

Vicente Dobroruka

A HISTORIOGRAFIA PROVIDENCIAL DE GOTTHOLD EPHRAIM
LESSING COMO SECULARIZAÇÃO DO PENSAMENTO ESCATOLÓGICO
DE JOAQUIM DE FIORE

Dissertação de Mestrado

Departamento de História
Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro

Orientador: Marcelo Jasmin

Rio de Janeiro, agosto de 1995

Für Lucia,
weil grün ist das Leben
und grau ist die Theorie

RESUMO

A dissertação aborda a questão da influência das doutrinas do abade calabrés Joaquim de Fiore (séc.XIII) sobre a filosofia da história do filósofo alemão Gotthold Ephraim Lessing, mais especificamente em seu texto "A educação do gênero humano" (1780). A ênfase da análise se dá no estudo mais direto dos textos que podem ter permitido a Lessing um conhecimento do joaquimismo, bem como outras doutrinas que são fundamentais para o entendimento do seu texto (como a metempsicose). A dissertação conclui por relativizar o caráter secularizador que normalmente se atribui a Lessing entre os filósofos da história.

ABSTRACT

This dissertation deals with the question of the influence of the doctrines defended by the Calabrian abbot Joachim of Fiore (thirteenth century) on the philosophy of history sustained by the German philosopher Gotthold Ephraim Lessing, more specifically in his text "The Education of the Human Race" (1780). The analysis emphasizes the direct study of the sources that might have allowed Lessing to get closer to joachimism and to other doctrines (such as *metempsychosis*), which are central to the understanding of his text. The dissertation concludes questioning the role of "secularization" which is so often attributed to Lessing among other philosophers of history.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aqui a todos os que contribuíram direta ou indiretamente para a redação deste trabalho: antes de tudo a Marcelo Cabús Klötzle, pelo envio de tantos livros da Alemanha: sem ele, Lessing não poderia ter sido o objeto desta dissertação. Ana Cláudia Giassone esteve sempre a postos com alguma observação oportuna acerca dos rumos da investigação; Ana Carla Scavarda foi extremamente gentil na revisão dos originais. Meus alunos suportaram com compreensão e generosidade as oscilações de humor que o percurso da investigação fatalmente lhes impôs na sala de aula, por isso esta dissertação também lhes pertence. Maurício Vieira foi amigo e companheiro de estrada; na divergência descobrimos perspectivas novas através da discussão detalhada dos originais que ele sempre fez. Os Professores Doutores Eduardo Jardim e Luiz Costa Lima balizaram questões que estavam mal colocadas: a eles devo o esclarecimento de certos horizontes teóricos desta dissertação, bem como a eliminação de alguns preconceitos. *Last, but not least*, o Prof. Marcelo Jasmin foi mais do que orientador ou amigo: foi o interlocutor inteligente de toda a problemática discutida neste trabalho, e a ele devo um interesse sempre renovado pelo tema.

Sem o apoio financeiro da CAPES este trabalho não teria sido realizado.

ÍNDICE

Resumo / abstract	3
Agradecimentos	4
Índice	5
Introdução	7
Capítulo 1: o pensamento escatológico e seu desenvolvimento em Joaquim de Fiore	12
1. Origem e significado do termo "escatologia" no judaísmo tardio	13
2. A especificidade cristã	18
3. Joaquim de Fiore e o joaquimismo	25
Capítulo 2: "A educação do gênero humano", um estudo crítico	39
1. O homem Gotthold Ephraim Lessing	40
2. A <i>Aufklärung</i>	44
3. O plano divino para a educação da humanidade ...	49
4. "A educação do gênero humano": natureza e questões	54
Capítulo 3: a originalidade do pensamento lessinguiano e suas filiações com outras doutrinas	71
1. Metempsicose e palingenesia	72
2. Lessing e a filosofia medieval	84
Conclusão	98
Bibliografia	108

INTRODUÇÃO

Em 1780, um Gotthold Ephraim Lessing precocemente envelhecido escreveu o opúsculo intitulado "A educação do gênero humano"¹, que estaria destinado a exercer grande influência sobre as gerações subseqüentes. De Saint-Simon a Marx, muitos pensadores europeus se deixaram encantar pelas idéias de Lessing ou, pelo menos, se deram ao trabalho de lê-las.

Lessing, por sua vez, teria sido influenciado pelo abade calabrés Joaquim de Fiore (c.1135-1202). O sistema profético de Joaquim é, com justiça, considerado um dos pilares da moderna reflexão acerca do sentido da História e vem demonstrando sua importância a partir do séc.XIII. Desde o surgimento de meu interesse pelo tema, há cinco anos, em toda a bibliografia compulsada não encontrei um título sequer que negasse essa importância. Mas havia uma grande lacuna nessa lista de obras que o presente trabalho busca, de certa forma, suprir.

Dizer que Joaquim influenciou Marx, Fourier ou Michelet, coisa que já se tornou lugar-comum, não parece, em minha opinião, dar conta do problema: antes coloca outros desafios. Assumir ou presumir influências de autores uns sobre os outros, sem verificar as condições concretas em que elas se tornam possíveis, torna válida aquela passagem já clássica de Quentin Skinner que, ao indagar sobre a possível influência de Locke sobre Hume, vai verificá-la pessoalmente. Não sendo capaz de comprová-la, e vendo quão grande era a quantidade de historiadores que

*Todas as citações bíblicas foram retiradas da *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980. Eventuais referências bibliográficas incompletas limitam-se a repetir a imprecisão de dados da fonte original.

¹ Daqui para frente apenas "DEM", abreviatura de "Die Erziehung des Menschengeschlechts" no original alemão.

continuavam a admiti-la, ele resolveu a questão ironicamente: Locke teria "influenciado" Hume, que teria sido "influenciado" por Hobbes, que por sua vez teria sofrido a influência de Maquiavel, o qual teria influenciado todo mundo². Skinner mostra, compreensivelmente, desconfiança profunda em relação a esses *Einfluss-studien* (expressão alemã que se refere aos estudos sobre a influência de autores uns sobre outros).

O mesmo se dá com relação à influência de Joaquim sobre o pensamento europeu. As matrizes iniciais desta dissertação, que me despertaram o interesse pelo tema, apontaram essa relação e nada mais disseram a respeito; refiro-me aqui a dois grandes autores, Norman Cohn e Karl Löwith, em dois grandes livros, *Na senda do milênio* e *O Sentido da história*. Em ambos, é prestado justo tributo ao pensamento joaquimita, Cohn chegando ao ponto de considerar o joaquimismo como o mais importante sistema profético europeu até o advento do marxismo no séc.XIX (o que em última análise faz do marxismo mais um sistema profético entre outros). Löwith dedica um apêndice, pequeno é verdade, às "transfigurações modernas do joaquimismo", e aponta influências de Joaquim sobre autores mais recentes, principiando exatamente por Lessing. Mas fica por demonstrar *como* essa influência se deu, se é que ela de fato existiu. Dito de outra maneira, trata-se de problematizar o que era dado por certo e analisar mais detidamente a obra de Lessing pela ótica da eventual influência joaquimita.

DEM, a obra citada no início da "Introdução" a este trabalho, é o texto lessinguiano mais conhecido, com exceção talvez das peças "Minna von Barnhelm", "Laocoonte" e "Nathan, o Sábio". É um texto de maturidade, tal como

² Quentin Skinner. "Meaning and understanding in the history of ideas" in: James Tully (ed.). *Meaning & Context - Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988. P.46.

"Idéia de história universal de um ponto de vista cosmopolita", de Kant, seu contemporâneo³. DEM é também uma síntese: várias idéias já vislumbradas por Lessing ao longo de sua vida intelectual aparecem resumidas, desenvolvidas ou simplesmente repetidas em DEM. A escolha deste texto como centro das atenções desta dissertação não foi gratuita: sua clareza de estilo, os problemas críticos específicos que ele coloca e que serão desenvolvidos ao longo da dissertação tornaram-no quase ideal, a meu ver, para um estudo da influência joaquimita sobre o moderno pensamento acerca do sentido da história⁴.

Convém lembrar que Lessing não estava, no seu entender, especulando acerca da história da humanidade: falava com a certeza de quem já havia descoberto a chave para o entendimento do devir humano, tal como Joaquim e todos os pensadores do gênero. Esta certeza constitui-se muito mais num ato de fé puro e simples do que numa atividade "científica", usando as definições tradicionais herdadas do séc.XIX. Isto nos leva à outra pergunta igualmente importante para a conclusão da investigação: até que ponto se pode falar de "secularização" do pensamento escatológico nas modernas filosofias da história?

Não faz parte do escopo deste trabalho responder tal pergunta em bloco: trata-se apenas de verificar a sua adequação no caso específico de Lessing. Definir se há ou não secularização da escatologia em Marx, Comte, Toynbee ou Spengler é questão para outras investigações. Mas no caso de Lessing, creio ter chegado a algumas conclusões

³ Este texto é entendido, por alguns estudiosos, como um texto da senilidade de Kant. O que não me parece ser o caso, dada a maneira pela qual ele se harmoniza no conjunto da reflexão kantiana acerca do sentido da história.

⁴ Evito utilizar o termo "filosofia especulativa da história" para não perpetuar um preconceito positivista que a desqualifica em prol da atividade "propriamente historiográfica", oriunda da tradição mais próxima de Ranke e Mommsen.

interessantes, cuja fundamentação está nas páginas seguintes.

É portanto na interseção dessas duas questões que o presente trabalho se define: de um lado a verificação da influência de Joaquim de Fiore sobre Lessing, e de outro na indagação acerca da pertinência de se rotular a leitura lessinguiana de "secularização". A organização do texto procura refazer esse percurso situando, tanto quanto possível e levando em conta as limitações que uma dissertação de mestrado impõe, as principais idéias e atores históricos envolvidos.

O primeiro capítulo define rapidamente alguns termos essenciais: o que se entende por pensamento escatológico e literatura apocalíptica, termos centrais ao discurso desta dissertação. As idéias de Joaquim são examinadas com mais vagar, inclusive para tentar desfazer algumas confusões correntes. A segunda parte da dissertação detém-se na obra de Lessing, mais especificamente em DEM, embora muitas outras referências tenham sido necessárias. Nessa parte estão as informações requeridas para o entendimento das proposições especificamente lessinguianas, sendo em grande medida uma análise crítica de DEM.

O terceiro capítulo procura lidar exatamente com as interseções possíveis do joaquimismo com DEM e com outras leituras de Lessing, notadamente aquelas referentes à doutrina da metempsicose. É aqui que caracterizo a discussão acerca da pertinência ou não de se falar de secularização, bem como busco definir empiricamente a natureza da influência joaquimita sobre Lessing. As questões mais instigantes, ainda que apenas apontadas, estão sumarizadas na "Conclusão".

Vicente Dobroruka

Rio de Janeiro, 18 de julho de 1995.

CAPÍTULO 1 - O PENSAMENTO ESCATOLÓGICO E SEU DESENVOLVIMENTO EM JOAQUIM DE FIORE

Este capítulo inicial tem por objetivo definir os termos que serão utilizados ao longo da dissertação, no que se refere ao pensamento escatológico. Pareceu-me oportuno fazê-lo desta forma, já que toda a dissertação ora defendida se apóia na idéia da apropriação da escatologia por uma cultura laica. Creio que a precisão requerida para definir os termos do discurso ajudará a eliminar vários preconceitos correntes.

1. Origem e significado do termo "escatologia" e seu desenvolvimento até o judaísmo tardio

"Escatologia" é o conjunto de doutrinas, dentro da teologia, que se ocupa do destino final da vida humana ou da história da espécie humana na Terra. Conforme o autor, fins individuais do homem e do mundo muitas vezes se excluem; veremos mais adiante a origem histórica dessa divergência⁵.

Todos os povos tiveram, aparentemente, algum tipo de preocupação com o destino após a morte. No entanto, a percepção da existência como a realização de um plano divino foi uma novidade introduzida na Pérsia pelo zoroastrismo⁶. Foi uma novidade radical, que elevava o conflito entre as forças da ordem e do caos além dos problemas cotidianos (colheitas, enchentes, saques, etc.) e o transformava num combate permanente entre forças do bem e do mal. A presença deste "mito do combate" entre bem e mal é freqüente na história das religiões, mas nas formas assumidas pelas religiões anteriores ao zoroastrismo geralmente se resume a um duelo entre um deus que representa o bem de forma objetiva, a ordem natural e a fartura das colheitas e outro que, pelo contrário, encarna o próprio medo (também muito objetivo) dos homens das catástrofes naturais. Assim ocorre entre Ninurta e Anzu, na Mesopotâmia, ou Indra e Vritra na Índia⁷.

⁵ A etimologia do termo aponta para o grego *tá eschata*, "as últimas coisas". Isto é significativo, pois reforça o argumento contra a "ciclicidade" do pensamento grego que inviabilizaria qualquer noção da história enquanto processo no seio da cultura helênica. Cf. Paul Althaus. *Die letzten Dinge: Entwurf einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh: Bertelsmann, 1922. Cit. por Jacques Le Goff. "Escatologia" in: *Enciclopédia Einaudi* "Memória-História". Vol.1. Lisboa: Casa da Moeda, 1984. P.425.

⁶ Norman Cohn. *Cosmos, Chaos and the World to Come*. New Haven / London: Yale University Press, 1993. P.77.

⁷ Idem, p.43 e 63.

Mas Norman Cohn chama a atenção para a grande novidade entre o combate narrado pelo zoroastrismo e aquele travado por deuses de outras religiões: é que

[...] a guerra que ele [Ahura Mazda, espírito do bem e da luz para os praticantes do zoroastrismo] luta é uma guerra espiritual, e seu propósito é não apenas assegurar a fertilidade da terra ou a vitória militar de seu povo [...] é remover toda forma de desordem do mundo, por completo e para sempre⁸(grifos meus)⁹.

No combate final de Ahura Mazda, o papel dos homens é determinante; um dia essa guerra chegará a um final e a vida dos homens mudará radicalmente com a eliminação do mal. Essa extirpação, se dará de forma súbita; será a conclusão de um processo mas não o resultado da eliminação progressiva do mal. Por fim, esse "processo", embora real, não se manifesta claramente: é preciso que os homens sejam instruídos acerca do lado em que estão a luz e as trevas para que possam tomar seus lugares no combate e ajudar na vitória final de Ahura Mazda sobre Angra Mainyu, a divindade das trevas.

Em outras palavras, o zoroastrismo traz muitas alterações radicais para o assunto de que tratamos (se pensarmos que os mitos de combate que lhe são anteriores não dão mais que soluções provisórias para problemas muito objetivos, como por exemplo a invasão das terras cultivadas pela água dos rios), mas as principais em nosso contexto são: a concepção da existência como realização de um plano

⁸ Idem, p.114.

