

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 2 • N.º 4 • OUTUBRO 93

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Europa e Filosofia*

FRANCISCO V. JORDÃO - *A Religião sob o ponto de vista filosófico*

J. ENCARNAÇÃO REIS - *O Riso estético segundo Bergson e Lalo*

JOÃO MARIA ANDRÉ - *O Problema da Linguagem no Pensamento filosófico-teológico de Nicolau de Cusa*

ANSELMO BORGES - *E. Bloch: a Esperança ateia contra a Morte*

EDMUNDO BALSEMÃO PIRES - *Factos sociais. Comunidade e Linguagem - a propósito do livro de Margaret Gilbert, On Social Facts*

## ERNST BLOCH: A ESPERANÇA ATEIA CONTRA A MORTE

ANSELMO BORGES

No ano de 1796, Jean Paul escreveu um dos textos literariamente mais sublimes e ao mesmo tempo mais terríveis da literatura alemã: *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei* (Discurso do Cristo morto, desde o cume do mundo, sobre a não existência de Deus). Nele, o grande escritor descreve um sonho. Pela meia noite e em pleno cemitério, numa visão apavorante, o *olhar* estende-se até aos confins da noite cósmica esvaziada, os túmulos estão abertos, e, num universo que se abala, as sombras voláteis dos mortos estremecem, aguardando, aparentemente, a ressurreição. É então que, desde o alto, surge Cristo, uma figura eminentemente nobre e arrasada por uma dor sem nome. E, com um terrível pressentimento, “os mortos todos gritam-lhe: ‘Cristo, não há Deus?’ Ele respondeu: ‘Não, não há Deus’”. A sombra de cada morto estremeceu, e umas a seguir às outras desconjuntaram-se. E Cristo continuou, anunciando o que aconteceu no instante da sua própria morte: “Atravessei os mundos, subi até aos sóis, voei com as galáxias através dos desertos do céu; e não há Deus. Desci até onde o ser estende as suas sombras, e olhei para o abismo, gritando: ‘Pai, onde estás?’ Mas apenas ouvi a tormenta eterna, que ninguém rege (...)”. Quando, no espaço incensurável, procurou o *olhar* divino, não o encontrou; apenas o cosmos infindo o fixou petrificado “com uma *órbita ocular* vazia e sem fundo, e a eternidade jazia sobre o caos e roía-o e ruminava-se”. O coração estalou de dor, quando as crianças sepultadas no cemitério, se lançaram para Cristo, perguntando: ‘Jesus, não temos Pai?’ E ele, debilhado em lágrimas, respondeu: “‘Somos todos órfãos, eu e vós, não temos Pai’. (...) Nada imóvel, petrificado e mudo! Necessidade fria e eterna! Acaso louco e absurdo!(...) Como estamos todos tão só na tumba ilimitada do universo! Eu estou apenas junto de mim. Ó Pai, ó Pai! Onde está o teu peito infinito, para descansar nele? Ah! Se cada eu é o seu próprio criador e pai, porque é que não há-de poder ser também o seu próprio anjo exterminador?”



Para Jean Paul, a morte de Deus não é ainda um destino espiritual inevitável, mas apenas a tentação de uma possibilidade ameaçadora, contra a qual quer prevenir. Quando acorda do seu pesadelo ateu, a sua alma “chorava de alegria, por poder de novo adorar a Deus - e a alegria e o choro e a fé nele era a oração”<sup>1</sup>. Pelo contrário, Ernst Bloch (1885-1977), que cita o texto<sup>2</sup> e em quem o romantismo de Jean Paul exerceu profunda influência<sup>3</sup>, elabora a sua obra filosófica, quando a sombra do ateísmo e do niilismo se adensava sobre a Europa. É o seu objectivo é, precisamente contra o niilismo, uma filosofia da esperança fundada no Reino de Deus sem Deus, isto é, herdeira dos melhores conteúdos da religião (I). Essa esperança há-de resistir e manter o homem erguido, mesmo contra “a mais forte não-utopia”<sup>4</sup>, que é a morte (II).

## I

Se tomarmos como dados autobiográficos algumas páginas de *Spuren*, em que descreve as etapas da vida, constatamos que Ernst Bloch se apresenta como ateu desde os quinze anos: “Quando fui confirmado e no momento em que devia pronunciar a fórmula diante do altar, acrescentei três vezes: Sou ateu!”. Pela leitura de alguns tratados, tinha concluído: “a matéria é a mãe de todos os seres, o esclarecimento sexual era completo, o mistério do mundo estava solucionado. O que se chamava Deus não passava de matéria (*Stoff*), energia e razão (inconsciente)”<sup>5</sup>. A existência de Deus depara-se com duas objecções de fundo. A primeira é a objecção ética: nenhuma Transcendência é conciliável com a existência do mal no mundo; nenhum *ens perfectissimum=ens realissimum* é compatível com tanto Gólgota<sup>6</sup>. Por outro lado, a religião do Êxodo e do Apocalipse mostra que “o *Génesis real (wirkliche)* não está no princípio, mas no fim”<sup>7</sup>. Deus existente enquanto Perfeição absoluta no

<sup>1</sup> JEAN PAUL, “Rede des toten Christus..., Erstes Blumenstueck des Siebenkaess”, in: Id., *Werke. Auswahl in 5 Baenden* (Berlim 1923) Bd 5, 760-765.

<sup>2</sup> ERNST BLOCH, *Atheismus im Christentum* (= AC) (Frankfurt /M. 1985) 161. Para as obras de Ernst Bloch, segui a sua edição completa em *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*.

<sup>3</sup> Cf. G. WITSCHEL, *Ernst Bloch. Literatur und Sprache* (Bona 1978).

<sup>4</sup> ERNST BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (= PH) (Frankfurt / M.1985) 1297.

<sup>5</sup> ID., *Spuren* (= SP) (Frankfurt /M.1985) 67. Cf. Id., *Tendenz-LatenzUtopie. Ergaenzungsband zur Gesamtausgabe* (=TLU) (Frankfurt/M. 1985)369.

<sup>6</sup> AC, 21.

<sup>7</sup> PH, 1628.

começo tornaria ininteligível o processo, pois o messianismo escatológico-explosivo seria eliminado. Ora, “o real (*das Wirkliche*) é processo”, sendo este processo mediação, de múltiplas ramificações, entre o presente, o passado não liquidado e, sobretudo, o futuro possível<sup>8</sup>. Se tudo fosse como deveria ser, não haveria processo: “tomadas as coisas de forma crítica, não haveria nenhum processo, se não houvesse algo que não devia ser ou, pelo menos, que não devia ser assim”<sup>9</sup>. Isto significa que, recusando o Deus da criação e da metafísica clássica, Bloch coloca no seu lugar uma ontologia do ainda-não, entendida como materialismo autêntico, isto é, materialismo dialéctico-utópico. Segundo Bloch, na crítica da religião, é necessário ir mais longe do que Feuerbach e Marx, pois o ateísmo deve ser interpretado como compreensão prometeica e utópica do *Humanum* futuro, que as religiões hipostasiaram em Deus. Feuerbach e Marx esqueceram ou postergaram o que é mais próprio da religião cristã: o messianismo escatológico. Assim, ‘Deus’ como imagem e ídolo do homem reduz-se ao Reino humano futuro. Na hipótese de Deus, os homens apenas exprimiram esse futuro anelado como Pátria da comunidade humana finalmente salva e feliz. Então, o ateísmo realmente compreendido é o espaço necessário para a Utopia do Reino humano, pois, sem ateísmo, não há possibilidade de messianismo: “A existência de Deus, isto é, Deus pura e simplesmente enquanto essência própria é uma superstição; a única fé é a fé num Reino messiânico de Deus - sem Deus. Por conseguinte, o ateísmo é tanto menos o inimigo da utopia religiosa quanto constitui o seu próprio pressuposto: sem ateísmo *não há qualquer lugar para o messianismo*”<sup>10</sup>. O mistério do *Deus absconditus* reduz-se à realização do mistério do *Homo absconditus*. A antropologização da religião é antropoteísmo ainda não realizado, ainda oculto. “O lugar designado pelo antigo Deus não é, pois, um nada; sê-lo-ia, se o ateísmo fosse niilismo, e não simplesmente um niilismo de desespero teórico, mas o da aniquilação material-universal de todo o conteúdo possível de uma finalidade e perfeição. (...) Pelo contrário, o seu lugar é conservado e mantém-se aberto como em nenhuma outra parte. O que significa que o Reino, precisamente de forma secularizada e sobretudo em forma utópico-total, subsiste como espaço da frente também sem nenhum teísmo: sim, permanece, como de maneira crescente foi mostrando toda a ‘antropologização do céu’ desde Prometeu até à fé no

---

<sup>8</sup> PH, 225.

