtém resposta no espírito humano. Num outro nível, o possível para o pensamento, esse possível ainda demasiado vasto para tornar-se real obtém uma adesão de nossa compreensão, é algo pensável, por exemplo, “subiu no navio quando este já havia partido.” Embora se trate de um pensamento disparate, *widersinnig*, este *Widersinn* chega a ser pensado. No interior do possível formal pensável Bloch identifica outras distinções menores: no começo, aparece aquele pensável que é imediatamente contraditório, como, por exemplo, o “quadrado redondo”; depois, o disparate, do tipo “o cavalo que é um trovão” ou “uma ponte suspensa erudita”, ou “um triângulo irascível”. Pouco adiante na graduação dos possíveis encontra-se o que em si não contém nenhum disparate

8 Idem, capítulo XVIII.



nem é imediatamente contraditório, quer dizer, afirmações logicamente claras mas sem eventualidade de concretização, do tipo “a lua pode cair hoje”. Mais preciso que o possível formal é o “possível objetivo no nível dos fatos”, possível no plano do conhecimento, segundo o estado atual da ciência. Domínio ainda muito amplo, contendo mais do que o realmente possível, dado o caráter lacunar da informação científica e ao conhecimento parcial do objeto. A lacuna científica é algo muito diverso da ausência pura e simples de informação daquele que fala. Uma suposição leviana, mera conjectura, distingue-se da opinião fundada em pesquisa científica. Se julgamos possível, por exemplo, que amanhã chova, podemos fazê-lo sobre indícios reais: as estações meteorológicas constatarem condições tais que, segundo o estado atual de nossos conhecimentos, conduzem a supor que poderá chover amanhã numa região determinada, e que isso seja um possível objetivo no nível dos fatos. Contudo, aqui nos defrontamos já com os limites da ciência. As hipóteses científicas continuam a ser apenas “opiniões fundadas”, sem o rigor de uma “lei” no sentido forte, de necessidade. Basta lembrar o problema da indução que lhe serve de base; porque nunca estará visto todo o universo do objeto estudado; uma só exceção poderá invalidar uma teoria; sempre pode sobrar uma exceção, o menos comum, a reação rara que fure o esquema do comportamento previsível dos fatos. Portanto, em última análise, a “lei científica” permanece sempre uma hipótese.

Nesse ponto Bloch estabelece ainda distinções entre os juízos que apresentam possíveis fatuais: no juízo hipotético, pressupõem-se premissas ainda desconhecidas, como, por exemplo, quando um pesquisador afirma que “pode ser que os raios cósmicos provenham de uma constelação situada na Via Láctea”. Outros juízos há ainda, no entanto, que são problemáticos e que, além das premissas desconhecidas, pressupõem premissas não estabelecidas. Ou seja: P é atribuído ao modo de poder-ser de S (Bloch não dá exemplos desse tipo de juízo).

O terceiro nível do possível, segundo Bloch, é o “possível objetivo-coisal conforme a estrutura do objeto”: é o do parcialmente condicionado no plano do ser dos objetos mesmos e em seus comportamentos de coisas, em suas relações de coisas. Nesse nível Bloch distingue, em primeiro lugar, entre objetos de conhecimento, segundo as categorias indicadas no termo alemão *Gegenstand*, *Gegenstände*, e os objetos propriamente ditos ou coisas, indicados pelo termo alemão *Objekt*, *Objekte*. E no plano dos objetos mesmo ainda há que distinguir – dentro de uma tradição que não é nova... – a “potência”, aquele poder interior ativo, faculdade ou condicionamento para poder fazer e poder modificar determinações; e a “potencialidade” ou o poder tornar-se outro, aquela disposição passiva, de poder ser modificado. Com essa dupla disposição, ativa e passiva, distinguem-se e combinam-se ainda condições interiores e exteriores de possibilidade das coisas mesmas. As condições interiores são disposições internas para tornar-se outro, assim como a flor carrega em si a possibilidade do fruto, ou seja, assim como a planta, já na semente, carrega a



disposição interna de tornar-se flor, folha, fruto... Mas essas transformações vão depender de condições exteriores; no caso da planta, vão depender de água, sol, calor, e também de boa terra...

A distinção se faz ainda entre a contingência imediata – o acaso, o azar, o arbitrário; ali onde a conjunção das disposições internas e externas formam o inevitável, o “necessário”; a possibilidade entraria então nas malhas da necessidade fechada; e, de outro lado, a contingência mediatizada, onde se oferece a “variabilidade aberta aos esforços criadores”, que se encontra no meio da natureza e nas condições materiais, como o provam as atividades dos físicos e dos naturalistas criadores, inventores do novo. Esse novo pode talvez surgir sem a consciente intervenção humana, por uma espécie de ação do “sujeito da natureza”, mas se abre justamente para a intervenção, para o “esforço criador”, para a ação do homem em seu trabalho na natureza.

Por esse caminho Bloch atinge o quarto nível do possível, o mais característico de sua teoria da possibilidade, o mais original e ao mesmo tempo aquele que mais tem se prestado a críticas: o polêmico “possível real-objetivo”, possível objetivamente real ou realmente objetivo.

O filósofo reconhece a possibilidade objetivamente real de algo onde há a possibilidade formal e a presumibilidade em função do conhecimento dos fatos, mais a abertura determinada pela estrutura mesma do objeto real, se existem também predisposições subjetivas a ponto de haver já uma determinação para realizar-se, ou seja, uma “determinidade de futuro”.

São muitas as críticas dos especialistas leitores de Bloch ao que ele considera o fundamento ontológico de todo o seu sistema, e que aparece na explicitação do quarto nível do possível, na equação: *possibilidade real é igual a matéria*. Passando do plano lógico para o ontológico, Bloch quer afirmar que a possibilidade real está contida, embora em movimento, na matéria. A matéria entendida segundo a tradição “aristotélica de esquerda” herdeira de Avicena e de outras interpretações menos ortodoxas de Aristóteles, por oposição à linha escolástica mais estabelecida, ou seja, tomista.

Na tradição “aristotélica de esquerda”, a matéria é entendida não apenas como substrato e receptáculo das formas, como seria em Aristóteles. A matéria não é apenas o substrato dinâmico de todo existente e do possível real; é a fonte das formas, de todo existente e do possível real. Ela é o seio criador das formas; estas já se encontram contidas dentro da matéria. Não são dois elementos cindidos mas um único elemento; o processo do real é percebido como uno; as formas são as variações infundáveis do processo dinâmico da própria matéria.

Enquanto para Aristóteles as formas definem a matéria, que é substrato do existente, para Avicena e a tradição “aristotélica de esquerda” – à qual Bloch se filia



– é a matéria que é a fonte das formas. Isso porque a matéria é dialética e se dá num constante movimento de abertura e fechamento, de indeterminação e determinação. A matéria é dinâmica; ela traz em si mesma o *dynamèi òn*, o ser em possibilidade; mas ao mesmo tempo contém o *katà tò dynatòn*, o ser segundo as possibilidades; por isso, é determinada, torna-se determinada e determina-se segundo as possibilidades que também são determinações contidas nela mesma.

Bloch cuida de esclarecer as diferenças entre um materialismo vulgar, mecanicista, que acentua a determinação, a necessidade, e o materialismo dialético, que acentua a possibilidade de intervenção e de mudança, ou seja, o espaço da liberdade junto ao determinado na matéria. O possível já está em germe no real; a possibilidade está em germe na realidade; ela já está na realidade e por isso é um possível real objetivo, objetivamente real; mas ainda só é real na forma do possível, quer dizer, do não totalmente realizado. Os germes já são matéria e realidade enquanto potência e potencialidade, enquanto disposição para realizar-se; para outra realidade e mais realidade. São germes: no plano estético, o símbolo; no plano moral, o ideal; no plano psíquico, o sonho de desejo. Nos símbolos artísticos, nos ideais morais e nos sonhos de desejo mostra-se o que ainda não é mas pode ser, aquele possível objetivo-real já condicionado pelo movimento em aberto da matéria. Assim, a possibilidade objetivo-real é também a possibilidade essencial-real. É o ser ainda não realizado mas possível pela própria base material do ser que aí se mostra como possível, nesses germes de realidade utópica que hoje adquirem realidade sob a forma da obra de arte, do ideal ético ou dos sonhos de superação.

Os filósofos têm interpretado o mundo de diversos modos; importa é transformá-lo – essa famosa afirmação de Marx em sua Tese XI sobre Feuerbach constitui o apoio da ética da transformação desenvolvida em *O Princípio Esperança*; é o que se vê no capítulo XIX, que se segue à explicitação da categoria da possibilidade. Outra frase chave dá o segundo apoio marxista à ética blochiana, aquela que o próprio autor chama de “a frase filantrópica” de Karl Marx na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, que já lembramos acima: “a crítica da religião termina no reconhecimento do homem como o ser mais alto para o homem, logo, há o imperativo categórico de subverter todas as relações em que o homem é um ser rebaixado, escravizado, abandonado, desprezível”.

Portanto, como nas relações da atual circunstância há justamente a alienação e a degradação e a subestima do homem e da sua humanidade, impõe-se categoricamente uma ética da transformação: através da atitude do otimismo militante e da esperança, com vistas a uma nova sociedade e a uma nova “técnica da aliança”, para uma natureza também humanizada.

O otimismo militante preconizado por Bloch está longe de ser um otimismo



ingênuo. Isso é frisado muitas vezes no texto de PE: o otimismo militante se aparenta ao pessimismo relativo e é somente o oposto do pessimismo absoluto. Com essas distinções entre otimismo ingênuo e militante, pessimismo relativo e absoluto, Bloch justifica a militância otimista como uma posição não apenas eticamente acertada, coerente com a valorização do homem como ser capaz de mais humanidade, mas como uma atitude que tem correspondência nas condições concretas da realidade mais material. E a esperança que acompanha e anima a militância otimista não se apresenta apenas como um afeto de expectativa mas como uma espécie de conhecimento, pré-conhecimento do que ainda não é mas pode ser, que em tudo está vinculado às engrenagens materiais da realidade atual. A esperança não é o afeto oposto ao desespero; é o ato cognitivo oposto ao da reminiscência, uma forma de premonição. É por esse ato cognitivo da esperança que sabemos possível uma outra forma de relação do homem com o homem e do homem com a natureza, que não seja a da espoliação, da destruição e da poluição, mas a da aliança; a esperança é expressão dessa não realizada possibilidade de uma nova forma de relação de aliança com a natureza, numa natureza humanizada, assim como uma nova forma de relação entre os homens, numa sociedade naturalizada.

O Princípio Esperança conclui com um capítulo sobre o marxismo, como aliás terminam muitas das obras de Ernst Bloch. A meditação sobre o marxismo é o fecho preferido de seus livros. O marxismo para Bloch é onde se concretiza a utopia no século XX. No entanto, sobram razões para duvidar da ortodoxia marxista do nosso filósofo, dada a sua forma de pensamento, o estilo e o conjunto de sua filosofia literária que veiculam muitas outras influências.

Mesmo circunscrevendo a análise a *O Princípio Esperança*, encontram-se, tanto quanto de Marx, influências do misticismo e do messianismo judaico e cristão; a da filosofia aristotélica, mesmo passada pelo crivo de interpretações marginais, “heréticas” ou “de esquerda”; e ainda muitas outras heranças de outras fontes filosóficas mais específicas – entre as quais, para citar apenas as mais conhecidas, a de Schelling e do seu conceito de tendência, como o apontou Habermas em artigo célebre, e a de Hegel, a quem Bloch dedicou uma de suas principais obras.

De todos os modos, reconhecem-se em *O Princípio Esperança* certos traços típicos do marxismo, tais como: a afirmação do papel transformador da filosofia; o pressuposto de que a transformação da sociedade, do homem, do mundo, só será possível com o surgimento de uma nova filosofia que seja ciência crítica mais *praxis* (com esperança). A afirmação de que a filosofia só é possível com a supressão da opressão. A opção de um humanismo radical, sendo o homem o ser mais alto para o homem, embora deva fazer a aliança com a natureza. Isso sendo os oprimidos, ou melhor, o proletariado o sujeito privilegiado da história por onde pode vir a transformação social; porque “é onde se dá o sintoma da máxima autoalienação



humana”,⁹ de onde pode surgir e se gesta o *novum*.

Também com o marxismo Bloch afirma que a matéria é o elemento determinante da realidade; e que o impulso básico dos homens, aquele que em busca de satisfação move para a transformação, é a fome e antes de tudo a fome mais material, de alimento.

A utopia concreta para Bloch no momento histórico de sua reflexão em *O Princípio Esperança* é a sociedade socialista, e o comunismo é o horizonte da realidade.

É evidente que o marxismo blochiano é *sui generis*, com elementos distintivos, alguns recebidos de tradições muito antigas, outros novos e originais. Entre estes sobressai uma nova maneira de ver os elos entre as infraestruturas econômicas e sociais e as superestruturas culturais. Esses elos são concebidos como íntimos, complexos e dialéticos. As produções chamadas espirituais, tais como a arte, a ciência ou a religião, são também materiais. Aliás, a utopia e a ideologia se distinguem mas se misturam e sucedem nos momentos de afirmação, apogeu e decadência de uma cultura, ligada à história de uma classe social. Na produção utópica das artes, do direito, das religiões, passa algo paradoxalmente mais permanente que engendra o novo, esse *novum* que vai na direção do *ultimum*, ou a realização potencial máxima do ser-verdadeiro do homem e do mundo, essa não dita essência que hoje nos aparece como ainda não ser e possibilidade.

O Princípio Esperança poderia ser apresentado de modo mais acadêmico, mais colado ao texto, trazendo citações do próprio livro, o que talvez fosse instigador do desejo de entrar em contato direto com a obra; é possível que essa não tenha sido a melhor forma de introduzir o leitor leigo ao encontro com as páginas encantatórias dessa obra misteriosa. Tenho por justificativa que é bem difícil decidir o que mais importa num oceano literário como *O Princípio Esperança*, que é uma obra extremamente pretenciosa, no sentido de que pretende uma façanha imensa.

De um lado, parece pôr-se como resposta ou complementação a outras grandes obras mestras do pensamento alemão da história contemporânea:

Em primeiro lugar, *O Princípio Esperança* pode ser compreendido como tentativa de complementação ou “inversão” da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, na medida em que busca fazer uma exaustiva fenomenologia do desejo, da aspiração humana sob todas as suas formas, o que pode ser interpretado como uma outra “fenomenologia do espírito”, não a da consciência racional mas a do “espírito encarnado”; apesar do aparente paradoxo, *O Princípio Esperança* pode ser lido como

9 Pode-se atualizar essa tese aplicando-a a novo momento histórico e reconhecer, além dos operários, nos índios, nos negros, nos habitantes dos países pobres, nos guetos de excluídos, nos camponeses marginalizados, nos desempregados, nas mulheres, nos velhos e crianças abandonados, aquele “sujeito onde se manifesta a máxima autoalienação humana”.



uma fenomenologia do espírito materialista.

A enciclopédia blochiana dos sonhos humanos também pode ser compreendida como um complemento a *O Capital* de Marx, na medida em que é história e interpretação das superestruturas da realidade humana, dos sonhos dos homens na arte, no direito, nas ciências, nas religiões, não como reflexos mas com vínculos dialéticos com as realidades socioeconômicas; originariamente utópicos, além de serem arautos do futuro e reveladores do possível, certos elementos das superestruturas se degradam em ideologia.

O Princípio Esperança também pode ser visto como uma resposta complementar à *Interpretação dos Sonhos* de Freud, enquanto oferece uma nova interpretação dos sonhos conscientes, dos sonhos de futuro, do lado oposto ao dos sonhos noturnos, onde se realizam os desejos do passado, analisados por Freud.