⁹ O papel de tal doutrina no corpo do cristianismo será relevante, embora muitos teólogos insistam em reduzir a influência persa na doutrina cristã, realçando a especificidade do cristianismo - isto se explicaria, talvez, por questões de fé e por medo de que explicações causais puramente históricas possam comprometer a originalidade espiritual da experiência cristã. Não obstante, outros pesquisadores defendem a influência persa. Mary Boyce chega a invocar declarações de padres armênios do séc.IV em defesa dessa idéia: eles "[...] concordaram que a antiga fé [o zoroastrismo] constituiu uma aproximação notável com o seu próprio monoteísmo". Cf. *Zoroastrians - Their Religious Beliefs and Practices*. London / New York: Routledge & Kegan Paul, 1979. P.84.

divino, que se refere ao indivíduo e à espécie, a finitude deste plano (pois um dia ocorrerá o combate final e a oposição entre bem e mal cessará) e o caráter oculto dessa trajetória, que faz com que ela tenha de ser "revelada" aos homens.

No judaísmo helenizado, influenciado sem dúvida alguma pelas doutrinas do zoroastrismo quando da dominação de Israel pelo império persa, o convívio de comunidades de ambas as origens certamente influenciou as duas religiões¹⁰, e a palavra "apocalipse" significa para o judaísmo tardio exatamente a revelação de um plano oculto aos homens: plano de salvação, tal como no zoroastrismo¹¹. Existe porém uma diferença importante: o profetismo teve um papel fundamental na formação da mentalidade apocalíptica judaica¹², revelando não apenas o propósito divino com relação a Israel mas também com relação às outras nações¹³. Entre os profetas, aquele que mais influenciou a formação da concepção escatológica da cristandade foi sem dúvida Daniel, na famosa passagem: "[...] muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, alguns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno"¹⁴. Não se encontra nada semelhante nos textos sagrados hebraicos que lhe antecedem, e a noção de *Xeol*, o sombrio local de repouso dos mortos é muito diferente de uma especulação tão ousada como a de Daniel. A própria idéia de *Xeol* não presume um retorno tão "íntegro" dos que já partiram, mas apenas uma silenciosa existência no mundo das sombras (pela

¹⁰ Cohn, *Cosmos*, p.223.

¹¹ David S. Russell. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964. P.36.

¹² Em especial no período exílico com a promessa de retorno à Terra Prometida, como afirma Henri-Irenée Marrou. "A teologia da história" in: Paul Veyne (org.). *História e historicidade*. Lisboa: Gradiva, 1988. P.94.

¹³ Am 1:1-3; 9-7 ss.

¹⁴ Dn 12. Cf. Cohn, *Cosmos*, p.174 para maiores referências. Segundo Russell, op.cit. p.366 a própria idéia do paraíso como lugar de repouso para os mortos começa a tomar forma com os escritos apocalípticos.

qual não há por que aguardar ansiosamente, dado seu caráter tão desagradável¹⁵).

Além da novidade dessa promessa de Daniel (que Lessing teria certamente interpretado como um dos indícios da alteração no plano pedagógico de Deus para a humanidade na passagem do Antigo ao Novo Testamento), a associação ou oposição entre o plano divino para Israel (essência do conteúdo do Antigo Testamento) e a salvação possível para os indivíduos passa a ser foco de tensão em toda a literatura apocalíptica judaica ou cristã: tensão que irá se expressar também na literatura do cristianismo primitivo, e que por fim se formalizará em duas possibilidades de leitura das promessas do Apocalipse de S.João¹⁶, contra uma das quais, em certa medida, Joaquim de Fiore irá se insurgir no séc.XIII¹⁷. Se a tensão entre ambas é tão grande quanto se poderia supor inicialmente, e se as filosofias da história tributárias da teologia irão mantê-la é assunto para ser discutido mais adiante.

Mas mesmo na literatura apocalíptica judaica, nem sempre bem recebida nos círculos de fé tradicionais, ainda que os demais povos tenham uma função a desempenhar no

¹⁵ Como em Ecl 9:4-5: "Ainda há esperança para quem está ligado a todos os vivos, e um cão vivo vale mais do que um leão morto. Os vivos sabem ao menos que irão morrer; os mortos, porém, não sabem, e nem terão recompensa, porque sua memória cairá no esquecimento"; e 9:10: "Tudo o que te vem à mão para fazer, faze-o conforme a tua capacidade, pois, no Xeol para onde vais, não existe obra, nem reflexão, nem conhecimento e nem sabedoria".

¹⁶ Refiro-me aqui apenas ao Apocalipse de São João por ser ele o único texto cristão apocalíptico autorizado pela Igreja e incorporado ao conjunto da Bíblia, o que justifica a sua importância ao longo da história. Mas convém ressaltar a relevância de outros textos apócrifos, como o *Livro dos Jubileus*, o *Livro etiópico de Enoch* e o *Apocalipse siríaco de Baruch*. Cf. Cohn, *Cosmos*, p.199.

¹⁷ Segundo Rudolf Bultmann, a adoção pela humanidade do papel fulcral no drama escatológico obedeceria ao seguinte padrão de desenvolvimento: para ele, a escatologia só se torna possível através da periodização da história do mundo feita de forma análoga à periodização dos ciclos da natureza. Isto permitiria uma analogia entre o curso dos eventos naturais e os humanos. Todavia, a imagem judaica de um Deus criador não permitiu tal comparação, forçando a substituição do destino do mundo pelo da humanidade (*Histoire et eschatologie*. Neuchâtel: Delachâux et Niestlé, 1959. P.37).

drama do fim dos tempos, seu papel sempre é o de coadjuvante ou de contraponto maligno para a santidade do povo eleito por Jeová. Seria necessário o surgimento do cristianismo com sua proposta de igualdade entre os homens irmanados na fé em Deus e na ressurreição de seu filho Jesus Cristo para que o pensamento escatológico adquirisse sua universalidade característica.

2. A especificidade cristã

A idéia da história como sendo um todo que liga presente, passado e futuro se origina, aparentemente, nos autores dos apocalipses, enquanto os profetas estariam ocupados basicamente com preocupações relativas a um destino nacional, embora Daniel rompa com essa tradição: "[...] Portanto Daniel foi o primeiro a ensinar a unidade de toda a história, e que cada fase dessa história seria um novo estágio no desenvolvimento dos propósitos divinos"¹⁸. Mas há outro elemento chave na escatologia judaica que permanecerá de forma muito viva na doutrina cristã e no imaginário do crente médio em geral: o gosto dos autores apocalípticos pela esquematização e periodização (veremos mais tarde como isto será decisivo na obra de um autor como Joaquim de Fiore). Frost resume bem a ânsia pelos cálculos e esquemas tão típica dos autores apocalípticos:

Que um reino seja pesado em uma balança e se verifique que deixa a desejar é a própria essência da profecia; que deva ser dividido é o pronunciamento do juízo divino na natureza íntima de um Isaías; mas que devesse ser numerado é um pensamento exclusivo de um apocalíptico. Toda a escola [apocalíptica] está impregnada da concepção de períodos pré-determinados por decreto divino¹⁹.

Toda a origem judaica do pensamento escatológico, no entanto, se potencializa com o cristianismo, por este último ter passado a endereçar sua mensagem soteriológica a todos os homens e não mais apenas a um grupo identificado cultural ou etnicamente. Terminando a ênfase na origem judaica e na importância (talvez decisiva, em se tratando

¹⁸ Robert H. Charles. *The Book of Daniel: Introduction, Revised Version with Notes, Index and Map*. Edinburgh: T.C. & E. C. Jack, [1929]. Pp.CXIV-CXV, cit. por Russell, op.cit. p.218.

¹⁹ Stanley B. Frost. *Old Testament Apocalyptic*. London: Epworth, 1952. P.186, cit. por Russell, op.cit. p.224.

de Joaquim) que isto poderá ter para a escatologia cristã, citeemos Gry definindo sucintamente aquilo que se está entendendo por milenarismo, a grande promessa de toda doutrina escatológica: "A felicidade terrestre dos mil anos é *muito judaica* e muito precisa na bonança que se seguirá imediatamente num mundo melhor"²⁰ (grifos meus).

No entanto, no grande escrito apocalíptico cristão, o Apocalipse de São João, desde os tempos da Igreja primitiva se colocou uma questão interpretativa crucial: os eventos descritos no texto, em toda a sua fabulosa variedade, terão existência concreta no mundo real ou são uma metáfora que pode representar a aceitação do Cristo no interior de cada fiel? Em outras palavras, os personagens e eventos definidos no Apocalipse terão existência efetiva algum dia?

A idéia inicial que deve ocorrer a um leitor do séc.XX (cristão ou não) é que a diferença de imaginário entre nós e os homens dos primórdios do cristianismo permite entender porque houve uma adesão tão "crédula" às quimeras apocalípticas no mundo antigo e explicar nossa "natural" desconfiança em relação à elas, bem como a preferência pela leitura espiritual. Nada mais errado, de vez que tanto na Antigüidade quanto no mundo "secularizado" de hoje existiram e existem adeptos de ambas as interpretações.

De fato, a Igreja primitiva vivia em plena expectativa apocalíptica: mas a não ocorrência da Parúsia colocou problemas de natureza diferente daqueles especificamente previstos no Apocalipse de São João para uma congregação religiosa que, além do mais, vinha se institucionalizando e aumentando de volume com rapidez espantosa.

Neste sentido, o Novo Testamento traz uma novidade interessante que permite que se harmonizem as expectativas escatológicas tradicionais do judaísmo tardio e do

²⁰ Léon Gry. *Le millénarisme dans ses origines et son développement*. Paris: A. Picard, 1904. P.60 cit. por Hans Bietenhard. *Das tausendjährige Reich*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1955. P.25.

cristianismo nascente com as novas necessidades pragmáticas da Igreja através da idéia de "Reino de Deus". No entanto, permanece a questão central: este "Reino" é iminente, após a vinda de Jesus, ou ele já estava presente em sua pessoa, conduzindo, assim, à "escatologia realizada"? A esta questão, Bultmann dá a instigante resposta de que isto dependeria, em última análise, do que Jesus pensava de sua própria pessoa²¹.

Evidentemente, os teólogos antigos não poderiam ter dado uma resposta tão ousada. Dessa forma, temos duas tradições teológicas bem distintas de leitura do Apocalipse de São João. A primeira é devedora de Jerônimo. Para esse autor, a interpretação a ser dada é francamente quiliástica e não devem existir dúvidas quanto à literalidade das promessas expostas no Apocalipse. Explica-se em parte esta tendência pelo fato, já exposto acima, da Igreja primitiva viver em plena história escatológica, aguardando a qualquer momento a Parúsia²². A esse respeito convém lembrar as palavras de São Paulo: "Pois isto vos declaramos, segundo a palavra do Senhor: que os vivos, os que ainda estivermos aqui para a Vinda do Senhor, não passaremos à frente dos que morreram"²³, embora os teólogos antiquiliásticos de outrora e de hoje insistam em dar-lhes outra interpretação.

Ao longo de toda a Idade Média, a tendência exposta por Jerônimo irá incendiar a imaginação de muitos crentes, por vezes redundando em movimentos de massa socialmente explosivos e em insurreições de grande porte. Em especial entre os pobres desenraizados de seu modo original de vida, as promessas fantásticas do quiliasmo proposto pela interpretação de Jerônimo calaram fundo e foram inspiração para muitos movimentos de expectativa messiânica ou

²¹ Bultmann, op.cit. p.47.

²² Cf. supra pp.13-14.

²³ 1Ts 4:13 ss.

milenarista²⁴. Mas a Igreja enquanto instituição sempre teve bons motivos para desconfiar de tais interpretações: tanto mais que a sua institucionalização impunha uma série de compromissos práticos e objetivos com o mundo e com os fiéis, tornando incômodo o clima "militante" da espera apocalíptica. Ainda que no seio da Igreja de Roma existissem muitos religiosos que acreditavam piamente na realização literal do *eschaton* e mesmo assim fossem patrocinados pela hierarquia eclesiástica (como será o caso de Joaquim), a interpretação e posição oficial da Igreja Católica serão bem outras.

Paralelamente ao radicalismo da interpretação de Jerônimo, temos uma proposta alternativa feita por Ticônio²⁵. Para este autor, os quadros concretos do Apocalipse deveriam ser dissipados; portanto, o comentário de Ticônio é, desde o início, antiquiliástico²⁶. Para ele, o milênio prometido no Apocalipse começou com a história da Igreja, e não deverá ser um evento concreto desencadeado por uma catástrofe cósmica das proporções anunciadas no texto de São João (ou mais provavelmente, atribuído a ele embora tenha outra autoria).

Convém lembrar que mesmo para autores modernos, a solução de Ticônio é apenas uma entre outras soluções possíveis e igualmente válidas²⁷. Pelas razões já expostas, tornou-se a doutrina oficial da Igreja no que se refere ao assunto, e preparou o terreno para uma interpretação apenas "espiritual" do livro do Apocalipse; mas antes disto teve de ser desenvolvida por Santo Agostinho.

Esse autor teve o mérito de aliar uma periodização da história com a interpretação que associa a escatologia à

²⁴ Norman Cohn. *Na senda do milênio*. Lisboa: Presença, 1981.

²⁵ A grafia do nome diverge bastante: proponho uma adaptação daquela proposta por Wilhelm Kamlah. *Apokalypse und Geschichtstheologie*. Göttingen: /s.n./, 1935. pp.9 ss.

²⁶ Kamlah, *op.cit.* p.11.

²⁷ Bietenhard, *op.cit.* p.8.

fundação da Igreja de Roma (ou seja, a interpretação "espiritualizada" dada por Ticônio): e dividiu a história humana em três períodos ou idades, que seriam: "antes da lei", "sob a lei" e "sob a graça".

O deslocamento não poderia ser mais claro: elimina-se a expectativa acerca da realidade concreta de um evento que ocorrerá em algum momento do futuro para, embora reconhecendo as divisões ao longo da história, transformar as promessas do Apocalipse em pura realização espiritual. Muitos teólogos recentes insistem na grosseria que constituiria a crença na realidade efetiva do quiliastro²⁸.

Mas serão essas duas leituras do evento escatológico mutuamente exclusivas, ainda mais com a radicalidade que seus defensores freqüentemente demonstram? A pergunta será fundamental tanto para se compreender a obra de Joaquim de Fiore como a sua possível influência sobre a filosofia de Lessing.

Antes de tudo, parece-me mais correto avaliar as promessas apocalípticas em termos de uma tentativa de libertar o ser através do domínio do destino histórico do que considerá-las apenas como um conjunto de quimeras impossíveis de serem realizadas²⁹. Outros autores também propõem a harmonização das leituras espiritual e literal do Apocalipse de São João³⁰. Mais importante, a compreensão da história da Igreja como sendo já a realização das promessas apocalípticas pode levar a um outro desenvolvimento fundamental para o tema tratado: a percepção da história e da realização escatológica como a concretização do plano divino para a educação do gênero humano. Tal idéia é muito antiga e se encontra já em Eusébio e Anselmo³¹, tendo sido

²⁸ Karl Barth. *Der Römerbrief*. Zürich: TVZ Verlag, 1919. Cit. por Johannes Feiner e Magnus Loehrer. *Mysterium Salutis* V/3, "A escatologia". Petrópolis: Ed. Vozes, 1985. P.16.

²⁹ Kamlah, op.cit. p.116.

³⁰ Bietenhard, op.cit. p.71.

³¹ Kamlah, op.cit. p.118 e 69.

aperfeiçoada por vários autores, entre os quais estão Joaquim e Lessing.