<sup>9</sup> ERNST BLOCH, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (Frankfurt/M. 1985) 473; cf. TLU, 368.

<sup>10</sup> PH, 1413.



Messias, *só sem teísmo*"<sup>11</sup>. Por conseguinte, a crítica da religião não significa o abandono puro e simples da religião, mas a sua herança. O fim da religião não é simplesmente ausência de religião, mas "herança dela, consciência-saber metarreligioso do problema último do para onde e para quê: *Ens perfectissimum*"<sup>12</sup>. A relação da filosofia com a religião resume-se em duas afirmações, sendo a primeira de Kant: "Aufklaerung é a saída do homem da menoridade culposa", e a segunda, de Santo Agostinho: "*Dies septimus nos ipsi erimus*, o último dia seremos nós próprios, isto é, o domingo ainda não foi criado". A afirmação de Kant é *conditio sine qua non*, ineliminável, não podendo, por conseguinte, nada do que se diga religiosamente ser expressão de menoridade humana. Por outro lado, deve referir-se ao futuro: "O que é que o futuro espera de nós para nós"<sup>13</sup>. Da articulação destes dois princípios, que mutuamente se pertencem, surge o que Bloch chamará prova ontológica de Deus, não à maneira anselmiana, em que o ser absolutamente perfeito é posto como algo que implica a sua existência já real, mas no sentido de que "na esperança se trata do que é perfeição", sendo evidentemente condição de possibilidade de toda a crítica ao imperfeito, inacabado, insuportável, intolerável, precisamente "a representação *de*, a aspiração *por* uma perfeição possível"<sup>14</sup>. Encontramo-nos, pois, em presença de uma espécie de argumento ontológico da existência de Deus, mas na linha feuerbachiana, corrigida pelo dinamismo da esperança e da latência utópica: Reino utópico de Deus sem Deus. Trata-se ao mesmo tempo de uma filosofia que dá o primado à razão prática<sup>15</sup>.

Não é apenas na hipóstase de Deus que a humanidade projecta o seu anelo do *Summum Bonum*. Ernst Bloch lê a história toda da criação cultural humana como antecipação sonhada e utópica da consumação possível. Uma das teses blochianas centrais consiste na apreensão do passado enquanto grávido de futuro. Em relação ao passado, há sempre uma dívida não liquidada (*das Unabgegoltene*). Daí também o seu conceito de "excedente cultural". O que vincula a humanidade ininterruptamente é a esperança comum da conquista da perfeição. Assim, à maneira de detective<sup>16</sup>, Ernst Bloch vai à descoberta em toda a história

<sup>11</sup> PH, 1412-1413.

<sup>12</sup> PH, 1414.

<sup>13</sup> TLU, 349.

<sup>14</sup> TLU, 367.

<sup>15</sup> Cf. N. WENINGER, *Praxis als Ort der Hoffnung bei Ernst Bloch* (Innsbruck 1983), VICENTE RAMOS CENTENO, *Utopía y razón práctica en Ernst Bloch* (Madrid 1992).

<sup>16</sup> Cf. HANS MAYER, "Ernst Bloch, utopía, literatura", in: VÁRIOS, *En favor de Bloch. Con un inédito de Bloch* (Madrid 1979) 20 ss.

humana dos *sinais e vestígios (Spuren)* do Utópico. Eles revelam-se nos “pequenos sonhos acordados” das diferentes idades da vida<sup>17</sup>, nas pequenas histórias<sup>18</sup>, nas revoluções (desde a guerra dos camponeses à revolução inglesa, americana, francesa ou russa), e também nas “imagens-desejo reflectidas no espelho” (a vitrina, a feira, o circo, a lenda, o fascínio de viajar, o desporto, o museu, o teatro, o cinema)<sup>19</sup>, nas utopias médicas<sup>20</sup>, sociais<sup>21</sup>, técnicas<sup>22</sup>, da arquitectura<sup>23</sup> ou geográficas<sup>24</sup>. Manifestam-se em todos os movimentos de libertação e emancipação humana. Estão presentes no mito de Prometeu, nos paradigmas de transposição de fronteiras, como D. Quixote ou Fausto<sup>25</sup>. No direito enquanto eunomia do caminhar erguido<sup>26</sup>, na filosofia, na arte, na literatura<sup>27</sup>, na mística, na música<sup>28</sup>, o motor é *o Não, o ainda-não* e a Utopia como substância do mundo e dos homens. O mundo está cheio de disposição para algo, tendência e latência de algo, que é a Pátria da identidade. E isto significa que se impõe a recusa de todas as concepções filosóficas que se fixaram no passado, colocando no princípio o Absoluto como pré-dado e feito. Essas filosofias limitaram-se à contemplação e interpretação do mundo existente, sem perspectiva de transformação e futuro. Nelas, não havia lugar para o *Novum* real, pois, em vez de dirigirem o olhar para diante (*vorwaerts*), olhavam para trás (*rueckwaerts*). “A teoria de Platão, segundo o qual todo o saber não passa de *anamnese, recordação de algo visto anteriormente* - esta versão do conhecimento centrada no sido (*Gewesenheit*) repetiu-se desde então incessantemente”<sup>29</sup>. A própria concepção hegeliana, apesar do seu legado ineliminável da dialéctica, tem como pressuposto o Absoluto inicial. Assim, “ao longo da filosofia judeo-cristã,

---

<sup>17</sup> PH, 21-45.

<sup>18</sup> SP.

<sup>19</sup> PH, 395-519.

<sup>20</sup> PH, 526-546.

<sup>21</sup> PH, 547-729.

<sup>22</sup> PH, 729-817.

<sup>23</sup> PH, 819-872.

<sup>24</sup> PH, 873-929.

<sup>25</sup> PH, 1143-1242.

<sup>26</sup> ERNST BLOCH, *Naturrecht und menschliche Wuerde* (=NmW) (Frankfurt/M. 1985), *passim*.

<sup>27</sup> Ernst Bloch é não só um escritor brilhante, mas também profundo conhecedor de toda a literatura mundial, que analisa *sub specie utopiae*. Cita inclusive Camões; PH, 250, 1334-1335.

<sup>28</sup> PH, 1243-1297; ERNST BLOCH, *Geist der Utopie. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung* (=GU)(Frankfurt/M. 1985), 49-208.

<sup>29</sup> PH, 158.



desde Filão e Agostinho até Hegel, o *Ultimum* está relacionado só com o *Primum* e não com o *Novum*, resultando por isso, em última análise, o Último só uma repetição do que havia no princípio - algo já realizado, que entretanto se perdeu ou alienou”<sup>30</sup>. No debate com a psicanálise de Freud, Adler e Jung, Bloch critica igualmente a sua concepção do inconsciente, que não passaria de armazém do passado, porque reduzido ao *já não consciente*, isto é, ao esquecido e reprimido. Ora, para Bloch - e esta seria a sua descoberta central -, há uma outra fronteira ou limiar em que a consciência não é clara: a zona onde emerge o novo, a existência de um *ainda-não -consciente*, que é o pré-consciente do futuro, do que vem, do nascimento do novo, da “aurora para a frente”<sup>31</sup>.

G. Simmel, com quem Bloch contactou na juventude, observou que não deixa de ser surpreendente a pouca atenção prestada pela história da filosofia ao sofrimento humano. Bloch, como Platão<sup>32</sup> e Aristóteles<sup>33</sup>, também sublinhou que a origem da filosofia é o espanto, mas precisamente no confronto com o sofrimento: “Porque devemos nós, que somos limitados em tudo, sofrer tão ilimitadamente?”<sup>34</sup>. Se o universo já estivesse acabado, se o mundo não tivesse que ser transformado, não haveria processo, e só nos restaria a resignação ou o desespero. Mas tanto o homem como o mundo estão ainda em processo, um processo aberto à salvação possível. Nem nós nem o mundo chegámos ainda à plenitude da presença. S ainda não é P, ou seja, o sujeito não encontrou ainda o seu predicado adequado: *Nondum ubique*<sup>35</sup>. Fenomenologicamente, é desta autoexperiência humana da não coincidência do sujeito consigo mesmo que arranca o filosofar blochiano: somos, mas não sabemos *o que* somos. Tudo se encontra nesta tríplice afirmação, frequentemente repetida: “*Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst*”<sup>36</sup>. *Eu sou*. Por onde começar senão exactamente por este assombro do autoencontro, por esta certeza imediata da existência? *Mas eu não me possuo*. Somos pergunta inconstruível para nós mesmos, vivemos na obs-

<sup>30</sup> PH, 233.