Em quarto lugar, talvez – precisaria de outras informações para afirmá-lo com mais segurança –, é possível também que nessa obra se encontre a ambição de responder a *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, na medida em que é uma majestosa ilustração e afirmação do poder-ser, diante da afirmação da força do ser. O poder-ser se destaca e sobressai nessa imensa obra ancorada na revalorização da imaginação: a imaginação humana vista não como a faculdade do absurdo, o lado obscuro e irreal do sonho impossível, mas como produção antecipadora, manifestação do ser em possibilidade dos homens, da natureza, da sociedade, do mundo.

Da capo – retornemos ao princípio como numa peça musical, arte que inspira grande parte dos textos de Ernst Bloch:

No real há um não. Esse não é desigual ao nada. Esse não é um ainda não. *A ainda não é A*. O homem ainda não é o homem. Os homens ainda não são os homens. A sociedade ainda não é a sociedade humana, a sociedade humanizada. A natureza ainda não é a natureza segundo o homem nem segundo seu verdadeiro ser. O homem ainda não realizou seu ser verdadeiro segundo sua natureza, segundo a natureza.

Ante o ainda não ser de Ernst Bloch caem todos os realismos; mas o que sobra não é um idealismo, e sim um hiper-realismo, que vê além da aparência mais imediata da realidade atual e assim não deixa de ver os germes do novo dentro desta mesma realidade: sua possibilidade real. É através desse hiper-realismo que se percebe o caráter auroral do mundo, o seu caráter de aurora, de amanhecer, de dia incompleto, de abertura para mais ser e para o novo. É quando percebemos que recém-chegamos ao começo.¹⁰

10 Este capítulo foi em sua origem uma conferência dita em 18 de junho de 1986 no Instituto Goethe de Porto Alegre, dentro da programação do Ciclo Obras Mestras do Pensamento Alemão. O fato de terem sido produzidos na mesma época visando a públicos distintos levou a que este trabalho apresente algumas repetições com relação ao que forma o capítulo anterior.



3 ERNST BLOCH E O EXPRESSIONISMO¹¹

Se os acontecimentos do momento político da Alemanha em 1918-1919 foram a influência negada por Bloch sobre suas obras de juventude – *Espírito da Utopia* e *Thomas Münzer* –, em compensação, a do momento artístico foi totalmente reconhecida pelo autor, mesmo reivindicada por ele, que se reconhecia na zona de irradiação do expressionismo.

O momento literário do expressionismo teve sua importância na gênese do *Münzer-Buch*: o filósofo admitiu francamente e por diversas vezes essa influência, ao mesmo tempo sobre sua obra de juventude em geral e sobre esse livro em particular.¹²

O filósofo declarava efetivamente ter sido fortemente influenciado por esse movimento e que suas primeiras obras seriam dificilmente compreendidas sem que o intérprete se transportasse à sua atmosfera, pois a utopia não se encontra somente no domínio social mas também na arte.

Tanto *Espírito da Utopia* como seu complemento estiveram impregnados da sensibilidade expressionista.¹³ Essa afinidade foi identificada pela primeira vez por Theodor Adorno.¹⁴ A filosofia blochiana e o expressionismo literário têm em comum seu tema mais íntimo; Bloch busca chegar pelo pensamento naquele “país metafísico” esboçado pelos poetas da expressão. As frases de *Espírito da Utopia*, bem como de seu “anexo”, devem ser compreendidas nesse movimento, apoiado na expressão do

11 Trabalho escrito em Paris, 1990.

12 Conferir PALMIER, Jean-Michel. In: MÜNSTER, Arno. *Tagträume vom Aufrechten Gang*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. p. 123.

13 Idem, p. 111-117.

14 Conforme SIMONS, Eberhard. *Das Expressive Denken Ernst Blochs*. Munique/Freiburg: Karl Alber, 1983.



interior, de um novo estado de alma.¹⁵

Por outro lado, não se pode esquecer o problema que representa a diversidade incluída no expressionismo, implicando a definição de seu conteúdo; e ao mesmo tempo, a dificuldade que consiste em abordar a filosofia com conceitos próprios à análise estilística.

Nas obras “expressivas” desse movimento como nas de Bloch encontram-se a disposição de alma, o estado de espírito rebelde de ruptura, de visão da decadência da velha ordem do mundo e da sociedade, e o pathos do novo, do Mundo Novo, do fim dos tempos que se realiza, tanto quanto a rejeição e o menosprezo pela desumanidade contida na sociedade burguesa: de um lado, o julgamento severo, dramático, da mediocridade do mundo tranquilamente cotidiano e pequeno-burguês que esconde tão precariamente as injustiças que o sustentam; de outro, a exigência do sentido da vida e a crença no crepúsculo da humanidade. No entanto as diferenças são também evidentes: o *Princípio Esperança* não se reduz à experiência subjetiva e coloca-se para a transformação do mundo; e não se identifica com o niilismo que acompanha a visão apocalíptica pessimista do mundo presentes na poesia e na dramaturgia expressionistas.¹⁶ Apesar das diferenças, Bloch tinha traços significativos em comum com representantes da literatura expressionista, por exemplo, com Hugo Ball. Neste como naquele associam-se os conceitos de reconstrução, renovação, revolução, com mística, iluminação, calor, fraternidade; um como o outro combatem a social-democracia que se aburguesa. Os estudiosos reconhecem que Bloch pensava, escrevia e vivia, como homem, como artista e como filósofo, ainda muito mais tarde, no sentimento do estilo explosivo e exuberante do expressionismo, no *pathos* subjetivista desse movimento; mesmo se, com o tempo, tornar-se-ia mais forte a influência do marxismo sobre as suas obras.¹⁷

Os laços que prendem o filósofo ao expressionismo superam as simples associações de estilo e temática, já pelo próprio motivo do Juízo Final, uma das características do movimento, e que por si mesmo encaminha para o domínio da teologia. Em uma análise da teologia do expressionismo, é possível encontrar a mesma ideia blochiana de Deus, onde também se mostra outra forma de pensamento, que decorre da concepção de Deus como projeção do homem.¹⁸ Essa ideia corresponderia à imagem ideal do homem, à imaginação utópica do Fim, no contexto do desenvolvimento do homem para algo mais alto, para a realização de

15 MÜNSTER, op. cit., p.181 et seq.

16 MÜNSTER, op. cit., p. 187.

17 Idem, p. 194-195. O autor nota que essas afinidades não impedirão a justa indignação de Bloch por ocasião das manifestações de antissemitismo de Ball.

18 EYKMAN, Cristoph. *Denk und Stilformen des Expressionismus*. Franke: München, 1974. p. 44; p. 63-107.



seu ser autêntico no tempo.

O quiliasmo encontrável na ideia blochiana de Deus corresponde à tendência mais interior do expressionismo. A imagem do Cristo é como uma projeção do homem que aspira a uma existência mais completa e se ergue acima de si mesmo. Essa passagem para o alto só pode ser realizada na comunidade, compreensão que conduz a uma avaliação benévola da Igreja, em parte superando-se a disposição negativa, anti-igreja, própria dos expressionistas.

A teologia expressionista se concentrava sobre a figura do Cristo, encarnado na classe menos favorecida, oprimida nos conflitos sociais e militares; nos homens reduzidos à miséria pela industrialização, o que corresponderia a uma imagem de um Deus fraco, sem defesa.

Na teologia blochiana – expressão sem dúvida polêmica, a ser discutida – Deus também é apenas entrevisto obscuramente, fracamente; não é atingido; não é alcançado; aparece como o ideal do ser humano e da vida em comunidade, representado como um fim utópico. Tratar-se-ia do homem, de sua salvação, renovação e humanização. Deus está aí posto como um sinal, ao mesmo tempo positivo e negativo, e isso o aproxima muito do Deus dos expressionistas, ao mesmo tempo objeto de fé e de negação.¹⁹ Para uns como para o outro, Deus é uma espécie de enigma, uma “cifra” do desvelamento utópico do verdadeiro Reino do homem.

A influência do expressionismo na linguagem blochiana é certa; mesmo se parece arriscado classificar o filósofo de expressionista²⁰ e se é duvidoso o uso de conceitos estilísticos em filosofia; especialmente quando se trata de um movimento tão difícil de definir, interpretado antes como um modo de ser de uma determinada época, mais que uma escola precisa ou um estilo suscetível de ser reproduzido.

As primeiras obras de Ernst Bloch se incluem nesse movimento, em primeiro lugar, porque aquele começa a escrever no decênio marcado por este, e o seu pensamento – como aliás também o de Brecht e Benjamin, entre outros, foi impregnado por aquela pulsão e estilo, pelo espírito do tempo de “despertar” e “partida” (*Aufbruch*), de protesto da juventude, expressão da transição de uma época. Essa maneira de pensar se resume na afirmação do expressionismo como “o anúncio do tempo”.²¹

A categoria da renascença e da partida,²² do mundo em processo onde a cada

19 EYKMAN, op. cit., p.94.

20 *Ein Denker und Erzähler*. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5/8/77.

21 CHIROKAUER, Arno. *Germanistische Studien*. Hamburg 1957. p. 24. HOLZ, Hans Heinz. *Logos Spermaticos*. Luchterhand, 1975. p. 60; p. 52 et seq.

22 A palavra em questão é *Aufbruch*. O *Langenscheidts Handwörterbuch*, Berlim/Munique 1963, traduz *Aufbruch* por “partida”; esse substantivo pertence à mesma família do verbo *aufbrechen*, que possui muitos sentidos, o primeiro sendo *briser* (quebrar), que se completa por *enfoncer* (afundar), *forcer* (forçar), *fracturer* (fraturar); na segunda acepção, significa *s’ouvrir* (abrir-se), *éclater*



momento brota o novo em direção de uma outra aventura do ser em possibilidade – ao mesmo tempo que a Pátria, o Fim visado, bem como a espera da salvação, da completude, da redenção – são os pontos essenciais em comum entre o expressionismo e a filosofia blochiana da utopia. Do outro lado, a encarnação do pensamento na imagem, nessa forma de reflexão particular que recorre ao símbolo e à alegoria, recursos substanciais que não constituem apenas figuras de estilo, indica também a inserção do filósofo no expressionismo.²³ A metáfora é necessária; não é apenas um ornamento; adquire esse caráter de necessidade, porque a palavra poética nomeia uma realidade ainda não existente fora das imagens, pré-aparências do que ainda não é. Também a relação com o tempo situa a obra do filósofo no expressionismo. A direção do pensamento para o futuro supõe uma prioridade do tempo sobre o ser e demonstra o ser enquanto tempo. Nessa prioridade dada pelo pensamento blochiano ao tempo futuro os intérpretes identificam a elaboração de uma concepção de existência que é constitutiva do expressionismo, em ruptura com o aspecto estático da imagem do mundo existente até então. O profético, o anúncio do fim dos tempos, e a espera da inauguração de um tempo novo, foram comuns ao discurso dos poetas expressionistas e ao texto blochiano.

Bloch iria completar e superar essa “figura do espírito”, que no tempo foi apenas um movimento efêmero. O filósofo soube realizar, ao mesmo tempo que superava, o que estava latente no expressionismo e não tinha tido tempo de amadurecer, e que seria “suspenso” no conjunto de sua obra; mesmo se, enquanto movimento, o expressionismo já estava esgotado no momento da República de Weimar. Sem tais sonhos de juventude alimentados na inspiração daquele período, esse pensamento não teria sido o que foi, o que é.²⁴

Se é fácil encontrar unanimidade quanto ao fato de o jovem Bloch, talvez mesmo a totalidade da obra blochiana pertencer ao expressionismo, ao contrário, quanto ao próprio expressionismo, as dúvidas permanecem numerosas.

*Um grito sobe na alma humana. Toda a nossa época não é mais do que um grito, único. A arte grita igualmente do fundo da obscuridade, um grito que pede socorro e chama o espírito.*²⁵

Esse ideal de regeneração da humanidade com o começo da guerra toma

(explodir), *éclore* (eclodir, desabrochar); *s'épanouir* (expandir-se), *crever* (romper-se), *percer*, *se percer* (pôr-se a caminho, partir); a última acepção, finalmente, fecha o círculo, voltando ao sentido de *Aufbruch*. É bom conservar o eco dos múltiplos sentidos de *aufbrechen* para compreender *Aufbruch* no contexto expressionista.

23 HOLZ, op. cit., p. 58.

24 HOLZ, op. cit.

25 BAHR, Herman, 1914. Sobre o sentido da inspiração expressionista, apud GLIKSOHN, Jean-Michel. *Poésie et Prophétie. In: Expressionisme littéraire*. Paris: PUF, 1990. p. 81 et seq.



o sentido de um apelo à fraternidade universal, do qual resultaria uma produção “enfática e vazia”, que era compreensível no meio dessa atmosfera de exaltação e de esperança num mundo definitivamente pacífico, que sucedeu à Primeira Guerra Mundial.

O *pathos* do expressionismo às vezes é interpretado como fruto do passado e relacionado com a parte menos moderna de Nietzsche, sendo remetido ao verbo profético do Zaratustra.

Aceitando os limites que a história literária lhe atribui, se é levado a reconhecer que o expressionismo constituiu um fenômeno de importância secundária; isso não impede que sua importância ideológica tenha sido bem maior, tornando-se o centro de vivos debates de caráter político, especialmente entre os intelectuais marxistas. Para alguns deles representou uma das grandes revoltas artísticas que marcaram o começo do século, mesmo com o seu idealismo, misticismo e messianismo; para outros foi um movimento decadente, pequeno-burguês, retrógrado, que ideologicamente preparou o nazismo.²⁶

Bloch teve participação significativa nessa polêmica, publicando em *Herança deste Tempo* três ensaios sobre o tema – datados respectivamente de 1937, 1938 e 1940 – que não deixam dúvidas quanto à sua posição.

Em *O expressionismo visto hoje* (1937) aplicou-se a responder certas críticas que reduziam o expressionismo a uma caricatura, tendo sido o movimento denegrido após 1922 e quase eliminado pela “nova objetividade”.²⁷

Confrontando-se com algumas dessas caricaturas, Bloch fazia a defesa do expressionismo, colocando-se contra as simplificações, mesmo aquelas que partiam da esquerda. Dessa forma, conduzia ao mesmo tempo uma reflexão sobre o fenômeno e testemunhava sua dívida para com o movimento dos anos dez do século XX. Não se trata mais aqui da decadência pelo amor dela mesma, mas de uma tempestade que atravessa este mundo para fazer lugar para as imagens de um mundo mais autêntico. Aqui a vontade de mudança não se limita à tela e ao papel, quer dizer, ao domínio propriamente artístico que se contenta com chocar no plano da arte.

A inspiração revolucionária e a vontade de mudar o mundo são atribuídas a esses artistas que escapam à caricatura que os considera como vetores passivos do momento da decadência do mundo. Segundo Bloch, não se deve compreender o expressionismo como um movimento hostil aos homens e à civilização, de regressão para o inumano; ao contrário, Bloch o entende como um movimento humanista:

26 PALMIER, J.-M. *L'Expressionisme comme révolte*. Paris: Payot, 1983. Tomo I, p. 28.

27 BLOCH, Ernst. *Erbschaft dieser Zeit*. Tradução: Jean Lacoste. Paris: Payot, 1978. p. 237.



A vanguarda de outrora procurava o homem mesmo na floresta virgem, um homem, é claro, escondido ou ainda por vir. Em suma, buscava encontrar os segredos da humanidade. Largou o mundo no homem e o homem no mundo, bem para além dos limites da expressão até então conhecida. Buscava o grito que, enfim, não fazia apenas vibrar uma harpa de ouro.²⁸

Mesmo situando-se no interior da burguesia, o expressionismo era um grito de revolta: de uma revolta que queria passar da noite para a luz, e que não temia fazer brotar a luz da noite dos oprimidos mais que do dia reinante.