Definidas as duas principais tradições cristãs na interpretação do Apocalipse de São João, cumpre agora relacioná-las com as idéias e a produção de Joaquim de Fiore. Para tanto, devemos ter em mente que, até o séc.XII, a tradição exegética mais influente na interpretação do Apocalipse, no seio da Igreja, era evidentemente a iniciada por Ticônio e desenvolvida por Santo Agostinho. Já foi dito anteriormente que isso não significa que as tendências quiliásticas não obtivessem profunda ressonância em outros extratos da sociedade, nomeadamente os camponeses desenraizados. Mas um programa de ação definido em termos apocalípticos não foi, de forma alguma, a postura oficial da Igreja Católica ou de qualquer de seus membros em posição de influência³².

No entanto, convém ressaltar aqui a relatividade da inovação representada pelo método joaquimita de interpretação da história: autores anteriores ao monge calabrés, como Bruno da Segni, já haviam traçado paralelos entre as idades do mundo e os selos do Apocalipse³³. Outros seguiram correntes de interpretação mais originais, como Rupert de Deutz, mas estes também se encerram dentro da tradição ticoniana de interpretação apocalíptica. Joaquim de Fiore representa, até certo ponto, uma ruptura com essa tradição.

Mas esse rompimento será apenas relativo. Joaquim teve, naturalmente, muitos antecessores, e não se deve superestimar a especificidade de sua teologia da história a partir do uso quiliástico que dela foi feito após a sua

³² Kamlah, op.cit. p.9. As tradições de interpretação grega e espanhola não são levadas em conta como correntes de interpretação influentes do texto apocalíptico até o séc.XII.

³³ Idem, pp.19-20.

morte e contra o qual ele se colocara firmemente em vida³⁴. Em momento algum Joaquim se colocou fora da Igreja ou cogitou de romper com ela em função da natureza de suas idéias. Quais eram elas e quem foi Joaquim é o que veremos a seguir.

³⁴ Idem, p.123. Joaquim manteve sempre desconfiança em relação ao que considerava "fábulas" acerca do Anticristo, que considerava "coisas para ignorantes": o respeito pelo cânon e pela tradição exegética católica são um traço importante do pensamento joaquimita.

3. Joaquim de Fiore e o joaquimismo

Joaquim nasceu na Calábria em torno de 1135, em Celico, perto de Cosenza, região de ocupação bizantina na Alta Idade Média, embora não seja a partir desse dado que se possa rastrear uma eventual influência da Igreja Oriental sobre as idéias joaquimitas. Em 1177 foi nomeado abade no monastério cisterciense de Corazzo, que abandonaria para levar uma vida de eremita entregue à meditação (e que acabaria lhe proporcionando a iluminação que seria a chave para o entendimento da história humana). Em 1186 viajou para Verona, onde teria tido uma audiência com o papa Urbano II. Em função do apoio de três papas com relação a suas idéias, em 1190 fundou a "Congregação Florense" no local que leva até hoje o nome de San Giovanni de Fiore, também na Calábria. Joaquim veio a falecer em 1202.

As origens de Joaquim de Fiore são obscuras e incerta também é a data de seu nascimento. Segundo Geoffroy d'Auxerre, Joaquim seria de origem israelita e teria conservado "[...] em seu nome judeu qualquer coisa da mentalidade judaica"³⁵. Devemos tomar com reserva tais suposições, de vez que não podem ser comprovadas, mas o gosto dos escritores apocalípticos do judaísmo tardio pela periodização e pelas cifras associadas a processos divinos de punição e redenção dos homens foi preservado, sem dúvida, em Joaquim³⁶.

Com certeza, sabe-se que sua conversão do "século" para a vida monástica deu-se entre 1158-59, após uma visita a Constantinopla³⁷. Esta viagem seria um caminho mais seguro

³⁵ Cit. por Henri de Lubac. *Exégese médiévale*. Seconde partie, I. Paris: Aubier, 1960. P.510.

³⁶ Ainda que a cultura patrística de Joaquim seja considerada por alguns como totalmente ocidental. Cf. Antonio Crocco. "Profilo storico del Gioacchinismo" in: *Sophia* 24, 1956. Cit. por Lubac, op.cit. p.510.

³⁷ Id.ibid.

para se detectar alguma possível influência da Igreja grega sobre seu pensamento.

Ao longo de sua vida, Joaquim não pretendeu jamais se excluir da Igreja ou criar qualquer tipo de heresia, como diz Norman Cohn:

Joaquim não tinha a consciência de ser heterodoxo nem qualquer desejo de subverter a Igreja. Foi encorajado por nada menos do que três papas que ele escreveu as revelações com que havia sido favorecido. E, todavia, o seu pensamento tinha implicações que eram potencialmente perigosas à estrutura da teologia medieval ortodoxa [...] Por mais respeito que Joaquim tivesse às doutrinas, exigências e interesses da Igreja, o que ele propusera era, na verdade, um novo tipo de milenarismo - e aliás um tipo que as gerações futuras haveriam de elaborar, primeiro, num sentido antieclesiástico e, depois, num sentido abertamente secular³⁸.

Portanto, Joaquim foi fonte de inspiração para muitos movimentos quiliásticos e, talvez, para muitas filosofias da história desaprovadas pela Igreja, entre as quais se inclui a de Lessing.

Mas a biografia de Joaquim, embora possa esclarecer alguns pontos de sua obra, não é suficientemente clara para explicar por si mesma a natureza de suas idéias.

O sistema de pensamento joaquimita se apóia sobre a idéia-chave de que haveria uma concordância entre os eventos narrados no Antigo Testamento e os do Novo. Tal concordância permitiria o entendimento da época presente e a previsão do desenrolar futuro da história. Mais do que isto, a chave para a descoberta de tais concordâncias seria o Apocalipse de São João. Estas são idéias bem difundidas acerca do joaquimismo, mas vale a pena verificarmos em que elas se baseiam mais precisamente, e como Joaquim elaborou seu método de estudo comparativo entre os diferentes períodos históricos- já que isso é o que parece ser, em

³⁸ Cohn, *Senda*, op.cit. p.90.

minha opinião, o que há de efetivamente novo no pensamento joaquimita, mais do que seu profetismo.

Joaquim obteve a chave para o entendimento do sentido da história após uma visão noturna:

[...] quando acordei de madrugada, peguei na Revelação de São João [...] Ali, subitamente, os olhos do meu espírito ficaram deslumbrados com a lucidez dos conhecimentos e foi-me revelada a missão deste livro e a concordância com os Antigo e Novo Testamentos³⁹.

A respeito da natureza desta experiência, cabe lembrar as observações de dois autores, um antigo e outro moderno, acerca do profetismo em geral e especificamente do joaquimita: para Raul de Coggeshall (m.1228), o dom de Joaquim seria o "espírito de inteligência", dado diretamente por Deus e diferente da profecia, da conjectura ou da revelação⁴⁰. E a profecia medieval, que é uma forma usual de se classificar o pensamento de Joaquim, apoiava-se em grande medida sobre a exegese, diferenciando-se nisto do profetismo antigo⁴¹. Devemos ter isto em mente para entendermos que a iluminação de Joaquim só se tornou possível após um longo estudo das Escrituras e da tradição exegética da Igreja, sem o que ele jamais teria sabido que relações traçar entre os Testamentos e as figuras e eventos neles representadas. Henri de Lubac insiste no caráter "alegórico" que teria a narrativa da iluminação de Joaquim, lembrando aos leitores sua aceitação total da Igreja enquanto instituição e seus elogios a homens de ortodoxia inquestionável como São Bernardo⁴².

A concordância entre o Antigo e o Novo Testamentos só seria possível, para Joaquim, graças à presença de *verba mystica* na Bíblia: estas palavras conduziriam os crentes ao

³⁹ Karl Löwith. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991. P.149.

⁴⁰ Cit. por Lubac, op.cit. p.485.

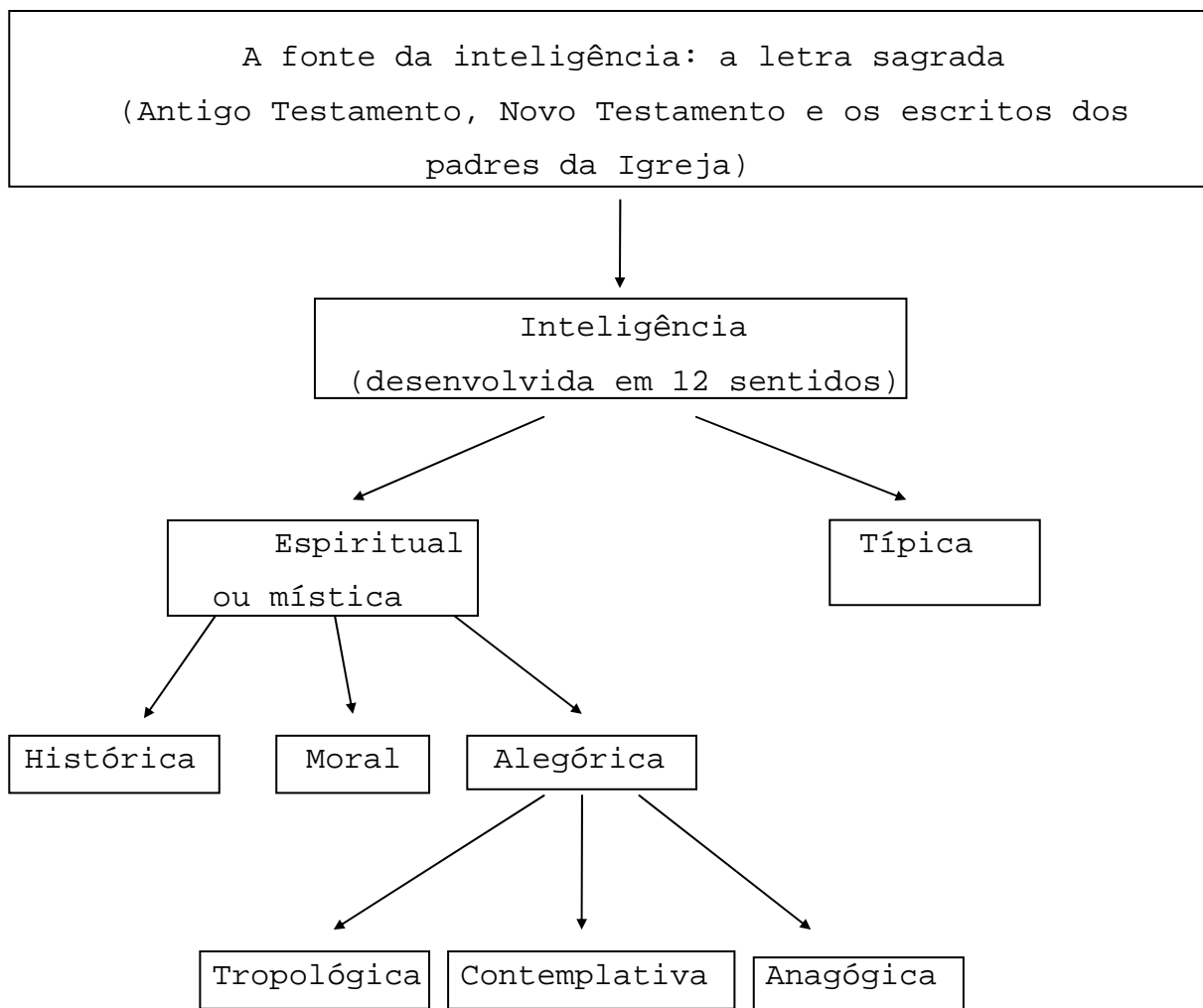
⁴¹ Kamlah, op.cit. p.122.

⁴² Lubac, op.cit. p.509.

entendimento tal como as estrelas haviam conduzido os três Reis Magos⁴³. Em outras palavras, a Escritura possuiria um significado *oculto* que poderia e deveria ser revelado aos homens.

Para entender como poderiam os homens alcançar a plena compreensão das *verba mystica* e, a partir daí, do significado oculto da Bíblia, Joaquim definiu o seguinte esquema básico para a inteligência humana:

⁴³ Joaquim de Fiore. *Corcordia Novi ac Veteri Testamenti*. 1.5.71. Cit. por Lubac, *op.cit.* p.438.



Tem-se então cinco tipos básicos de inteligência espiritual (histórica, moral, alegórica tropológica, alegórica contemplativa e alegórica anagógica). Estes cinco tipos representariam para Joaquim os cinco apóstolos encarregados de anunciar o Evangelho aos gregos (Pedro, André, Paulo, Barnabé e João).

A inteligência espiritual histórica coloca analogias de situações individuais ou coletivas, que servem de consolo e exemplo ao cristão.

A espiritual moral trata das virtudes e dos vícios.

A inteligência espiritual alegórica em geral tem relação com a doutrina e a vida mística, e como vimos, ela

se subdivide em outros tipos. É importante observar que para Joaquim estas inteligências não se engendram umas as outras, mas têm todas a origem comum na *fons litterae*.

A espiritual alegórica tropológica é a especialidade dos doutores, e corresponde à fé; a alegórica contemplativa é própria da pregação e do canto dos salmos e é através dela que se começa a observar a *invisibilia Dei*; por fim, a inteligência espiritual alegórica anagógica é a mais elevada de todas, própria de quem já se desprende do fardo da carne e se encontra na Jerusalém celeste: corresponde às coisas de Deus e à castidade⁴⁴.

A evolução da humanidade em eras acompanharia o desenvolvimento desses tipos de inteligência. A divisão tradicional da história em três eras, feita por Santo Agostinho⁴⁵, vem imediatamente à cabeça; mas Joaquim acrescenta mais uma era às anteriores, que seria a idade passada "na visão manifesta de Deus", e que estaria ainda por vir⁴⁶. A importância da ordenação dessas idades é que, segundo o abade da Calábria, de uma era à outra a visão da Trindade iria se esclarecendo.

Daí a imagem famosa de suas três idades do mundo representadas analogamente às horas do dia: a primeira, identificada com o Antigo Testamento e a lei mosaica, sob a luz das estrelas; a segunda, análoga ao Novo Testamento e encarnada pela Igreja de Roma, como a aurora; e a terceira, que seria definida por uma nova Igreja "espiritual" como sendo o dia claro. As três idades do mundo estariam ainda identificadas com as três pessoas da Trindade, sendo a primeira a do Pai, a segunda a do Filho e a terceira a do Espírito Santo. Ilustrando uma possível influência grega

⁴⁴ O esquema para as inteligências e a explicação dada no parágrafo acima podem ser encontradas nas seguintes obras de Joaquim: *Psalterium decem chordarum*, f.262.4, *Concordia Novi ac Veteri Testamenti*, 1.5.1 (f.60.3) ou *Tractatus super Quatuor Evangelia*, 284. Cit. por Lubac, op.cit. p.439.

⁴⁵ Cf. supra p.16.

⁴⁶ Lubac, op.cit. p.446.

sobre Joaquim, ou simplesmente a filiação crítica que ele podia sentir em relação à Igreja Ortodoxa, temos ainda uma subdivisão da segunda idade em duas séries paralelas, uma representando a trajetória da Igreja do Oriente e representada por João Evangelista e a Virgem Maria, e outra assimilada à Igreja Católica romana e identificando-se com São Pedro e São João Batista⁴⁷. As três eras estariam ainda simbolizadas por um símbolo de procedência significativa, segundo Lubac: três anéis entrelaçados uns dentro dos outros. Essa imagem teria sido emprestada “[...] do judeu Moisés Sefardi, convertido sob o nome de Pedro Alfonso [...]”⁴⁸.