<sup>31</sup> PH, 131.

<sup>32</sup> *Teeteto*, 155 d.

<sup>33</sup> *Metafísica*, I, 982 b.

<sup>34</sup> SP, 40.

<sup>35</sup> ERNST BLOCH, *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis* (=EM) (Frankfurt/M. 1985) 30; Id., *Tuebingener Einleitung in die Philosophie* (=TEPh) (Frankfurt/M. 1985) *passim*.

<sup>36</sup> Por exemplo, SP, 1, TEPh, 13. Cf. W. SCHMIED-KOWARZIK, “Ernst Bloch. Suche nach uns selbst ins Utopische”, in: MARGOT FLEISCHER (Hrsg.), *Philosophie des 20. Jahrhunderts* (Darmstadt 1992, 3ªed.) 219 ss.

curidade do *sou* em que sempre nos encontramos. Esta imediatidade é demasiado próxima para podermos captar-nos pela reflexão. Vivemos, mas não nos presenciamos, escapando constantemente a nós próprios. É o que, numa expressão célebre, Bloch denominou como “a obscuridade do instante acabado de viver” (*Dunkel des gerade gelebten Augenblicks*). “Nós nunca somos tanto nós mesmos como quando temos experiência interior. Do agora em si mesmo: estar a fumar ou a escrever - disso precisamente nunca somos conscientes. Só imediatamente depois se nos apresenta isto diante de nós: assim, o nosso presente sempre é só um passado, que coincide com o que nós experienciamos como aparentemente presente”<sup>37</sup>. Portanto não é possível alcançar-nos nem no presente aparente nem pela reflexão ou pela lembrança. Na raiz de nós está um X, o *Dass* fáctico impulsionante da vida, o núcleo do existir, a subjectividade nua e a intensidade do querer que impele sempre para diante, para a autoobjectivação. *Precisamente por isso, estamos no processo de ser*. O que permanentemente impulsiona é a abertura à novidade do futuro. A vida, o *sou* é este próprio impulso. Se não nos captamos pelo movimento reflexivo, é porque a vida caminha segundo um movimento de “proflexão”<sup>38</sup>, e a solução do enigma do mundo só pode encontrar-se no Utópico e na abertura do ainda-não-consciente, aurora do novo. Se a origem fosse puro espírito, à maneira do panlogismo hegeliano, não haveria processo, “pois na vida pura da ideia não pode surgir contradição alguma”<sup>39</sup>. Ora, no começo, está a falta, a necessidade, e precisamente essa carência é que é “o acicate dialéctico real”<sup>40</sup>. O processo do mundo não poderia desenrolar-se a partir do *logos* puro. Na raiz do mundo, tem de estar um intensivo da ordem do querer, pois, se o conceito não tivesse algo de não lógico para excitá-lo e impulsiná-lo, “não iria além de um estéril  $A=A$ ”<sup>41</sup>. Em ordem à superação do pensamento lógico-objectivo de Hegel, é necessário ir ao encontro sobretudo do conceito de existência de Schelling, para quem a existência de algo não é dedutível do pensamento. A razão com as suas verdades necessárias apenas capta o *quid*, a essência das coisas, não o seu *quod*, o seu *Dass*, o seu *existere*

<sup>37</sup> ERNST BLOCH, “Ueber das noch nicht bewusste Wissen”, in: *Die weissen Blaetter* 6 (1919) 355 ss, cit. in: PETER ZUDEICK, *Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch - Leben und Werk* (Moos & Baden-Baden 1987) 82.

<sup>38</sup> Cf. F. FISCHER, *Proflexion. Logik der Menschlichkeit* (Viena 1985).

<sup>39</sup> ERNST BLOCH, *Subjekt-Object. Erlaeuterungen zu Hegel (=SO)* (Frankfurt / M. 1985)137.

<sup>40</sup> SO,137.

<sup>41</sup> SO, 398.



real. Esse *Dass*, isto é, que algo exista, representa um elemento alógico no ser, “um fundamento obscuro”, que, com Jakob Boehme, denominou de “impulso, vontade, fome de existência”; de tal modo este fundamento escapa ao pensamento que Schelling lhe chamou “fundamento sem fundamento” (*Ungrund*)<sup>42</sup>. Na raiz do processo do mundo está o *Dass* originário do *existere*, que, na sua negatividade, se transcende, autoobjectivando-se em formas múltiplas, à procura do *Unum Verum Bonum* da essência. Não satisfeito com as suas realizações parciais e fragmentárias, impulsiona sempre para diante, com o *Novum Ultimum* no horizonte.

Portanto, “na origem está o não, o ainda-não na história, o nada ou a totalidade no fim” (*Das Nicht im Ursprung, das Noch.-Nicht in der Geschichte, das Nichts oder das Alles am Ende*)<sup>43</sup>. O Não (*das Nicht*) enquanto começo não é o nada, mas o não de um aí, e assim fermentador e impulsionador de um algo: “o Não é falta de alguma coisa bem como fuga dessa falta; assim, é ímpeto para o que lhe falta”<sup>44</sup>. Quer dizer que só há ser enquanto ainda-não-ser, isto é, enquanto o Não (*das Nicht*), que é não ter, só se esclarece “pela relação ao ter, que agora já não é puro não ter”<sup>45</sup>; por outras palavras: ser é ainda-não de ser. Como poderíamos ter consciência do limite, se não o tivéssemos já transcendido? Como poderíamos sofrer com a infelicidade, se não tivéssemos ao mesmo tempo consciência da *possibilidade* de superá-la e de alcançar a felicidade plena? Ora, é na esperança enquanto esperança esperante que se capta esta possibilidade de transcender todas as realizações fragmentárias, a caminho do *Totum* final. A esperança, contra o medo e a angústia, não é apenas “o mais humano de todos os movimentos afectivos (*Gemuetsbewegungen*), só acessível aos homens, e ao mesmo tempo referido ao horizonte mais vasto e iluminado”<sup>46</sup>. Ela confunde-se com o dinamismo mais radical de toda a realidade, pois a “fome” é categoria ontológica e a propriedade fundamental de todo o ser. É que “a obscuridade do instante acabado de viver não se dá apenas em nós, subjectivamente, mas de igual modo fora, impulsionando debaixo de todas as coisas”<sup>47</sup>. “Também a natureza inorgânica, e não apenas a história humana, tem a sua utopia”<sup>48</sup>. O “que”

<sup>42</sup> SO, 396.

<sup>43</sup> PH, 356.

<sup>44</sup> PH, 356.

<sup>45</sup> TEPH, 244. Cf. J. SPLETT, “Docta Spes. Zu Ernst Blochs Ontologie des Noch-Nicht Seins”, in: *Theologie und Philosophie* 3 (1969) 384 ss.

<sup>46</sup> PH, 83-84.

<sup>47</sup> EM, 50.

<sup>48</sup> TEPH, 236.

(*Dass*) vazio, que não pode aguentar-se na negatividade, na fome, na privação - *horror vacui* -, e que de pura negação se torna ainda-não de qualquer realização fragmentária, em tensão dialéctico-teleológica para o *Ultimum*, é *natura naturans*.

O mundo enquanto processo do ainda-não identifica-se com a realidade enquanto possibilidade. Na medida em que o mundo se explica a partir de si, a realidade é possibilidade real, isto é, *potentia subjectiva activa*. Para defini-la, Bloch socorre-se do conceito de matéria, na linha da “esquerda aristotélica”, portanto, Avicena, Averroes, G. Bruno... Numa ontologia do ainda-não-ser, “é necessário definir a *matéria* do seguinte modo: ela não é massa mecânica (*der mechanische Klotz*), mas, segundo o sentido implícito na definição aristotélica de matéria, tanto o *ser-segundo-a-possibilidade* (*kata to dynaton*), portanto, o que determina o que pode aparecer na história, de cada vez, segundo as condições histórico-materialistas, como o *ser-em-possibilidade* (*dynamei on*), portanto, o correlato do possível objectivamente real ou pura capacidade de ser (*rein seinshaft*): o substrato da possibilidade do processo dialéctico. Como foi dito, algo fermenta no Não (*im Nicht*), dá-se à luz no ainda-não, serve de suporte, preenche e abrange tudo, inclusive a si próprio. A matéria é movida, enquanto, no possível que lhe está aberto, é um ser não esgotado, e não é passiva como a cera, mas move-se, formando-se a si mesma, produzindo formas”. Ela originou o espírito, “que não é nenhum trunfo contra ela”, “mas a sua própria flor”. É este substrato, que também é o nosso, que está em tensão, organizando-se em miríades de formas. Tanto como *natura naturans* como *natura naturata*, é *laboratorium possibilis salutis*. “A matéria última é o seu fundamento mundano realizado em latência”, com indícios antecipativos de um céu novo e de uma terra nova. Entretanto, há uma alternativa ainda não decidida durante o processo: tudo ou nada, plenitude ou inanidade de tudo. É por isso que a matéria precisa da sua forma mais audaciosa, isto é, “do homem Prometeu, para encontrar o futuro e orientar as agulhas do curso do processo salvífico”<sup>49</sup>. O processo em parte alguma resultou de forma definitiva total, mas também em parte alguma fracassou definitivamente. Com o aparecimento do homem, que se originou a partir da matéria, pois é “o filho próprio da matéria, no qual ela abre os olhos e se reflecte”<sup>50</sup>, o processo tornou-se consciente, competindo ao homem orientá-lo, isto é, mediá-lo com as intenções humanas. O que significa

<sup>49</sup> TEPH, 233-234.