Bloch se opunha às generalizações demasiado amplas, que viam expressionismo por toda parte onde o “sentimento irregular” predominava sobre o entendimento. Não é só uma questão de forma ou de ausência de forma, mas também, sobretudo, de um conteúdo especificamente humano. É mesmo o sujeito naquilo que ele possui de humano que constitui o elemento positivo de subjetividade inegável (e duvidosa) do expressionismo.

Os expressionistas são defendidos por sua inspiração, porque buscaram no chão da água pura e do fogo, das fontes, uma luz de liberdade ou pelo menos a vontade de encontrar a luz.²⁹

Essa defesa do movimento da “expressão” continuaria em 1938, nas *Discussões sobre o expressionismo*,³⁰ escritas em reação a um artigo crítico que associava demasiado rapidamente expressionismo com fascismo ou nazismo.³¹ Bloch compreendia a crítica com a qual se confrontava como a uma consequência da análise de Lukàcs em *Grandeza e decadência do expressionismo*³² e fazia a revisão das afirmações do companheiro de juventude, mesmo não chegando a atribuir-lhe a responsabilidade do simplismo das associações do articulista.

Apesar de distinguir o fato de que as tendências conscientes do expressionismo não eram fascistas e que os expressionistas queriam tudo menos uma regressão, Lukàcs julgava existir algo inerente à sua visão do mundo que os fazia desembocar no fascismo: expressionismo e fascismo procederiam do mesmo espírito, o que Bloch não admitia. A fraqueza da análise lukàcsiana viria do fato de apoiar-se exclusivamente

28 O tradutor francês identifica aqui uma alusão a um dos versos do *Sétimo selo* de Stepan George.

29 *Herança deste Tempo*, p. 242 et seq.

30 *Herança deste Tempo*, op. cit., p. 244-256.

31 ZIEGLER, M. Pseudônimo de KURELLA, Alfred. *Das Wort*. Moscou, 1937, Caderno 9.

32 Publicado em *Internationale Literatur*, 1934. Caderno 1. Palmier relata a polêmica entre Lukàcs e Bloch em *Expressionnisme comme Révolte*, p. 265 et seq.



em literatura secundária: prefácios, posfácios, antologias, introduções, artigos de revista. Lukàcs não se teria confrontado à própria realidade do expressionismo, que é preciso reviver, o que é difícil de fazer trabalhando com materiais indiretos e estudos sobre o fenômeno artístico.

Bloch reconhecia que a análise de Lukàcs trazia uma contribuição positiva para a compreensão do movimento, especialmente quando definia o pacifismo abstrato, o conceito boêmio de “burguês”, o caráter de “fuga”, “partida”, a “ideologia da fuga” ou a “revolta subjetiva” do expressionismo; como também a mistificação abstrata da essência das coisas.

Essas não são, segundo o filósofo, razões suficientes para julgar o combate expressionista como pequeno-burguês e ilusório. Após a guerra, ante a revolução, o slogan da não violência tornou-se objetivamente contrarrevolucionário; mas isso não suprime o fato de que, durante a guerra e antes de sua transformação possível em guerra civil, era perfeitamente revolucionário.

Certamente é recomendável evitar as críticas em preto e branco, cujas técnicas de análise mecânicas e não dialéticas conduzem a uma compreensão simplista, na qual o classicismo é o que é sadio e o romantismo, o que é doentio – na fórmula de Goethe – sendo, então, o expressionismo o que há de mais enfermo, por causa do “belo redondo” próprio do classicismo. Mesmo mantendo-se a realidade como critério para a arte, pondo-se em questão o conceito de realidade, pode acontecer que o expressionismo seja fiel a ela, pois a efetiva realidade autêntica pode ser também interrupção, fragmento, incompletude, e de fato o é.

Lukàcs se voltava contra toda tentativa artística de pôr em pedaços, de desmontar a imagem do mundo, talvez porque seu conceito de realidade fosse fechado e objetivista, não vendo senão “implosão subjetivista” numa arte que salientasse as reais explosões da coerência das superfícies, tentando descobrir algo de novo nos espaços vazios.³³ Essa seria a razão para associar o ensaio experimental da desmontagem ao estado de decadência.

Bloch procedeu à crítica da crítica do expressionismo, que censurava os artistas da decomposição do que em si já é decomposição; isso sendo “um menos de um menos”, portanto, resulta num mais. O filósofo contestava as acusações de “colcha de retalhos mal-costurada” feita contra o fenômeno que, mesmo sendo estranho, não era nem se sentia fora da tradição, buscando seus antecessores no passado. Seria possível encontrar suas correspondências na arte primitiva ou mesmo no barroco. O expressionismo pôs em evidência antes correspondências demasiadas do que insuficientes. Tinha como seus precursores o movimento do *Sturm und Drang* do romantismo alemão; mas também não era estranho à inspiração da arte popular e

³³ Herança deste Tempo, p. 250.



do folclore.

Segundo Bloch, o expressionismo era um humanismo; orientava para o humano, buscando quase exclusivamente o humano e a forma adequada para expressar o seu incógnito, aquilo que no homem é misterioso, escondido, desconhecido. Não se trata de tomá-lo como exemplo, fazendo dele um precursor do humanismo revolucionário, materialista, que para Bloch era o verdadeiro humanismo. Contudo, deve ser considerado como alternativa ao “realismo socialista”, para expressar um “mundo em declínio reduzido a um monte de fragmentos”.³⁴

Em *Ainda uma vez o problema do expressionismo*³⁵ encontra-se um breve estudo complementar, compacto, na linhagem dos escritos blochianos enigmáticos, os mais provocadores e filosóficos.

Trata-se da questão dos artistas ditos “irregulares”, cujas obras chocam o espírito sob forma de uma “mediação brusca”. Uma relação essencial se encontra nesse tipo de mediação, que surge sobretudo em épocas *quando vãos e vazios surgem na coerência até então lisa*.

O trabalho irregular do expressionismo não é um fenômeno isolado. Quando o artigo de 1937 acentuava a especificidade do movimento, em 1940 Bloch chamava atenção para uma linha de tradição, embora intermitente: a dos fenômenos de expressão próprios às épocas de passagem, quando se associam o desmoronamento de uma antiga sociedade à elaboração de uma sociedade nova que se ergue, assim como se vê a noite e a manhã mescladas no lusco-fusco das primeiras horas do dia.³⁶

Os autores “irregulares”, dos quais houve exemplos em várias épocas, são os *mestres da tradição brusca*, que andam pelas margens e tomam os *caminhos apátridas do vazio*. Mesmo fazendo concessões à decadência incluída na época de transição à qual pertencem, veiculam o novo e abrem a porta para a nova época que se aproxima. O próprio dessa “mediação irregular”, enquanto forma artística e literária, é corresponder às épocas de crise, nas quais a realidade mesma em grande parte foi quebrada em pedaços e não seria atingível através de uma mediação ampla e pacata.³⁷

A tese que parecia considerar uma forma de expressão própria aos momentos históricos de transição de uma época à outra, de um mundo fechado que explode para que se forme uma nova sociedade, toma afinal um caráter geral, e o campo da expressão fragmentária é apresentado como um estilo que tem sua razão de ser em

34 *Herança deste Tempo*, p. 252.

35 Texto de 1940, acrescentado a *Herança deste Tempo*. Tradução francesa, p.254-255.

36 *Herança deste Tempo*, p. 255.

37 *Idem*, p.256.



todas as épocas. Na verdade, a realidade não é jamais uma totalidade coerente sem lacunas, mesmo nas obras-primas dos tempos tranquilos. Ela é sempre interrupção, fragmento.³⁸

Partindo da interpretação do movimento da década 1910-1920, da significação revolucionária de seu espírito – que pode transformar-se em seu contrário, chega-se à afirmação do lado supra-histórico, universal e permanente, da expressão pelo fragmento e pela irregularidade.

A dificuldade para captar a verdade do expressionismo é declarada mesmo pelos autores que melhor o estudaram. Se foi um dos movimentos que marcaram mais profundamente o começo do século, foi também, sem dúvida, o mais estranho e é talvez ainda hoje o menos conhecido; porque parece impossível defini-lo claramente, porque jamais constituiu uma escola propriamente dita, um grupo estruturado, e nisto consiste sua diferença com relação ao simbolismo, ao futurismo e ao surrealismo.³⁹

O expressionismo só existiu em verdade durante uma década; logo desapareceu nas ruínas da guerra, embora deixando marcas de seu estilo por toda parte. Essas permaneceram por causa da qualidade artística e da criatividade da produção de seus artistas, cujo período mais fecundo se situou em torno de 1914. Permaneceram também por causa de seu espírito de protesto humanista e de revolta contra a guerra e a mediocridade da vida que acompanhava o apogeu do mundo burguês:

“Sem mestre e sem escola, o expressionismo foi o grito de toda uma juventude contra um mundo que a precipitava no abismo”.⁴⁰

Tais obras, nas quais Bloch reconheceu a potência do sonho e da revolta, da esperança e da utopia, deixaram no mundo cultural de nosso século algo muito surpreendente, que foi considerado como radicalmente novo, de tal modo que ainda continuam a brilhar com “brilho insólito”.⁴¹

A defesa do expressionismo feita por Bloch, enquanto ensaísta da literatura e da arte, autoriza a considerá-lo como um escritor ou filósofo expressionista? Se em sua juventude o filósofo compartilhou tais sonhos e revoltas e nunca os renegou, há motivo para considerá-lo como o filósofo do expressionismo? Os intérpretes são unânimes em perceber os laços profundos entre a sensibilidade expressionista e a filosofia blochiana que testemunham sua participação no mesmo espírito, na mesma revolta e paixão. Bloch foi sem dúvida o teórico marxista que melhor compreendeu esse movimento e sentiu sua significação de revolta. E se os textos blochianos a

38 *Herança deste Tempo*, p. 257.

39 PALMIER, J.- P., op. cit., 1983, p. 15-17.

40 PALMIER, op. cit. p. 23.

41 *Idem*, op. cit., p. 282.



esse respeito são parciais, ainda assim constituem “a abordagem filosófica mais profunda e mais justa da geração cujos sonhos foram assassinados com Franz Marc, em Verdun.”⁴²

Nas relações do filósofo com o expressionismo permanece algo que só se mostra quando examinado na perspectiva de uma história de duração mais longa.

*Grande ao sol está um anjo
Que com grande voz chama os pássaros
Que voam na vastidão de todos os céus:
Vinde, juntai-vos ao grande banquete de Deus,
Comei a carne dos reis, dos senhores dos campos,
A carne dos poderosos, dos carrascos,
De todos os que jogaram a carne da criatura
Para alimento dos corvos
E de todos os que se assentam sobre rosas,
O execrável, o mentiroso,
Devorai sua carne
E flui o novo, a mais pura corrente da vida.*⁴³

A convicção de encontrar-se numa passagem, à beira do apocalipse, no fim dos tempos, no momento de entrar no mundo utópico onde a história se acaba, pertence ao conteúdo próprio da literatura expressionista.⁴⁴ Essa característica se encontra também na obra de Ernst Bloch, sobretudo em seus primeiros livros. A espera apocalíptica dá a sua cor ao livro sobre Münzer e ao *Espírito da Utopia*, onde se impõem os temas e citações bíblicos, entre os quais muitos apresentam parentesco com as imagens apocalípticas dos poetas da estirpe de Karl Kraus.⁴⁵

Mas se o espírito apocalíptico se encontra no expressionismo e em seu momento histórico, também nos remete a uma linha de afinidades que é uma tradição de “longa duração”, de duas correntes da história das religiões: messianismo e milenarismo.

42 Idem, op. cit., p. 292-295.

43 Fim do poema *Apokalypse*, de Karl Kraus. In: *Worte in Versen, 1922-1930, I-IX. In: Gedichte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989. *Schriften*. Tomo 9, 1874-1936. p. 372. Os poemas de Kraus são considerados exemplares do espírito, da ênfase e dos temas do expressionismo.

44 MAIONE, Italo. *Dallo Expressionismo al Neorealismo Tedesco*. Nápoles, 1958. Como outros autores, Maione reafirma a afinidade do movimento expressionista com os temas apocalípticos e o espírito messiânico.

45 Ver também RAULET, Gerard. *Utopie - Marxisme selon Ernst Bloch*. Paris: Payot, 1976. p. 23.



A década do expressionismo forneceu o terreno propício no qual se abasteceu o tom patético dos primeiros livros de Bloch. Ainda em 1934 Walter Benjamin considerava Bloch como representante da vanguarda alemã no domínio do ensaio, associado a Kafka no romance, Brecht no teatro e Kraus no jornalismo.⁴⁶

A “dança nas margens do vulcão” e o “caleidoscópio” são duas metáforas que têm sido usadas para dizer a criação e a vida cultural em movimento nos anos vinte da Alemanha. O caleidoscópio era metáfora cara a Walter Benjamim, que a utilizou mesmo para pensar a modernidade.⁴⁷ No caleidoscópio, as formas que parecem sempre novas provêm da nova disposição de elementos que já estavam prontos e cujo campo de ação possível é limitado. Como num desses movimentos, ao mesmo tempo abruptos e coerentes, saltaremos da consideração do expressionismo do início do século XX e no contexto da cultura alemã, para o próximo capítulo, nos rastros do messianismo judeu, o mais amplo *back-ground* da obra do filósofo da esperança.



46 Em carta endereçada a Bertold Brecht, referida por Marc Sagnol, em *Walter Benjamin e uma arqueologia da modernidade*. In: RAULET, Gerard (org.). *Weimar ou l'explosion de la modernité*. Anthropos, 1984. p. 241 et sseq.

47 OPOLKA, Uwe. In: RAULET (org.). *Weimar ou l'explosion...*, p. 237.

4 O MESSIANISMO JUDEU E O PENSAMENTO DE ERNST BLOCH

O espírito do messianismo marca toda a filosofia blochiana; não é sem problema, contudo, situar a filosofia de Bloch na via do messianismo, embora pareça exato afirmar sua intenção de construir um grande sistema filosófico que, sendo aberto, seria uma forma de correspondência, no nível da reflexão e da filosofia, do fenômeno religioso e político da espera messiânica.

Bloch efetivamente concebeu a ideia de realizar um sistema do messianismo teórico dirigido para o futuro e fundando a esperança na prática histórica do marxismo,⁴⁸ e isso tem sido identificado como traço inegável sobretudo de sua obra de juventude.⁴⁹

Bloch não é o único a seguir essa orientação, ao mesmo tempo intelectual e espiritual, atingindo a fé e a razão; nesse caminho encontra-se em boa companhia, compartilhando com Walter Benjamin a convicção de um destino messiânico da história e a tradição da escatologia apocalíptica do judaísmo.⁵⁰

Partilhava também com Gustav Landauer a simpatia pelos movimentos chamados “hereges” do cristianismo da alta Idade Média.⁵¹

A hipótese que supõe na obra de Bloch o conhecimento escondido, espécie de raiz subterrânea das referências explícitas do texto e de seu engajamento na tradição mística do judaísmo, pode orientar sua análise detalhada, permitindo melhor compreensão das imagens, que não são apenas figuras de estilo. Essa decifração está além dos limites propostos por este trabalho. Apenas procuraremos fazer aqui

48 RAULET, Gerard. *Utopie - Marxisme selon Ernst Bloch*. Paris: Payot, p. 24.

49 MÜNSTER, Arno. *Figures de l'utopie*. Paris: Aubier, 1985. Capítulo *Le messianisme juif dans l'oeuvre...* p. 96 et seq.

