

verdade, a bondade e a beleza³³. Neste sentido esta transcendentalidade identifica-se com o ser e é a primeira na ordem do suposto ou pessoa, para se situarem na realidade relativa e relacionada enquanto a torna incomunicável, encerrada na própria entidade, situada no tempo e no espaço.

Nesta perspectiva o suposto é subsistente pela sua própria modalidade entitativa, ou seja, «indiviso em si e dividido dos outros» ou «distinto em si e distinto de todos os outros»³⁴.

e. «Incomunicável» significa pois qualquer suposto ou subsistente. A «subsistência» parece-se com «substância», mas não coincide. A «substância» significa que é um «ser em si e por si», como possível sujeito de acidentes, mas não coincidente com eles. Mas enquanto «ser em si e por si» é mais genérico e universal. Como já vimos, as «substâncias» podem ser completas e incompletas e a palavra é comum às duas considerações. As incompletas têm a característica de estarem «in alio» e não são perfeitamente subsistentes.

Ora a «pessoa» é uma substância intelectual individual, qualquer que ela seja e independente do modo como se individualiza porque «esse ad ipsam constitutionem personae pertinet»³⁵.

Pelo que a pessoa identifica-se como subsistente intelectual, essência ou substância intelectual, que subsiste em si e por si, enquanto criada e sem necessitar de outras «suplências» para ser e agir em liberdade e responsabilidade educada, ou seja, a consciência ética esclarecida.

A dignidade fundamenta-se pois na sua própria estrutura intrínseca de incomunicabilidade, de ser vivo com autonomia e vocacionada para a solidariedade, a assumir e a interpretar o tempo e as circunstâncias, consciente da transcendência descoberta no exercício da subjectividade e liberdade³⁶.

E na pessoa «quodammodo omnia congregantur»³⁷. O Cosmos congrega-se à volta dos seres humanos como seu fim próximo e suprema perfeição e que deve suscitar e estimular a pessoa para a causa das causas «ad ipsum esse»³⁸.

BERNARDO DOMINGUES, O.P.

³³ Cf. De Ver. q. 1 art. 1 c.

³⁴ Cf. S. T. I, 29. 4 c.

³⁵ S. T. III 19, a. 1 ad 4.

³⁶ Cf. De Pot. q. 7 a 2. ad 9.

³⁷ S. T. I, 77, 2-3.

³⁸ Cf. S. T. I, 12 e De Verit. 91 n. 8.

Deus Absconditus - Homo Absconditus: a antropologia de Ernest Bloch

Introdução

No decurso do Seminário subordinado ao tema genérico «*As Novas Antropologias*», despertou-nos particular interesse a antropologia de Ernest Bloch, por duas razões fundamentais: 1) o facto de ser uma antropologia que se apropriou de categorias eminentemente teológicas situando-as no horizonte da imanência; 2) o facto de ser uma antropologia de matriz humanista.

Neste contexto, procuramos, desde a teologia sistemática, e concretamente da antropologia teológica, descobrir o pensamento iminentemente filosófico de Bloch. Socorremo-nos de alguns estudos sobre o autor, debatendo-nos desde logo com a dificuldade da inexistência de fontes traduzidas em português. Superamos tal dificuldade pelo recurso a fontes citadas pelos estudiosos.

Tendo em conta os limites e o âmbito deste estudo, estruturamos o nosso trabalho do seguinte modo: começamos por definir a perspectiva messiânica do ateísmo de Bloch; tentamos uma aproximação aos conceitos-chave da filosofia de Bloch, como a ontologia do «ainda-não», o princípio matéria e o princípio esperança. Terminamos com uma avaliação crítica.

1. Reino de Deus sem Deus

Nas páginas autobiográficas de *Spuren*, Ernest Bloch declara-se ateu desde os 15 anos: «Quando fui confirmado e no momento em que devia pronunciar a fórmula diante do altar, acrescentei três vezes: Sou ateu!». Esta profissão de fé ateia resultou, ainda segundo o seu testemunho, da conclusão de que «a matéria é a mãe de todos os seres (...). O que se cha-

mava Deus não passava de soma infinita de matéria (Stoff), energia e razão (inconsciente)»¹.

Em 1964, sustentará que a relação entre a filosofia e a religião se faz pela articulação da afirmação Kantiana de que o iluminismo é a saída do homem da menoridade culposa com a tese agostiniana de que «*Dies septimus nos ipsi erimus, o último dia seremos nós próprios, isto é, o domingo ainda não foi criado*»². A tese Kantiana é indispensável. Todavia, deve referir-se ao futuro, ao «ainda não». Desta articulação surge o que Bloch chama a prova ontológica de Deus, não de matriz anselmiana³, mas no sentido de que na esperança se trata do que é perfeição, sendo a esperança a condição de possibilidade de toda a crítica ao imperfeito e inacabado. Trata-se de um argumento ontológico da existência de Deus de matriz feuerbachiana, corrigida pelo dinamismo da esperança e pelo espírito latente da utopia.

Neste primeiro capítulo, tentaremos descobrir as incidências desta articulação, estudando, ainda que de modo forçosamente sumário, a génese histórica da secularização, a perspectiva messiânica do ateísmo, e o conceito blochiano de *absconditus* como conceito antropológico fundamental.

1.1. Da secularização ao ateísmo

A modernidade, ao reivindicar pelo processo da secularização, a diferença das criaturas, efectivou a intuição bíblica da criação *ex nihilo* como distinta de Deus⁴.

O processo da secularização moderna tem uma história genética em que se entrelaçam causas de ordem espiritual e de tipo científico-técnico e sócio-económico-político. E Schillebeeckx⁵ distingue, no plano teológico-filosófico, quatro pontos críticos. Nos séculos XII e XIII, começam

¹ BLOCH, E. - *Spuren*. Frankfurt am Main, 1985, p. 67, citado por BORGES, A. - A secularização e a morte em Ernest Bloch. *Igreja e Missão* 159-162 (1993) p. 16. Tomamos deste autor quase todas as citações dos textos de Bloch, por dificuldades da nossa leitura do alemão e pela inexistência de qualquer tradução em português (que seja do nosso conhecimento). A. Borges segue a edição completa das obras de Bloch, em 19 volumes: *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*.

² IDEM - *Tendenz-Latenz-Utopie*. Frankfurt am Main, 1985, p. 369.

³ Sto. Anselmo defendia que o ser absolutamente perfeito é posto como algo que implica a sua existência real.