<sup>50</sup> TEPH, 203.



que a esperança só pode ser autêntica enquanto militante. Por outro lado, a esperança da Pátria da identidade enquanto *Ultimum, Totum, Ens Perfectissimum*, não é arbitrária, mas instruída e douta (*docta spes*), pois o ainda-não-consciente no homem tem como seu correlato o ainda-não-realizado no mundo como mar infindo e inesgotável de possibilidades. Para Bloch, “a novidade triunfa no *Ultimum* em virtude de um salto radical fora de todo o alcançado até então, salto que provocará a cessação da novidade, isto é, a identidade”<sup>51</sup>, aparecendo finalmente o que está latente na matéria divina autocriadora, e essa latência é a do Reino da liberdade, da identidade feliz entre o *homo absconditus* e a profundidade oculta do mundo, correspondendo ao homem novo um céu novo e uma terra nova: “eis que faço novas todas as coisas”<sup>52</sup>. Resumindo e retomando em forma utópico-ateia o argumento ontológico de Anselmo de Cantuária: “a obscuridade do instante vivido coincide em toda a sua profundidade com o modo de existência essencial e contudo ainda-não-aí do próprio conteúdo final, que mitologicamente foi designado com o nome de Deus, e que (...) é o conteúdo final ainda-não-aí, ainda-não-produzido do *existere*”, a definir agora, “segundo uma designação não mitológica”, como “*agens e núcleo da matéria em desenvolvimento*”<sup>53</sup>.

## II

Destronado o Deus bíblico, que, na fidelidade à promessa, ressuscita os mortos, Bloch, depois de divinizar a matéria e o homem Prometeu, sendo o decisivo “*um transcender sem Transcendência*”<sup>54</sup>, vê-se confrontado com a morte, que é “o mais duro golpe contra a utopia”<sup>55</sup>, “a mais forte não-utopia”<sup>56</sup>.

É com cores duras que descreve o carácter terrível da morte. A morte “permanece o não-eu estranho absoluto, o irracional na razão de cada civilização, mesmo da civilização egípcia, mesmo da cristã; a morte é o protótipo de todo o ‘destino infligido’, que não é querido e que intervém como qualquer coisa de estranho e incompreendido. (...) A consciência esclarecida da vida capitula perante a morte, a consciência religiosa corta-a em duas, mas o nó górdio em parte alguma foi verdadeiramente

<sup>51</sup> PH, 233.

<sup>52</sup> Apoc.21,5.

<sup>53</sup> PH, 347.

<sup>54</sup> AC, 15.

<sup>55</sup> PH, 15.

<sup>56</sup> PH, 1297.

tragado na vitória”<sup>57</sup>. Aparentemente, após a morte o que fica é só o cadáver. Na perspectiva da morte, os próprios sonhos surgem desvalorizados. O pensamento torna sombria a existência, reduzida a fragmentos e à bancarrota. “O túmulo, a escuridão, a putrefacção, os vermes tiveram e têm, sempre que não são reprimidos, uma espécie de poder retroactivamente desvalorizante”<sup>58</sup>. Perante o túmulo do amigo, mesmo o homem de negócios deixa, até certo ponto, de pensar nos assuntos de ocupação diária. A morte iguala tudo: mesmo o mártir pela justiça futura não participará nela; aos malfeitores sorri a vida e os bons são arrasados, e a morte tudo torna irreparável. Que importam os momentos mais exaltantes da existência, se a morte anula precisamente a existência e “o prazer quer eternidade”?<sup>59</sup> “As mandíbulas da morte tudo trituram e a goela da putrefacção devora toda a teleologia”<sup>60</sup>. É terrível ter de viver, sabendo que quanto mais amadurecemos mais a nossa vida se encurta: “depois, rapidamente amarelecemos e encontramos-nos debaixo da terra a apodrecer”<sup>61</sup>. Estamos rodeados pela morte inevitável. Dada a estrutura proléptica da consciência, antecipamos a morte: ela está sempre tão distante e ao mesmo tempo tão próxima, no centro da própria existência!<sup>62</sup>. “O relógio bate a hora, e estamos uma hora mais próximos do túmulo”<sup>63</sup>. Não há nenhum inimigo tão inexorável nem nenhuma certeza tão certa como a morte.

Qual é a origem do carácter terrível da morte para o homem? É necessário distinguir entre o medo de morrer e a angústia da morte. O primeiro é comum ao homem e ao animal. Também o animal tem medo de morrer. A angústia da morte é exclusiva do homem e não se refere, como o medo, a algo concreto, mas ao indefinível, que é, em última análise, o nada da dissolução. A angústia da morte surge da consciência do eu, que, pela morte, se vê ameaçado de aniquilação: os animais não têm angústia da morte, “porque não têm um eu, que conscientemente se refere a si próprio, e, assim, também pode prever, e, conseqüentemente, temer a sua própria e mortal aniquilação”<sup>64</sup>.

<sup>57</sup> ERNST BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe (=EZ)* (Frankfurt /M. 1985) 390-391.

<sup>58</sup> PH, 1299.

<sup>59</sup> PH, 1301.

<sup>60</sup> PH, 1301.

<sup>61</sup> GU, 309.

<sup>62</sup> AC, 338.

<sup>63</sup> PH, 1298.

<sup>64</sup> AC, 335.

Face à angústia da morte, frequentemente referida<sup>65</sup>, a humanidade inventou estratégias múltiplas para exorcizá-la. A estratégia mais recente é ignorar a morte, recalca-la, fazer dela tabu. *Disso, pura e simplesmente não se fala*. O olhar para ela “é disperso ou torna-se intencionalmente míope. (...) Não deve ser lembrada, imagens banais recalcam-na. Uma delas é que o homem se extingue como uma vela (...). Os homens nunca tiveram a curiosidade de contar os anos - cada vez menos - que lhes restam, e quem vive burguesmente é exortado, entre outras coisas, sobretudo a não olhar para o fim. (...) A morte é afastada do caminho (...). Deste modo, vive-se para o dia ou para a noite que estão aí, não devendo pensar-se nunca na liquidação final. O que unicamente se deseja é não ouvir nem ver nada do fim, mesmo quando ele está próximo. Deste modo, o temor pelo menos atrofia-se, torna-se trivial, como tudo o resto”<sup>66</sup>. Trata-se, porém, de um meio artificial de superar a angústia da morte, e “a superficialidade não é por si uma libertação, e o recalçamento sozinho não dá a sensação de triunfo”<sup>67</sup>. A sociedade capitalista inventou ainda outras atitudes. Uma delas é a guerra: “Amanhã, caminha-se para a morte”, cantava-se no período nazi. A morte deixa de ser angustiante, para tornar-se exaltante. O capitalismo não tolera a bancarrota, e a América neopagã pretende iludir a morte com a fé no êxito. Outra estratégia é a do niilismo, onde o capitalismo desemboca, a atitude dos “filósofos da decadência” (Spengler, Jaspers, Heidegger): “fazem do simples nada do futuro capitalista um nada inevitável e absoluto, de modo a bloquear totalmente o olhar sobre um mundo transformável, sobre o futuro socialista”<sup>68</sup>. Bloch é particularmente duro, violento e até sarcástico em relação a Heidegger e à sua concepção do “*Sein zum Tode*”<sup>69</sup>.

Desde sempre a humanidade inventou estratégias contra a morte, para vencê-la, pois o homem não suporta que a morte seja o fim absoluto, “não se dá por contente com o cadáver”<sup>70</sup>. O homem religioso superou a angústia da morte mediante o mito da sobrevivência, com paraísos ultraterrenos. Depois, com o homem secularizado, concretamente nos séculos XVIII e XIX, seguiram-se imagens já não religiosas da morte. De umas

<sup>65</sup> Por exemplo, PH, 1304, 1319, 1323, 1336, 1360, 1369.