Joaquim ainda define como se daria a transição entre as eras do mundo:

*[...] cada uma dessas eras tem como uma dupla origem: aquela de sua imaginação antecipada, ou, como diz Joaquim, de sua 'iniciação', de sua 'germinação' e aquela de sua fundação completa, de sua confirmação, 'clarificação' ou 'frutificação', esperando a data de seu 'termo' ou de sua 'defecção'*⁴⁹.

Como exemplo, poderíamos citar que a primeira era, inaugurada por Adão, foi 'confirmada' pelos patriarcas e por Moisés; a segunda, iniciada pelo rei Ozias, frutificou a partir de Jesus Cristo e a terceira teve por "fundador" São Bento, com a comunidade monástica que seria o protótipo da organização que surgiria após 1260, com a inauguração plena da terceira idade. Dentro do ideário joaquimita, uma idade pode 'germinar' dentro de sua antecessora, criando dessa forma uma dialética bastante coerente que explica, dentro das premissas sobre as quais se funda, tanto a necessidade da periodização da história humana quanto a

⁴⁷ Joaquim de Fiore. *Concordia Novi ac Veteri Testamenti*. f.121.4 e *Liber Figurarum*, nos dois esquemas do quadro XI. Cit. por Lubac, op.cit. p.450.

⁴⁸ Id.ibid.

⁴⁹ Idem, p.448.

transição entre as diferentes eras do processo histórico. As pessoas da Trindade passam a ser, portanto, realidades teológicas e históricas, com atuações muito mais imediatas e próximas tanto dos fiéis quanto do tempo em que se dará a consumação final. Realidades teológicas, pela sua própria natureza; históricas por estarem associadas a períodos concretos da história humana.

A maneira pela qual Joaquim imaginava que o fim dos tempos e a nova idade estariam próximos baseava-se num cálculo do número de gerações aproximado em cada idade: cada uma teria a duração aproximada de quarenta gerações, e cada geração duraria mais ou menos trinta anos. Com base nessas premissas, Joaquim chegou à conclusão de que o *eschaton* se daria por volta de 1260⁵⁰. Assim, podemos dizer que Joaquim procurava preparar a Cristandade para uma transformação radical que se daria para muito breve: a eclosão do Espírito Santo na Terra.

Frank Manuel nos lembra da semelhança entre a previsão apocalíptica de Joaquim, relativamente "branda", e a tradição da Igreja Ortodoxa de um Imperador dos Últimos Dias benigno⁵¹. No entanto, o uso político que veio a ser feito das profecias de Joaquim, em especial no que se refere às disputas entre o Papa e o Imperador do Sacro Império Romano Germânico, não se encontra em texto algum do abade calabrés.

Dessa forma, o preparo que Joaquim objetivava para a humanidade era, no fim das contas, bem menos aterrorizante do que a transição radical entre vida e morte proposta pela tradição agostiniana. Por mais radicais que possam ter sido as idéias de Joaquim em seu tempo, nelas não se encontra nenhum traço de escatologia "militante" do tipo da que

⁵⁰ Cohn, *op.cit.* p.90.

⁵¹ Frank Manuel. *Shapes of Philosophical History*. Stanford: Stanford University Press, 1965. P.39

levaria os camponeses das Cruzadas a matarem judeus em massa em várias cidades da Europa, por exemplo.

Em termos metodológicos, os dois grandes pilares sobre os quais se apóia o pensamento joaquimita (a alegoria e a equivalência de eventos presentes, passados e futuros em relação à Escritura) não eram novidades em seu tempo. Joaquim foi, porém, o primeiro a utilizar o método alegórico sem ser para fins morais ou teológicos, mas *como interpretação da história*. A idéia do Antigo Testamento como antecipação do Novo também já era bem conhecida no séc.XIII: mas ele "[...] aumenta o [seu] campo, vindo em todo o lado um constante retorno de figuras, eventos e cifras [...]"⁵²(grifo meu). Encontramos novamente a preferência apocalíptica pela numeração de figuras e eventos, estranha permanência da profecia do judaísmo tardio em Joaquim, e que no entanto não se limita à sua obra. A tendência a encontrar adivinhações ocultas nos livros sagrados é uma característica da tradição judaico-cristã que faz sentir seus ecos mesmo no nosso século: durante a Primeira Guerra Mundial, os "barcos de *kittim*" (nome genérico pelo qual os hebreus designavam os povos de além-mar, fossem eles gregos, romanos ou quaisquer outros) do livro de Daniel foram vistos como sendo os vasos de guerra ingleses enviados de Chipre para atacar a Palestina⁵³, atualizando dessa forma o sonho do profeta hebreu.

Ainda no que diz respeito ao método, veremos a importância de Joaquim para Lessing pelo fato do primeiro também ver a história como pedagogia divina para os homens: o monge calabrés entende ser isto possível pela contemplação do que representava o Antigo Testamento ou, de

⁵² Lubac, op.cit. pp.459-460.

⁵³ Millar Burrows. *Les manuscrits de la Mer Morte*. Paris: Laffont, 1957. Cit. por Lubac, op.cit. p.511.

forma mais clara, a vida monástica⁵⁴. Ainda de forma surpreendentemente semelhante ao que Lessing faria séculos depois, Joaquim relativizava as verdades da Igreja, não em função da fragilidade humana, mas pela realidade histórica de que a verdade final ainda não havia chegado. Joaquim jamais falou mal dos Evangelhos pois eles foram bons, em seu tempo, como as leis dos judeus em outro⁵⁵. Este será exatamente um dos pontos centrais da filosofia lessinguiana da História.

Por fim, uma breve exposição dos problemas políticos ocasionados pelo rápido sucesso e difusão da doutrina joaquimita parece válida. Embora não se apercebesse disso, ao relativizar a validade dos Evangelhos e da Igreja, Joaquim potencialmente estava dando margem à críticas contundentes demais para serem absorvidas no interior da estrutura eclesiástica. Exemplo disso foi o escândalo que envolveu a condenação do texto sobre o "Evangelho eterno"⁵⁶ de Gerardo da Borgo San Donino (professor de teologia em Paris, na ocasião) e a condenação deste à prisão perpétua, em 1254 (lembramos que a data fatídica para a vinda do Espírito Santo sobre a Terra e a substituição da Igreja por uma irmandade de monges, segundo Joaquim, seria 1260) e a queda do então geral dos franciscanos, São João de Parma e sua substituição por São Boaventura. Alguns escritos de Joaquim chegaram a ser condenados oficialmente pela Igreja, após a sua morte.

Mas a promessa da vinda do Espírito Santo e a necessidade de um período de gestação na história antes que as eras pudessem "frutificar" incendiaram a imaginação de muitos contemporâneos de Joaquim, especialmente os

⁵⁴ Lubac, op.cit. p.550.

⁵⁵ Manuel, idem.

⁵⁶ Embora muitas vezes os escritos ou as idéias de Joaquim sejam identificados sob esse nome, não há qualquer escrito seu que leve esse título. Evidentemente, Joaquim fala num "evangelho eterno", mas a expressão foi retirada de Ap 14:6-7.

descontentes com a devassidão e frouxidão dos costumes dentro da Igreja. Ainda dentro da tradição exegética cristã e de acordo com os ensinamentos de Joaquim, os últimos tempos deveriam ter um Imperador, que o monge calabrês chamou de *novus dux* (e daí ter-se-ia a associação com a figura do *Duce*, Benito Mussolini, segundo Löwith⁵⁷). Não tardou para que os adversários do poder papal enxergassem na figura agressiva de Frederico II, Imperador do Sacro Império Romano Germânico, o *novus dux* e os defensores do poder da Igreja passassem a ver nele o Anticristo. Como já foi dito, nos termos da programação joaquimita para o *eschaton*, este deveria ocorrer em 1260, e o falecimento de Frederico, em 1250, privou simultaneamente os defensores da Igreja de seu Anticristo e os adeptos do Império de seu *novus dux*⁵⁸. Provavelmente um surto revolucionário de grandes proporções teria ocorrido por volta do ano prefixado por Joaquim para o início da terceira idade, que envolveria, evidentemente, os interesses do Império e os do Papado. Mesmo morto, não tardaram a surgir boatos de que Frederico, na verdade, estava vivo: teria desaparecido para cumprir uma penitência, ou teria entrado no mar do sul da Itália juntamente com seu exército, ou ainda desaparecido dentro do Etna (local de refúgio para outros heróis míticos, tais como o Rei Arthur)⁵⁹.

Ainda no séc.XVI, um líder da importância de Thomaz Müntzer ligava seu conhecimento das coisas do espírito ao abade calabrês: "Comigo, o testemunho do abade Joaquim é grande", disse Müntzer em 1523⁶⁰; e a obra de Tommaso Campanella também está impregnada das idéias joaquimitas, na concepção de que os homens foram primeiramente

⁵⁷ Löwith, op.cit. p.155.

⁵⁸ Cohn, op.cit. p.93.

⁵⁹ O relato de seu desaparecimento no Monte Etna chegou a ser feito na época por um monge. Cf. Cohn, *Senda*, idem.

⁶⁰ Manuel, op.cit. p.42. Cf. também Tommaso Campanella. *A cidade do Sol*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, /s.d./. P.27.

governados pela força, depois pela sabedoria, por fim pelo amor⁶¹. E esta dissertação procura mostrar influências joaquimitas ainda mais longínquas, em Lessing no séc.XVIII, mas sei que elas poderiam ainda ser estendidas muito para dentro da época atual. Tudo isso ilustra a potencialidade crítica do joaquimismo, embora para Joaquim de Fiore o clima de sua obra fosse totalmente outro e estivesse consagrado a uma transformação espiritual dos homens e não à eventos revolucionários concretos.

Em síntese, poderíamos dizer que a doutrina joaquimita condensa em seu interior muitos aspectos relevantes da tradição escatológica judaico-cristã, em especial no que se refere aos períodos e cifras nos quais se dividiria a história. A relatividade absoluta em que Joaquim colocava tanto a autoridade da Bíblia quanto o papel da Igreja não foram percebidos em toda a sua potencialidade explosiva no séc.XII, mas inspiraram muitos movimentos de contestação ao poder eclesiástico. Há autores que chegam a identificar Joaquim como um antecessor da Reforma, surpreendendo-se de que ela não tenha ocorrido quando da propagação de sua doutrina⁶².

A interpretação joaquimita da história, segundo a qual existiria um padrão a ser detectado nos eventos históricos, foi realmente revolucionária em seu tempo e daria margem ao desatrelamento da filosofia da história da teologia, a longo prazo: o plano de Deus deixa de ser inescrutável e torna-se passível de ser interpretado- a luz de *verba mystica*, em função dos Evangelhos, em decorrência de uma inspiração noturna: tudo isso pode ser alegado negando a potencialidade secularizadora do pensamento joaquimita, mas ele constituiu, em seu tempo, uma alteração significativa

⁶¹ Id. *ibid.*

⁶² Auguste Comte sustenta essa idéia. Cf. Löwith, *op.cit.* p.155.

com relação à tradição de leitura espiritual e individualizada do Apocalipse, iniciada por Ticônio.

Convém, no entanto, não exagerar o caráter de ruptura do joaquimismo com essa tradição. Em última análise, a terceira idade de Joaquim também é uma realização espiritual, tal como para os seguidores da interpretação ticoniana. Como já foi dito anteriormente, Joaquim não pode ser responsabilizado pelo uso quiliástico que se fez de suas idéias após a sua morte.

Joaquim parece tentar uma harmonização entre as duas interpretações, ao indicar o caráter espiritual da vinda do Espírito Santo e enfatizar, entretanto, a concretude histórica dessa nova era. Mais do que isso, Joaquim também revela aos homens o caráter de pedagogia divina que o curso da história seguiria, e principalmente o associa a um fenômeno de caráter individual que é o desenvolvimento dos vários tipos de inteligência espiritual nos fiéis cristãos individualmente. Se não foi totalmente original nessa colocação, como já vimos, por outro lado deu-lhe uma sistematicidade que foi decisiva na história das idéias. Essa pedagogia estará presente em vários outros autores, seculares ou não, que se dedicaram a reflexão acerca do sentido da história, entre os quais, Lessing.

CAPÍTULO 2 - "A EDUCAÇÃO DO GÊNERO HUMANO", UM ESTUDO CRÍTICO

Um rápido esboço do perfil biográfico de Gotthold Ephraim Lessing e considerações críticas tanto acerca de DEM quanto da *Aufklärung*⁶³ constituem o cerne deste capítulo, que define os termos essenciais da obra lessinguiana relevantes para qualquer estudo comparativo com o joaquimismo.

⁶³ Termo pelo qual será designado o Iluminismo alemão, daqui para frente.

1. O homem Gotthold Ephraim Lessing

Lessing nasceu a 22 de fevereiro de 1729, o segundo de dez filhos de um pastor luterano da comarca de Kamenz, Saxônia⁶⁴. A mãe de Lessing também era filha de pastor, o que explica ao menos em parte a tendência do jovem Lessing pelos estudos teológicos, que se estenderia até o final de sua vida.

Em função desse interesse, Lessing ganhou uma bolsa de estudos em sua cidade natal e foi estudar teologia em Leipzig a pedido do pai. Mas rapidamente abandonou os estudos e começou a escrever peças de teatro, outro interesse que o acompanharia por toda a vida. Seu pai, no entanto, desaprovou esta nova orientação de suas atividades e o fez voltar à Kamenz: com a perda do apoio financeiro do pai, Lessing se endividou e foi obrigado a se mudar para Berlim⁶⁵. Estamos entre 1746 e 1748, quando Lessing retornou à Leipzig para estudar medicina, matéria na qual obteria o título de *magister* em 1752, em Wittenberg.

Em 1754, Lessing conheceu Friedrich Nicolai e Moses Mendelsohn, dois dos maiores nomes da *Aufklärung* e com quem ele manteria uma longa amizade. Fundou com eles, em 1759, sua própria revista literária: *Briefe, die neueste Literatur betreffend*. Esta revista seria publicada até 1765, com relativa influência nos meios literários alemães.

⁶⁴ Quanto ao número de filhos, temos uma divergência na informação: Sternberger afirma serem dez, enquanto Rodrigo dá a cifra de doze afirmando que apenas cinco sobreviveram. Destes, Lessing seria o varão. Cf. Dolf Sternberger. *Gotthold Ephraim Lessing 1729/1979*. Bonn: Inter Nationes, 1978. p.5 e Agustín A. Rodrigo. *Gotthold Ephraim Lessing - escritos filosoficos y teologicos*. Madrid: Editora Nacional, 1982. P.17.

⁶⁵ A instabilidade financeira e o endividamento são duas características que irão acompanhar Lessing até o fim de seus dias: o brilhante filósofo tinha grande dificuldade em gerenciar seu dinheiro e cultivava o vício do jogo, esperança de ganhar cifras altas rapidamente (segundo ele, a razão de seu gosto pelo jogo era que a tensão do carteadado o fazia suar muito, o que seria bom para sua saúde).