⁴ Deixamos suposta a compreensão da distinção entre a perspectiva grega de geração e a narração bíblica da criação. Para os gregos o mundo e o homem são uma emanção de Deus. A Bíblia apresenta o homem e o mundo como radicalmente distintos de Deus. Dependentes d'Ele mas autónomos.

⁵ Cf. SCHILLEBEECKX, E. - *Dios, futuro del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1970, p. 59-97.

a surgir os primeiros sintomas de uma viragem nas relações do homem com Deus. No séc. XIII, começa a inserir-se entre Deus e a consciência moral do homem a natureza humana com a sua inerente «lei natural». Por outro lado, face à doutrina vertical da *iluminação* agostiniana, Tomás de Aquino apresenta a estrutura horizontal do «intelecto-agente», afirmando a distinção entre a teologia e a filosofia e mostrando a legitimidade e possibilidade de uma compreensão racional e autónoma do mundo. Ao mesmo tempo, nestes séculos, principia a transformação da Europa, com sucessivas descobertas e redescobertas técnicas e científicas importantes.

Nos séculos XIV e XV, o comércio e a afirmação da classe capitalista, deu origem a um movimento de ideias, o Humanismo e o Renascimento, que põem em evidência o homem, a perspectiva crítica e a importância crescente da razão. Outro passo fundamental foi dado no séc. XVI, com Roberto Belarmino e a sua teoria da «natureza pura», pois «*com isto proclamou-se pela primeira vez na história do homem o princípio de que o homem tem um destino supramundano e um destino intramundano*». À margem do destino sobrenatural da vida e paralelamente, começava a desenhar-se uma plenitude de sentido intramundano, «horizontal», autónomo, para a existência mundana.

A reforma protestante, com a doutrina da salvação pela *sola fide* e dos dois reinos, constitui outro passo evolutivo neste processo. A interpretação fideísta do cristianismo entregou o mundo na sua secularidade a si próprio e operou uma legitimação religiosa da sociedade burguesa. Se, no catolicismo, há mediações entre Deus e os homens, no protestantismo, entre Deus totalmente outro e um homem radicalmente pecador, fica um mundo totalmente profano. Havia aqui um grande perigo, pois, com o tempo, uma vez que Deus está tão distante do homem, pode chegar-se ao seu esquecimento e, a longo termo, á sua negação. A reforma está, portanto, na origem das modernas concepções radicalmente imanentes.

As lutas religiosas que se seguiram à reforma mostraram que já não era possível continuar a legitimar a ordem social e o poder mediante o recurso à religião. Para garantir a paz impunha-se que se declarasse a religião como assunto privado e se proclamasse a liberdade religiosa, progressivamente alargada aos muçulmanos e às religiões extra-bíblicas e, já no séc. XIX, aos ateus, gerando «*o homem neutro numa cultura a-religiosa, pois a religião já não era, como no séc. XVII, um elemento*

constituente da natureza humana mas uma realidade da vida privada facilmente dispensável»⁶.

A política, o direito e a moral subtraíram-se à tutela do religioso para se fundarem na religião, justificando-se por si e apoiando-se em leis próprias, e por conseguinte, retirando à teologia o seu estatuto de discurso exclusivo englobante.

Mais recentemente surgiu o ateísmo que pressupõe o cristianismo, pois, «só concebendo Deus na sua radicalidade divina se podia também negá-lo de modo radical. Só assumindo seriamente a transcendência de Deus se podia fazer uma experiência da realidade imanente ao mundo»⁷. A emancipação, enquanto «autoafirmação» humana, em ruptura com Deus, é também resultado paradoxal do protesto contra a doutrina nominalista, que chegou a afirmar que Deus, se quisesse, poderia inclusivamente ordenar o injusto e imoral, devendo o homem obedecer. Contra este Deus, reagiu Descartes, desenvolvendo o princípio da subjectividade e que com a sua fórmula «cogito ergo sum», fundou o ponto arquimédico da modernidade. Nesta concepção, o «eu penso» é o ponto de partida e o primeiro princípio da filosofia, aparentemente Deus só num segundo momento, como garante da realidade do mundo. Agora, «o homem é o pressuposto de Deus como condição da sua própria possibilidade. Em Descartes, leva-se, pois, a cabo uma transformação copernicana e passa-se a um novo antropocentrismo»⁸.

A Kant coube a tarefa histórica de fundamentar filosoficamente a autonomia da moral. A razão teórica não pode demonstrar nem refutar a existência de Deus, que é um postulado da razão autónoma. A autonomia tem o seu fundamento na vontade livre, que é lei para si mesmo. Na autonomia assenta a dignidade do homem, que, assim, se revela como fim em si mesmo. Assim, não é já a moral que se funda na religião, mas é a religião que tem a sua base de apoio moral. Deus é apenas um postulado que garante a conexão necessária, ainda que não demonstrável, entre a ética e a felicidade, enquanto objecto de esperança. «Em Kant, Deus é um simples servidor da felicidade do homem»⁹.

⁶ PEREIRA, M. B. - *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*. Coimbra: Almedina, 1985, p. 46.

⁷ KASPER, W. - *Il Dio Gesù Cristo*. Brescia; Roma, 1984, p. 28.

⁸ *Ibidem*, p. 219.

⁹ *Ibidem*, p. 222.

A funcionalização crescente da ideia de Deus conduz à divinização do homem. Segundo W. Kasper, pode chegar-se a este resultado por dois caminhos:

«ou convertendo o homem num momento de Deus (Spinoza) ou fazendo de Deus um momento do homem (Feuerbach). Quando aconteceu esta segunda vertente, o processo moderno de autonomização alcançou o seu zénite. Encontramos a tendência para esta figura final da concepção moderna da autonomia já no Schelling jovem e no Fichte que protagonizou a disputa sobre o ateísmo em 1798»¹⁰.

Feuerbach e Marx, no séc. XIX, são os representantes maiores desta concepção. Neste século o ateísmo será postulado de modo radical pela exigência da liberdade humana, inconciliável com a existência de Deus. Esta emancipação terá o seu auge em Nietzsche com a proclamação do Super-Homem como consumação da morte de Deus.