<sup>66</sup> PH, 1298-1299.

<sup>67</sup> PH, 1360.

<sup>68</sup> PH, 1364.

<sup>69</sup> Sobre a questão da morte no primeiro Heidegger a que Bloch se refere, cf. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Tubinga 1986, 16ª ed.) 235-267: “Das moegliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode”.

<sup>70</sup> PH, 1302.



e outras, apresenta Bloch um estudo aprofundado: “Contrapontos religiosos à morte e vitória”, “Eutanásias iluministas e românticas”, “Outras contrapartidas secularizadas, niilismo, casa da humanidade”<sup>71</sup>, sublinhando que, embora a sobrevivência religiosa no além seja uma ilusão, pois “não há nenhum além depois da morte”<sup>72</sup>, tendo inclusivamente a classe dominante e a clerezia utilizado essa mentira para consolar o povo com o céu ou aterrá-lo com o inferno, há todavia nesses sonhos-desejo de imortalidade uma dimensão a recuperar, pois têm a ver com “o fortalecimento do sentimento do valor infinito da alma própria, e, consequentemente, o fortalecimento da vontade de não deixar-se tratar, já agora, como gado”<sup>73</sup>. Em 1964, num diálogo com Theodor W. Adorno, disse Bloch: “‘A criatura mais querida’ da fé não é o milagre, mas a morte”<sup>74</sup>, e, referindo-se ao cristianismo histórico: “O cristianismo, na concorrência com outros profetas da imortalidade e da sobrevivência, venceu em grande parte graças à proclamação de Cristo: Eu sou a Ressurreição e a Vida. Não propriamente através do Sermão da Montanha (...). No século primeiro depois do acontecimento do Gólgota, a ressurreição foi referida ao Gólgota de uma forma inteiramente *pessoal*, de tal modo que pelo baptismo na morte de Cristo se experiencia a ressurreição com ele. Impejava então um desespero apaixonado, que hoje nos parece incompreensível e representa um acusado contraste com a nossa indiferença. Mas nada impede que dentro de cinquenta ou cem anos (porque não dentro de cinco?) volte essa neurose ou psicose de angústia da morte, de tipo metafísico, com a pergunta radical: Para quê o esforço da nossa existência, se morremos completamente, vamos para a cova, e, em última instância, não nos resta nada?”<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> PH, 1304-1384.

<sup>72</sup> PH, 580.

<sup>73</sup> PH, 1302.

<sup>74</sup> TLU, 360.

<sup>75</sup> TLU, 312. ADAM SCHAFF, *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen* (Viena 1964) 33, também pergunta: “Para quê tudo, se, seja como for, temos de morrer?”, cit. in: H. SONNEMANS, *Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst Bloch* (Friburgo/Br., Basileia, Viena 1973) 110. O filósofo marxista jugoslavo BRANKO BOSNJAK pôde também dizer que “o fenómeno da religião se esclarece a partir do facto de que o homem é mortal. (...) A fonte das ideias religiosas encontra-se na consciência da morte. A religião pode, por conseguinte, sem atender às suas formas, existir em qualquer sistema social. Ela acabará por se extinguir por si própria (Engels). Determinadas formas da religião podem deixar de existir. Todavia, como antítese da morte, quer dizer, como aspiração de eternidade, a religião pode sempre tornar a renascer. (...) Encontramo-nos perante o maior dos mistérios: na realidade, não sabemos por que existe alguma coisa e por que não existe nada”: Id., “O homem como mistério”, in: VÁRIOS, *Cristianismo e marxismo no mundo de hoje*, Trad. (Lisboa 1969) 115-116.

Por isso, Bloch faz esforços gigantescos para superar a morte como negatividade pura. Na juventude, em plena crise niilista da Europa da I Guerra Mundial, apresentou inclusivamente a concepção da metempsicose. Trata-se de uma tese que não é apoditicamente demonstrável, mas verosímil. Essa probabilidade funda-se no dualismo alma-corpo, pois a fenomenologia do acto consciente mostra “a diferença (*das Anderssein*), a superioridade em relação ao corpóreo, a incomparabilidade, a inacessibilidade última do ser espiritual, isto é, do que permanece idêntico no núcleo aquém e além da morte”<sup>76</sup>. Há no homem “um gérmen, que é indestrutível, precisamente o eu velado, a *obscuridade, a questão, o conteúdo, o fundamento, o centro de todo o nosso encontro connosco próprios (...)*, que é o ponto de apoio mais real da nossa personalidade”<sup>77</sup>. De tal modo que o facto de termos de morrer só empiricamente o sabemos. Com a dissolução do corpo, a alma instalar-se-á noutra corpo, aprendendo, com a experiência, a aperfeiçoar-se, caminhando até à perfeição última. “A vida anímica vibra para lá do corpo, há um plasma germinal da alma e a imortalidade transfisiológica não se vê afectada pela perda do corpo”<sup>78</sup>. A organização da vida terrena tem como objectivo “uma imortalidade que seja também transcossmológica, a exclusiva realidade das almas, o Pléroma do Espírito Santo, a fundação *in integrum* a partir do labirinto do mundo”<sup>79</sup>. Em apoio da sua hipótese, Bloch faz inclusivamente apelo à Bíblia, citando, por exemplo, a passagem (Mt. 11, 14), em que João Baptista seria a reencarnação de Elias<sup>80</sup>.

Nos escritos posteriores, passa por alto “este discurso quase místico de *Geist der Utopie*, estranha ligação de cabala oriental, escatologismo bíblico e romantismo germânico”<sup>81</sup>. E há motivos para duvidar se, com a metempsicose tal como ele a entende, e evidentemente com a doutrina da metempsicose em geral, se salva a imortalidade pessoal<sup>82</sup>.

<sup>76</sup> GU, 315.

<sup>77</sup> GU, 314.

<sup>78</sup> GU, 342.

<sup>79</sup> GU, 342.

<sup>80</sup> GU, 322.

<sup>81</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica* (Salamanca 1978) 60.

<sup>82</sup> Cf. N. GONZÁLEZ-CAMINERO, “Ernesto Bloch”, in: *Gregorianum* 54 (1973) 161. Sobre a problemática da reencarnação, ver, por exemplo, HANS KUENG, *Ewiges Leben?* (Munique 1982) 83 ss e GILBERT GRESHAKE, *Tod - und dann? Ende - Reinkarnation - Auferstehung. Der Streit der Hoffnungen* (Friburgo/Br., Basileia, Viena 1988) 53 ss.

Na procura de “uma erva contra a morte”<sup>83</sup>, Bloch, após a derrocada das ilusões religiosas e contra o niilismo, sobretudo heideggeriano, apresenta um novo tipo de homem, o mártir da revolução, que faz desaparecer na consciência socialista o nada letal. “Só uma classe de homens caminha para a morte prescindindo quase completamente das consolações tradicionais: o herói vermelho. Na medida em que faz profissão de fé na causa para a qual viveu até ao seu assassinato, caminha lúcida, fria e conscientemente para o nada, no qual, como espírito livre, lhe foi ensinado a crer”<sup>84</sup>. A sua morte distingue-se da dos mártires cristãos, que acreditavam, com o martírio, alcançar o céu. O mártir comunista, pelo contrário, sob os czares, Hitler e também depois, “imola-se sem a esperança na ressurreição. A sua Sexta-Feira Santa não é mitigada ou superada por nenhum Domingo de Páscoa em que seja pessoalmente ressuscitado de novo para a vida”<sup>85</sup>. Onde encontra força para dirigir-se para a morte desta forma realmente heróica e extrema? O seu gesto parece completamente irracional, pois ele próprio não participará naquilo por que dá a vida. Consciente da dificuldade, ao herói vermelho Bloch contrapõe Ssasin (trata-se do protagonista do romance com o mesmo nome, de Artzi-baschew, aparecido após a revolução fracassada de 1905), que recusa deixar-se enforcar para que os trabalhadores do século XXXII não sofram da falta de alimentos ou prazeres sexuais<sup>86</sup>. À primeira vista, parece uma atitude consequente num materialista, pois, também como revolucionário, deve render preito ao “princípio do prazer”. Ora, pergunta Bloch: “O que é o prazer, se não for o prazer próprio?”<sup>87</sup>. No entanto, “Ssasin é uma excepção, e uma excepção abjecta”<sup>88</sup>. Por princípio, os materialistas revolucionários mantiveram-se erguidos perante os patíbulo dos inimigos de classe, embora sabendo que pessoalmente só lhes restava a tumba e a certeza de que não estariam presentes no dia da realização do seu ideal. E todavia “este materialista morre como se a eternidade toda fosse sua”<sup>89</sup>. Porquê? Se a angústia da morte tem a sua raiz na consciência do eu, ele “já antes tinha deixado de considerar o seu eu como importante, tinha consciência de classe”<sup>90</sup>. De tal modo a consciência pessoal está

---

<sup>83</sup> PH, 1383.