50 LÖWY, Michael. *Rédemption et utopie*. Paris: PUF, 1988. p. 22 et seq.

51 Ver LANDAUER, Gustav. *La Révolution*. Paris: Champ Libre, 1974.



algumas definições que nos permitam continuar aludindo a essa dimensão da filosofia da utopia:

A dimensão teológica e religiosa da filosofia blochiana da utopia é reconhecida por seus intérpretes mais famosos; seu pensamento representa, mais do que um método científico, uma “teologia da revolução”.

Afirmam-se afinidades de seu pensamento com a mística da *Merkhaba* e da Cabala, pois o filósofo cita frequentemente *O Zohar*, não somente nas primeiras obras mas ainda nos trabalhos dos anos trinta e mesmo mais tarde, em *O Princípio Esperança*.⁵² Bloch permaneceu religioso mesmo afirmando sua adesão ao materialismo ateu.⁵³ Para superar esse aparente paradoxo, é preciso reconsiderar as pistas indicadas dos conhecimentos ocultos, dessas orientações proibidas que se associam ao longo dos tempos ao messianismo, também ao da filosofia da esperança.

Segundo Münster, Bloch opera uma síntese original entre esferas aparentemente incompatíveis, da metafísica da religião judaica e das correntes heréticas do cristianismo com a visão do mundo do expressionismo e a utopia social e antropologia marxiana.⁵⁴ Isso seria contraditório, a não ser que esses movimentos sejam menos opostos do que se está acostumado a pensar, e o expressionismo tenha tentado exprimir o estado de espírito de uma corrente que, herética no cristianismo e no judaísmo, herda de ambos. Assim, a síntese pessoal pode ser vista como expressão da tendência à síntese das duas culturas, tendência que não se apaga, sempre viva no jogo de influências opostas, no movimento de diferenças que às vezes encontra fortes combinações como, por exemplo, no marxismo dialético.

“Cabala” significa literalmente “tradição”.⁵⁵ Esse termo é utilizado para designar ao mesmo tempo o misticismo judeu em geral e sua variante medieval mais importante. Nessa acepção, o conhecimento misterioso contém o essencial das doutrinas relativas à Criação, à Revelação e à Redenção.

Em primeiro lugar, a doutrina da Criação postula “a distância de Deus”. A matéria é o que sobra, como um excedente, da contração de Deus, do qual tudo nasceu. A Cabala se apresenta, logo, como uma espécie de panteísmo, ao menos no que concerne à origem do ser; porque todo ser tem sua origem na autocontração de Deus, pode-se dizer que todo ser tem uma origem divina. E se Deus é infinito, tudo deve ser contido nele. A teoria que combina a ideia de uma voluntária autocontração divina com o conceito de emanção busca dar solução à questão do lugar da matéria fora de Deus.

52 MÜNSTER, op. cit., p. 106.

53 Idem, p. 108.

54 Idem, p. 109.

55 *The Encyclopedia of Philosophy. Macmillan. New York/ London, tomo 2. p. 1.*



Quanto à Revelação, os cabalistas desenvolveram simbolismos tão variados quanto complexos, de letras e números. No plano da Redenção, a salvação individual é pouco considerada; só tem interesse enquanto meio para o fim maior da salvação, da Redenção da humanidade.⁵⁶ Para Luria, por exemplo, a salvação só seria possível após a purificação de todas as almas pela metempsicose. No entanto, o modo cabalístico mais geral concebe a

Redenção sob a forma extrema do messianismo tradicional. Desde as formas paralelas do gnosticismo judeu, do primeiro milênio da era cristã, até o misticismo prático, ético, algumas vezes mágico dos judeus alemães, passando pelo misticismo especulativo dos judeus franceses e espanhóis, foram diversas as expressões históricas da Cabala. Nos trabalhos do historiador Gershom Scholem encontram-se valiosos esclarecimentos sobre essa realidade histórica e teológica.⁵⁷

As relações entre a mística judaica e o messianismo são complexas, sendo de importância capital para compreender a história judaica em geral e a sua mística em particular. De outro lado, a história do povo judeu e a mística judaica não são suficientes para compreender o messianismo; para isto é também preciso pesquisar a história das relações existentes entre o judaísmo e o cristianismo. O estudo dessas relações é uma questão muito delicada, porque aí se encontra um ponto essencial de divergência entre judaísmo e cristianismo, desde sua origem até hoje. Segundo Scholem, o messianismo seria como um elemento revelador, que faz aparecer os pontos em comum e as diferenças entre as mais fortes e generosas características dessas duas grandes tradições religiosas de dimensões culturais e políticas.

Entre o judaísmo e o cristianismo existe uma divergência fundamental que tem a ver com o messianismo, divergência originada em duas diferentes concepções da Redenção: o cristianismo opera a reinterpretação das promessas proféticas da Bíblia no sentido da interioridade. Isso era considerado pelos pensadores religiosos do judaísmo como uma antecipação ilegítima. A tendência para a interioridade, para a busca da redenção na alma, pertence especialmente à versão bíblica cristã, enquanto a tendência à exterioridade, à busca do Reino sobre a terra, é o próprio da versão bíblica judaica. O que aparece ao cristão como uma concepção profunda dos acontecimentos, aparece ao judeu como uma escapatória. Esse apelo para uma interioridade pura, irreal, parece-lhe uma tentativa de escapar à prova messiânica em seu aspecto mais concreto. A confrontação com o mundo, mesmo se nas duas tradições esse se apresenta como um negativo a ser superado, dá o sentido de uma Redenção que deve realizar-se no mundo, que não é o segredo de um coração ou de

56 Seria mero acaso o fato de Bloch, no capítulo sobre o direito à resistência no livro-Münzer, fazer surgir esse grito da alma profundamente tocada pelo amor de seu próximo, pronta para “a espada”, para a revolução libertadora e justiceira: – que importa a salvação de minha alma? Talvez seja na tradição que se encontra, finalmente, a inspiração desse grito expressionista.

57 Ver *Pour comprendre le messianisme juif*. In: *Le Messianisme juif*. Paris: Calmann-Lévy, 1974.



uma alma, mas o patrimônio de uma nação e da religião judaica.

O messianismo e sua espera do mundo por vir caminham lado a lado com a antecipação e a profecia dos tempos utópicos, do fim dos tempos. A mensagem messiânica dos profetas do Antigo Testamento se dirige à humanidade inteira e esboça o painel dos acontecimentos, na ordem da natureza ou da história, através dos quais Deus fala e nos quais o fim dos tempos é anunciado ou realizado. As visões dos profetas não são jamais visões do indivíduo e suas declarações não apelam para um “conhecimento escondido” ou uma “vida interior” que não seja acessível a todos.⁵⁸

Os Apocalipses nesse ponto se distanciam das profecias. Os autores anônimos dos escritos apocalípticos⁵⁹ retomam as palavras dos antigos profetas mas as exprimem de um modo pessoal. Nessa tradição a “interioridade” é muito mais presente, ainda que apenas enquanto instrumento de revelações concernentes a todos e a tudo. A revelação que Deus comunica ao vidente não é mais a de acontecimentos particulares do fim da história. Os autores de Apocalipses consideram todo o curso da história, de seu começo até seu fim; insistem particularmente sobre a vinda do novo éon, que deve manifestar-se e reinar no tempo messiânico.⁶⁰

O messianismo aparece na história quando a escatologia apocalíptica entra em tensão com a de origem profética. Os profetas não conheciam senão um mundo, no qual todos os acontecimentos se produziam e sua escatologia tomava um caráter nacional. Nos Apocalipses, ao contrário, trata-se de dois éons que se sucedem e se situam numa relação antitética: o mundo presente e o mundo por vir, o reino das trevas e o reino da luz. A antítese nacional, entre Israel e as nações, amplia-se em antítese cósmica. Os domínios respectivos, da santidade e do pecado, do puro e do impuro, da vida e da morte, da luz e das trevas, de Deus e das potências que lhe são hostís, se põem numa extensão de proporções cósmicas, mesmo se no centro dessas ideias permanece a da retribuição individual ao fim dos tempos.

As ideias contidas nas visões e interpretações místicas da tradição apocalíptica prendem-se às antigas profecias mas introduzem uma transformação substancial: as palavras dos profetas eram claras e diretas, fáceis de entender no seu contexto original; na tradição apocalíptica, transformam-se em enigmas, alegorias e mistérios, que só podem ser interpretados, decifrados, por um discurso apropriado. Uma nova

58 SCHOLEM, op. cit., p. 28.

59 Exemplos: o livro de Daniel, os dois de Hénoch, o quarto de Esdras e o *Apocalipse* de Baruch.

60 O tradutor francês do livro de Scholem, Bernard Dupuy, precisa a distinção entre *éon* presente e *éon* por vir, que mergulha suas raízes nos escritos dos profetas. A palavra grega *aiòn* traduz na Bíblia grega o termo hebreu *olam*, cujo valor é principalmente temporal. As especulações dos Apocalipses sobre os dois *éons* e sobre os períodos de anos que precedem a vinda do Messias devem ser distinguidas das que foram forjadas posteriormente.



encruzilhada se produz e é nesse contexto que o messianismo faz sua entrada na história.⁶¹

Desde o seu começo o messianismo mostra um duplo aspecto: de um lado, o espírito apocalíptico, a espera dos cataclismas, da passagem, da revolução; do outro, o espírito da utopia, a espera de um mundo novo, que deverá surgir da catástrofe esperada. Ele guardou esse duplo aspecto na consciência judaica; essa duplicidade da espera messiânica se encontrava já em sua origem, apoiando-se nos profetas, onde aparecia de modo mais ou menos explícito: de um lado, um aspecto que acentua os cataclismas e as destruições, que devem acompanhar a vinda da redenção, e um aspecto de utopia, referente ao que serão as realidades messiânicas.

O messianismo é, pois, ao mesmo tempo, apocalíptico e utópico: apocalíptico porque, em sua origem e natureza mesma, é a espera de cataclismas históricos, anunciando revoluções, catástrofes que devem produzir-se por ocasião da passagem do tempo da história presente para os tempos futuros messiânicos; utópico porque a espera não é desesperada e o cataclisma é visto como uma passagem, como a porta para o “Dia do Senhor”; o fim será um começo.

A era da transformação e da destruição verá nascer a redenção messiânica. Esse período é olhado, no judaísmo, como o dos sofrimentos do nascimento do Messias; trata-se das mesmas dores que Engels via na violência da revolução dando à luz ao novo na história – correspondência secularizada da esperança religiosa, que espera a redenção através do apocalipse. A duplicidade entre apocalipse e utopia não é a única na dialética que apoia a reflexão da tradição messiânica. Para os autores de apocalipses a utopia messiânica também se reveste de um duplo aspecto, os dias do Messias e o novo éon formando um tempo único.

Por causa dos preconceitos existentes de um lado e do outro, o “apocaliptismo” tornou-se quase exclusivamente associado ao cristianismo, sobretudo às suas formas de seitas, fora das igrejas mais estabelecidas. No entanto, a corrente apocalíptica não desapareceria na história do judaísmo. Segundo Scholem, continuou a existir; e, desde a época da aparição dos Apocalipses que nos chegaram, dos dois séculos em torno do nascimento do cristianismo, não teria deixado de fluir uma corrente apocalíptica potente e ininterrupta, através da tradição rabínica.⁶² De modo coerente com a tendência própria do messianismo, duas correntes se inscreveriam no cerne de seu movimento: a que anuncia a vinda de grandes cataclismas e a corrente utópica.⁶³

Seria longo reconstituir no detalhe a história das diversas formas que tomaram

61 SCHOLEM, op. cit., p. 30.

62 SCHOLEM, op. cit., p. 33.

63 Idem, p. 44.



a esperança messiânica e a espera apocalíptica. Registramos simplesmente as tendências mais gerais indicadas pelo trabalho de Gershom Scholem, pondo em evidência a complexidade que essa corrente histórica apresenta e fazendo aparecer aqueles pontos que podem ser associados às categorias da reflexão de Ernst Bloch.

À primeira vista, podem-se constatar afinidades no uso de imagens e metáforas: em uma história rabínica, a redenção é comparada à aurora.⁶⁴ A mesma metáfora da “luminosidade auroral” do começo, do raiar do dia, que Bloch utiliza em *O Princípio Esperança*, para falar daquele tempo onde se inauguraria a utopia concreta do mundo comunista, do homem socializado e da natureza humanizada.

Pode-se perguntar se Bloch verdadeiramente acreditou ver na epopeia comunista do século XX o tempo da passagem do apocalipse à utopia, segundo a fé messiânica, secularizada em seu discurso da maturidade mas ainda assim não menos presente na obra mais tardia do filósofo.

Em todos os textos messiânicos apocalípticos e em todas as tradições apocalípticas do messianismo há o anúncio de cataclismas sem os quais o Apocalipse não pode ser concebido. Esse é descrito em imagens fulgurantes, sob todas as formas: guerras mundiais, revoluções, epidemias, fomes, catástrofes econômicas, mas também apostasias, profanações do nome de Deus, esquecimento da Lei e rejeição de toda ordem moral, até a inversão das leis da natureza.⁶⁵

O momento fulgurante de “temor e tremor”, desse último dia esperado, não é pensado como um limite absoluto ou como um fim insuperável; ao contrário, o é também como “o dia seguinte”. Mesmo se os tempos messiânicos não podem vir sem espanto e terror, contudo, são o começo da utopia, e por isso são descritos igualmente sob uma luz utópica. O dia seguinte é sonhado como um começo radical, como o primeiro dia, fazendo com que o último se transforme em seu contrário e o começo se confunda com o fim dos tempos em sua inspiração restauradora, do sonho de recuperar o mítico paraíso perdido. A própria utopia, voltada para o futuro, enraíza-se nesse passado de pureza, estimulando as esperanças de restauração. A analogia do Começo e do Fim foi sempre uma realidade viva para os místicos judeus. Um começo virá através do fim; um fim que é na realidade o começo; o fim que dá à luz o começo; tal é a dialética da fé revolucionária na tradição messiânica; com efeito, tal parece ser também a ideia de revolução contida no hiper-realismo da esperança blochiana. Na tradição messiânica apocalíptica, contudo, o Fim é concebido de modo mais rico que o Começo; e isso desde as profecias mais antigas.

“O estado do mundo esperado no qual o conhecimento do Senhor deve encher

64 SCHOLEM, op. cit., p. 35.

65 Idem, p. 37.



a terra como as águas enchem hoje o mar.”⁶⁶

O mundo sonhado que a destruição deverá revelar ou desvelar é utópico com relação a toda a extensão do tempo e será ainda novo com relação ao começo. Sobretudo na tradição da Cabala de Luria, o mundo do Tikhoum, da Redenção, aquela recuperação da harmonia do mundo que significa o mundo messiânico, é descrito em termos próprios da utopia.⁶⁷

Não é a harmonia do paraíso que é esperada; é a de um projeto divino estabelecido na criação mas comportando, em sua primeira etapa de realização, uma interrupção e uma suspensão do processo cósmico: a “quebra dos vasos”, que é o princípio do mito de Luria. A utopia é uma presença constante nos textos da Cabala, mesmo se seu conteúdo foi diverso nos diferentes círculos cabalistas: e em todas as suas variações o Fim é um estado mais elevado, mais rico e mais perfeito do que o Começo.

Uma das questões importantes com relação à esperança messiânica, discutida pelos mestres do Talmud e objeto de muitas polêmicas religiosas, é a que concerne à possibilidade da ação humana com relação ao Fim, quer dizer, a questão de saber se o homem pode acelerar a chegada do Fim, forçando por sua intervenção o acontecimento do apocalipse e a instalação dos tempos messiânicos. Essa questão parece elucidadora para a interpretação das doutrinas contidas na obra de Ernst Bloch no que se refere ao momento da história e à liberdade para a sua transformação, ao mesmo tempo em que representa um dos problemas essenciais do messianismo.