Bloch caracteriza o ateísmo de Nietzsche como

«um ateísmo cheio de ousadia utópica, precisamente porque morreu a antiga fé em Deus. Talvez nos encontremos ainda demasiado próximos das consequências imediatas deste acontecimento [que não são algo de] triste e sombrio, mas uma nova forma de luz, felicidade, alívio, alegria, ânimo, aurora, difícil de escrever... De facto, nós filósofos e 'espíritos livres', com a notícia de que o 'velho Deus morreu', sentimo-nos como que iluminados por uma nova aurora; por isso, o nosso coração estremece de agradecimento, admiração, pressentimento, expectativa — finalmente, o horizonte aparece-nos livre, (...) finalmente, os nossos barcos podem de novo levantar ferro, levantar ferro para todo o perigo, de novo é permitida toda a ousadia no co-nhecer, o mar, o nosso mar está af de novo aberto, talvez nunca tenha havido um 'mar tão aberto'»¹¹.

Ernest Bloch inclui-se dentro deste movimento de emancipação do homem e de consumação da morte de Deus, desenvolvendo um ateísmo messiânico.

¹⁰ *Ibidem*, p. 222.

¹¹ BLOCH, E. - *Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und Reich*. Frankfurt am Main, 1985, p. 323 (utilizaremos a sigla: AC).

1.2. Ateísmo e Reino messiânico

O séc. XVIII secularizou os conceitos cristãos de Providência, Redenção, Corpo Místico e Esperança, no sentido em que as mundanizou, isto é, que devem realizar-se na história intramundana, mediante o esforço humano. A história é deisticamente concebida como substituto de Deus. A filosofia da história ocupa o lugar da teologia da história e a «lei histórica» é o equivalente secularizado da «Providência». Cristo redentor é substituído pelo «homem em geral». A comunidade dos *esprits éclairés* é o novo *corpus mysticum*. O progresso ilimitado é a nova esperança. Efetiva-se uma «veneração quase religiosa da natureza humana»¹².

A consciência histórico-filosófica do iluminismo está aberta ao *Novum*: é de tempos novos, *novum organon*, *scienza nuova*, progresso e tempo final. A utopia é agora o profeta do tempo novo que há-de vir.

Em Ernest Bloch é toda esta tradição que é retomada, num ateísmo heroico-místico e messiânico-apocalíptico-escatológico. Para Bloch, a crítica feuerbachiana da religião é definitiva, já que devolve ao homem o que lhe pertence, mostrando que os deuses não passam de «*simples desdobramentos do homem e hipóstases colocadas no alto*»¹³. Bloch ratifica a tese da antropologização do homem, mas corrige-a e aperfeiçoa-a: a verdade da religião recupera-se pela realização do homem futuro. *A religião hipostasia em Deus o ideal utópico do «homem desconhecido»*. «*Deus aparece assim como o ideal hipostasiado da essência humana ainda não realizada*»¹⁴. Como para Marx, também para Bloch, a religião é ópio do povo, mas é também protesto e revolução. Mas sobretudo é a condição de possibilidade e afirmação do ateísmo como compreensão prometeica e utópica do *Humanum* futuro, que as religiões hipostasiaram em Deus. Para Bloch, o homem e o mundo estão em fermentação: «*O que há de próprio no homem e no mundo está ausente, à espera, encontra-se no temor de falhar, está na esperança de se realizar com sucesso*»¹⁵. No homem e no mundo, subsiste a diferença entre o que é e o que ainda não é, entre a existência e a essência, entre o presente e o futuro. O homem ainda não realizado é um ser que, «*juntamente com o seu mundo ambiente é uma tarefa e um recipiente gigantesco cheio de*

¹² ENTRALGO, L. - *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*. Madrid: Cristiandad, 1984, p. 197.

¹³ BLOCH - AC, p. 280.

¹⁴ *Ibidem*, p. 281-282.

¹⁵ IDEM - *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main, 1985, p. 285. (Utilizaremos a sigla PH).

futuro»¹⁶. É deste futuro utópico que falam as religiões. Ora, sustenta Bloch, o ateísmo é o espaço necessário para a Utopia do Reino humano, já que, sem ateísmo, não há possibilidade de messianismo: «*a intenção religiosa do Reino enquanto tal implica ateísmo, finalmente compreendido*»¹⁷. Na hipótese de Deus, os homens apenas exprimiram o *Humanum* futuro desejado como pátria da comunidade humana salva e feliz. A antropologização da religião é antropoteísmo ainda não realizado, ainda oculto:

«A existência de Deus, isto é, Deus pura e simplesmente enquanto essência própria, é uma superstição; a única 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»¹⁸.

Daqui se conclui que a crítica da religião não significa o abandono puro e simples da religião, mas a sua herança, ou seja, o fim da religião não é a sua ausência, mas a herança dela: «*consciência-saber metarreligioso do problema último do para onde para quê: Ens perfectissimum*»¹⁹.

O ateísmo messianiza-se e assume o lugar do cristianismo, enquanto se referencia ao *Novum* e ao *Ultimum*, depositando aí a sua esperança e fazendo disso uma utopia de futuro. Nesta perspectiva, o mundo e a história são «*o laboratório de uma salvação possível*» (*laboratorium possibilis salutis*).

1.3. O Reino do «absconditus»

Na Bíblia²⁰, segundo uma curiosa teoria desenvolvida pelo nosso autor, existem duas tradições distintas: de um lado, o mito astral, a criação

¹⁶ *Ibidem*, p. 135.

¹⁷ *Ibidem*, p. 1412, 33.

¹⁸ *Ibidem*, p. 1412-1413: «O lugar designado pelo antigo Deus não é, pois, um nada; sê-lo-ia, se o ateísmo fosse nihilismo, e não simplesmente um nihilismo 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 Messias, só sem teísmo».

¹⁹ *Ibidem*, p. 1414.

²⁰ BORGES - *A secularização*, p. 34, chama a atenção para o facto de que o registo dos nomes em *O Princípio Esperança* estabelece uma equivalência entre os nomes de Marx e Jesus. Impressionante é também o número de vezes em que aparece a Bíblia e Marx, Engels, Lenine, Estaline com uma grande vantagem a favor da Bíblia.

ex nihilo, o Génesis, a Epifania, a Bíblia da classe sacerdotal, a Igreja oficial; de outro lado, o Logos, a Deus da promessa, o Apocalipse, o Êxodo, Cristo, *tempus ultimum*, a Bíblia dos pobres, cristianismos herético.

Bloch sustenta que o contributo decisivo do judeo-cristianismo consiste na consciência da liberdade, do sentido histórico e escatológico: «*Esperar — e não ter, já ter — é a palavra bíblica mais própria*»²¹. Neste sentido, Jesus, identificando-se, enquanto homem, com Deus, é a própria Boa Nova do Reino humano futuro.