Mas o evento mais importante de sua vida profissional tão irregular e atribulada teve lugar em 1770, quando o duque de Brunswick o chamou para ser bibliotecário em Wolfenbüttel. Ali ele travou contato com muitos textos medievais ou relativos à Idade Média e principalmente conheceu Eva König, com quem se casaria em 1776.

A lucidez e o amargor de Lessing quanto à condição humana podem ser expressas nas suas palavras quando da morte de seu único filho e de sua esposa (Eva König morreu no parto, e seu filhinho sobreviveu apenas por um dia): "Não foi um ato de juízo isso de aproveitar a primeira ocasião para reintegrar-se?"⁶⁶. Veremos mais adiante, na análise de DEM, o que Lessing entendia por 'reintegração'.

Em 1780 Lessing escreveu a obra pela qual é mais conhecido como filósofo e que é o objeto desta dissertação: "A educação do gênero humano". Morreu em Brunswick em 15 de fevereiro de 1781 de ataque cardíaco, após as 19:00.

A irregularidade da vida particular e profissional de Lessing devem-se sem sombra de dúvida ao seu temperamento difícil: de um lado polemista violento que celebrizou suas discussões com o pastor Goetze de Hamburg; de outro, um homem indolente que era incapaz de se movimentar corretamente na direção dos objetivos que considerava válidos. Dolf Sternberger nos diz que Lessing foi "[...] um espírito pouco conseqüente e com pouca constância prática na perseguição de um objetivo. Ao menos cinco vezes 'reiniciou' sua vida"⁶⁷, isto é, começou do zero atividades às quais não havia até aquele momento se dedicado.

Em sua trajetória de vida, Lessing "[...] não foi muito escrupuloso, mas alegremente generoso ao aceitar a conduta humana [...] [Teve o hábito] do jogo de cartas e de apostar

⁶⁶ "3 cartas a Eschenburg", 10/01/1778.

⁶⁷ Sternberger, op.cit. p.7.

em loterias, o que desagradou muito seu sério amigo de Berlim, Moses Mendelsohn”⁶⁸.

Embora muito diferente de Kant em temperamento e posturas pessoais, Lessing é considerado como o grande nome da *Aufklärung*, juntamente com ele. Devemos ter em mente que a obra completa de ambos é equivalente em termos de volume, pois Lessing foi também um escritor incansável, embora sua produção seja mais variada do que a do professor de Königsberg. A instabilidade da trajetória de vida do homem Gotthold Ephraim Lessing talvez tenha impedido suas idéias de serem levadas mais longe e seus escritos de circularem mais amplamente.

De qualquer forma, Lessing deve ser entendido como representante típico da *Aufklärung*, por maiores que sejam as suas especificidades. Em minha opinião, tal deve ser feito pela filiação familiar e teórica de Lessing com a religião, que é uma tônica do movimento iluminista alemão e o torna muito íntimo da idéia de *Geist*, por comparação com o Iluminismo francês com o peso que dá a idéia de natureza⁶⁹. Evidentemente, não devemos considerar os *Aufklärers* como meros opositores dos iluministas franceses, de vez que foram influenciados por Montesquieu, Diderot e Rousseau, bem como pelos ingleses (Warburton, Shaftesbury, Locke, Hume) - ainda que a grande influência sobre os *Aufklärers* tenha sido, compreensivelmente, Leibniz. É nesse contexto que devemos situá-lo, daqui para a frente, verificando brevemente o que significa exatamente o termo *Aufklärung* com o intuito de contextualizar a obra lessinguiana.

⁶⁸ Idem, p.9.

⁶⁹ Sou muito grato ao Prof. Luiz Costa Lima pelas sugestões referentes ao tópico.

2. A *Aufklärung*

Podemos entender a *Aufklärung* como o primeiro momento da história intelectual alemã moderna, embora também tenhamos de tomar algumas precauções quanto à fluidez do termo, pois a Alemanha do séc.XVIII não era uma unidade cultural nem política⁷⁰. Devemos ainda ter em mente a oposição entre centros administrativos e cidades de província: a própria trajetória itinerante de Lessing, provinciano da Saxônia (de onde aliás saíram muitos *Aufklärers*) que se deslocou sucessivamente por Leipzig, Berlim e Wolfenbüttel é um exemplo dessa relação.

Já se falou anteriormente no caráter religioso da *Aufklärung* e muitos dos líderes do movimento haviam iniciado seus estudos em teologia (como o próprio Lessing) e mudaram de curso posteriormente, sem com isso chegarem a perder a fé⁷¹. A atitude comum dos *Aufklärers* com relação ao mundanismo era de extrema austeridade, por oposição ao *glamour* exibido com tanta intensidade por seus congêneres franceses: talvez em função de sua origem religiosa, suas atitudes eram, em grande medida, críticas à nobreza e à corte. Traços dela eram a piedade, o respeito pela educação, a moderação no falar e no vestir, a frugalidade. Ao contrário do que ocorria a oeste do Reno, onde o *salon* servia como centro intelectual, na Alemanha quase todos os *Aufklärers* vinham das universidades⁷². Com a *Aufklärung*, o próprio protestantismo pôde se repensar, questionando seu antigo ideal de pureza⁷³.

⁷⁰ Peter-Hanns Reill. *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1975. P.4.

⁷¹ Idem, p.77.

⁷² Idem, p.5.

⁷³ Ernst Troeltsch. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Munich / Berlin: R. Oldenbourg, 1924 e nas suas obras completas, t.IV "Renaissance und Reformation", pp.261 e

Convém ainda lembrar a posição política dos *Aufklärers*, que de modo geral ambicionavam a criação de um corpo político alemão sem destruir as tradições oriundas do *Ständestaat*: daí Peter-Hanns Reill poder afirmar, de forma simplificada, ser a *Aufklärung* uma simbiose entre a filosofia leibniziana e as tradições do *Ständestaat*⁷⁴.

Dentro das inúmeras propostas defendidas pelos *Aufklärers*, uma das que mais nos importam para esta dissertação é aquela referente à pedagogia, ou seja, as propostas dos *Aufklärers* como "educadores" (não de indivíduos, mas da humanidade em geral). Todos, ou quase todos, identificavam o progresso com a educação do gênero humano, e portanto se consideravam "tutores da 'educação da raça humana'", no dizer de Reill⁷⁵. Tal proposta se encaixa perfeitamente na idéia de Lessing, que via a *Weltgeschichte* como o palco no qual esse processo se daria, por analogia com a formação dos indivíduos, num desenvolvimento em fases. Não se deve subestimar o papel de Deus nesse processo, nem procurar ver em Lessing algum tipo de secularizador *avant la lettre*.

A identificação do processo histórico com a pedagogia do gênero humano e desta com a educação individual só se pode fazer mediante um estudo de tipo histórico, embora não tão semelhante ao que hoje chamamos de historiografia: se a *Weltgeschichte* se presta muito bem a esses devaneios especulativos, a *Polyhistorie* mais semelhante ao antiquarismo não é de forma alguma adequada. Para Bury, a *Weltgeschichte* é

uma história enfocada a partir de um ponto de vista, e que forma uma narrativa conexa das histórias de vários povos que se relacionaram, dentro de certos limites,

ss. Cit. por Ernst Cassirer. *La philosophie des Lumières*. Paris: Fayard, 1966. Pp.222-223.

⁷⁴ Reill, op.cit. p.7.

⁷⁵ Idem, p.46.

*para que saíssem de seu isolamento e se lhes reconheça um sentido maior ou menor na história do homem*⁷⁶.

É exatamente isso que Lessing fará em DEM, ao analisar o papel de judeus, egípcios e persas no plano pedagógico de Deus para o gênero humano. Lessing, juntamente com outros *Aufklärers* como Johann Ernesti e Johann David Michaelis utilizou a história (*Weltgeschichte*) para demonstrar o que poderia haver de perene na religião.

Esta forma de utilização da história universal tão diferente da *historia magistra vitae* ou da história factual como mera manifestação detalhada das intenções divinas para com o gênero humano mostra-se portadora de uma proposta também nova, pois educar através da *Weltgeschichte* acaba gerando o autoconhecimento. Nas palavras de Reill,

*Esse desejo de educar pôde produzir grandes trabalhos, tais como a expressão joaquimita, em Lessing, na fé na futura expansão da consciência religiosa*⁷⁷.

Esse elemento pedagógico é traço característico de todo o idealismo alemão e da própria *Aufklärung*, como já dissemos: e antes de Lessing, Semler já havia formulado idéias semelhantes acerca do sentido da história humana, e Isaak Iselin foi além: numa obra decisiva de 1764 revisada em 1768, *Über die Geschichte der Menschheit*, ele compara o desenvolvimento da humanidade ao do indivíduo num esquema trifásico semelhante ao que Lessing adotaria mais tarde. Para Iselin, o curso da história do gênero humano obedeceria a um esquema em que a primeira fase corresponde aos sentidos, a segunda à imaginação e a terceira à razão.

A terceira idade deveria ser uma idade da razão: também era uma idade futura. Como Kant, Iselin não era ingênuo

⁷⁶ John B. Bury. *Ancient Greek Historians*. New York: Dover, 1958. P.45.

⁷⁷ Reill, op.cit. p.45.

o bastante para achar que seu século fosse uma era de luzes⁷⁸.

A grande novidade trazida por Iselin em sua obra é o fato da "idade de ouro" se encontrar não no passado, mas sim no futuro: embora Joaquim já tivesse afirmado coisas semelhantes em seu tempo, vimos a moderação de seu programa (apesar dos usos quiliásticos que dele foram feitos posteriormente). O que Iselin propôs era relativamente radical para a *Aufklärung*⁷⁹.

Samuel Pufendorf, embora anterior tanto a Lessing quanto a Iselin e Semler, faz uma caracterização mais aguda da consciência em relação ao tempo: ele elaborou duas tríades referentes ao problema, sendo a primeira composta por "passado-memória-arrependimento", e que seria responsável pela construção de todos os mitos relativos a "idades de ouro" perdidas, das quais o presente não seria mais do que uma deterioração; e a segunda por "futuro-vontade-desejo", que colocaria um objetivo teleológico para o presente e que portanto implica numa transformação imediata do mesmo. Nesta categoria Pufendorf incluiu Joaquim de Fiore, Campanella e os anabatistas. A ousadia da proposição de Pufendorf é tanto maior quanto sabemos que Thomaz Müntzer conhecia as idéias centrais do joaquimismo e se orgulhava disso⁸⁰.

Quanto à sua produção "historiográfica", Pufendorf evitou ambas as posturas, preferindo se concentrar no presente: segundo Reill, ele "[...] resolveu o problema do passado e do futuro ignorando-os"⁸¹. Nas suas compilações de outros autores, ou seja, na sua "historiografia derivada", Pufendorf manteve o esquema clássico das quatro monarquias, herança milenar do sonho de Daniel. Mas todas

⁷⁸ Idem, pp.67-68.

⁷⁹ Josef Pieper. *Über das Ende der Zeit*. München: Heinrich Wild, 1950. p.103.

⁸⁰ Cf. supra, p.29 nota 52.

⁸¹ Reill, op.cit. p.18.

as suas propostas ilustram bem o potencial especulativo e até transformador que a *Weltgeschichte* praticada pelos *Aufklärers* possuía. Pufendorf já elabora um tipo de historiografia "intermediária", por assim dizer, entre o antiquarismo que raramente se aventura a dotar os eventos analisados de algum sentido mais geral e a *Weltgeschichte* que se dedica sempre às grandes sínteses, sem contudo se deter no estudo das fontes primárias com muita minúcia.

Observamos, portanto, que Lessing não estava sozinho quanto às questões colocadas em DEM, embora o encaminhamento que ele lhes deu tenha sido profundamente original, como veremos mais adiante.

3. O plano divino para a educação da humanidade

No entanto, a própria idéia da história enquanto processo pedagógico é muito mais antiga do que a *Aufklärung* e já se encontra nos primórdios do cristianismo. Lessing sabia disso em função de seus estudos teológicos, e evidentemente isso em nada desmerece sua obra como filósofo da história.

Além da explicação teológica, podemos encontrar outra, de cunho sociológico, para entender as analogias do desenvolvimento humano em micro e macro escalas. Uma tentativa interessante nesse sentido foi feita por Nisbet, para quem o uso de expressões como "vida", "morte", "declínio" ou "progresso" das civilizações deve ser apenas metafórico, dada a impossibilidade de se verificá-los empiricamente nas civilizações ou sociedades da mesma forma que fazemos com os fenômenos naturais⁸². O uso metafórico desses termos implica a utilização do conceito de crescimento, que tanto na humanidade como no indivíduo deve ser irreversível, seqüencial e em estágios⁸³. Vejamos a explicação de leituras teológicas em Lessing sob essa ótica, a de que a metáfora do "crescimento-desenvolvimento-maturidade" subjaz a outras perspectivas.

Podemos definir duas possibilidades básicas de "inspiração" de Lessing para a idéia da revelação como processo pedagógico: a primeira seria a leitura imediata das Epístolas de São Paulo, nomeadamente Gl 3:24:

Antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da Lei para a fé que haveria de se revelar. Assim a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. Chegada, porém, a

⁸² Robert Nisbet. *Social Change and History*. New York: Oxford University Press, 1969. P.3.

⁸³ Idem, p.7.

fé, não estamos mais sob pedagogo; vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus [...]

Na mesma epístola, 4:1-9:

Ora, eu digo: enquanto o herdeiro é menor, embora dono de tudo, em nada difere de um escravo. Ele fica debaixo de tutores e curadores até a data estabelecida pelo pai. Assim também nós, quando éramos menores, estávamos reduzidos à condição de escravos, debaixo dos elementos do mundo [...]

Outras referências estão em Hb 1:1-8:

*Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais dos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos [...]. De fato, a qual dos anjos disse Deus jamais: tu és o meu Filho, eu hoje te gerei? Ou ainda: Eu lhe serei pai, e ele me será filho? E ao introduzir o primogênito no mundo, diz novamente: Adorem-no todos os anjos de Deus [...]*⁸⁴

A segunda possibilidade diz respeito às idéias referentes ao tema desenvolvidas por autores da tradição cristã: para Hans Liepmann, as influências decisivas na construção da "pedagogia" lessinguiana seriam Inácio de Antióquia, Clemente Alexandrino, Tertuliano e São Tomás de Aquino. Agustín Andreu Rodrigo mantém Tertuliano e Clemente Alexandrino, mas descarta os outros substituindo-os por Justino e Irineu⁸⁵.

Analisando-os detidamente, verificamos que Inácio de Antióquia faz alusões à revelação como pedagogia divina em sua carta a Diogneto, 8/9, e ainda considera os dois

⁸⁴ Erich Schmidt. *Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*. Berlin: Weidmann, 1909. P.433. Cit. por Hans Liepmann. *Lessing und die mittelalterliche Philosophie*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1931. p.127.

⁸⁵ Rodrigo, op.cit. p.79.

testamentos como etapas distintas de um mesmo processo pedagógico. Essa fonte era conhecida de Lessing⁸⁶. Clemente Alexandrino é outra origem provável para as idéias lessinguianas, em suas obras *Paedagogos* 1.6, *Stromatei* 1.5 e 2.18 ou em *Adversus haereses* 4, na qual Clemente expõe um processo de educação mais gradual⁸⁷.