Nos textos bíblicos, o advento messiânico jamais é escrito como resultado da ação do homem.⁶⁸ A atitude clássica do messianismo busca o abandono à vontade e à ação de Deus. Os autores antigos de Apocalipses permaneciam nessa atitude de passividade e confiança em Deus. A iniciativa do homem era ignorada e desprezada. No entanto, também se manifestou a opinião revolucionária, segundo a qual a passividade deveria ser superada. Daí nasceu o “ativismo messiânico”, comportamento que considera a utopia como alavanca da instauração do reino messiânico.

A questão se o homem pode ser considerado como mestre de seu próprio futuro dividiu as opiniões, não somente ao longo de toda a história da filosofia, sob a forma da interrogação sobre a liberdade, o destino ou o determinismo, mas também no centro da religião e da história das discussões na tradição do messianismo.

A tendência a contar com a ação humana expressa-se na corrente utópica do

66 ISAÍAS, 2, 9.

67 SCHOLEM, op. cit., p. 39.

68 SCHOLEM, op. cit., p. 40-41.



messianismo, e esse “ativismo messiânico” se situa sobre o circuito de influências mútuas existentes entre o judaísmo e o cristianismo, resultando das orientações próprias a cada uma das duas religiões.

Essa via pode permitir responder ao enigma que se dá à decifração na síntese blochiana, localizando nessa sua herança cultural aquilo que não permite considerá-la como síntese inteiramente original e pessoal, consequência da reflexão solitária ou das experiências e escolhas de um indivíduo excepcional.

O messianismo político e milenarista que animou importantes movimentos religiosos também no interior do cristianismo pode ser considerado como uma réplica histórica do messianismo judeu.⁶⁹ Esses movimentos, reprimidos pelo catolicismo e também pelo protestantismo como heresias judaizantes, correspondem à família espiritual à qual Bloch se refere sempre com admiração.

A história descreveria um movimento de confrontação, uma dialética que desemboca em fecundação mútua e provoca uma superação de um lado e de outro: do lado cristão, o chamado à interioridade, e do lado judeu, a espera messiânica da transformação do mundo. Nem um nem outro, separadamente, teriam sabido engendrar a tradição da revolução religiosa, da religião revolucionária de tipo apocalíptico e messiânico. Foi necessária a conjunção de ambas as heranças, da tendência à “pura interioridade” e do desejo de instaurar o “reino de Deus”, para que aparecesse na história o que pode ser chamado de messianismo cristão, precursor do que também pode ser chamado de messianismo secular.

O messianismo da reflexão blochiana, que dá um lugar, embora limitado, à liberdade e à ação humana, está próximo do messianismo cristão milenarista e revolucionário; e isso de modo coerente com a tradição do messianismo judeu, contido e suspenso na heresia cristã. As influências recíprocas entre judaísmo e cristianismo, no campo da apocalíptica e da utopia revolucionária, são reconhecidas pela pesquisa histórica: num sentido, o judaísmo não cessou de instilar no cristianismo uma espécie de messianismo político e milenarista.⁷⁰ No outro sentido, o cristianismo viria a legar ao judaísmo, ao menos despertar nele uma tendência mística que provocou uma espécie de interiorização do messianismo.⁷¹

Assim, o que pode aparecer como originalidade na obra blochiana também pode ser interpretado como expressão dessa vasta corrente intermediária, movimento histórico coletivo e de longa duração, do diálogo entre judaísmo e cristianismo.

Apenas o esquecimento ou o “recalque” dessa história podem explicar sua

69 SCHOLEM, op. cit., p. 42.

70 Ver LAU, Franz. *Die prophetische Apokalyptik Thomas Münzers*. In: FRIESEN/GOERTZ. *Thomas Münzer*. Darmstadt: WBG, 1978.

71 SCHOLEM, op. cit., p. 43.



ausência nas interpretações das ideologias. A história das religiões importa para a história do pensamento, embora este a esqueça ou finja ignorá-la.

Os Apocalipses seguidos de utopias continuaram a ser produzidos na tradição do messianismo judeu, mesmo combatidos pela autoridade rabínica, na medida em que seu elemento utópico e a total novidade para a qual se dirigiam criaram uma tensão com relação às regras e leis da tradição. Os mitos apocalípticos, com a ideia de uma renovação radical e de uma nova era de liberdade, colocavam em questão o estatuto da Lei como de toda lei.⁷²

Essa novidade utópica contida na tradição apocalíptica foi origem de uma inspiração anarquista; melhor dito, um aspecto de anarquismo se manifestava na utopia messiânica.⁷³ A esperança do tempo novo da utopia, que passa e supera a prova da destruição – que será também revelação, corresponde a um elemento de anarquia. Esse aspecto do messianismo foi rejeitado pelo lado judeu e como que jogado para o lado cristão, de onde talvez proviesse. Assim, essa corrente de anarquismo, aberta como uma janela para o espírito apocalíptico, exerceu um papel de meio de comunicação entre cristianismo e judaísmo: uma janela foi aberta, o vento começou a soprar, mas não se sabe nunca o que o vento pode levar com ele.⁷⁴

O que de um lado foi reprimido como heresia judaizante, foi talvez o mesmo ou quase o mesmo que do outro lado foi compreendido como heresia cristianizante; e não é impossível que, de um lado como do outro, seja o aspecto de anarquia que perturbe e provoque. A tendência anarquizante contida no messianismo utópico e apocalíptico provocaria medo, tensão, reação por parte da autoridade rabínica, que passou a agir no sentido do enfraquecimento da referência ao messianismo, até o quase desaparecimento de sua utopia sob o peso do racionalismo. Mesmo abordando a questão do messianismo, o racionalismo rabínico o fará projetando em primeiro plano o aspecto de restauração, logo, negando seu caráter de utopia.⁷⁵

Na luta e sob os golpes da repressão do racionalismo, a utopia anarquizante e apocalíptica iria quase desaparecer do messianismo judeu, que se concentraria na espera da Redenção como restauração. Contudo, reapareceria na tradição mística, entre os cabalistas e *hassidim*, entre os quais o Espírito, destinado à transparência e à perfeita correspondência entre exterioridade e interioridade, recobriu-se com enigma e “cifragem” de um conhecimento oculto. E é só nesse nível que tomam todo

72 SCHOLEM, op. cit., p. 47.

73 Idem, p. 48.

74 Idem, p. 49.

75 Scholem dá o exemplo de Maimônides para esse racionalismo que terminaria com o aspecto de utopia do messianismo. Os elementos de anarquia ligados à tradição apocalíptica desenvolveram a desconfiança por parte dos sábios como Maimônides. No século XX, Hermann Cohen ainda seria representante dessa forma de reinterpretação racionalista da tradição messiânica judaica.



o seu sentido as interpretações que veem em Ernst Bloch a associação da tradição mística e do messianismo, pois, em seu momento propriamente revolucionário, esse se integrava naquela.



5 O MILENARISMO APOCALÍPTICO: PANO DE FUNDO DO PENSAMENTO DE BLOCH

A realidade histórica e ideológica do milenarismo caminha junto com a mística do Apocalipse.⁷⁶ Originariamente, o termo milenarismo era utilizado para designar uma variante da escatologia cristã; mais tarde, receberia uma acepção mais ampla e viria a designar, de um modo geral, a esperança comum das seitas e dos movimentos concernentes à redenção como coletiva, terrestre, iminente, total e miraculosa. O espírito apocalíptico – a escatologia revolucionária – apareceu na Antiguidade entre os grupos judeus e depois transmitiu-se através de grupos cristãos. O *Apocalipse* de São João, no Novo Testamento, descende da apocalíptica judaica.⁷⁷

Para a perspectiva sociológica, a ideia de uma catástrofe de origem sobrenatural se originaria da situação do povo, quando é muito difícil ou quando acontecem grandes cataclismas físicos ou sociais. A luta social então é orientada não mais com vista a objetivos precisos e limitados, mas na espera de um acontecimento de importância única, de uma espécie diferente de todas as outras lutas conhecidas da história; um cataclisma do qual o mundo sairá totalmente transformado e salvo. Aí estaria a essência desse fenômeno recorrente também chamado de quiliasso ou milenarismo revolucionário, do qual ainda se encontram marcas nos movimentos do presente.

76 Ver COHN, Norman. *Les Fanatiques de l'Apocalypse*. Paris: Payot, 1983. Título original em inglês: *The Pursuit of the Millenium*. A comparação das duas versões do título dessa obra, onde uma interpreta mais do que traduz a outra, já indica bem a existência de uma ligação histórica substancial entre apocalíptica e milenarismo.

77 COHN, op. cit., p. 18.



Os estudiosos associam o espírito do movimento milenarista e os movimentos de esquerda contemporâneos. Cohn identifica nestes duas tendências: de um lado, o movimento prático dos trabalhadores, preocupados com melhorar suas condições de vida, lutando por mudar situações concretas sem serem fascinados por sonhos apocalípticos; do outro lado, o movimento sonhador que imagina e busca a transformação radical do mundo.⁷⁸

Segundo essa espécie de sociologia do milenarismo, fazem parte dos fascinados pelo apocalipse tanto as populações de certas sociedades tecnicamente atrasadas - que, superpopulosas e pobres, estão engajadas numa transição problemática para o mundo moderno, como também certos elementos das sociedades tecnologicamente avançadas, como trabalhadores jovens desempregados e uma minoria de intelectuais ou estudantes.

Segundo essa interpretação um tanto tendenciosa, ainda no movimento *hippie* seriam identificáveis traços do ideal de autodivinição e de emancipação total do indivíduo em relação à sociedade, que seria próprio da mística associada ao movimento milenarista. Não é prudente subestimar a influência da tradição apocalíptica; mesmo excluída do dogma oficial, subsiste na religião popular. Essa tendência difundiu-se através do cristianismo que, ao pretender à universalidade, rompeu com o caráter nacional do mito judaico.

No decorrer da Idade Média sucederam-se os oráculos sibilinos, após as sibilinas judias, que no fim da Antiguidade haviam substituído os oráculos gregos, antecipando os textos sibilinos cristãos. Tais oráculos e produção profética alimentavam as esperanças milenaristas e os movimentos de inspiração apocalíptica. Mas a tradição do profetismo apocalíptico é somente uma das condições dos movimentos milenaristas, cuja longa história ainda precisa ser revista, constituindo a corrente reprimida mais constante na história do cristianismo.⁷⁹ Sob essa ótica sociológica, a fé no Apocalipse e o fenômeno dos novos Messias que acompanharam esse tipo de experiência histórica e prosperaram sobretudo entre os pobres e oprimidos quando o modo de vida tradicional afundava e com ele seus valores, teriam apoio na experiência de derrocada do mundo existencialmente vivido.

Os movimentos dissidentes provocaram reformas internas da Igreja tradicional. Sem tais esforços para realizar no contexto da Igreja o ideal do cristianismo primitivo buscado pelas seitas dissidentes, essas talvez tivessem tomado maior importância do que tiveram na decisão dos destinos gerais do cristianismo.⁸⁰

78 Idem, p. 312.

79 COHN, op. cit., p. 28-29.

80 Idem, op. cit., p. 37.



Após o acompanhamento das pesquisas de Scholem e de Cohn, parece-me que, quando se atribui a Bloch, por sua filosofia da religião e pela religiosidade que impregna seu discurso – em particular, em suas primeiras obras –, uma mistura de messianismo judeu, mística cristã, milenarismo e pensamento escatológico ou apocalíptico, isso a rigor significa nomear uma única realidade, pois tais tendências estiveram historicamente unidas, constituindo uma mesma, variada e compósita corrente histórica.⁸¹

Esses tipos fundamentais de mística e escatologia se associaram no milenarismo do cristianismo primitivo e continuam em sua descendência, no decorrer da história da Igreja profunda, popular. O velho sonho grego da Idade de Ouro, a esperança judia no reino messiânico terrestre e a esperança de um próximo retorno do Cristo, própria das primeiras comunidades cristãs, juntaram-se na fé de que o Cristo, no fim do mundo, instauraria um reino milenarista de paz e amor. Segundo essa tendência, apenas após o Milênio chegarão o fim do mundo e o Juízo Final. Um reino intermediário se introduz na escatologia cristã; a intrusão desse elemento próprio do messianismo judeu não suspende a concepção do apocalipse, que com ele se adapta e combina como num jogo modular. O milenarismo, vivo nas seitas do cristianismo e proibido pela Igreja da Idade Média, conseguiu emergir e encontrar novas formas de expressão nos tempos modernos. As experiências das diversas seitas o testemunham: lembrem-se os exemplos dos Taboritas ou dos irmãos da Boêmia, dos quais Bloch fala tanto e num tom que indica identificação.

Sendo o quiliastro um fenômeno permanente e reiterado, assume um caráter político. O socialismo marxista pode ser interpretado nessa linha das profecias do reino milenarista, como uma secularização, e isso já tem sido feito; é claro que essa interpretação não deve pretender esgotar o fenômeno; em todo caso, com certeza a adesão bem como a crítica interna feita por Bloch ao marxismo estão estreitamente ligadas à sua interpretação da história das seitas e à sua idealização da mística correspondente. A sua crítica da linha economicista do marxismo encontra sua razão de ser na consciência dessa longa ascendência, da história das lutas sociais inseparavelmente misturada com a das religiões, onde se situam movimentos populares de natureza revolucionária como os do século XVI.

Já foi dito que o filósofo aqui considerado deve algumas de suas melhores reflexões à mística, especialmente à mística judaica.⁸² Mesmo tendo evoluído para uma aproximação com o socialismo real, o filósofo não abandonaria o sonho utópico quiliasta:

81 Indica elementos desta composição: ZUDEICK, Peter. *Der Hintern des Teufels*. Baden-Baden: Elster Verlag, 1985. p. 291 et seq.

82 SCHOLEM. *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970. p. 125. In: ZIMMERMAN, Hans-Dieter. *Rationalität und Mystik*. Frankfurt: Insel, 1981.



Através de mais conhecimento do marxismo, nos últimos decênios, distanciei-me de certas aparências e certas superabundâncias- da visão quiliasta, milenarista, religiosa e apocalíptica do ‘Thomas Münzer-Ton’; mas de nenhuma maneira deixei seus objetivos fundamentais.⁸³



83 BLOCH, carta de 1955, citada por ZUDEICK, Peter. Esse autor lembra que *Ateísmo no Cristianismo*, obra dedicada à visão herética do cristianismo, nasceu nos anos de exílio nos EEUU, assim como também *O Princípio Esperança*. Durante esses anos, o filósofo encontrou, na casa do Prof. Cadbury, uma rica biblioteca de teologia que lhe permitiu continuar antigos projetos concernentes à história das heresias, dos quais o *Münzer-Buch* somente deveria ser o prelúdio.

6 ERNST BLOCH E AS HERESIAS CRISTÃS

Não entre um e outro, como um meio termo virtuoso, mas como terceiro termo dialético, no qual os aspectos do primeiro são superados e reassumidos de uma maneira nova no segundo e no qual a combinação desemboca num terceiro termo que se tornará superação, conservação e elevação dos anteriores: na lógica que é aquela de seu mestre, o hegeliano Ernst Bloch, sem ser um ateu no sentido comum do termo, deixa de ser um teísta para ser um autêntico humanista; e nesse movimento, encontrou o caminho da “heresia”.

Em sua maneira de ver e interpretar a história da Igreja e do cristianismo, sua simpatia e admiração vão na direção das seitas milenaristas, apocalípticas, e também daquelas que se intitularam do Livre Espírito, que cultivaram a esperança de Joaquim de Fiori numa terceira era animada pelo Santo Espírito, sem autoridades nem submissões.