Segundo Bloch, o critério hermenêutico para determinar a mensagem bíblica autêntica consiste na recusa do Deus criador, para herdar o Deus do êxodo e o Apocalipse. Aqui se expressa o êxodo para o novo, que irrompe da carência do alfa, aberto à plenitude futura num universo ilimitado de possibilidades. A corrente messiânico-escatológica mais humana no aquém e à nossa frente.

Para o nosso autor, a crítica marxista à religião é insuficiente. Se «*pensar é transcender*»²², impõe-se uma síntese dialéctica: «*da maneira mais sensível contra o imaginário, mas tanto a favor do subversivo como do transcender, precisamente sem Transcendência (...) a favor de uma compreensão activo-prometeica e utópico-ateia do tornar-se homem*»²³. É do homem que a Bíblia fala e de modo explosivo. Assim, na medida em que a religião significa religação com a Transcendência enquanto hipótese dominadora, não vale a afirmação: onde há religião também há esperança. Todavia, esta afirmação é válida em relação à Bíblia do Êxodo e do Apocalipse. A Bíblia surge então como a heresia mais poderosa e garantia da afirmação: «*Só um ateu pode ser um bom cristão, mas certamente também: só um cristão pode ser um bom ateu*»²⁴. Bloch, na sua interpretação manifestamente subversiva da Bíblia, vai conduzir-se pelo «*fio vermelho*»²⁵ da rebelião contra toda a dominação celeste e terrestre, do Êxodo e do transcender sem Transcendência para o *Novum Ultimum*. Assim, o Êxodo, enquanto umbral do Deus do final, manifesta o Deus *spes* e Promessa Final feliz, e do qual se exclui Moisés por inverter esta tendência. O êxodo é o Reino utópico, que em Job, em virtude da sua rebeldia contra «*o Deus cruel e satânico, se torna radical. Job*

²¹ BLOCH - AC, p. 83.

²² *Ibidem*, p. 23.

²³ *Ibidem*, p. 22.

²⁴ *Ibidem*, p. 24.

²⁵ *Ibidem*, p. 98.

mostra que o homem tem o poder de ser melhor que o seu deus»²⁶, sustenta Bloch.

Jesus é, para o nosso autor, a encarnação da serpente do saber redentor que assume o espírito do Êxodo e efectiva a revolta contra o Deus vingador de Job. A sua vida e a actuação deve entender-se no horizonte do messianismo apocalíptico. A sua mensagem, concretamente a moral do Sermão da Montanha, tem um sentido escatológico e é a moral de um mundo em advento: põe fim à situação presente, para dar lugar ao novo. O Reino anunciado é a utopia de um novo êxodo revolucionário e escatológico universal a irromper no presente como *Kairós*.

A blasfémia absoluta de Jesus consistiu na usurpação como homem e para os homens do lugar de Deus, tendo unicamente reivindicado para si o título de Filho do Homem, aniquilando a Transcendência: «*o Filho do Homem, com a palavra central homem, contendo intencionalmente um Novum e um Absconditum*»²⁷. Assim, a chegada de Deus é substituída pela parusia do homem. É neste contexto que devem entender-se os mistérios da Ressurreição, Ascensão e Regresso de Cristo no fim dos tempos. Estes mistérios inauguram a irrupção de sentido para o *ultimum*, mediante um salto para a *pátria da identidade*.

Bloch conclui que a religião é a expressão mais forte do incondicionado da esperança e do impulso de transcender totalmente sem Deus, porque se Deus existisse não haveria lugar para a esperança, pois a totalidade esperada como utopia encontrava-se já pré-dada. Por isso, o ateísmo é o garante da esperança, enquanto espaço da realização com conteúdo humano feliz. Por conseguinte, «*o mistério do Deus absconditus é o homo absconditus*»²⁸, isto é, o Reino escatológico, não no Além, mas na imanência do Aquém.

A utopia concreta é o marxista como salto mediado do Reino da necessidade para o Reino da liberdade; só o marxismo coloca realmente sob os pés a utopia. Todavia, o para-diante marxista não pode esquecer o *sursum corda* religioso, o querer-se como no céu: «*o messianismo é o sal da terra e também do céu: para quem nem a terra nem o céu a que se aspira se tornem demenciais*»²⁹.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 207-208.

²⁸ *Ibidem*, p. 75.

²⁹ IDEM - PH, p. 1415.

Bloch defende uma secularização radical, substituindo a Transcendência por um transcender sem Transcendência para um *Novum Ultimum* como pátria da identidade. Exactamente porque «só no *Deus absconditus* se mantém de pé o problema do que realmente significa o mistério legítimo do *Homo absconditus*»³⁰.

2. Utopia e esperança

Neste segundo capítulo, tentaremos aprofundar alguns conceitos-chave do pensamento de Bloch. Começaremos por delinear a sua ontologia do «ainda-não» como pressuposto fundamental duma antropologia a fazer. Analisaremos o conceito de matéria como postulado determinante e o conceito de esperança como factor estruturante do real.

2.1. Ontologia do ainda não

No entender de Ruiz de la Peña³¹, o *cur Deus homo* da teologia, converte-se, em Bloch, na questão filosófica *cur homo Deus*.

O ateísmo iluminista recusa Deus a partir de duas objecções fundamentais: 1) o Deus das alturas, criador de todas as coisas é mera ideologia; 2) objecção ética: nenhuma transcendência é conciliável com a existência do mal no mundo. Daqui conclui Bloch que para que o homem o seja, é necessário que não exista Deus³². Mas o ateísmo não implica o anticristianismo; ao invés, o cristianismo é que é por si mesmo ateu. Ou seja, é desde o campo conceptual do cristianismo que Bloch recusa o Deus da criação e a metafísica clássica, substituindo-o por uma ontologia do ainda não.

Em que consiste tal ontologia? Segundo o nosso filósofo, nós não sofreríamos com o imperfeito, se não houvesse em nós algo que nos impulsiona para diante e para além de todo o alcançado. Não seríamos levados a esperar se já possuíssemos o que esperamos. O homem não suporta viver uma vida absurda e passiva, pelo que sonha acordado com uma vida diferente, carregada de sentido e felicidade. Daqui se constata que tanto na natureza como na história há utopia. Ora, o homem é determinado a partir do futuro e não se compreende sem a esperança: «*ser ho-*

³⁰ *Ibidem*, p. 1415.

³¹ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. - *Muerte y marxismo humanista: Aproximación teológica*. Salamanca: Sígueme, 1978, p. 44.