Toda a tradição patrística está impregnada da idéia da revelação como pedagogia divina, até mesmo Santo Agostinho. Em Tertuliano, vamos encontrar as proposições referentes à pedagogia divina em *Adversus Marcionem* 4, e ele divide a história em dois períodos distintos: um de Adão até Cristo e outro de Cristo até o fim dos tempos⁸⁸. Tal idéia será importantíssima em DEM 54.

Por fim, além de São Tomás de Aquino (*Summa Theologica* II, 2,2) devemos destacar as idéias de Irineu: para ele, a história é inegavelmente um desenvolvimento progressivo da revelação, numa seqüência de "começo-desenvolvimento-realização". "A humanidade desde seu começo vai passando da infância à maturidade, em desenvolvimento contínuo"⁸⁹, ou seja, num esquema semelhante àquele definido anteriormente por Nisbet. Para Irineu, Deus age como a mãe que educa seu filho, a humanidade; e como em Tertuliano, a primeira etapa do processo é o Antigo Testamento, e a segunda, o Novo.

Fílon de Alexandria chegou a imaginar um processo semelhante aos descritos acima, no qual a história seria a pedagogia do *logos*, que no entanto não se apresentaria jamais em carne⁹⁰, o que constitui uma diferença fundamental em relação às teorizações cristãs (isto se explica, evidentemente, pelo fato de Fílon ser judeu e não cristão). Para Lessing, embora a questão da divindade de

⁸⁶ Ludwig Diestel. *Geschichte des Altes Testaments*. Jena, /s.ed./ 1869. P.55 e Ludwig Abröll. *Lessing und der heilige Thomas v. Aquino*. Passau: Programm, 1881. P.8. Cit. por Liepmann, op.cit. p.127.

⁸⁷ Id. *ibid*.

⁸⁸ Rodrigo, op.cit. p.80.

⁸⁹ Idem, p.81.

⁹⁰ Idem, p.82.

Cristo permaneça em aberto, seu papel de "mestre prático da doutrina da imortalidade da alma" é inquestionável.

Levando-se em conta os estudos teológicos de Lessing e os acervos das bibliotecas que ele consultou, nada dessa literatura deve ter sido estranho a ele⁹¹.

Por vezes, no entanto, vamos encontrar representações mais recentes da história como processo de danação, loucura e decadência: na *Aufklärung* localizamos tais concepções na obra de Gottfried Arnold e Sebastian Franck, seu antecessor. Arnold sustenta que somente a fé pode salvar, sendo portanto a razão uma ferramenta do Anticristo: logo existe uma "Igreja essencial", não-histórica e anti-social que se opõe às representações institucionais de todas as igrejas realmente existentes e que, para poderem funcionar no mundo dos homens, adotam pressupostos racionais de atuação. Na verdade, a historiografia de Arnold também exerce uma função pedagógica, pois é uma coleção de *exempla* destinados a fornecer ao leitor o rumo certo para a salvação. Numa linha semelhante, Franck define a história como

[...] o carnaval de Deus, o drama da loucura humana no qual o homem se afasta de Deus e sofre a danação, ou se volta para Deus e chama a si os sofrimentos da perseguição pelo Estado e pela Igreja⁹².

Evidentemente todas essas considerações passam bem longe do otimismo lessinguiano, mas são contrapontos interessantes a ele e mostram que também existem perspectivas pessimistas quanto à possibilidade da História ser entendida enquanto processo pedagógico. Dito de outra maneira, o "crescimento" da prole divina não é necessariamente saudável para todos os autores que se servem dessa idéia: o processo pedagógico é acidentado (o

⁹¹ Cf. adiante, p.75 e ss.

⁹² Reill, op.cit. p.28.

que Lessing não nega, de forma alguma) e pode eventualmente ter um desfecho trágico para indivíduos e sociedades (aqui nos afastamos das teses lessinguianas). Devemos agora nos deter com mais vagar no exame de DEM.

4. "A educação do gênero humano": natureza e questões

O texto de Lessing intitulado "A Educação do Gênero Humano" está datado de 1780, sendo portanto uma das últimas obras do autor, morto em 1781. Em suas obras completas, é o penúltimo texto, antecedendo "Ernst und Falk: Gespräche über Freimäurer" ("Ernst e Falk ou diálogos sobre franco-maçons").

Existe ainda uma interessante polêmica acerca da verdadeira autoria de DEM: para Gustav Krüger, o texto não seria de autoria de Lessing mas sim de um certo Albrecht Thaer, que comprara os direitos de edição das obras de Lessing no início do séc. XIX e que chegara a conhecer Lessing em vida, ainda que de forma muito superficial. Mas a totalidade dos autores abordados rejeita esta hipótese como absurda⁹³.

DEM está redigida sob a forma de cem parágrafos curtos, que por vezes constituem-se em aforismos: certamente que a escolha de uma cifra tão redonda teve motivações estilísticas por parte de Lessing. Seu estilo é claro, sem remissões a outros autores⁹⁴ ou notas de pé de página. Percebe-se ainda um forte tom persuasivo na escrita lessinguiana, amostra de seus dotes de polemista: falta nele a moderação de um Kant, quando este último escreve textos sobre a história humana.

Os cem parágrafos originais dão um total de vinte páginas de texto corrido, o que lhes garante agilidade na leitura. Quanto aos assuntos tratados, poderíamos dividir DEM da seguinte forma:

⁹³ Cf. Ernst Kriek. *Lessing und die Erziehung des Menschengeschlechts*. Heidelberg: Carl Winthers Universitäts Buchhandlung, 1913. Pp.6-7. A polêmica tem no texto de Gustav Krüger um de seus pontos altos: cf. *Albrecht Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts*. Tübingen: 1913, p.6, cit. por Kriek, op.cit.

⁹⁴ Com exceção da referência a Warburton, no 24.

- *Introdução (fundamentos e questões gerais): 1-7
- *1ª parte: infância do gênero humano, 8-52
- *2ª parte: adolescência, 53-76
- *3ª parte: maturidade, 76-100.

Martha Waller sustenta uma partição diferente: para essa autora a divisão a ser observada é a seguinte:

- *1ª parte: educação e revelação, 1-5
- *2ª parte: "história das origens", *Urgeschichte*, 6-7
- *3ª parte: história dos judeus, 8-50
- *4ª parte: história da cristandade, 51-75
- *5ª parte: "o evangelho eterno", 76-100⁹⁵

A divisão proposta por Waller merece atenção, mas parece-nos pouco prática por ser excessivamente minuciosa (não faz uma divisão do texto análoga às etapas do desenvolvimento do indivíduo), razão pela qual irei me ater àquela imaginada anteriormente.

A introdução define claramente do que trata o restante da obra e quais as premissas teóricas de Lessing: "O que é a educação para o indivíduo, é a revelação para o gênero humano"⁹⁶. Lessing aproveita a analogia com a educação individual e retoma uma tese cara à civilização ocidental desde Platão: não se pode aprender nada que já não esteja contido, ao menos em germe, dentro de si mesmo.

A educação não dá ao homem nada que não pudesse alcançar sozinho; lhe dá o que poderia alcançar por si mesmo, porém mais fácil e rapidamente. Igualmente, a revelação não dá ao gênero humano nada que não pudesse alcançar também a inteligência humana deixada por si

⁹⁵ Martha Waller. *Lessings Erziehung des Menschengeschlechts*. Berlin: Matthiesen Verlag, 1935. Pp.4-5.

⁹⁶ Toda a tradução do texto de DEM é de minha responsabilidade. O trecho citado refere-se a DEM 1.

*própria; ao contrário, lhe deu e dá as mais importantes dessas coisas, apenas antecipadamente*⁹⁷.

Para Lessing, todo o processo de educação do gênero humano não é mais do que a progressiva transformação de verdades reveladas em verdades racionais: por isso, a presença de Deus como guia e condutor do processo histórico é fundamental como garantia de seu ritmo.

*E assim como não é pedagogicamente indiferente a ordem em que se desenvolvem as forças do homem, assim como a educação não pode dar tudo de uma vez ao homem, do mesmo modo Deus teve de manter em sua revelação uma ordem, uma certa medida*⁹⁸.

Isto explica por que a humanidade teve de percorrer um caminho tão acidentado até chegar à concepção do monoteísmo: caso Deus já tivesse fornecido logo de início a crença monoteísta, certamente que a humanidade teria se extraviado e chegado a conclusões errôneas, devido a sua falta de maturidade para entender conceitos tão abstratos. Poder-se-ia perguntar se a razão humana permaneceria vagando eternamente nos 'erros' do politeísmo: mas Deus, em seu papel de tutor em tempo integral do gênero humano, jamais permitiria isso.

*Assim surgiram, naturalmente, o politeísmo e a idolatria. Apesar de que sempre e em todas as partes houve alguns homens que sabiam que se tratava de extravios, quem sabe dos milhões de anos que teria errado a humanidade por esses caminhos não tivesse Deus a reorientado com um novo golpe de timão!*⁹⁹

Com isto encerramos a parte introdutória de DEM. Dentro da fluidez de estilo tão característica de Lessing, a segunda parte se encaixa perfeitamente na seqüência: é

⁹⁷ DEM 4.

⁹⁸ DEM 5.

⁹⁹ DEM 7.

quando Lessing anuncia o propósito divino para com o povo de Israel, e as razões de sua escolha:

Mas como já não podia nem queria revelar-se a cada indivíduo¹⁰⁰, escolheu-se um povo para dar-lhe uma educação particular. E escolheu-se precisamente ao povo mais grosseiro, ao mais indisciplinado, para poder começar com ele desde o início [...] E esse povo foi o israelita, de quem se ignora completamente que tipo de culto praticou no Egito. Pois escravos tão desprezíveis não podiam tomar parte no culto dos egípcios, e o Deus de seus pais havia chegado a ser-lhes completamente estranho¹⁰¹.

De fato, pesquisas recentes propriamente historiográficas confirmam a filiação do monoteísmo hebraico à religião egípcia, onde a heresia de Akhenaton pode ter tido papel decisivo: o próprio êxodo pode ter sido um episódio verossímil. Ouçamos Norman Cohn, que reconhece a origem provável dos habitantes da Palestina nos imigrantes moabitas e edomitas do leste, mas que admite, no entanto, que

Isto não implica que a história contada no Êxodo seja puramente ficcional. Parece que no Egito grupos de pessoas sem propriedade, vivendo nas margens da sociedade urbana, e conhecidas como "hapiru", foram forçadas a ajudar na construção da nova capital de Ramsés II (1304-1237). Alguns deles podem muito bem ter fugido e se juntado aos agrupamentos em Canaã. A similaridade de "hapiru" e "hebreu" o torna provável - apesar dos "hapiru" jamais terem formado um único grupo étnico¹⁰².

¹⁰⁰ Cf. a obra da juventude de Lessing, "Sobre a origem da religião revelada", 2-3: "Todos os homens estão inclinados e obrigados, na medida de suas forças, à dita religião natural [...] Mas como a medida dessas forças é diferente em cada homem e, em conseqüência, a religião natural de cada homem seria diferente, saiu-se do inconveniente que esta diferença representaria, não à liberdade natural do homem, mas no plano de sua relação civil com os demais".

¹⁰¹ Ou seja, a religião hebraica inicia-se de fato com a revelação sinaítica, não se importando Lessing com as formas que podem ter lhe antecedido.

¹⁰² Cohn, *Cosmos*, op.cit. p.129.

Portanto, Lessing não está de todo equivocado ao traçar a filiação entre o monoteísmo hebraico e a fuga do Egito, embora seu texto não seja, de forma alguma, um trabalho historiográfico *strictu sensu*, mesmo para os padrões da época (pensemos na obra de um outro filósofo da história que também escreveu trabalhos historiográficos acerca da Inglaterra, David Hume).

A revelação tem início portanto com um povo tão "bronco" que Deus pode moldá-lo à sua vontade, e isto na verdade constitui uma vantagem do ponto de vista prático:

Mas alguém poderá perguntar, "Para que educar um povo tão rude, um povo com o qual Deus teria de começar tão de baixo?" Respondo: para poder utilizá-los logo no curso do tempo com tanta maior segurança como educadores de todos os demais povos alguns membros desse povo. Nele educou os futuros educadores do gênero humano. Estes vieram a ser os judeus, somente judeus poderiam chegar a sê-lo, somente varões de um povo educado assim¹⁰³.

Uma grande dúvida sempre pairou sobre céticos de todas as épocas: como sustentar o caráter divino e contínuo entre o Antigo e o Novo Testamentos, se o primeiro não dá uma palavra sequer acerca da imortalidade da alma? Lessing resolve a questão novamente por analogia com o processo pedagógico.

[...] digo que o fato de nestes [os livros do Antigo Testamento] faltarem completamente [...] a doutrina da imortalidade da alma e a doutrina relacionada com esta, do castigo e do prêmio na vida futura, não constitui prova alguma contra a origem divina destes livros [...] Moisés foi um enviado de Deus, ainda que a sanção de sua lei se estendesse apenas a esta vida. Pois por que deveria se estender além? Enviou-se-lhe ao povo israelita, ao povo israelita de então, e sua função se acomodou perfeitamente aos conhecimentos, capacidades e

¹⁰³ DEM 18.

opiniões do povo israelita de então, assim como à medida do vindouro. E isto basta¹⁰⁴.

De fato, Lessing considera tanto o Antigo quanto o Novo Testamentos "cartilhas" nas quais a humanidade foi sendo educada por Deus: dentro desse processo, não cabe a crítica ao método utilizado, de vez que a própria formação da humanidade não está completa e não teríamos ainda conhecimento suficiente para entender os desígnios de Deus em sua plenitude. A validade do Antigo Testamento fica pois definida da seguinte forma:

Um livro elementar, para crianças, pode perfeitamente saltar um ou outro ponto importante da ciência ou arte que expõe, se o pedagogo considera que tal ponto ainda não está ao alcance da capacidade das crianças para as quais escreve¹⁰⁵.

No entanto, mesmo o Antigo Testamento, tão 'infantil' do ponto de vista do desenvolvimento do gênero humano como um todo, também tem alguns exercícios antecipatórios com relação à imortalidade da alma, doutrina que, como veremos, será determinante para a compreensão de toda a filosofia da história lessinguiana:

Chamo exercício preliminar com vistas a imortalidade da alma, por exemplo, a ameaça divina de castigar nos filhos, até a terceira ou quarta geração, um erro do pai¹⁰⁶[...]

Na verdade, o Antigo Testamento era perfeitamente adequado ao estágio em que se encontrava o povo judeu de então, quer pelo conteúdo, quer pelo estilo, de acordo com

¹⁰⁴ DEM 22-23.

¹⁰⁵ DEM 26.

¹⁰⁶ Cf. Ex 20:5: "Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração dos que me odeiam, mas que também ajo com amor até a milésima geração para aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos".

Lessing. Como em todo livro elementar, ele também deve ser tão claro quanto possível.