<sup>84</sup> PH, 1378.

<sup>85</sup> PH, 1378.

<sup>86</sup> Cf. também, ERNST BLOCH, *Politische Messungen, Pestzeit, Vormærtz* (Frankfurt /M. 1985) 457 e TEPH, 370.

<sup>87</sup> PH, 1379.

<sup>88</sup> PH, 1379.

<sup>89</sup> PH, 1379.

<sup>90</sup> PH, 1379.



absorvida pela consciência de classe que não aureola a sua morte com grandeza trágica e nem sequer toma como decisivo que seja lembrado no dia do triunfo da sua causa, que é a causa comunista. “Esta certeza da consciência de classe, que recolhe em si (*in sich aufhebend*) a sobrevivência individual, é de facto um *Novum* contra a morte”<sup>91</sup>. É realmente uma atitude heróica, merecedora absolutamente de respeito. Contra o egoísmo, Bloch diz: “não ‘eu’, mas ‘nós’. Que eu continue a viver não é assim tão tremendamente importante, não me dou tanta importância”<sup>92</sup>. Para o mártir vermelho, o nada é preenchido com novos conteúdos humanos, sendo o seu ser assumido num ser (*Wesen*) consolidado, convincente, fecundo, “um ser que não se apresenta nem individualisticamente nem de modo colectivo-geral, mas que tem em si a unidade colectivo-individual: a *solidariedade*”<sup>93</sup>. Trata-se de uma solidariedade no tempo, que abraça tanto as vítimas do passado como os triunfadores do futuro. Na consciência revolucionário-solidária, antecipa-se o *Humanum* autêntico da tendência, sem a mitologia do Além. “Esta consciência significa (...) o imortal na pessoa enquanto o imortal das suas melhores intenções e conteúdos. (...) A obra libertadora revolucionária torna-se aqui para o homem firme a consistência firme e duradoura da alma; uma consistência que é a alma da humanidade futura antecipadamente aparecida, na qual se inseriu em virtude da sua fidelidade na morte”<sup>94</sup>. Não será difícil encontrar nestas expressões o eco da única referência explícita de Marx à morte: “A morte aparece como uma vitória do género sobre o indivíduo; mas o indivíduo determinado não passa de um ser genérico determinado e, a este título, mortal”<sup>95</sup>, onde, por sua vez, ecoa a afirmação de Hegel: “Na morte, aparece o género como o poder sobre o indivíduo imediato... A morte da vida imediata puramente singular é o alvorecer do Espírito”<sup>96</sup>. Pela secularização da morte de Cristo enquanto “Sexta-Feira Santa especulativa”, Hegel interpretou a sua Ressurreição reduzindo-a ao Espírito da comunidade<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> PH, 1380.

<sup>92</sup> TLU, 320.

<sup>93</sup> PH, 1381.

<sup>94</sup> PH, 1381.

<sup>95</sup> KARL MARX, *Manuscripts de 1844. Économie politique et philosophie* (Paris 1973) 90.

<sup>96</sup> WW, Glockner, 8, 433, cit. in: H. OGIERMANN, “Neue Aspekte marxistischer Religionskritik?”, in: *Theologie und Philosophie* 1 (1973) 5.

<sup>97</sup> SO, 348-349.

Entre as “lâmpadas sepulcrais” contra a morte<sup>98</sup>, a do herói vermelho brilha com mais intensidade. Parece dar coragem para viver e enfrentar a morte. Surge, porém, inevitável, a pergunta: E quando estiver realizada a sociedade comunista, isto é, quando se tiver passado do reino da necessidade para o reino da liberdade, quando os conflitos de classe forem superados, desaparecerá também a morte, ou, pelo contrário, a pergunta pelo sentido, provocada precisamente pela questão da morte, tornar-se-á mais lancinante? A libertação das contradições sociais trará consigo a salvação? Ao longo das suas obras, Bloch não ilude estas perguntas, afirmando mesmo que, após o triunfo da revolução, a problemática da morte tornar-se-á mais aguda. Na sociedade que superou a economia privada, “surgirá com mais força do que nunca a dor, a preocupação e a totalidade da problemática da alma, problemática socialmente ineliminável”<sup>99</sup>. “Também sem clero, na sociedade sem classes, será inquietante a questão da finalidade e da destinação, será até a questão mais poderosa e impor-se-á de maneira mais inexorável do que hoje, na medida em que uma grande parte da burguesia a castrou devido a razões de classe evidentes. (...) Quanto mais a vida de cada dia for justa mais problemática se tornará a morte, que se abate sobre a vida e faz empalidecer os seus fins”<sup>100</sup>. Numa sociedade já não antagónica, que terá nas mãos os destinos económico-políticos do mundo, “surgem, por isso mesmo, de modo mais sentido as indignidades da existência, desde as mandíbulas da morte até aos domínios vitais do fastio e do tédio. Os mensageiros do nada, perdidos os apoios procedentes da sociedade de classes, apresentam um novo rosto, em grande parte inimaginável. (...) A verdadeira questão metafísica mantém-se durante mais tempo do que as respostas mitológico-transcendentes, dadas pelas Igrejas dos senhores. Não desaparece com elas”<sup>101</sup>. “Uma vez eliminadas a pobreza e a preocupação pela vida, ergue-se com particular dureza a preocupação com a morte”<sup>102</sup>. Afinal, ao contrário daqueles que pensavam que é mais fácil salvar o homem do que alimentá-lo, é necessário inverter a afirmação: “Um sábio antigo lamentava-se dizendo que era mais fácil redimir o homem do que alimentá-lo. O socialismo futuro, precisamente quando todos os convidados se encontrarem sentados à mesa, quando puderem sentar-se, terá diante de si, como particularmente paradoxal e difícil, a inversão tradicional deste paradoxo: é mais fácil

---

<sup>98</sup> PH, 1297.

<sup>99</sup> ERNST BLOCH, *Geist der Utopie. Erste Fassung* (Frankfurt/M. 1985) 410.

<sup>100</sup> EZ, 408.

<sup>101</sup> NmW, 310-311.

<sup>102</sup> PH, 1381.

alimentar o homem do que redimi-lo, isto é, reconciliá-lo consigo e connosco, com a morte e com esse mistério absolutamente vermelho que consiste na existência do mundo”<sup>103</sup>. Bloch está, pois, bem consciente da tragédia da morte pessoal que se abate sobre o homem também na sociedade socialista. Mas não é de excluir a possibilidade de algum dia o homem alcançar a imortalidade, pois, opondo-se frontalmente ao niilismo, Bloch escreve: o materialismo dialéctico, ao contrário do mecânico, “não conhece nenhum limite no aquém; conseqüentemente, também não conhece um nada pré-fixado de antemão por uma proclamada ordem querida pela natureza”<sup>104</sup>. Sendo a tarefa do homem a humanização da natureza, inesgotável nas suas possibilidades, não podemos colocar barreiras ao *novum* possível e ainda desconhecido. O que pode trazer-nos uma cosmologia comunista enquanto mediação dialéctica entre as possibilidades do homem com o seu trabalho e as possibilidades da natureza? É um postulado legítimo estender o reino da liberdade ao destino da morte. Porque para todo este problema, e até para a sua formulação adequada, nos encontramos ainda com um *non liquet* do material, “não é lícito um não *a limine*, pois para o nosso destino não existe ainda na natureza nenhuma solução nem positiva nem definitivamente negativa”<sup>105</sup>. Ninguém sabe o que se esconde no espaço da natureza não mediatizado pelo trabalho e técnica do homem. Sendo de excluir tanto a afirmação dogmática da tradição religiosa como a negação igualmente dogmática do puro mecanicismo, a inclinação vai para *le grand peut-être* do céptico Montaigne<sup>106</sup>. Tudo vai depender do desenvolvimento e das perspectivas da tomada de poder pelo homem. Entretanto, não se pode afirmar nem negar de modo definitivo e dogmático a possibilidade de o homem se autolibertar um dia da necessidade natural de morrer. Como será o homem no ano 3000?<sup>107</sup>

E Bloch, para encontrar o que é extraterritorial à morte, volta ao que constitui “o ponto de Arquimedes do seu sistema”<sup>108</sup> e que é a experiência do *Dass* no agora vivido. A morte e o instante vivido têm a mesma

<sup>103</sup> AC, 350. A realização do marxismo não seria ainda a felicidade: “O marxismo global, inclusivamente levado à sua forma mais brilhante e consumado na sua realização integral, é só condição para uma vida em liberdade e felicidade, para uma vida em possível plenitude”, in: R. TRAUB - H. WIESER, *Gespraech mit Ernst Bloch* (Frankfurt/M.1975) 74.