³² Cf. BLOCH - AC, p. 79 e 341; IDEM - PH, p. 1522-1523.

mem significa realmente: ter utopia»³³. E o espírito da utopia tem como pressuposto um transcender sem Transcendência.

O *arké* do mundo, para Bloch, é a esperança e a Utopia. O que importa, sublinha Anselmo Borges a este propósito, é a esperança autêntica no sujeito e o esperado autêntico no objecto, esperança esperante e esperança esperada, com o horizonte do futuro da identidade como plenitude³⁴. Este conceito blochiano recusa o conceito fechado e estático de ser como possibilidade de abertura a uma filosofia da esperança. O ser na sua origem só pode compreender-se como tendência e latência do fim: «*o ser, que condiciona a consciência, como a consciência que trabalha o ser, compreende-se em última instância só a partir dessa origem e em relação a esse fim. A essência não é o que foi; pelo contrário: a essência do mundo está ela própria na frente*»³⁵.

A filosofia que dá conta do ser é, no entanto de Bloch, o materialismo dialéctico, que consiste no saber da transformação do ser que ainda não o é o que pode e deve ser. A filosofia verdadeira consiste na articulação da razão e da esperança, já que ambas se implicam: a razão não pode florescer sem a esperança, a esperança não pode falar sem a razão. Razão e esperança juntas em unidade marxista: qualquer outra ciência não tem futuro, qualquer outro futuro é sem esperança³⁶. A condição de possibilidade desta articulação é a ontologia do ainda não.

2.2. O Princípio Matéria

O conceito de matéria ocupa um lugar central na filosofia de Bloch. Com ele, e auxiliado pela ontologia do ainda não, enquanto materialismo histórico-dialéctico, tendo como horizonte a plenitude, Bloch pretende superar o Deus criador e também o idealismo, o positivismo e o niilismo. Desde cedo, o filósofo teve a convicção de que «*a matéria é a mãe de todos os seres*». Esta tese diviniza a matéria e coloca-a no lugar de Deus. Há assim uma valorização positiva do materialismo, assente em pressupostos ateus. A matéria autofundante e fundamento de todo o ser é, para Bloch, e na linha de Feuerbach e Marx, uma evidência em oposição à transcendência de Deus: de Deus, ser puramente espiritual, não pode

³³ Cf. IDEM - *Tuebingen Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main, 1985, p. 236. Utilizaremos a sigla: TEPH.

³⁴ Cf. BORGES - *A secularização*, p. 50.

³⁵ IDEM - PH, p. 17-18.

³⁶ *Ibidem*, p. 1618.

provir «a matéria real», que é apenas compreensível em si mesma e causa de si própria.

Bloch atribui à matéria os atributos que a teologia atribui a Deus, e fá-lo num esforço de recusa radical de toda e qualquer forma de dependência, pois toda a dependência é suspeita de conter traços de transcendência.

A matéria contém em si mesma e potência criadora divina de todas as formas e configurações físicas e histórico-sociais. O espírito também não tem outra origem senão a matéria, identificada com a possibilidade real: «A possibilidade real da Matéria (converte-se) no fundamento total do mundo, e a vontade criadora divina é sempre um momento da matéria; sim, Deus e a matéria tornam-se idênticos»³⁷.

Reconhecendo os valores de todo o materialismo, Bloch, é crítico em relação ao materialismo estático e mecanicista. Justamente porque num universo determinista, não há lugar para o novo, para o imprevisível, a criatividade, a imaginação, o inédito e o futuro autêntico. Não há lugar para a esperança. O materialismo mecanicista não possibilita a passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade, só realizável dentro da compreensão da matéria como processo aberto. Este materialismo mecanicista é niilista, olha para trás, e não dá lugar à utopia.

Bloch sustenta o materialismo dialéctico, baseado num conceito de matéria qualitativa, teleológica, e que se funda na articulação da experiência grega de *fusis* com a experiência bíblica de tempo. Desta articulação resulta o conceito de matéria como possibilidade e potência de todas as configurações: «é a possibilidade real de todas as formas que estão latentes no seu seio e que dela emergem através do processo»³⁸. É nesta matéria, entendida como potência divina que radica, para a natureza e para o homem, o futuro e a esperança. O Deus Omega bíblico é a própria matéria ainda em processo, como possibilidade dum lugar ainda por construir, isto é, do *Totum* utópico.

A partir do hilemorfismo aristotélico, e daquilo que Bloch chama a «esquerda» aristotélica e da sua herança³⁹, sustenta que a matéria nunca está numa atitude passiva; a matéria é seio infinitamente fecundo e auto-fecundante. A matéria é a mãe de todas as formas, não havendo diferença substancial real entre matéria e forma.

³⁷ *Ibidem*, p. 272.

³⁸ *Ibidem*, p. 271.

³⁹ Este item do pensamento de Bloch exigiria um estudo mais apurado, mas as contingências de espaço não no-lo permitem. Veja-se, entretanto, BORGES - *Secularização*, p. 58-62.

Com Ruiz de Peña, podemos sintetizar assim as premissas da soteriologia blochiana: «a realidade é a matéria; a matéria é possibilidade; a possibilidade é em processo». A história deve ser lida, interpretada e construída não em termos de evolução mas de revolução, de ruptura com o «velho» para dar lugar ao «novo». A realidade é a possibilidade de autotranscendência, imanente ao próprio processo de vir-a-ser⁴⁰. Neste sentido, a transformação do mundo enquanto material social é a finalidade da filosofia⁴¹. Este processo de gênese do real e de transformação social exige um agente, um piloto que o conduza ao seu destino, já que se rejeita a concepção determinista. O homem é esse agente. Com a criatividade da utopia e da esperança, ele encaminha a realidade para a sua meta. Existe, portanto, uma dialéctica sujeito-objecto: uma coisa é a matéria em processo e outra é o condutor do processo. Todavia, o condutor do processo está e é, ele mesmo, em processo e o arquétipo da realidade processual do homem⁴².

2.3. O Princípio Esperança

Da articulação entre a ontologia do ainda não e da matéria resulta a esperança como princípio (factor estruturante) do real. A esperança é a determinação fundamental de toda a realidade objectiva:

«A esperança não é certeza: na origem, está o negativo; o ainda não, na história; o nada ou a totalidade, no fim. Mas a esperança é o meio contra o desespero. Nem certeza nem desespero. Nem esperança positiva nem negativa, mas uma esperança que não é definida, determinada, e que se chama esperança, nem mais nem menos. É este imenso campo de esperança que constitui a nossa história humana e encontramos-lo, em última análise, na categoria do novo, do ainda não, para o distinguir do já não. (...) O mundo e o homem ainda não revelaram o que serão»⁴³.