Essa simpatia com relação aos movimentos religiosos de caráter de protesto não foi em nada afetada pela adesão do filósofo ao marxismo, e permaneceu intacta, pois foi nessa mesma tradição que interpretou a Revolução Russa, ao menos em algumas de suas tendências.

A admiração pelas heresias, é claro, não significa em si pertencer à corrente espiritual colateral, subterrânea, que atravessa o cristianismo. Bloch se refere, por exemplo, frequentemente a Marcion (85-159d.C.), cujo nome está ligado àquela que foi talvez a primeira heresia e, sem dúvida, a mais importante do primeiro século da era cristã. Filho de um bispo cristão, este pensador foi antes um teólogo do que um filósofo, e suas doutrinas sobreviveram através do maniqueísmo, manifestando um gnosticismo que afirmava a separação de um Deus criador, justo, e um verdadeiro Deus, que é bom.⁸⁴ Marcion foi refutado por Hipólito de Roma.⁸⁵

84 *The Encyclopedia of Philosophy*. New York/London: Mac Millan, 1972.

85 Ver Refutação VII, 28, 1 e 30. p. 304. In: *Hyppolitus Refutatio Omnio Heresium*. Apresentação de MARCOVITCH, Miroslaw. Berlin/ New York: Gruyter, 1986.



Seu pensamento teológico e a controvérsia sobre os dois poderes celestes ou as duas faces de Deus representou um marco tanto para as concepções cristãs como para as tradições exegéticas do judaísmo, e exprimia um dualismo ético cujas origens são muito antigas.⁸⁶

Essas doutrinas com certeza exerceram sua atração sobre Bloch. Mas o filósofo não é o único a julgar com respeito e compreensão o movimento “herético”, considerando-o como obra de grandes homens. Já Santo Agostinho recomendava não pensar que as heresias pudessem aparecer através de pequenas almas desviadas, afirmando que somente grandes homens as produziram.⁸⁷

Por outro lado, Bloch foi muitas vezes tratado como “herege”, de um modo mais ou menos sério, mais ou menos aproximativo e metafórico. Em diversas ocasiões, seus comentadores e críticos lhe reconheceram esta característica, juntando-o aos que frequentemente foram julgados séria e perigosamente como perigosos para os espíritos de seus contemporâneos. Esta denominação o agradava. Identificava-se na alcunha de “herege” porque nesta sociedade de lobos do capitalismo e no socialismo soviético o razoável e o próprio bom senso se tornaram “heréticos”.⁸⁸ A expressão “razoável” arrisca parecer invocar a ética medíocre do conformismo, bem ao contrário do espírito blochiano. Contudo, de outro lado, traduzi-lo por “racional” pareceria acentuar a tradição do racionalismo e o culto desmedido da razão, o que também é muito distante do materialismo do espírito da esperança concreta.

Bloch foi chamado de “herege” sob qualquer aspecto: “De nosso ponto de vista, do ponto de vista de Roma, de Washington, de Moscou, de Berlim-Leste, de Berlim-Oeste, seja qual fôr o lugar de onde seja olhado”.⁸⁹

Talvez esse ponto de vista de profeta herético tenha determinado o lugar que o filósofo manteve entre seus pares deste século: “Ele jamais teve a maioria do seu lado; jamais ouviu soar a sua hora quando deveria; era não contemporâneo de seus contemporâneos, jogado na história; era um herege, que buscava briga com a realidade”.⁹⁰

86 SEGAL, Alan. *Two Powers in Heaven*. Holanda: Leiden/Brill, 1977. p. 234 et seq.

87 NIGG, Walter. *Das Buch der Ketzer*. Zürich: Artemis, 1949. Darmstadt, 1981, Prefácio.

88 Ver PROT, Herman. *Philosoph und Ketzer*. In: *Welt der Arbeit*. 10/08/77. *Presse Dokumentation*. Arquivo Ernst Bloch, Universidade de Tübingen.

89 WALSER, Martin. Por ocasião da comemoração do aniversário do filósofo: *Als ich Bloch gelesen hatte, dachte ich*. In: *Prophet mit Marx und Engelszwungen*. In: *Über Ernst Bloch*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968. (Primeira publicação: *Literaturblatt*, 17/11/62. *Presse Dokumentation*. Arquivo Ernst Bloch. Biblioteca da Universidade de Tübingen.).

90 BOEHLICH, Walter. *Die Farbe der Hoffnung ist rot*. Vorwärts, 11/08/77. Ver também LEICK, Romain. Vorwärts, 3/07/1975. In: *Presse Dokumentation*. Arquivo Ernst Bloch, Tübingen.



O filósofo não somente foi reconhecido como herege e se reconhecia como tal, atribuindo suas preferências e simpatias às heresias de todas as épocas. Ainda uma vez, vida e pensamento, nesse caso, são indissociáveis. O pensamento blochiano como o seu testemunho são apelos à reflexão sobre o fenômeno histórico das heresias. De modo conseqüente, o comentário de sua filosofia como de sua ação se inspira no espírito de rebelião mística: “O judeu, o marxista, o ateu Ernst Bloch é um pensador alemão religioso, no mais alto sentido do termo”.⁹¹

O “herege profético”⁹² via o próprio Cristo como figura revolucionária, citando o Evangelho: “Eu vim acender um fogo sobre a terra.” Aliás, de 1914 a 1918, um fogo já queimava, no tempo de *Espírito da Utopia* e do seu “anexo” – ou seja, *Thomas Münzer, Teólogo da Revolução*.

Que Bloch possa ser compreendido como partidário da “heresia” é uma simples constatação e não é nova; para inová-la seria preciso buscar o que “heresia” significa nesta obra, o que é, como todos os aspectos e pontos do sistema aberto, “polivalente e polirrítmico”.⁹³

Em primeiro lugar é preciso considerar a disposição “ser como deuses”, na qual o filósofo vê a essência do cristianismo das seitas do Livre Espírito, que para ele realizam a forma mais completa do espírito do cristianismo, que é o da divinização do homem, transformado em parceiro de Deus humanizado.⁹⁴

Uma ligação interna se estabeleceria entre cristianismo e heresia. Nessa maneira de encarar o cristianismo, parece conseqüente que nele floresçam heresias. Não somente por seu condicionamento inicial, uma vez que surge como “heresia” ante a tradição antiga do judaísmo e porque esse fato original lhe crie uma regra interna própria de ser culturalmente o desenvolvimento não ortodoxo de uma religião; mas também por causa da substância mesma da mensagem cristã: Deus se tornou homem; a natureza humana tem sua parte na natureza divina.

Bloch é um verdadeiro discípulo de Jakob Boehme (1575-1624), para quem a verdadeira igreja eram os “hereges”.⁹⁵ A tradição onde se enraíza a filosofia da religião dessa obra expressionista é a de Thomas Münzer, com quem, em sua época, Jakob Boehme foi comparado. Essa inspiração aparece também na sua atitude

91 HEER, Friedrich. Ernst Bloch: *Zukunftsvision in rot und gold*. Viena, 1975. In: *Presse Dokumentation*. Arquivo Ernst Bloch, Tübingen.

92 MICHAELIS, Rolf. Por ocasião do Prêmio conferido a Bloch pela Associação dos Livreiros Alemães. Frankfurt, 1970.

93 DUTSCHKE, Rudi. *Im gleichen Gang und Feldzugsplan*. 1975. In: SCHMIDT, Burghart. *Materialien zu Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung"*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978. p. 214.

94 Entrevista a REIF, Adelbert: *In Christentum steckt die Revolte*. Zürich, Arche, 1971.

95 Boehme citando Caspar Schwenkfeld. In: *Les Epîtres théosophiques*. Mônaco: Editions du Rocher, 1980. Coleção Gnose.



admirativa ante figuras como Joaquim de Fiori ou Sebastian Franck. Desde Joaquim de Fiori, passando por Münzer e outros cristãos excepcionais, proféticos e utópicos, até Aleksander Block, que é compreendido por Bloch como ao mesmo tempo bolchevique e quiliasta e inspirado pelo espírito joaquimita, o filósofo via desenrolar-se uma história da Igreja que é a da utopia social revolucionária do Reino sobre a Terra; da Terceira Era inspirada pelo Santo Espírito e somente guiada pela alegria e liberdade daqueles que já foram transformados pela Lei e pelo Amor: “Só as seitas heréticas colocaram a Revelação em uma nova aurora no Ocidente, e assim o Espírito Santo inspirava-lhes surpreendentes festas de Pentecostes.”⁹⁶

Mesmo se está consciente das raízes da mística cristã na ideia de *haplosis*⁹⁷ – ou seja, a tendência para a unidade, de Plotino, que antecipava talvez a de *synteresis*⁹⁸ de Mestre Eckhart, Bloch reconhece a heresia como pertencendo com muita honra à tradição dos profetas de Israel: o herege é um “forte diante de Deus”, na luta com Ele. Mais do que uma sobrevivência de crenças e doutrinas pagãs – como Hipólito queria que fossem compreendidas – Bloch considera as heresias como sobrevivência no cristianismo da tradição profética do Antigo Testamento: a visio profética que se aplica realmente a ler esse sentido na Bíblia e é ela mesma bíblica, pertence plenamente à Bíblia.⁹⁹

Talvez por isso mesmo, contudo, o herege é compreendido como o protótipo da figura trágica; é o testemunho do dilaceramento trágico: em luta contra os deuses, do mesmo modo que Prometeu; em luta contra o anjo de Deus, como Jacob.

O “livre espírito” ou o “espírito forte”, como se chamou o movimento de leigos tratado de herege ao longo da história da Igreja e pelo Estado, segundo Bloch se inclui na mesma tendência objetiva da mística cristã.¹⁰⁰

É preciso reconhecer, finalmente, que os cristãos ocupam um lugar paradoxal nessa maneira muito particular de compreender teísmo e ateísmo, ortodoxia e heresia. Bloch acentua mais de uma vez que a palavra *a-théoi* era utilizada para designar os cristãos primitivos, porque não reconheciam Júpiter ou Zeus.¹⁰¹

96 BLOCH. *Le Principe Espérance*. Gallimard, Tomo II, p. 87.

97 *Haplosis* corresponde à “mais alta simplificação da alma”. Conforme BLOCH: *Tübinger Einleitung in der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, p. 349.

98 *Synteresis* significa a “autêntica contemplação de si”. Conforme BLOCH: *Athéisme dans le christianisme*. Gallimard, p. 270.

99 BLOCH. *Athéisme dans le christianisme*. Gallimard, p.100.

100 BLOCH, AC. p. 369.

101 NENNING, Günter. *Philosophie der Gewalt oder Gewalt der Philosophie*. Entrevista de 1972. In: Volume suplementar das Obras Completas de BLOCH: *Tendenz - Latenz - Utopie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978. p. 241.



7 INTERPRETAÇÃO DAS HERESIAS

Um balanço das diversas propostas para explicar o fenômeno das heresias cristãs mostra, antes de tudo, uma interpretação metafísica, na qual a heresia é entendida como obra do espírito do mal, ponto de vista que proíbe de saída toda tentativa de compreensão de seu caráter próprio e da sua diferença.¹⁰²

Uma segunda interpretação compreende o fenômeno como uma impureza da cristandade, que nela integra a influência grega. Mesmo se isso contém algo de verdade, não dá totalmente conta da questão; em muitos casos, é mais correto reconhecer no fenômeno da tendência religiosa “não ortodoxa” a influência judaizante, pois ali estão fortemente presentes os elementos da tradição bíblica do Antigo Testamento, das origens do cristianismo.

Na síntese das duas heranças culturais e religiosas onde o cristianismo se enraíza enquanto cristandade, duas tendências se justapõem e combinam em múltiplas variações: a marcada pelas obras da cultura pagã e a impregnada da origem bíblica. A primeira parece predominar na Igreja que se adaptou à Roma de Constantino, instalando-se no Estado romano; a segunda, naquela corrente subterrânea do cristianismo em conflito com o Estado, que sobrevive sob a forma de movimentos contestatórios. Nenhuma dessas tendências, é claro, é exclusiva ou pura em nenhuma de suas situações.

A terceira interpretação, explicação sumária, percebe os grupos heréticos como uma minoria vencida pela maioria da Igreja.

A história das heresias nos remete ainda a uma possível quarta interpretação que parece a mais plausível, que julga os “hereges” como parte integrante da

¹⁰² Ver NIGG, Walter. *Das Buch der Ketzer*. Zürich: Artemis, 1949. Darmstadt: 1981.



história da Igreja. Igreja oficial e seitas radicais são aparências e apresentações de um mesmo mundo espiritual. Essa interpretação, mais compreensiva do fenômeno das seitas em relação ao da Igreja estabelecida, permite responder ao fato de que as formas religiosas contestatórias sobreviveram constantemente durante toda a história da Igreja. Haveria dentro do cristianismo uma tendência própria que conduz ao aparecimento das seitas.

Os hereges seriam comparáveis aos santos, enquanto pessoas religiosas que, com sua concepção invulgar do cristianismo, foram precursoras na história espiritual cristã. A diferença principal residiria no espírito de obediência, por oposição ao espírito de rebelião. Quando se declara um conflito com a autoridade hierárquica, o santo seria aquele que obedece, enquanto o herege, cuja substância mesma é ser um homem de combate, encontra-se na impossibilidade de realizar a submissão. A submissão é inconciliável com seu caráter mais essencial.¹⁰³ Mais que pela autoridade eclesial, é dominado por certas visões das verdades últimas que crê Ihe foram reveladas e não pode trair.

Essa tradição se apoia na consciência religiosa, que tem um valor mais alto que a pretensão de poder dos representantes eclesiásticos. O “herege” reconhece sua dependência de Deus e quer obedecer à sua consciência. Essa posição é respeitável mesmo do ponto de vista cristão, para o qual todos os que querem viver segundo Jesus Cristo devem saber sofrer perseguições.¹⁰⁴

Sua posição se parece à ilustrada pela parábola do filho pródigo: sua volta será razão de festa e alegria.¹⁰⁵

Os Irmãos do Livre Espírito foram os continuadores dos gnósticos, que se opunham à moral estabelecida e cuja contracultura ética manteve afinidades com a filosofia. O fato de que essa ética fosse independente ou mesmo contrária à ética dominante foi durante séculos fonte de difamações e malentendidos entre os cristãos. O movimento dos irmãos e irmãs do Livre Espírito foi o mais caluniado de toda a história da Igreja; na realidade, deram testemunho de virtude própria e da diferença entre Evangelho e moral, tomando a sério o caráter supramoral da mensagem do Novo Testamento.¹⁰⁶

A aspiração à completude e ao desenvolvimento humano na fé, que sustentavam com sua alegria religiosa e sua concepção da salvação do mundo, não era considerada como conveniente a todos; nesse sentido, cultivavam um sentido de elite, e foram sobretudo os primeiros que, na Idade Média, confrontaram-se com o problema da

103 NIGG, op. cit., p. 18.

104 Novo Testamento: Timóteo, 3,12.

105 Idem, Lucas, 15,24.

106 NIGG, op. cit., p. 217 et seq.



existência de uma elite cristã cuja vocação seria empreender a subversão dos valores, a “transvaloração” religiosa e moral: uma espécie de vanguarda do movimento histórico da eticidade.

As pesquisas se multiplicam para compreender melhor o sentido desses movimentos reprimidos e alguns pontos interessantes se põem para reflexão sobre alguns aspectos de seu ser histórico, na análise de sua relação com a modernidade.¹⁰⁷

Muitos casos que foram considerados “heréticos” durante os séculos da alta Idade Média que precederam a Renascença e a Modernidade podem hoje ser considerados como casos de individualismo não conformista que neste sentido se oporia também ao corporativismo religioso e urbano.¹⁰⁸ Nesse espírito de individualismo radical e contestatório se manifestaria a independência de espírito mas também uma espécie de desprezo pela coletividade, espécie de semente da crítica da massa e da multidão.