<sup>104</sup> PH, 1382.

<sup>105</sup> PH, 1383.

<sup>106</sup> AC, 340.

<sup>107</sup> TLU, 320-321.

<sup>108</sup> JOSÉ A. GIMBERNAT, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza* (Madrid 1983) 88.



raiz: o *Dass* não objectivado da existência, que é o motor do devir. No instante vivido, o núcleo da existência é obscuro, invisível, não objectivado. A causa da obscuridade reside na imediatidade. “Esta total proximidade do nosso ser é ao mesmo tempo o fundamento realizante (*setzende*), o *que* nu do nosso ser”<sup>109</sup>. Como vimos, este núcleo da existência, tanto na natureza como no homem, é o impulsionador do devir e o sujeito que dá à luz o futuro. Assim, o *Dass* que tende para a sua objectivação, para o *Da-sein*, porque é o realizador do processo, é também a causa da caducidade. Por outro lado, na medida em que ainda se não realizou, não está submetido à caducidade. Quer dizer, o futuro, que “é o nosso núcleo autoparturiente” (*unser sich ausgebaerender Kern*), não está sujeito à categoria da recordação ou ao passado, podendo apenas ser pressentido utopicamente<sup>110</sup>. Cronos devora os seus filhos, e a razão é que o definitivamente autêntico ainda não nasceu. Porque o núcleo do existir ainda não apareceu no processo, não pode ser atingido pela morte, isto é, pelo que é caduco no processo: “face à morte, tem a cintura protectora do ainda-não-vivo”<sup>111</sup>. O núcleo é extraterritorial à morte, porque está referido ao *eschaton* da sua autorrealização. A morte pertence ao processo, “mas não aos sujeitos dos quais o processo deriva e para cuja identificação está orientado”<sup>112</sup>. Assim, quando o núcleo do existir, tanto no mundo como no homem, aparecer, cessará toda a caducidade, pois terminará o devir no *Ultimum* da plena identidade imanente homem-natureza. Concluindo, Bloch sintetiza a sua posição em duas afirmações: “Primeiro: o núcleo do existir, enquanto *ainda-não-alcançado*, é sempre *extraterritorial* ao devir e ao perecer (*Vergehen*), que não afectam de modo nenhum o nosso núcleo. Segundo: se o núcleo do existir vier a realizar-se, e se se realizar de modo feliz, então seria, precisamente nesta *consecução*, *extraterritorialidade* à morte, pois esta ficaria afastada e morta juntamente com a insuficiência processual a que pertence”<sup>113</sup>.

Assim, retomando as palavras do velho Epicuro: onde está o homem não está a morte, onde está a morte não está o homem, a reinterpretar num sentido mais profundo: o do *impetus fundamental* por nascer, que é a esperança esperante, Bloch julga poder entoar o cântico do *non omnis confundar*. “De qualquer forma, no núcleo de todos os homens há extraterritorialidade em relação à transitoriedade daquilo que no próprio

---

<sup>109</sup> PH, 1385.

<sup>110</sup> PH, 1386.

<sup>111</sup> PH, 1390.

<sup>112</sup> PH, 1390.

<sup>113</sup> PH, 1390-1391.

núcleo ainda não foi realizado (*nicht geworden ist*), e o seu território real (*wirklich*) chama-se: *spero ergo ero*, identidade encontrada”<sup>114</sup>. Realizada a existência no seu núcleo, “começa uma duração que nada tem de rígido, mas que contém um *Novum* donde está ausente a caducidade e a corruptibilidade”<sup>115</sup>. O melhor pressentimento dessa duração em que o homem e a natureza atingem a identidade é a música, “a mais utópica de todas as artes”<sup>116</sup>.

“Nada há de mais de mais humano do que superar o que existe. Que os sonhos em flor muito raramente amadurecem é coisa há muito tempo sabida. A esperança provada sabe-o melhor que ninguém; também aqui, ela não é segurança (*Zuversicht*). Sobretudo, ela também sabe, por assim dizer, *per definitionem*, que onde cresce o perigo, aumenta o que salva, mas também que, onde cresce o que salva, aumenta o perigo. Ela sabe que o fracasso como função do nada ronda o mundo, que na possibilidade objectivo-real está latente um em vão, pois a possibilidade leva em si tanto a salvação como a perdição ainda não concretizadas. O processo do mundo ainda não alcançou a vitória em parte alguma, embora seja igualmente certo que em parte alguma fracassou, e os homens podem ser na terra os agulheiros do seu caminho ainda não decidido nem pela salvação nem pela perdição. No seu todo, o mundo continua a ser o campo supremo de experimentação, *laboratorium possibilis salutis*”<sup>117</sup>. Mesmo contra a morte, a mais terrível antiutopia, a esperança não desarma, competindo ao homem, com optimismo militante, fazer inclinar a balança, como dizia Kant, para o lado da esperança<sup>118</sup>. Sobre esta terra difícil e dura, “no termo de cada vida encontra-se uma única e absoluta certeza: a morte, a mais poderosa antiutopia; além disso, esta morte individual é dominada pela possibilidade de uma morte cósmica, da entropia que tudo torna inútil”<sup>119</sup>. Até ao presente, não encontrámos o remédio contra a ameaça da destruição do sentido. Mas o processo continua em aberto, a esperança é infatigável, na enciclopédia das esperanças “o ponto central permanece o problema (... ) do *sumo bem*”<sup>120</sup>, e “o real contém

<sup>114</sup> AC, 344.

<sup>115</sup> PH, 1391.

<sup>116</sup> PH, 1290.

<sup>117</sup> ERNST BLOCH, *Literarische Aufsätze* (Frankfurt/M. 1985) 391. Bloch refere-se, neste texto, aos dois versos famosos do poema *Patmos* de Hoelderlin: *Wo aber Gefahr ist, waechst / Das Rettende auch*, frequentemente citado: cf., por exemplo, PH, 127, EM, 238.

<sup>118</sup> PH, 285.

<sup>119</sup> EM, 237.

<sup>120</sup> PH, 16.

no seu ser a possibilidade de um ser como a utopia; ele ainda não existe, mas existe o seu pré-aparecer, fundado e susceptível de sê-lo, bem como o seu conceito, o seu princípio utópico, tanto na política como na ética, tanto na estética como na meta-religião”<sup>121</sup>. O mundo em processo, o mundo real da esperança fundamenta-se exclusivamente na matéria, “que se capta a si mesma através do homem enquanto sua floração mais esplêndida e que completa a sua formação”<sup>122</sup>. Os *starting points* do processo do mundo permitem postular um salto final *supernaturans*<sup>123</sup>. A gênese real encontra-se no fim e não no começo, pois a essência é o que ainda não é, “o que na *tendência-latência espera a sua gênese*”<sup>124</sup>. “A visão desta gênese é o órgão da filosofia”<sup>125</sup>, com base numa ontologia geral do ainda-não, em conexão com as categorias de Futuro, Frente, *Novum e Ultimum*.

Depois desta apresentação sumária do pensamento de Bloch, um dos filósofos mais fascinantes deste século, mesmo do ponto de vista marxista e sobretudo após a implosão do chamado socialismo real, para a qual contribuiu, deveria iniciar-se um diálogo crítico com ele. O debate teria como núcleo precisamente a problemática fundamental da secularização e da morte; por outras palavras, a questão do homem como questão de Deus. Apesar de todas as diferenças, não se baseia, em última análise, o ateísmo de Bloch na teoria da projecção de Feuerbach, convertendo-se, por sua vez, a sua utopia numa “mera projecção do desejo, cuja única garantia (...) será, no fundo, a suposta necessidade de uma dialéctica da história, originariamente hegeliano-idealista e agora materialista?”<sup>126</sup>. Certamente não é possível voltar atrás em relação à secularização, que constitui conquista decisiva do Ocidente e cujas raízes bíblicas são inegáveis. Mas desembocará necessariamente a secularização no secularismo e ateísmo?<sup>127</sup>. Se “o regresso à natureza não pode significar a sua

---

<sup>121</sup> EM, 238.

<sup>122</sup> PH, 285.

<sup>123</sup> EM, 237-238.