⁴⁰ Cf. RUIZ DE LA PENA, J. L. - *Las nuevas antropologias: Un reto a la teologia. Sal Terrae*. Santander, 1983, p. 53.

⁴¹ Na quarta parte de *O princípio Esperança*, intitulada «Planos para um mundo melhor», Bloch afirma que a concepção marxista não surgiu por geração espontânea. Tem a sua origem nas utopias abstractas de Campanella, Moro, Bacon; nas utopias sociais de Fourier, Saint-Simon, Owen. Segundo Bloch as utopias sociais e o direito natural (considerado como uma utopia jurídica) desempenham uma função de antecipação e são tidos como percursos do marxismo.

⁴² Cf. RUIZ DE LA PENA, J. L. - Ernest Bloch: un modelo de cristologia antiteísta. *Revista Católica Internacional Communio*. (1976) p. 66-77.

⁴³ BORGES, A. - Fronteiras da Missão - Entrevistas de Anselmo Borges. *Igreja e Missão*. 102-105 (1980) p. 254-255.

Uma esperança garantida só é dada, ou na hipótese de um providencialismo religioso⁴⁴ que recorre ao aval mítico da divindade, ou no decurso do materialismo mecanicista, determinista, incompatível com a liberdade do homem, responsável último pelo processo. A opção de Bloch é no *Optimum* do *Totum*; opção transracional, metalógica, quase religiosa; o processo atingirá o *Summum Bonum*, a 'pátria da identidade', na qual o homem será Deus e a realidade reproduzirá fielmente o arquétipo bíblico da Nova Jerusalém.

O princípio esperança nasce da conjugação da razão com aquilo que Bloch chama o sonho diurno. Os sonhos diurnos têm a sua origem num *déficit* e tendem a superá-lo; são sonhos de uma vida melhor. O sonho diurno é o jogo da fantasia desiderativa. Bloch persegue a estrutura do sonho *sub specie* utópica, na sua função prometeica. As características deste sonho diurno são: 1) é voluntário, não tem órbita pré-determinada; 2) o eu fica conservado, não é anulado; 3) a melhora do mundo: o sonho congrega outros eus num esforço comunitário; 4) vai ao fim, não se satisfaz de modo fictício.

Ora, o sonho encerra na sua latência uma tendência à claridade. Só quanto entra em jogo a razão se pode falar de esperança ilustrada, de *docta spes*. O ainda não consciente deve dar-se no acto consciente. É desde aqui que a esperança deixa de ser um mero estado de alma para actuar conscientemente e sabiamente como é a função utópica. A forma interna histórica da esperança é a cultura humana considerada no seu horizonte utópico-concreto⁴⁴.

Em termos antropológicos, Bloch sustenta que nenhum homem vive ainda realmente: «*Sou. Mas não me possuo. Só por isso o nosso ser é na forma de estar a chegar a ser*»⁴⁵. Não sabemos que somos. Só o fim enquanto utopia realizado é que iluminará o não (Dass) do acontecer, que impulsiona e permanece ainda oculto e não decidido. Daí que Bloch pergunte: «*O que é o homem? Aquilo que ainda não sabe o que é, mas pode saber o que, enquanto estranho a si, certamente não é, e por isso, não quer ou pelo menos não deve permanecer de modo nenhum tão falso*»⁴⁶. Não se sabe ainda o que é a *Humanum*, mas sabemos já que não é isto ou aquilo. É exactamente neste abismo entre o presente e a presença futura plena, entre o sonho e o real, que o homem se situa.

⁴⁴ CORRAL, J. P. - *Homo absconditus: La antropologia de Ernest Bloch*. In LUCAS, J. S. - *Antropologias del siglo XX*. Salamanca: Sígueme, 1976, p. 229-230.

⁴⁵ BLOCH, - *SP*, p. 1.

⁴⁶ IDEM - *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt am Main, 1985.

Bloch distingue a esperança entre a esperança-esperante (*spes qua speratur*) e a esperança-esperada (*spes quae speratur*), isto é, entre a subjectividade do esperar e o conteúdo objectivo do esperado. A esperança-esperante é criada e por isso tem a certeza da confiança segura; a esperança-esperada é provável; há nela uma possibilidade de fracasso: supõe uma abertura ao futuro, com o risco da sorte, e inobjectivável em factos fixos e definitivos. Todavia, se a esperança é a *docta spes*, o fracasso constitui um sinal negativo de um novo arranque para o futuro. Se a realidade esperada fosse determinável, a esperança-esperante seria algo trivial, carente de sentido. Mas o fim da história está aberto, e não pré-definido. Mas na sua unidade de esperante e esperada, a esperança não é arbitrária, mas fundada no saber dos indícios antecipadores da plenitude a vir⁴⁷.

A esta luz, se quiséssemos definir o homem blochiano, poderíamos caracterizá-lo do seguinte modo: O homem não nasce acabado, concluído; começa vazio; falta-lhe sempre alguma coisa. Por isso «*vibro. Desde cedo procuramos. Estamos absolutamente ávidos, gritamos. Não temos o que queremos*»⁴⁸.

O ponto de partida da antropologia de Bloch é o homem como ser necessitado e carente:

«O que aparece em primeiro lugar é algo que nos falta. Todos os outros impulsos têm na fome o seu fundamento; por causa da fome, anda todo o apetite de cá para lá em busca de algo exterior que lhe seja adequado e o sacie. Isto significa: todo o ser vivo tem que andar em busca de algo, tem de mover-se, pôr-se a caminho, em direcção a algo; o vazio desassossegado sacia fora de si a necessidade que nele mesmo se origina»⁴⁹.

A articulação difícil, mas consciente, entre o ainda não consciente (pré-consciente do futuro) com a matéria, constitui a esperança como um conceito chave em todo o sistema de Bloch e de modo muito peculiar na sua antropologia, porquanto define o homem a partir dum horizonte ainda não dado, dum horizonte escatológico a que o homem tende e no qual se realiza em plenitude, constituindo-se como única divindade. A esperança é o instrumento que permite ao homem viver aqui em tensão para o futuro, para o espírito da utopia.

⁴⁷ Cf. ALFARO, J. - *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios*, Salamanca: Sígueme, 1988, p. 181-190.

⁴⁸ BLOCH - *PH*, p. 21.

⁴⁹ IDEM - *TEPh*, p. 14.