As “heresias” do século XII até o XIV foram frequentemente associadas a desvio sexual; essa era uma das acusações mais correntes contra tais movimentos, aliás, acusação que também havia existido contra as comunidades cristãs de antes da institucionalização do cristianismo.¹⁰⁹

Também é estabelecida certa associação histórica entre a crítica da nobreza e a acusação de heresia. O combate contra essa algumas vezes se identificou com o estado de espírito de ódio social, confundindo-se o sagrado e o profano nas perseguições religiosas; essa confusão atingiu o seu clímax no século XVI, no momento em que a modernidade operaria também a secularização da Inquisição.¹¹⁰

Poder, temor e heresia se apresentaram como um triângulo de realidades interdependentes, sobretudo no início dos tempos modernos. Nessa época se produziu um fato paradoxal: sob o efeito da Reforma religiosa, nesse momento histórico o saber deixava de ser posse exclusiva do clero; no entanto, foi quando a noção de heresia como também a punição para os que a praticavam adquiriu sua maior extensão.¹¹¹

107 Ver YARDENI, Myriam. *Modernité et non-conformisme en France à travers les âges*. Colóquio Universidade de Haifa, 1978. Leiden / Brill, Holanda, 1983.

108 GRABOIS, Aryeh. *In*: YARDENI, op. cit. O autor analisa, como exemplos do individualismo não-conformista considerado então como heresia, o caso de Abelardo (1080-1142), que era cristão, bem como o de Abraham Ibn Esra (1089-1164), que era judeu. como o de Abraham Ibn Esra (1089-1164), que era judeu.

109 GOODICH, Michael. *In*: YARDENI, op. cit., p. 14.

110 BARNAVI, Z. *In*: YARDENI, op. cit., p. 50.

111 DELUMEAU, Jean. *In*: YARDENI, op. cit., p. 23.



Após a Reforma, a história das heresias tornou-se o capítulo mais importante da história da Igreja. O “herege” é sempre o outro, mas o conceito de heresia se transforma, indo desde a definição como interpretação errônea da doutrina e do dogma até aquela de uma afirmação individual radical. Foram as heresias que obrigaram os historiadores da Igreja a um novo esforço de renovação dos métodos da história.¹¹²

As pesquisas também dão testemunho da ligação entre as heresias e a ciência, especialmente no século XVII. O não conformismo religioso exerceu um papel indireto importante no desenvolvimento do saber e representou um desafio, ao qual os poderes estabelecidos tinham necessidade de responder pela modernização de seus conceitos.¹¹³

Todavia, se existe essa ligação, embora indireta, entre ciência e heresia, uma conaturalidade destas e da filosofia é também evidente. A filosofia aparece como transgressão – inteiramente reconhecida na expressão de Bloch, do Prefácio a *O Princípio Esperança: Denken heisst Überschreiten...* – e assim, toda ela pode de certa forma ser entendida como “herege” com relação à tradição, sobretudo ante a tradição da religião.

Certamente não é novidade propor o entendimento da heresia como próxima da filosofia; também não o é ver a filosofia como irmã da heresia; esse é um velho caminho, talvez, que foi quase esquecido, por isso me parece pertinente reencontrá-lo, para descobrir novos sentidos no movimento atual das ideias políticas e religiosas.

112 YARDENI, op. cit., p. 56 et seq.

113 HEYD, Michel. *Orthodoxy, non-conformity and modern science*. In: YARDENI, op. cit., p. 100.



8 PRESENÇA DE JOAQUIM DE FIORI: NA OBRA DE ERNST BLOCH E ALÉM DELA

Desde suas primeiras obras Bloch se refere fielmente a Joaquim de Fiori, cuja presença se encontra em *O Princípio Esperança*¹¹⁴, onde é apresentado como pai da utopia social mais importante da Idade Média, cujo espírito profundamente anarquista chegava até o ponto de esperar ao mesmo tempo a abolição do Estado e da Igreja estabelecida.

A presença é evidente dessa filosofia da história que se desenrola em três fases, onde cada uma aproxima o homem da chegada do Reino: A primeira fase é aquela do Pai, do Antigo Testamento, do medo e do conhecimento da Lei. A segunda é aquela do Filho e do Novo Testamento, do amor da Igreja, que é dividida entre eclesiásticos e leigos. A terceira fase, ainda por vir, é aquela do Santo Espírito ou da iluminação de todos, numa democracia mística sem príncipe nem Igreja.¹¹⁵

A idade do Pai é também apresentada como sendo aquela “segundo a carne”; a idade do Filho é aquela “segundo a carne e o Espírito”; e a idade do Espírito Santo, fase ainda obscura, desconhecida, será aquela na qual o espírito de profecia será dado aos homens, e o espírito de inteligência, isto é, a faculdade de compreender claramente todos os mistérios das Santas Escrituras, como as haviam compreendido os profetas.

Bloch interpreta Joaquim de Fiori de uma maneira social e histórica, como expressão do fanatismo próprio da burguesia nascente, o que não impede de reconhecer sua importância na história do cristianismo.¹¹⁶

114 BLOCH. *O Princípio Esperança*. Paris: Gallimard, 1982. Tomo II, p. 80 et seq.

115 *Dictionnaire de théologie catholique*. VIII, 2. Paris: Letouzey et Ané, 1925. p. 1426 et seq.

116 *O Princípio Esperança*. Tomo II, p. 81.



Joaquim espera o reino do Cristo neste mundo. O reino esperado se transforma em um reino verdadeiramente evangélico e no entanto, terrestre, mais certamente deste mundo do que nunca tinha sido desde o cristianismo primitivo.¹¹⁷ Jesus é apresentado como Messias de uma terra nova, sendo reafirmada a espera de uma realização do messianismo na realidade mesma.

O sonho joaquimita conheceu tão longa história que é talvez impossível seguir todos os seus traços. Ele encarnava, segundo Bloch, o espírito da utopia social cristã e revolucionária; é enquanto tal que fez escola e sua influência se prolongou até Thomas Münzer e muito adiante.¹¹⁸

Na versão blochiana, a crítica do cristianismo feita por Marx não atinge a Igreja de Joaquim e de Münzer.¹¹⁹ Essa crítica, se contemporânea, teria sido bem aceita por Joaquim, como também pelos albigenses, hussitas e anabaptistas, pois todos lutaram contra os princípios sociais do cristianismo adaptado a uma sociedade de classes. A resignação ao medo, à servidão e à promessa do “outro mundo” são tais princípios sociais, objeto do desprezo de Marx como de Joaquim e de Bloch. Não são esses os princípios do cristianismo primitivo nem da história sociorevolucionária considerada herética que se lhe seguiu.

Bloch distingue, pois, dois cristianismos. Essa distinção não recobre exatamente a que se tornou familiar, da Igreja católica e da Igreja reformada; também não se identifica com a que começou a tornar-se familiar nos últimos séculos, bem atual nos últimos decênios na América Latina – quer dizer, a que separa “cristãos de esquerda” e “católicos de direita”, ou a “Igreja popular”, a “Igreja dos pobres” e a Igreja do *stablishment*, a Igreja das classes tradicionais e do poder estabelecido. O espírito da heresia se mantém também à margem das distinções do tipo partidário, politicamente mais precisas, e é irmão gêmeo daquela da utopia.

Segundo Bloch, esse espírito utópico e revolucionário do cristianismo primitivo teria sobrevivido na Igreja oriental: “Isso que sobrevivia no cristianismo russo, que não poderia ser atingido pelo Santo Sínodo, era a palavra não escrita mas sempre subentendida de Joaquim de Fiori”.¹²⁰

A utopia social na modernidade pode ser interpretada como secularização da utopia contida nessa “heresia” cristã.¹²¹ Tal compreensão dos laços íntimos entre a utopia social e o sonho joaquimita, expressa na obra da maturidade do filósofo, já era explícita no Münzer-Buch, e não somente porque atribuía ao reformador a influência

117 Idem, p. 52.

118 Idem, p.83-84.

119 Referência a Marx: Obras Póstumas, Tomo II, p. 433 et seq.

120 *O Princípio Esperança*. II, p. 86.

121 Idem, p.87.



do monge.¹²² Essa aproximação começa pela divisão joaquimita da história em três épocas. Recapitulando: o tempo do Pai, sob a Lei do Antigo Testamento; o tempo do Filho, do Novo Testamento, sob a misericórdia e a graça; e o tempo futuro do Espírito Santo, no qual haverá completa liberdade e fraternidade. Joaquim de Fiori e Thomas Münzer compartilhariam a crença na relação direta entre Deus e o homem, quer dizer, do processo direto da Revelação, no novo tempo em que começa o futuro que será a época abençoada do Espírito Santo. E embora as escrituras sejam o fundamento e a origem de tais doutrinas, elas pregam a superação da mediação tradicional do texto sagrado.

Impõe-se a frase de Nietzsche: “As palavras mais tranquilas são aquelas que trazem a tempestade: os pensamentos que chegam a passo de pomba são os que dirigem o mundo”.¹²³

Homem reservado, fora das aparências do mundo e da política, Joaquim de Fiori causou uma das maiores revoluções espirituais vividas pela cristandade na Idade Média. Raramente um pensamento formulado de maneira tão seca e despojada conteve em si tal força vital, e a significação da obra desse grande espírito não pode ser subestimada.¹²⁴ A data de nascimento de Joaquim é incerta: 1135 ou 1145; a de sua morte foi muito provavelmente 1201 ou 1202. Suas obras principais foram: *Liber Concordiae*, sobre a harmonia entre o Antigo e o Novo Testamento; *Expositio in Apocalypsim* e *Psalterium decem chordarum*.

A posteridade do monge calabrês forma longa corrente. Pela análise das semelhanças, das explicações trinitárias da história, foram atribuídos à sua influência os “novos cristianismos” do século XIX, como os de Victor Cousin, Charles Fourier e Saint-Simon. É certa a influência sobre Pierre Leroux e George Sand, bem como sobre os grandes historiadores da História da França, Michelet e Edgar Quinet. Aliás, todo o século XIX foi perpassado por um rio joaquimita de cem braços diversos, o que leva a perguntar se ainda devem ser consideradas como pertencentes a essa corrente espiritual as primeiras obras de Bloch, assim como toda a “apocalíptica” que estava no “ar do tempo” dos anos expressionistas. O traço joaquimita na obra de Bloch pode também ser atribuído à influência de Hegel, que com certeza se inscreveu

122 Goertz e Friesen, na obra de 1978 sobre Thomas Münzer, fazem alusão à influência de Joaquim sobre a doutrina münzeriana; mesmo se o reformador afirmava só ter lido o livro sobre Jeremias que, aliás, parece ser pseudojoaquimita, isto é, escrito por um discípulo, e não um texto autêntico de autoria do mestre.

123 Walter Nigg apresenta com essa frase nietszcheana a obra de Joaquim de Fiori. In: *Das Ewige Reich - Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttäuschung*. Erleubach-Zürich: Eugen Reutsch, p. 160 et seq. Original de Nietzsche em alemão: *Die stillsten Worten sind es welche den Sturm bringen. Gedanken die mit Taubenfüsse kommen, lenken di Welt*.

124 Ver DE LUBAC, Henri. *La Postérité de Joachim de Flore*. Le Sycomore. Lethielleux, 1980. Tomo II: Referir-nos-emos aqui sobretudo a trechos das páginas 135, 162, 190, 283 e 358.



naquela tradição.

Mesmo se muitas dessas continuidades tipológicas são discutíveis e é recomendável não subestimar as diferenças e transformações doutrinárias, contudo, não devem ser descartadas analogias e filiações, sendo uma questão de medida não exagerar a dívida dos pensadores modernos com relação ao monge de Fiori. De Lubac salienta que os ecos joaquimitas são evidentes na concepção especial do cristianismo de Bloch, para quem existe um evangelho puro, do Cristo, que infelizmente foi substituído na prática por um segundo evangelho, sobre o Cristo. A mensagem autêntica de Jesus reviveria nos hereges, “arautos do futuro”, protótipos de cristãos fiéis ao espírito do cristianismo mais primitivo, que rejeitavam um Deus parecido a Júpiter.

As interpretações blochianas da influência e sobrevivência das ideias de Joaquim permaneceram constantes desde suas primeiras publicações. Segundo o filósofo, o monge da Calábria foi o primeiro que fez ressurgir o espírito do cristianismo primitivo, proclamando um Terceiro Reino de onde seria banido o temor do Senhor, uma era dos monges que estaria próxima, pensada menos como era de ascetismo e mais como um comunismo fraternal e sem propriedade. Em nome da tradição judeu-cristã, o paganismo antigo é anatemizado, mas para colocar logo todo o Antigo Testamento também ao lado do “deus ciumento”, adversário do homem.¹²⁵ No entanto, coerente com o espírito joaquimita, e através desse combate feroz com o “deus ciumento”, Bloch vê a história caminhando para sua redenção e apoteose, para a superação desse tempo da desumanização, que é obra satânica.

O Cristo das páginas blochianas é anunciador da natureza humana divinizada; é comparado a Prometeu, o raptor do fogo divino para a engenhosidade dos homens; embora nessa elevação do homem e do mundo, que se afirma na paixão da utopia e da heresia que atravessa essas páginas, trate-se na verdade mais de liberdade e dignidade humana que de conhecimento, técnica e engenhosidade.¹²⁶

A questão dos critérios legítimos que permitiriam identificar a influência de um pensador sobre outro, de um sistema de pensamento sobre outro, não pode deixar de ser lembrada. É difícil saber se as ideias de um homem ou de um grupo ficam “no ar”, impregnando a atmosfera de um tempo e uma cultura, como se tivessem vida em si, que lhes permitiria serem recolhidas, reencontradas e retiradas do esquecimento, do lugar onde se escondiam durante certo tempo, sendo reativadas por uma geração posterior; ou se certos modos de pensamento e símbolos se engendram espontaneamente, encontrando sua origem em fontes arquetípicas, agindo sobre tipos de experiência humana que se repetem. A teologia da história segundo Joaquim

125 DE LUBAC, Henri, op. cit., tomo II, p. 370.

126 De Lubac critica a secularização da religião que é operada por Bloch, quando acentua o caráter prometeico do cristianismo. Op. cit., tomo II, p. 374.



conquistou muitos sucessores até a Renascença; contudo, é duvidoso atribuir-se à influência da teologia joaquimita todos os pensamentos que interpretam a história em três épocas; pode ser que a forma de pensamento “em três”, por uma razão misteriosa porque ainda não conhecida, seja uma prática universal da imaginação humana.¹²⁷

Joaquim de Fiori não era um milenarista; é preciso manter a distinção entre suas ideias e o movimento quiliasta. A inspiração do livro *Sobre o Apocalipse* mostra afinidade com os milenaristas, mas isso não quer dizer que seu autor tenha sido um deles. Também não é possível afirmar como joaquimitas todas as interpretações da história que desenvolvem um pensamento “em três” e propõem um “terceiro tempo”. Tais esquemas “ternários” de interpretação da história foram abundantes no século XIX, não sendo certo, porém, que a visão de Joaquim de Fiori esteja na origem de todos eles.¹²⁸ Todavia, essas interpretações têm grande afinidade com a sua visão, e no momento em que foi redescoberto, ocupou um lugar importante, sendo considerado como um profeta das interpretações modernas.

No decorrer da Renascença foram publicados textos joaquimitas autênticos e outros pseudojoaquimitas. Esse dado reforça a hipótese de sua efetiva influência sobre os reformadores como Thomas Münzer. Porém, as referências não permitem decidir exatamente sobre a influência do primeiro sobre o segundo; este dizia conhecer apenas um livro do outro, afirmando que sua inspiração própria vinha somente de Deus. Os pesquisadores se perguntam se, mesmo assim, ele não teria recebido mais de “joaquimismo” do que reconhecia¹²⁹; isso faria com que, quando os socialistas do século XIX se voltaram para Münzer, ainda lá haveria uma referência à inspiração joaquimita.