<sup>124</sup> PH, 1625; cf. EM, 227.

<sup>125</sup> PH, 1627.

<sup>126</sup> HANS KUENG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* (Munique 1978) 537.

<sup>127</sup> Sobre esta problemática, cf. MIGUEL BAPTISTA PEREIRA, “Sobre o discurso da fé num mundo secularizado”, in: *Igreja e Missão* 142 (1988) 193-268, retomado in: Id., *Modernidade e secularização* (Coimbra 1990) 335-396; P. L. BERGER, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Nova Iorque 1969); F. X. KAUFMANN, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven* (Tubinga 1989).



sacralização, pois é irreversível a secularização com o culto das diferenças e o direito da razão a pensar e a reflectir por si mesma”<sup>128</sup>, não regrediu Bloch, ao remitificá-la e divinizá-la? O pensamento blochiano sucumbe a uma filosofia da identidade, onde a diferença e a relação são anuladas. Na identidade total “homem-natureza”, sempre pressuposta, não seria destruído o homem enquanto radicalmente esperante? Se o próprio Bloch escreveu que “o homem vive enquanto aspira e espera”, “como poderia o homem viver na impossibilidade de aspirar e esperar?”<sup>129</sup>. E o postulado do salto final explosivo não aparece como um “Deus ex machina”?<sup>130</sup>. Aliás, o *Novum* blochiano poderá ser realmente novo? Não será antes o seu *Novum* um *Notum*?<sup>131</sup>. Neste sentido, observa, com pertinência, W. Pannenberg: “se o futuro estivesse já disposto (*angelegt*) nas potências e latências do processo - no nosso caso, nos desejos e esperanças dos homens -, então já não dominaria sobre todo o passado e presente com o ímpeto e a imprevisibilidade do novo”<sup>132</sup>. Assim, pode perguntar-se também: em Bloch, contrariamente às suas afirmações, não nos confrontamos mais com uma teleologia do que com uma escatologia?<sup>133</sup>. A sua filosofia monista, onde acaba por não ter lugar a diferença irreduzível do homem como pessoa, é também a causa da impossibilidade, apesar dos gigantescos esforços feitos, de uma solução adequada para a questão essencial da morte. Por um lado, afirma que, embora ilusórios, os sonhos-desejo de imortalidade das religiões têm a ver com “o fortalecimento do sentimento do valor infinito da alma própria, e, conseqüentemente, o fortalecimento da vontade de não deixar-se tratar, *já agora*, como gado”<sup>134</sup>, mas, por outro, pelo menos durante o processo, a morte, que reduz esse “valor infinito” a coisa, não o preocupa. Ora, mesmo supondo que alguma vez o homem pudesse alcançar a imortalidade, seria necessário perguntar se, desse modo, não dividia a huma-

<sup>128</sup> MIGUEL BAPTISTA PEREIRA, “Sobre a condição humana da ciência”, Separata da *Revista da Universidade de Coimbra* XXXV (1989) 22; cf. Id., “O sentido de fulguração na gnosiologia de Konrad Lorenz”, Separata da *Revista da Universidade de Aveiro* 3 (1986) 92 ss.

<sup>129</sup> JUAN ALFARO, *Dalla questione dell'uomo alla questione di Dio* (Roma 1985) 219.

<sup>130</sup> Id., o. c., 221.

<sup>131</sup> W.-D. MARSCH, *Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch* (Hamburg 1963) 107.

<sup>132</sup> WOLFHART PANNENBERG, “Der Gott der Hoffnung”, in: S. UNSELD, *Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk* (Frankfurt/M. 1965) 214.

<sup>133</sup> H. SONNEMANS, o. c., 50 e 214.

<sup>134</sup> PH, 1302. O sublinhado é meu.

nidade em duas. Onde está a salvação daqueles que “já não são”?<sup>135</sup>. O próprio Bloch confessa: “a casa inteira da humanidade deve estar iluminada, com todas as suas janelas, pois não se trata só dos senhores, que por acaso, no tremendo ano da ventura escatológica, estão presentes na terra. Quanta insolência (*Unverschämtheit*) suporia contra nós e como nos sentiríamos desfavorecidos nós e todos os que conosco têm a desgraça de ter nascido uma geração antes! Porque temos de ser excluídos da felicidade do *eschaton* e do poder estar presentes?”<sup>136</sup>. Também em relação à tese da extraterritorialidade, se impõe perguntar pelo seu beneficiário: “O homem singular? Uma espécie de sujeito transindividual? Um *superego* metapessoal?”. Nesta direcção apontaria toda a reflexão sobre a consciência do herói vermelho<sup>137</sup>. Com razão, escreve Juan Alfaro: “se não há mais realidade do que a do processo (o núcleo originário em devir), é evidente que os mortos estão definitivamente desvinculados dessa realidade única: afundam-se no vazio do nada. (...) A morte de todos os mortos terá o sentido de *meio e serviço* para o não-mais-morte na futura identidade humanidade-natureza? Os mortos que morreram (e morreremos) têm que desaparecer do processo e por isso afundar-se no nada, para que finalmente possa ter lugar a génese da nova humanidade imperecedoura? E, então, não se reduz o ser pessoal de cada homem a um momento necessário para a continuidade do devir histórico e para a consecução final da *essência* do humano, do *genus* colectivo?”<sup>138</sup>. Se os mortos estão definitivamente mortos, então também não há esperança para os vivos, pois, *a curto, a médio, a longo prazo, todos iremos estando mortos*. Por outro lado, se a injustiça não pode ter a última palavra sobre a história, é necessário fazer apelo à teologia, como reconheceu M. Horkheimer e até Th. Adorno, sendo, no entanto, sobretudo Walter Benjamin que insistiu em que a solidariedade com os mortos, concretamente com as vítimas inocentes, não permitia conceber a História ateologicamente<sup>139</sup>. É, pois, bem possível que a filosofia não passe de “memória da morte”: ela é o génio da filosofia, diria

<sup>135</sup> H. SONNEMANS, o. c., 211ss.

<sup>136</sup> TLU, 314-315.

<sup>137</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista*, 69.

<sup>138</sup> JUAN ALFARO, “Esperanza marxista y esperanza cristiana”, in: Id., *Antropología y teología* (Madrid 1978)107-108.

<sup>139</sup> Cf. HELMUT PEUKERT, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie* (Frankfurt/M. 1978) 305 ss; THEODOR ADORNO *Dialéctica negativa*, Trad. (Madrid 1990, 4ª ed.)361 ss; MAX HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gunnior* (Hamburgo 1970) 55 ss.

Schopenhauer. Mas a questão da morte da *pessoa* e da imortalidade *pessoal* não encontra solução na pura relação de imanência de homem-história-natureza. Transcende inclusivamente o domínio da pura razão filosófica, que pode, no entanto, abrir-se à possibilidade da gratuidade de um *Dom* transcendente, como, pela negativa, sugere o texto de Jean Paul. Bloch recusa Deus, à partida, porque, segundo ele, se Deus existe, não é possível a esperança. Ora, como ficou dito, a objecção vira-se também contra ele, pois, como é que, com a matéria em desenvolvimento, ainda se pode falar em novo e, portanto, em esperança? E a objecção tem “uma dupla direcção”: ou, mediante a dialéctica, a esperança se resolve em certeza fáctica, ou “surgem os fracassos possíveis e realmente temíveis, precisamente a grande derrocada da morte, segura e inevitável”<sup>140</sup>. “A goela da putrefacção devora toda a teleologia”, confessa Bloch<sup>141</sup>. Quer dizer, perante a morte, a sua concepção capitula.

Seja como for, quando, poucos dias antes da sua morte, Juergen Moltmann lhe perguntou como reagia a este último desafio, Bloch respondeu: “Der Tod, das auch noch...” (a morte, só me faltava esta...). E, “na véspera de morrer, ao entardecer, escutou mais uma vez a sua música mais querida, a abertura de *Fidelio* de Beethoven, com o sinal das trombetas para a libertação dos cativos no final”. Essa passagem, que associava à Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, 15,51: “de repente, num instante, ao som da última trombeta...”, sempre o comovera. É que, como escreveu, “em Beethoven, pré-anuncia-se a chegada de um Messias. Erguem-se desde as masmorras sons de liberdade e de recordação utópica. O grande momento chegou, a estrela da esperança cumprida no aqui e agora...”<sup>142</sup>.

<sup>140</sup> J. SPLETT, a. c., 392.

<sup>141</sup> PH, 1301.

<sup>142</sup> J. MOLTMANN, “Agradecimiento a E. Bloch”, in: J. MOLTMANN - L. HURBON, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Trad. (Salamanca 1980) 192-193.