3. Avaliação crítica

Cumpre-nos agora fazer uma avaliação crítica da antropologia de Ernest Bloch. Fá-lo-emos a partir do próprio pensamento do autor, procurando descobrir-lhe as incongruências internas ⁵⁰.

1. A primeira crítica é positiva. Não é difícil assinalar a lógica interna que une os três momentos fundamentais da antropologia de Bloch: Origem, Processo e Fim do devir histórico. Os três se correspondem e incluem mutuamente: em cada um deles estão implícitos os outros dois, o que implica que, ou se mantêm os três, os caem os três.

Note-se ainda que o esforço de Bloch não é destrutivo ou iconoclasta (antiteísta), mas antes marcadamente humanista na busca de um humanismo novo, de um sentido último de plenitude. Este esforço de recuperação de uma imanência total e exclusivamente intramundana do homem representa um desafio de significatividade para a transcendência. O humanismo de Bloch é altamente positivo na importância que reconhece à vivência humana da esperança: o homem vive enquanto espera; o seu viver é esperar. A esperança é o horizonte de sentido do homem. A sua essência está na abertura a novas possibilidades, ao futuro, ao fazer-se na história, na esperança-esperante.

2. Todavia, a crítica ao sistema de Bloch pode fazer-se exactamente a partir da sua concepção de Fim, porque a verdadeira génese tem lugar no fim, porque a realidade é «processo», cujo sentido se decidirá na plenitude final; e porque a origem do processo está finalizado nela. Trata-se de identidade total entre a natureza e a humanidade: não existe nenhuma possibilidade de novo (de «real-possível») na mediação natureza-humanidade, nem nenhum desejo no homem. Daqui o dever-se perguntar se o homem novo, o verdadeiro homem segundo Bloch, é verdadeiramente homem? Pode ser consciência e liberdade? Ainda que o seja livre e consciente, tem de permanecer a sua diversidade diante do objectivado e a consciência desta diversidade. A questão é a questão do ser ou não ser que se decide na relação entre a subjectividade humana e o objectivo intra-mundano. Ora, diante da concepção de natureza plenificada e plenificante do desejo humano, não há nenhuma possibilidade para o novo, e o homem nada tem a esperar. A equação absoluta «natureza-homem» não pode ser senão a morte do

⁵⁰ Cf. ALFARO - *De la cuestion*, p. 190-199. Tomamos como referência crítica o texto de Alfaro, por nos parecer o mais profundo e o melhor fundamentado do ponto de vista filosófico.

homem porque da sua consciência e liberdade. De facto, subjectividade e objectivação implica-se mutuamente, e este condicionamento constitui precisamente o absolutamente necessário para que o homem seja. Esta dialéctica de mútua inclusão na diversidade implica em si mesma a impossibilidade absoluta de uma plenitude definitiva na relação homem-natureza. O salto para o *Ultimum* no pensamento de Bloch conduz, não à libertação do homem, mas à sua absorção na natureza; não à sua integração mas à sua desintegração.

3. O processo considerado em si mesmo (tal como Bloch o apresenta) suscita novas questões, desde vários pontos de vista. Metodologicamente, Bloch integra o processo da história projectando sobre ele uma série de categorias que implicam já de antemão a ideia de uma plenitude imanente da história, abdicando de colocar criticamente a questão do sentido último da história.

Ao nível ontológico, o «ainda-não», como negação da negação, como positividade de um dinamismo finalizado até à plenitude última, é por isso superador-supressor de todo o plenamente devido. É verdade que o devir histórico contém em si um «ainda-não», mas o diverso do de Bloch: simplesmente um «ainda-não» de todo o logro histórico concreto, enquanto antecipadamente superado pela abertura a um «plus» de possibilidades. Esta abertura é a condição permanente de possibilidade de toda a acção do homem sobre a natureza e que por isso uma plenitude final intramundana levaria consigo o desaparecimento total da relação «homem-natureza».

A subjectividade do «instante vivido» é interpretado por Bloch como vislumbre anunciador da plenitude futura do homem no mundo. Todavia, Bloch esquece que essa vivência está condicionada pela concreção do objectivo que necessita de objectivar-se e que cinde o homem entre a subjectividade vivida (aspiração sem limite) e as suas objectivações. Dentro da ideia do *Ultimum*, Bloch vê nos resultados da acção do homem sobre a natureza uma aproximação crescente até à plenitude final. Ora, a fenomenologia da transformação da natureza não justifica tal interpretação. A realidade do devir histórico é mais complexa e mostra que o trabalho humano transforma progressivamente a natureza na «natureza-para-o-homem» e por isso humaniza-o; mostra também que ao mesmo tempo que o homem cresce em humanidade, em consciência, liberdade e domínio da natureza se situa frente a ela numa capacidade crescente de criar possibilidades novas na própria natureza.

O que realmente surpreende é que Bloch tenha banalizado a negatividade mais evidente da história: Bloch abdica do passado como categoria estruturante da história e o seu contributo para o futuro. A morte parece-lhe como uma anti-utopia. Se não há nenhuma realidade mais que o processo, é evidente que os mortos estão definitivamente desvinculados da realidade: fundiram-se no nada. Cabe perguntar: qual o lugar da esperança nesta circunstância? Os mortos incluem-se no processo ontológico do «ainda-não»? A utopia do futuro anula o homem? Não há solidariedade do homem com os seus antepassados no compromisso de transformação do mundo?

4. O conceito de matéria em Bloch levanta igualmente problemas.

Este conceito de Bloch é o ponto de partida não fundamentado nem justificado: é um postulado. Bloch deveria ter mostrado que a matéria é inesgotável como matéria para o homem, isto é, que a correlação entre o «ainda-não» acontecido no mundo e o «ainda-não» consciente no homem, não pode cessar.

Bloch sublinha que o processo pode fracassar, pois está aberto à alternativa do todo absoluto ou do nada absoluto. Então, pode perguntar-se: permite o conceito de matéria em Bloch esta alternativa? Não. O postulado «matéria» projecta a sua própria fragilidade sobre o processo: o devir histórico está já marcado de antemão pela matéria até à sua plenitude imanente, pelo que a matéria mantém sempre a sua absoluta primazia sobre a liberdade humana. Se a origem imanente da história e da esperança é o «puro núcleo do existir», o transcender do processo e do esperar humano tem que ser limitado e provisório e acabará por fundir-se na imanência do núcleo matéria originário: é um transcender sustentado pela acção material imanente. O transcender da esperança de Bloch está emparedado entre duas imanências absolutas: a da origem, puro existir nuclear da matéria e a do fim, autorrealização plena da matéria. Há como que um círculo fechado sobre si mesmo: a matéria, origem indiferenciada; a matéria em processo a realizar-se; a matéria, voltada sobre si mesma na absorção definitiva das suas objectivações. Unidade originária, cisão, unidade plenificante reconquistada. Daqui que se deva perguntar: A quem cabe a vitória final? Ao princípio esperança ou ao princípio matéria? Será que o vencido não é o homem com a sua esperança?