*E aqui tendes todas as propriedades boas de um livro elementar tanto para crianças como para um povo infantil. Mas todo livro elementar serve apenas para certa idade. Entreter a criança com o livro elementar mais tempo do que se havia imaginado lhe resulta prejudicial [...] Isto confere à criança uma inteligência mesquinha, torcida, meticulosa: a torna misteriosa, supersticiosa, cheia de desprezo pelo que é compreensível e fácil [...] Justo o que faziam os rabinos com seus livros!*¹⁰⁷

E com esta frase lapidar Lessing termina a primeira parte de DEM: "O que falta é que venha um pedagogo melhor e que lhe tire das mãos esse livro elementar já exaurido- E veio Cristo"¹⁰⁸.

Nos termos do próprio Lessing, a segunda etapa e ser percorrida pela humanidade é aquela de sua adolescência:

*O mesmo cabe advertir na adolescência do gênero humano a respeito da doutrina da imortalidade da alma. No segundo grande livro elementar, ela é predicada como verdade revelada, não ensinada como resultado de conclusões humanas*¹⁰⁹.

Nesta etapa, a antiga doutrina de punições e recompensas ainda nesta vida é substituída por um outro regime, com outras garantias e também com outras punições.

No entanto, tudo isso só se tornou possível, segundo Lessing, graças ao amadurecimento da humanidade em função do plano divino. Para Lessing, o processo pelo qual a humanidade caminhou da compreensão do esquema simples do Deus terrível do Antigo Testamento para as promessas de bondade e bem-aventurança do Novo pode ser bem ilustrada na passagem

¹⁰⁷ DEM 50-52.

¹⁰⁸ DEM 53.

¹⁰⁹ DEM 71.

*Já fazia tempo que os melhores dentre aquela parte do gênero humano se haviam acostumado a guiar-se por uma sombra dessas elevadas motivações. Gregos e romanos fizeram de tudo por perdurar, depois dessa vida, mesmo que apenas na lembrança de seus concidadãos [...] Já era tempo que uma outra vida, verdadeira, esperada para depois desta, cobrasse influência sobre seus atos [...]*¹¹⁰

O papel de Cristo na teodicéia lessinguiana da história é fundamental, embora Lessing não sublinhe os milagres nem a parte espetacular do Antigo Testamento: como trata a história sempre como um plano pedagógico de Deus, Cristo não poderia ser mais do que um professor, ainda que o maior de todos. "E assim se converteu Cristo no primeiro mestre autêntico, prático, da imortalidade da alma"¹¹¹.

Lessing o define como autêntico pelo cumprimento das profecias em sua pessoa, pelos milagres que realizou e pela sua própria ressurreição, "[...] com o que selou sua doutrina"¹¹².

No entanto, nesse mesmo parágrafo temos uma das mais obscuras passagens do texto:

*Deixo no ar a questão de se hoje podemos demonstrar esta volta a vida, este milagre. Da mesma forma deixo no ar quem foi a pessoa de Cristo. Tudo isso pode ter sido importante então para a aceitação de sua doutrina, mas agora já não é tão importante para o conhecimento da verdade desta doutrina*¹¹³.

Para Rodrigo, não devemos hesitar na interpretação dessas linhas; Lessing desejava que a doutrina cristã fosse entendida não por sua autoridade ou prestígio, mas por sua verdade interior, pela experiência moral ou espiritual da perfeição. Já em seu texto "Pensamentos sobre os de

¹¹⁰ DEM 56-57.

¹¹¹ DEM 58.

¹¹² DEM 59.

¹¹³ Id. *ibid.*

Herrnhuter", Lessing afirma que "[...] veio Cristo. Permitam-me considerá-lo agora apenas um mestre iluminado por Deus"¹¹⁴.

Para Lessing, Jesus Cristo também teve uma importância prática decisiva, pois uma coisa é

*[...] suspeitar, desejar, crer na imortalidade da alma como uma especulação filosófica, e outra é orientar-se na atividade interior e exterior segundo esta doutrina [...] Pois antes de Cristo se havia implantado em muitos povos a fé no castigo reservado na outra vida às más obras, sem dúvida se castigavam as más obras que resultavam prejudiciais à sociedade civil, e por isso encontravam também seu castigo nessa vida*¹¹⁵.

Mas o Novo Testamento também não é o livro definitivo para a conduta do gênero humano: ele ficará velho e ultrapassado, tal como o Antigo ficou um dia¹¹⁶. Mas no estágio em que a humanidade se encontrava na época próxima da vinda de Cristo, ele foi decisivo e tal como ocorrera com o Antigo Testamento, deveria em sua época ter autoridade inquestionável.

*Também foi necessário que todos os povos tivessem esse livro durante um tempo como o Non plus ultra de seus conhecimentos. Pois o menino tem que por acima de tudo seu livro elementar apenas por uma razão, a saber, para que a impaciência de acabá-lo não o arraste à coisas para as quais ainda não está preparado*¹¹⁷.

O processo pelo qual aos poucos o Antigo Testamento foi ficando obsoleto repetir-se-á com o Novo:

Assim como com relação à doutrina da unidade de Deus já podemos agora prescindir do Antigo Testamento; assim como, pouco a pouco, com relação a doutrina da imortalidade da alma começamos também a poder

¹¹⁴ Rodrigo, op.cit. p.600 nota 41.

¹¹⁵ DEM 60-61.

¹¹⁶ Uma idéia cara a todo o sistema de pensamento joaquimita. Cf. supra, p.22 ss.

¹¹⁷ DEM 67.

*prescindir do Novo Testamento, não caberia a possibilidade de que neste se simulassem ainda outras verdades do tipo das que iremos considerar com assombro como reveladas até que a razão aprendesse a deduzi-las de suas outras verdades já digeridas e a relacioná-las com elas?*¹¹⁸

Desta forma, podemos resumir os ensinamentos do Novo Testamento como uma libertação dos terrores do Antigo, de forma análoga à qual o pai já não repreende o filho adolescente com as palmadas e castigos que utiliza com aquele que ainda está na infância: no entanto, "...é absolutamente necessário transformar verdades reveladas em verdades de razão, se se ajuda com isso ao gênero humano"¹¹⁹.

A parte mais hermética do texto de Lessing é, sem sombra de dúvida, a última, referente à maturidade do gênero humano e ao Evangelho eterno. Martha Waller considera a parte inicial desse trecho, 76-80, como uma introdução minuciosa¹²⁰. Referindo-se à transformação de verdades reveladas em verdades racionais, Lessing afirma que

Quando foram reveladas [as verdades racionais], não eram ainda verdades racionais, mas foram reveladas para se converterem em tal. Ao mesmo tempo, eram o resultado que o professor de aritmética¹²¹ adianta a seus alunos para que de algum modo se orientem por ele em seus cálculos. Mas se os alunos se contentassem com o resultado adiantado, não aprenderiam a calcular nunca e fariam mau uso do propósito com que o bom mestre lhes deu uma pista para seu trabalho¹²².

No entanto, encontraremos uma contradição importante no conjunto da obra no parágrafo 77: se desde o princípio Lessing endossa a tese platônica da educação como o

¹¹⁸ DEM 72.

¹¹⁹ DEM 76.

¹²⁰ Waller, op.cit. p.91.

¹²¹ Novamente a analogia com o processo pedagógico individual.

¹²² DEM 76.

despertar de algo que já existe em germe dentro do ser humano, naquele parágrafo ele sublinha com veemência a importância decisiva de Deus como condutor do processo "revelação"- "razão"¹²³:

E porque não teríamos que poder ser dirigidos também por uma religião cuja verdade histórica é tão precária quanto se queira, em direção a conceitos mais aproximados e melhores da essência divina, de nossa natureza, de nossas relações com Deus, conceitos que a razão humana não teria alcançado sozinha jamais? [grifos meus]¹²⁴

Certamente esta é a passagem menos clara de todo o texto: se a razão alcançaria sozinha aquilo que a revelação lhe dá apenas de forma acelerada, porque o caráter imprescindível da religião, tão importante no parágrafo 77 que de outra forma as verdades reveladas não poderiam ser alcançadas racionalmente?

Se sob a lei do Antigo Testamento com seu Deus terrível, ciumento, mesquinho e vingativo, a humanidade aprendeu a praticar o bem pelo temor do castigo imediato, sob a lei do Novo Testamento aprendeu a ter a esperança na vida eterna e nas recompensas do Além, na Terceira Idade de Lessing o bem será praticado apenas por ser o bem.

Quando a inteligência chega à completa iluminação¹²⁵ e vislumbra essa pureza de coração que nos permite amar a virtude por si mesma, então o que quer é empregar-se nem mais nem menos do que em objetos espirituais¹²⁶.

¹²³ Cf. Krieck, op.cit. p.20.

¹²⁴ DEM 77.

¹²⁵ "Aufklärung" no original alemão, que Rodrigo traduz como "ilustración" para o espanhol, o que nos parece bem pouco adequado por ser um termo mais freqüentemente usado no sentido de "ilustração" como sinônimo de "iluminismo".

¹²⁶ DEM 80. Para a idéia do amor à virtude em si mesma, cf. Spinoza. *Ética*. 5.42. Cit. por Rodrigo, op.cit. p.602 nota 50.

Aos pessimistas que acreditam que o gênero humano jamais alcançará um grau elevado de pureza, Lessing responde que semelhante pensamento seria blasfemo:

Ou então o gênero humano não chegará nunca aos mais altos graus de pureza e iluminação? Nunca?... Longe de mim pensar semelhante blasfêmia, Deus bondosíssimo!- A educação tem sua meta, tanto a educação do gênero humano como a do indivíduo. O que se educa, para algo se educa¹²⁷.

Bem diferente, portanto, da moderação de um Kant, tão bem expressa na sua "Idéia de história universal de um ponto de vista cosmopolita": "De uma madeira tão torta como aquela de que é feita o homem, nada de realmente reto pode ser talhado"¹²⁸. E como sabemos, Kant deixará bem claro que no caso do homem a perfeição somente poderá ser alcançada na espécie, e não no indivíduo; o próprio "Estado cosmopolita" não é perfeito pela imunidade à crítica, mas pelo fato que sua constituição não teria mais como ser aperfeiçoada. Qualquer mudança que lhe fosse feita resultaria em piora na evolução política da sociedade.

O otimismo lessiguiano segue em frente:

O que consegue a arte com o indivíduo não será conseguido pela Natureza¹²⁹ com a totalidade? Blasfêmia, blasfêmia!... Não, não; certamente chegará o tempo do cumprimento [de quê?], quando o homem, a medida em que sua inteligência for se convencendo de que o futuro será cada vez melhor, não terá necessidade de retirar desse futuro motivos para suas ações, o tempo em que o homem fará o bem por ser o bem e não porque se estabeleceram prêmios arbitrários com o fim... de fixar e fortalecer seu olhar volúvel para que saiba receber os prêmios interiores do bem, que são melhores¹³⁰.

¹²⁷ DEM 81-82. O propósito da educação, para Lessing, resume a premissa central de toda filosofia especulativa da história: a de que ela tem, necessariamente e a priori, um sentido.

¹²⁸ Immanuel Kant. *Idéia de história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1985. "Sexta proposição", P.16.

¹²⁹ Uma associação entre "natureza" e Deus, cara ao spinosismo. Cf. Rodrigo, op.cit. p.602 nota 52.

¹³⁰ DEM 84-85.

E aqui nos deparamos com a parte decisiva do texto de Lessing, aquela na qual ele expõe sinteticamente os problemas de sua filosofia da história e a solução encontrada. É também a parte mais confusa, senão incoerente, do texto. Inicia-se no parágrafo 86 de DEM, e faremos a seguir uma breve exposição de suas idéias principais. Evidentemente, também é esta a parte que tem suscitado mais discussão entre os estudiosos de Lessing, pela sua densidade e complexidade. Vale lembrar, porém, que muitas das idéias discutidas nesses últimos parágrafos já eram temas muito conhecidos de Lessing em escritos de juventude, sendo sistematizados e condensados em DEM. As implicações teóricas dessas linhas para com o joaquimismo e a doutrina da transmigração e preexistência das almas (metempsicose) serão discutidas no próximo capítulo, dada a sua importância.

Todo o problema acerca da influência ou não de Joaquim de Fiore sobre Lessing situa-se entre os parágrafos 86 e 90 de DEM. Após responder afirmativamente acerca da questão de se o homem chegará um dia a fazer o bem apenas por ser o bem, Lessing diz que "...chegará certamente esse tempo, o tempo de um novo Evangelho eterno que nos é prometido nos livros do Novo Testamento"¹³¹.

E aqui chegamos aos parágrafos decisivos:

Alguns fanáticos dos sécs.XIII e XIV talvez tenham captado um lampejo desse novo Evangelho eterno e se equivocaram somente ao anunciarem tão próxima a sua irrupção [...] Talvez não seja uma ocorrência tola sua terceira idade do mundo, e certamente não tinham nenhuma má intenção quando ensinavam que a Nova Aliança ficará tão antiquada quanto ficou o Antigo Testamento. Eles mantinham uma mesma Economia de um mesmo Deus:

¹³¹ DEM 86. Cf. a referência acerca do termo "evangelho eterno" supra, p.27 nota 50.

*sempre - para dizê-lo em minha linguagem - o mesmo plano da educação geral do gênero humano*¹³².

Reencontramos aqui, portanto, as idéias centrais de Lessing: a história enquanto processo pedagógico divino e a adequação de cada Evangelho aos homens de sua época, o que explica a futura obsolescência do Novo Testamento. Adiante discutiremos o problema interpretativo dos dois parágrafos acima, a saber, que Lessing em momento algum cita textualmente Joaquim.

As intenções dos 'fanáticos' dos séculos XIII e XIV eram, portanto das mais louváveis: no entanto, eram inaplicáveis em seu tempo pois

*[...] apenas acreditaram poder converter de uma vez a seus contemporâneos, mal saídos da infância, sem iluminação nem preparação, em varões dignos da terceira idade [...] E isto é que os convertia em fanáticos. O fanático freqüentemente obtém visões muito corretas do futuro, mas é incapaz de esperar esse futuro. Deseja sua pronta chegada e que seja ele mesmo que o acelere. O que custa à Natureza mil anos há de cumprir-se no instante da existência do fanático*¹³³. *Pois de que lhe servirá, se o que considera o melhor não se converte em melhor durante o tempo de sua vida?*¹³⁴

Nas últimas linhas do parágrafo 90, Lessing já começa a insinuar a saída que dará logo depois para o problema do descompasso entre evolução pessoal e evolução histórica do gênero humano:

*[...] Ele [o fanático] voltará? Acredita que voltará? - Que estranho! Apenas entre os fanáticos não entra na moda este tipo de fanatismo!*¹³⁵

¹³² DEM 87-88.

¹³³ Novamente a indistinção entre "natureza" e "Deus"; cf. supra, p.56 nota 67.

¹³⁴ DEM 90.

¹³⁵ Id. ibid.