A identidade é bem mais comprovada com as seitas do Livre Espírito, como aquela de Amaury de Bènes ou de David de Dinant, considerados hereges no século XIII. Nesse espaço de experiências religiosas, a influência de Joaquim seria real e provada, por exemplo, sobre Thomas de Apulie, condenado em Paris em 1388.

127 Conferir REEVES, Marjorie; GOULD, Warwick. *Joaquim de Fiori and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1987. p. 10.

128 Avaliações da influência joaquimita já foram realizadas por Bloch como por, justamente, De Lubac, já citado, e também por Norman Cohn, Roger Garaudy, Karl Löwith, Eric Vögelin, Ernst Benz, Friedrich Heer, John Passmore e Frank Manuel. A obra referida de Reeves/Gould é bastante completa sobre o tema. Para informações mais amplas consultar: H. Grundmann: *Studien über Joachim von Fioris*. Leipzig, 1927. *Neue Forschungen über Joachim von Fioris*. Marburg, 1950. Bloomfield: *Recent Scholarship on Joaquim of Fiore and his influence*. Harlow, 1980.

129 O livro *Super Hieremiam*, o único que Münzer teria conhecido, foi escrito em 1240, logo, por discípulos de Joaquim. Vinte manuscritos foram conservados e três edições impressas: Veneza 1516 e 1526; Colônia 1577, apud WEST, Dekno; SCHWARTZ, Sandra. *Joachim of Fiore*. Indiana University Press, 1983.



É impossível tratar o movimento do Livre Espírito como uma seita homogênea. A ideia segundo a qual as seitas estariam na origem do milenarismo taborita da Boêmia parece relativamente fundada, o que permite ver uma linha de continuidade efetiva entre as seitas do Livre Espírito e Münzer, sobre quem a influência taborita era evidente, no apelo à violência pela libertação.¹³⁰

Por outro lado, a identificação de todo o movimento do Livre Espírito com o joaquimismo não parece sensata.¹³¹

Não somente quiliasso e joaquimismo são fenômenos que não correspondem inteiramente ; é preciso também evitar confundir joaquimismo e Livre Espírito, mesmo se apresentam afinidades e são próximos sob certos aspectos. Parece mais apropriado pensar que as associações dos diversos elementos constitutivos da esperança contestatária cristã, embora presentes em todos esses movimentos, o são de modo diverso. Os especialistas se dividem quanto à influência de Joaquim sobre Jacob Boehme, no entanto, são unânimes em reconhecê-la sobre as ordens católicas dos dominicanos, dos agostinianos e também sobre a de São Vicente Ferrer. Por essa via, a influência joaquimita se exerceu na América Latina, em particular através de Antônio Vieira (1608-1697), em sua atividade de missionário no Brasil.¹³²

O espírito joaquimita foi muito vivo no início do século XIX. Os estudiosos encontram suas marcas nos utopistas franceses e nos socialistas cristãos, trate-se de Pierre Leroux ou de Saint-Simon, assim como de J. de Maistre, Ballanche ou Lamennais. Também foi grande sua influência na Alemanha entre os idealistas românticos como Schlegel, Schleiermacher, Goethe, Novalis, Höelderlin e Fichte. Mas a redescoberta do “evangelho eterno”, nessa época, passou sobretudo por Lessing e Schelling. Bloch os menciona a propósito da esperança no “Terceiro Reino”.¹³³ Na França, Michelet e Quinet, de um lado, e Pierre Leroux e George Sand, do outro, seriam os principais representantes dessa tendência. A influência da doutrina joaquimita sobre Lessing foi efetiva; numerosos pensadores foram atingidos através da obra lessingiana; na França, o exemplo mais impressionante foi sem dúvida o de Michelet. O grande historiador apresentou a história das heresias sob a influência da leitura de Lessing e de Saint-Simon; ao concluir sua História da França(1833), dedicou-se a pesquisar o joaquimismo. Vivendo intensamente o paradoxo de um convicto anticlericalismo e de uma inspiração religiosa mística, Michelet encontrava a

130 Ver COHN, Norman. Les Fanatiques de l'Apocalypse. Este autor considera as seitas do Livre Espírito, do mesmo modo que Walter Nigg, como de descendência joaquimita. Howard Kaminsky afirma o elo com o movimento do Tabor, na Boêmia.

131 REEVES; GOULD, op. cit., p. 22.

132 A direção dos jesuítas teria encorajado a pregação do Padre Vieira. Reeves e Gould tendem a interpretar a dissolução da Companhia de Jesus em Portugal, em 1773, como reação ao profetismo que nessa época se encontrava entre os jesuítas.

133 *Herança deste Tempo*. Tradução francesa. Paris: Payot, 1978. p. 127 et seq.



resposta a seu dilema nos místicos, profetas e dissidentes da Idade Média.¹³⁴ O amigo e colaborador de Michelet, Edgar Quinet, não experimentava o mesmo entusiasmo pela Idade Média, na qual via um mundo morto ou agonizante; no entanto, também acreditava firmemente que uma revolução, para ser bem sucedida, deveria fundar-se sobre a transformação de uma velha religião ou sobre a criação de uma nova, o que pode ainda ser compreendido como resíduo do pensamento da “terceira era”.¹³⁵ A influência do joaquimismo sobre Pierre Leroux e George Sand é confirmada pelas pesquisas. O primeiro, cujo espírito revolucionário voltava-se para a Idade Média por causa de seu “instinto da religião”, mas a quem revoltavam todas as formas de autoridade repressivas, descobriu Joaquim de Fiori antes de entrar em contato com o círculo de Michelet (em 1843) e sua fonte deve ter sido muito provavelmente Lessing.¹³⁶

Quando George Sand se tornou discípula de Leroux recebeu a influência desse pensamento, o que teria consequências na Rússia, onde Sand foi muito difundida. Alexander Herzen, Dostoievsky e D.S. Merezhkovsky (1865 - 1941), entre outros, são reconhecidos representantes da tendência joaquimita na Europa Oriental.¹³⁷ Tampouco são autores isolados que reconhecem influências de Joaquim de Fiori sobre as filosofias da história de Lessing, Fichte, Schelling, Hegel, e mesmo sobre Augusto Comte.

Também a linha histórica da heresia do Livre Espírito possuiu uma extraordinária capacidade de sobrevivência; apesar das contínuas perseguições, o movimento subsistiria durante séculos enquanto tradição identificável. Ao tempo da Reforma, o norte da França e os Países-Baixos conheceram um florescimento do Livre Espírito. O clero católico e Lutero o reprimiram do mesmo modo.¹³⁸ Na aspiração do movimento do Livre Espírito se reconhece a característica que Ernst Bloch julga ser própria do verdadeiro cristianismo: a pretensão a “ser como deuses”, isto é, de elevação humana a uma outra dignidade; a aspiração de atingir um plano superior ao humano conhecido.¹³⁹

Por outro lado, uma das descendências da doutrina joaquimita, transformada, teria sido o movimento apocalíptico taborita, que foi associado a Thomas Münzer no que se refere ao ethos da violência justiceira. O taborismo apareceu na Boêmia,

134 Ver MICHELET. *Oeuvres Complètes*. VII, Histoire de France, 22 - 3.

135 REEVES; GOULD, op. cit., p. 17.

136 Reeves e Gould supõem que a obra de mediação teria sido o trabalho de Pluquet: *Mémoires pour servir à l'histoire des égarements de l'esprit humain[...] ou dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes[...]1768*.

137 REEVES; GOULD, op. cit., p. 92 et seq.

138 Idem, op. cit., p. 181.

139 Idem, p. 186 e 188.



desenvolveu-se em Praga ao redor de 1430, pouco depois da fundação da Universidade, tempo que também foi a do movimento hussita, assim chamado pelo nome de seu fundador, Jean Hus.¹⁴⁰ O movimento dos hussitas e taboritas, que constituíam a ala mais radical daqueles, tinha relação com as guildas de artesãos, mas recebia também o apoio dos camponeses e apresentava uma mistura de aspirações múltiplas e confusas, formando uma espécie de anarco-comunismo, onde se associavam o mito da “idade de ouro” original com o sonho da “terceira era”. Rapidamente, contudo, essa experiência foi abandonada. Os taboritas tiveram mais chance de exercer influência na Alemanha; desde 1430 seus exércitos atingiram Leipzig, Bamberg e Nüremberg. Os parentescos de fato existem entre o movimento originário da Boêmia e os movimentos rebeldes que precedem, na Alemanha, no século XV, a guerra camponesa do tempo da Reforma. E mesmo se Thomas Münzer pode ser incluído na descendência da pacífica esperança joaquimita, nele se conjuga a tradição do Livre Espírito com a do Tabor; os eleitos deveriam preparar os caminhos do Milênio pela espada - os “eleitos”, quer dizer, aqueles que receberam o Santo Espírito. Mais do que o aspecto utópico da luta, era claro o seu aspecto apocalíptico, justiceiro, de violência. O interesse pela natureza da sociedade futura era menos definido do que o da exterminação que a precederia. Imaginando um Milênio igualitário, comunista, o profeta dos camponeses falava da Lei de Deus e parecia assimilá-la à lei da natureza, original e absoluta, pensada como sem distinções de propriedade e status; assim, parece ser uma intuição correta a que levou os marxistas do último século a reivindicarem tal discurso como seu precursor.¹⁴¹

As doutrinas podem confundir-se numa grande corrente que as acolhe a todas como águas de um mesmo rio; no entanto, suas diferenças não desaparecem. Há teses que associam a mística münzeriana ao movimento dos irmãos e irmãs do Livre Espírito; há outras que negam essa associação, acentuando as diferenças existentes entre os dois fenômenos. Como em muitos outros pontos, também nesse a interpretação blochiana fica próxima à de Karl Kautsky, que via semelhanças entre os dois movimentos, mais do que daquela de Engels, que acentuava as diferenças.

Na realidade existiram muitas diferenças doutrinárias e de concepção teológica, sobretudo no que concerne ao aspecto fundamental que era o da relação de peso entre a “Palavra”, a “Letra”, e o “Espírito”, que contém, de um lado, a questão do valor das Escrituras, bem como, de outro lado, a da liberdade subjetiva para a recepção da verdade.¹⁴²

140 Norman Cohn afirma que a única falta de Hus, que jamais foi um extremista nem um rebelde, foi recusar uma obediência cega a seus superiores eclesiásticos; mas isso foi suficiente para custar-lhe a vida, em 1414, op. cit., p. 226.

141 Ver COHN, op. cit., p. 239, 243, 255, 258; também p. 263 a 269.

142 SMIRIN, M. M. *Die Völkerreformation des Thomas Münzers von der grosse Bauernkrieg*. Berlim, 1952. 1ª. edição russa: 1947.



Negando a autoridade da letra morta e da palavra exterior, Münzer declarava que a verdadeira palavra de Deus é a palavra interior que o homem ouve no fundo de sua alma através da revelação de Deus. A revelação não vem aos homens de um modo exterior, automaticamente; o homem deve buscar a verdade para poder recebê-la; é no exercício dessa busca que reconhece a verdadeira face da verdade.

Para Joaquim, o texto das Escrituras é histórico e cessará, depois de certo tempo, de ter o sentido de uma mediação entre Deus e os homens. O lugar do texto do Livro será ocupado pelo Espírito do Evangelho Eterno, livre das formas dogmáticas da forma da letra e aberto para a tranquila consideração de todos os homens. O Evangelho Eterno, que em sua forma e caráter é todo diferente do atual, permanece, no entanto, para o homem, como expressão de uma verdade objetiva, exterior a ele, de modo diverso do que seria para Münzer, que antepunha à autoridade da letra a palavra interior, cuja substância estava ligada à sua própria atividade, segundo o juízo de seu entendimento.

Por causa dessa diferença fundamental, concernente à recepção da verdade e à passividade ou à atividade do sujeito humano, Münzer não aceitaria de Joaquim sua concepção da história, o que iria constituir a segunda grande diferença doutrinal entre os dois, no que se refere às épocas da história e à sua relação com a Revelação.

Para Joaquim, o desenvolvimento se dá a partir de uma estrita submissão de escravos, no tempo de Deus Pai, e passa por uma submissão leve e paternal, de crianças, no tempo de Deus Filho, para atingir o livre devotamento de amigos, no tempo do Espírito Santo. O medo e a Lei são os princípios do primeiro estágio; a fé e a misericórdia, sob a forma dos sacramentos católicos, e o amor, são os princípios do segundo estágio; o mais elevado, a graça livre da Lei (*Freie Gnade*) e em geral, de toda a representação de dever e toda submissão, é o que Joaquim toma como princípio do terceiro estágio da história humana, aquele que está por vir.

Münzer não poderia receber de Joaquim a concepção da Lei e do temor de Deus como próprios de uma primeira época já superada, pois em sua pregação ele se refere muito aos textos que acentuam a existência de uma continuidade sem ruptura da Lei do Antigo ao Novo Testamento. Em sua maneira de pensar, a Lei aumenta em significação com o tempo; Deus toma o homem eleito, seu instrumento, como expressão e realização da Lei.

A prática decorrente dessas doutrinas diferentes era, em cada caso, inteiramente outra.¹⁴³ A doutrina da violência santa surgiu no discurso de Münzer inspirado no Antigo Testamento como no Novo, e provavelmente também nas históricas experiências concretas do movimento do Tabor. Essa doutrina não seria imaginável no texto de Joaquim de Fiori, onde, aliás, esteve ausente. Na filosofia da história

¹⁴³ SMIRIN, op. cit., p. 163.



joaquimita, pode-se encontrar que a passagem de uma época para a outra seria realizada através de uma crise violenta, por uma travessia difícil, que seria uma prova para os bons e uma punição para os maus. Afirmava-se a iminência desse período de provas, após o qual se sucederia um período “sabático” e a revelação do Evangelho Eterno, o evangelho espiritual que não teria sequer necessidade de ser escrito, que o anjo do Apocalipse carrega através dos céus para apresentar a todas as nações da Terra; pensamento vivo, durável, liberto da “letra”. Mas essa espera não se tornaria uma doutrina da ação revolucionária.¹⁴⁴

Portanto, por trás dos movimentos modernos de libertação social e política, pode-se reconhecer o pano de fundo dos movimentos religiosos que remontam bem antes no tempo e lhes dão uma significação menos contingente. Essa dimensão da história das revoluções foi o que Ernst Bloch quis acentuar para a consciência marxista, sobretudo com o livro de 1921, *Thomas Münzer, Teólogo da Revolução*. Por outro lado, a presença de Joaquim de Fiori, ao mesmo tempo que acompanha, supera a história das revoluções, marcando profundamente as filosofias da história da época contemporânea. Um como o outro fazem parte dessa base espiritual que muda o mundo “com passos de pomba”, e com suas presenças na história marcam pontos ineludíveis quando buscamos lançar luz sobre o enigma da esperança.



144 *Dictionnaire de théologie catholique*, cit., p. 1442.

A esperança é virtude difícil para o homem solitário, largado na existência, ante a imensidão do universo. Todavia, ela brota de modo permanente, como flor enigmática, ali onde se unem os companheiros de necessidade, os que buscam reconhecimento e têm sede de transformação. Essa brotação constitui uma corrente contínua, um rio caudaloso na história da humanidade.

O enigma da esperança obessionou Ernst Bloch (1885-1977), que buscou decifrá-lo com as chaves de interpretação da cultura judaico-cristã, em diálogo com a herança clássica da Filosofia.