5. Para Bloch o esperar é a estrutura ontológico que condiciona a possibilidade de toda a decisão e acção do homem. E tem razão. Todavia,

o sentido do esperar revela-se de modo privilegiado em duas situações-limite: a morte (questão crucial da esperança na sua dimensão pessoal) e o devir da história (questão crucial da esperança na sua dimensão comunitária).

A morte, presente na vida como possibilidade última, coloca o homem diante dum dilema decisivo: ou espera confinado pela barreira da morte, ou espera na esperança. Se espera o nada, o homem precipita-se no vazio. Se espera na esperança, tem de admitir o dom duma vida nova dado por um «alguém» transcendente. Ora, Bloch, professando o ateísmo explícito, recusa qualquer instância transcendente em si mesma, pelo que a morte é a anti-utopia, é o limite da esperança, e a crise da sua própria ontologia.

Com o devir da história passa-se algo semelhante. A história revela-se em si mesma como absolutamente incapaz de atingir a plenitude definitiva. Se se inclui a história no processo exclusivamente imanente, o horizonte do homem em comunidade, é absorção pelo nada. Se a história é marcada pela esperança-esperante, como abertura permanente a uma plenitude, tem de admitir-se uma instância transcendente unificadora, que permita a realização identificativa esperança-liberdade, numa orientação de liberdades, pessoal e comunitária, à Liberdade Transcendente.

6. Bloch tentou superar a antropologia de Marx. Todavia, assumiu o pressuposto materialista, apropriou-se da escatologia imanente do jovem Marx, incorporando ambos os aspectos na «Pátria da Identidade» que sacrifica o especificamente humano (consciência e liberdade) aos deus impessoal matéria. Ora, o homem desta pátria, deixa de ser desejo e esperança — deixa de ser homem. Assim, o ateísmo de Bloch não é somente a negação da existência de Deus, é a radical exclusão da questão Deus como carecida de significado. E o deus-matéria de Bloch, tendo atributos divinos, carece de significado porquanto lhe falta o atributo essencial: o carácter pessoal. Este deus-impessoal não pode salvar o homem.

Conclusão

O ateísmo materialista de Bloch, aliado a uma ontologia do «ainda-não» como pressuposto do princípio esperança, define a antropologia de Bloch como do «homo absconditus», isto é, do homem carente, do homem em tensão para uma horizonte utópico capaz de situar o homem como sendo Deus. Daqui a dicotomia entre *Deus absconditus* e *Homo absconditus*.

Desde a imanência e do materialismo dialéctico, o Deus pessoal e transcendente carece de sentido existencial e ontológico. O homem, situado no reino *absconditus* da imanência, vive da esperança-esperante da configuração utópica dum reino onde o homem será plenamente Deus, não já *absconditus*. Há assim uma identificação entre Deus e o Homem, numa coincidência a fazer-se num Fim. Até lá, estamos em processo, e ainda não se manifestou plenamente esse *Homo-Deus* que o homem há-de ser. Agora o *Deus-Homo* é *absconditus*.

Pensamos que no decurso sumário deste nosso estudo, e a partir da clarificação das várias instâncias categoriais de Bloch, terá ficado clara esta tese.

Convirá ainda enunciar, e só enunciar, que a filosofia de Bloch constitui um desafio à antropologia teológica. O desafio à afirmação clara da secularidade, numa simbiose necessária e exigível entre imanência e transcendência. O desafio ao desenvolvimento teórico e pastoral duma teologia da esperança, a partir das categorias teológicas já fundamentadas do «já» e «ainda não». O desafio a pensar o homem como um projecto a fazer-se continuamente em si e para além de si. O desafio a introduzir a questão do fim como iluminadora do princípio e vice-versa.

O confronto da antropologia teológica com outras antropologias humanistas tem a vantagem de contribuir para um desenvolvimento da própria teologia. Neste sentido, pensamos que valeu a pena a incursão no pensamento de Bloch. Naturalmente que um estudo mais cuidado revelaria outras matizes e outras problemáticas que poderiam ser importantes para a teologia. O espaço e o âmbito deste trabalho não nos permitiu ir mais longe. Mas, visto a partir do fim, também este trabalho é ainda *absconditus*.

JOÃO MANUEL DE OLIVEIRA RIBEIRO

Bibliografia

- ALFARO, J. - *De la cuestion del hombre a la cuestion de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988, p. 181-200.
- BORGES, A. - A secularização e a morte em Ernest Bloch. *Igreja e Missão*. 159-162 (1983) 9-100.
- - Fronteiras da Missão. Entrevistas de Anselmo Borges. *Igreja e Missão*. 102-105 (1980) p. 245-255.

- CORRAL, J. P. - *Homo Absconditus: La antropologia de Ernest Bloch*. In LUCAS, J. S. - *Antropologias del siglo XX*. Salamanca: Sígueme, 1976, p. 217-236.
- ENTRALGO, L. - *La espera y la esperanza. Historia y teoria del esperar humano*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- PEREIRA, M. B. - *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*. Coimbra: Almedina, 1989.
- - *Modernidade e secularização*. Coimbra: Almedina, 1990. 375 p.
- RIBEIRO, I. - Bloch: Um socialista humano. *Brotéria*. (1975) p. 443-467.
- RUIZ DE LA PENA, J. - Ernest Bloch: un modelo de cristologia antiteista. *Revista Catolica Internacional Communio*. (1979) p. 66-77.
- - Imagem de Dios. Antropologia teologica fundamental. 1988, 288 p. Sal Terrae.
- - *La muerte y marxismo humanista: Aproximación teologica*. Salamanca: Sígueme, 1978.
- - *Las nuevas antropologias: Un reto a la teologia*. Santander, 1983. 192 p. Sal Terrae.
- SCHAEFFLER, R. - *Filosofia da Religião*. (trad. portuguesa) Lisboa: Ed. 70, 1992. 205 p.
- SCHILLEBEECKX, E. - *Dios, futuro del hombre*. Salamanca: Sígueme: 1970. 221 p.