Certamente a última parte refere-se à não aceitação da doutrina da transmigração das almas por parte da Igreja católica, à qual pertenciam os 'fanáticos' medievais. O atraso que o retorno à Terra inúmeras vezes representaria no percurso da humanidade é apenas aparente:

*[...] Não é certo que a linha mais reta seja sempre a mais curta [...] Tem-se que dar tantas voltas! - E se fosse correto que a grande roda lenta que vai aproximando o gênero humano de sua perfeição apenas se colocasse em movimento mediante rodinhas pequenas mais rápidas, cada uma das quais com sua particularidade?*¹³⁶

Com isto Lessing vai solucionando o mistério do sentido da vida e da história:

*Não é outra coisa o que ocorre! A mesma rota pela qual chega a perfeição à humanidade, há de caminhá-la cada homem (uns antes, outros depois)¹³⁷ - "Percorrê-la durante o tempo de uma mesma vida? É possível, em uma mesma vida, ter sido judeu carnal e cristão espiritual? Pode-se passar em uma e mesma vida por ambas as coisas?" [...] Isso não, mas porque não há de apresentar-se a este mundo cada indivíduo mais de uma vez?*¹³⁸

Chegamos aqui ao que há de realmente original no texto de Lessing: o exótico *blend* do joaquimismo com a filosofia de Leibniz. A candura com que Lessing proclama suas crenças fica ainda mais evidente nos parágrafos seguintes:

Seria esta hipótese ridícula por ser a mais antiga, por haver dado com ela rapidamente a inteligência humana antes que fosse debilitada e destruída pelos sofismas da escola? [...] E por que não dar em outra ocasião

¹³⁶ DEM 92.

¹³⁷ Aqui a influência leibniziana é clara: toda mônada se encaminha dos graus inferiores do ser aos graus superiores do mesmo, inclusive a mônada humana, que não é senão uma de tipo aperfeiçoado. Cf. Wilhelm Dilthey. *De Leibniz a Goethe*. México: Fondo de Cultura Económico, 1978. p.31. Cit. por Rodrigo, op.cit. p.603 nota 57.

¹³⁸ DEM 93-94.

*todos os passos que as perspectivas dos prêmios eternos nos ajudam a dar?*¹³⁹

Na verdade, as idéias centrais de Lessing acerca da metempsicose encontram-se melhor sistematizadas em outro texto de 1780, "Sobre a possibilidade de que o homem um dia venha a ter mais de cinco sentidos", em especial nos seguintes trechos:

1. A alma é uma natureza simples, capaz de infinitas representações [...] 3. Se alcança suas representações apenas sucessivamente, as alcançará segundo uma ordem e uma medida. 4. essa ordem e medida são os sentidos. 5. Desses sentidos tem atualmente cinco. Mas não podemos concluir que, quando começou suas representações, já tivesse esses cinco sentidos [...] 22. Se tivéssemos agora quatro sentidos e nos faltasse o da visão, não poderíamos fazer idéia deste, como não fazemos agora de um sexto sentido [...] Este meu sistema é sem dúvida o mais antigo dos sistemas filosóficos. Na verdade não é outra coisa senão o sistema de preexistência das almas e da metempsicose, que já era professado não apenas por Pitágoras e Platão mas também pelos egípcios, caldeus e persas antes deles, em suma, por todos os sábios do Oriente [...]

Lessing conclui de forma retumbante suas proclamações acerca do desenrolar futuro do homem como indivíduo e como coletividade:

*Por que não poderia voltar ao mundo enquanto seja capaz de adquirir novos conhecimentos e novas aptidões? Percorro tanto caminho de uma só vez que não valeria a pena voltar? [...] Por isso não voltaria? Ou por que me esqueço de que já estive aqui? Melhor para mim se o esqueço. A lembrança das situações anteriores não faria mais do que facilitar-me o mau uso da situação atual. E o que esqueço agora, terei esquecido por toda a eternidade? [...] Ou então perderia eu muito tempo? Perderia? Que tenho a perder? Não é minha toda a eternidade?*¹⁴⁰

¹³⁹ DEM 95 e 97.

¹⁴⁰ DEM 98-100.

No entanto, existem outras filiações intelectuais em Lessing, além do joaquimismo. É o que será examinado no próximo capítulo.

**CAPÍTULO 3 - A ORIGINALIDADE DO PENSAMENTO
LESSINGUIANO E SUAS FILIAÇÕES COM OUTRAS DOUTRINAS**

A especificidade e o sabor característicos das doutrinas de Lessing acerca do sentido da história, longe de se constituírem em meros repositórios mais ou menos atualizados do pensamento joaquimita, possuem outras filiações teóricas fundamentais para o estudioso. Analisaremos agora estas vinculações.

1. Metempsicose e palingenesia

Embora não sejam sinônimos, os dois termos guardam algumas semelhanças entre si. O primeiro dos dois tem origem grega (*metempsychosis*) e significa, literalmente, a passagem da alma de um corpo a outro. As doutrinas orientais que se lhe assemelham vêm imediatamente à cabeça, embora o conhecimento destas por Lessing provavelmente fosse bastante precário, como veremos adiante.

Ao que tudo indica, foi Pitágoras que introduziu essa doutrina no pensamento grego, a qual se tornou popular bastante rapidamente: encontramos uma versão dela mesmo em Platão, quando da narrativa acerca do que havia visto no além Er, o Armênio, panfílio de nascimento. Aparentemente morto em combate, Er levantou-se da pira funerária prestes a arder no décimo-segundo dia de seu falecimento: ele

[...] tornou à vida e contou o que vira no além. Contava ele que, depois que saíra do corpo, a sua alma fizera caminho com muitas, e haviam chegado a um lugar divino, no qual havia, na terra, duas aberturas contíguas uma à outra, e no céu, lá em cima, outras em frente a estas [...] Ora ele viu que ali, por cada uma das aberturas do céu e da terra, saíam as almas, depois de terem sido submetidas ao julgamento [...] E as almas, à medida que chegavam, pareciam vir de uma longa travessia [...] Umas, a gemer e a chorar, recordavam quantos e quais sofrimentos haviam suportado e visto na sua viagem por baixo da terra, viagem essa que durava mil anos [...] Era digno de se ver este espetáculo, contava ele, como cada uma das almas escolhia a sua vida [...] Com efeito, a maior parte fazia a sua opção de acordo com os hábitos da vida anterior¹⁴¹.

Convém recordar aqui que o próprio Lessing citava a antigüidade dessa doutrina como prova de sua veracidade, em DEM:

¹⁴¹ Platão. *A república*. 10. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, /s.d./. Pp.488 e 496.

*Por acaso é ridícula esta hipótese [a da metempsicose] por ser a mais antiga, por haver dado com ela a inteligência humana antes de ser debilitada e destruída pelo sofisma acadêmico?*¹⁴²

Desde a Grécia antiga, inúmeros foram os defensores da veracidade da doutrina da metempsicose no Ocidente, e seria fastidioso e estranho ao objetivo desta dissertação listar aqui todos esses autores até a época de Lessing ou posteriormente (quantas versões "atualizadas" dessa solução para o mistério da existência humana ainda existem?). Mas devemos lembrar que Campanella, Bruno e Leibniz compartilharam de crenças semelhantes às descritas acima, e é nestes autores que devemos buscar uma influência mais imediata sobre Lessing.

Por vezes o termo 'metempsicose' é confundido com "palingenesia": de fato, ambos guardam semelhanças, mas o segundo implica também numa renovação e renascimento periódico dos eventos, não apenas dos seres. Segundo Ferrater Mora, "A palingenesia era admitida, entre outros, pelos pitagóricos e estóicos [...] Nos últimos [...] a crença numa palingenesia ou eterno retorno dos mundos permite afirmar a existência de uma palingenesia das almas"¹⁴³. Tal distinção entre os termos é importante, uma vez que Lessing advoga um retorno das almas ao mundo como forma de aperfeiçoamento individual e mesmo de progressão histórica, embora não mencione em lugar algum uma teoria da repetição dos eventos enquanto tais, tão freqüente no pensamento grego.

Seguindo uma distinção proposta por H. Fischer já em 1881¹⁴⁴, o próprio Lessing ao longo de sua produção

¹⁴² DEM 95.

¹⁴³ José F. Mora. "Palingenesia" in: *Diccionario de filosofia*. Vol.3. Madrid: Alianza Editorial, 1988. Pp.2479-2480.

¹⁴⁴ "Gotthold Ephraim Lessing als Reformator der deutschen Literatur", pp.31-35. Cit. por Heinrich Kofink. *Lessings Anschauungen über die Unsterblichkeit und Seelenwanderung*. Strassburg: Karl J. Trüber, 1912. Pp.12-13.

intelectual esteve longe de manter apenas uma única doutrina concernente à imortalidade da alma, mas na realidade professou, em momentos e textos distintos, três: em primeiro lugar a doutrina das penas eternas, semelhante à da Igreja Católica; a do retorno das almas, tal como exposta em DEM; e a da migração da alma através de várias formas de organização, tal como exposta em "Sobre a possibilidade de que o homem um dia venha a ter mais de cinco sentidos".

Se em "Sobre a possibilidade de que o homem um dia venha a ter mais de cinco sentidos" Lessing defende a passagem da alma por diferentes formas de organização, já que ela principia sua trajetória como uma mônada simples capaz de infinitas representações, que só as alcança segundo uma ordem e medida (que são os sentidos, atualmente em número de cinco mas que podem aumentar), a trajetória dos espíritos expostas em DEM é de outra ordem. Aqui o percurso de cada espírito condiciona e é condicionado pelo fluxo da história humana.

*O que ocorreria se fosse certo que a grande roda lenta que se aproxima do gênero humano somente se pusesse em movimento mediante rodinhas pequenas mais rápidas, cada uma das quais mostra exatamente aqui sua particularidade? [...] Não é outra coisa o que ocorre. A mesma rota pela qual chega a perfeição a humanidade, há de percorrê-la cada homem (uns antes, outros depois) [...]*¹⁴⁵

Portanto, a história condiciona o desenvolvimento dos espíritos e é condicionada por eles: da mesma forma que o seu percurso de infinitas reencarnações os vai fazendo se aperfeiçoar, este progresso se dá também pelo fato do plano divino ir conduzindo a humanidade da razão para a revelação. Dito de outra maneira, um espírito encarnado na Idade do Pai tem de estar menos evoluído do que quando

¹⁴⁵ DEM 92 e 93.

retornar ao mundo pela enésima vez na Terceira Idade, quando a substituição do Novo Testamento pelo “evangelho eterno” em concordância com o plano divino para a educação da humanidade deverá tornar esta mais iluminada nas coisas do espírito.¹⁴⁶

Temos ainda um intervalo relativamente grande entre 1776 (data do último texto lessinguiano com referências à metempsicose anterior à DEM) e 1780, data normalmente aceita como sendo a da redação de DEM: no entanto, segundo Christian Gross, DEM provavelmente já estava organizada em 1776 ou 1777, quando Lessing ainda era bibliotecário em Wolfenbüttel. Tal argumentação apóia-se na idéia de que partes dos fragmentos de Wolfenbüttel com idéias quase idênticas às de DEM já estariam circulando entre amigos de Lessing nos princípios de 1777¹⁴⁷. A maioria dos autores, no entanto, evita a polêmica da datação¹⁴⁸.

Já falamos das origens longínquas das idéias ocidentais acerca da metempsicose e de onde elas se localizam no conjunto da obra de Lessing: devemos agora examinar qual a origem provável do conhecimento dessa doutrina para o próprio Lessing.

¹⁴⁶ O mesmo Fischer adverte, entretanto, quanto ao peso desmedido que por vezes é dado às reflexões lessinguianas sobre a metempsicose (o que até certo ponto parece lógico, dada a extensão da obra de Lessing e a presença relativamente esparsa de tais reflexões). Além de DEM e dos outros textos de Lessing já citados no capítulo anterior, podemos encontrar indícios ou explicitações da reflexão acerca da transmigração das almas para Lessing nos seguintes textos: na resenha sobre *Die Schicksale der Seelen nach dem Tode*, de M. C. Curtius, publicada no “Berliner Privilegierten Zeitung” de 10/01/1754; em “Vermischten Schriften des Herrn Cristlob Mylius”, de 20/03/1754; na “Hamburgische Dramaturgie”, 2º trecho, 05/06/1767; idem, 79º trecho, 02/02/1768; nos fragmentos IX, XI (“Gespräch über die Soldaten und Mönche”, “Discurso sobre soldados e monges”) e XIII (“Onde a religião revelada prova demasiado, e onde é prova insuficiente”); em “Berengarius Turonensis”; em “Leibniz sobre as penas eternas” e nas colocações sobre Karl Wilhelm Jerusalem (1776). O conjunto de obras supracitado se encontra listado em Kofink, op.cit. pp.19 ss.

¹⁴⁷ Cf. a carta ao irmão Karl Lessing de 08/01/1777 e o prefácio do editor de DEM.

¹⁴⁸ Com a exceção de Walther Arnsperger. *Lessings Seelenwanderungsgedanke, kritisch beleuchtet*. Heidelberg: Hörning, 1893. pp.12-13. Cit por Kofink, op.cit. p.85. Arnsperger situa a redação de DEM em meados dos anos 60.

Afirmei anteriormente que o conhecimento das idéias hinduístas ou budistas acerca da reencarnação e transmigração das almas para Lessing deveria ser precário. De acordo com Ernst Kretzschmar, o conhecimento de Lessing acerca do bramanismo se deu através de obras sobre viagens ao Oriente, em especial um livro muito popular em seu tempo escrito pelo bibliotecário suíço J.R. Sinner: *Versuche über die Lehren der Seelenwanderung und des Fegfeueres der Braminen von Hindustan*, tradução alemã de 1773 (Leipzig) e edição original em francês de 1771¹⁴⁹.

A questão crítica que se coloca ao estudioso é que não há citação textual do livro de Sinner por Lessing, mas a parábola que ele fornece na polêmica com o pastor Goetze é idêntica à encontrada no livro de Sinner- trata-se do texto "Uma parábola com um pequeno pedido e uma eventual despedida", endereçada ao pastor Goetze de Hamburg e datada como tendo sido escrita em Braunschweig em 1777¹⁵⁰. Por outro lado, o bibliotecário suíço nega que os persas tenham tido qualquer tipo de crença na transmigração das almas, o que para Lessing é ponto pacífico¹⁵¹. Pode-se pensar numa leitura algo desatenta por parte de Lessing, ou numa rejeição pura e simples dessa passagem particular do livro de Sinner.

A dupla filiação teórica de Lessing, manifesta por um lado na importância atribuída à vinda de Cristo como evento central que dá sentido à história e por outro na individualização da experiência reencarnatória¹⁵², pode parecer contraditória ao leitor atual, mas Lessing defende a metempsicose com grande desenvoltura: segundo ele, existem três motivos freqüentemente alegados para se

¹⁴⁹ E. Kretzschmar. *Lessing und die Aufklärung*. 1905. Pp.133-134. Cit. por Kofink, op.cit. p.108.

¹⁵⁰ Rodrigo, op.cit. p.465.

¹⁵¹ Cf. "Sobre a possibilidade de que o homem um dia venha a ter mais de cinco sentidos", cit. supra p.59.

¹⁵² Arno Schilson. *Geschichte im Horizont der Vorsehung*. Mainz: Tübinger Theologische Studien/Mathias Grünewald, 1974. P.289.

duvidar da metempsicose, e os três são refutados em DEM. São eles: a possibilidade do indivíduo, numa única e mesma vida, percorrer todo o caminho necessário ao seu desenvolvimento espiritual (o que Lessing nega explicitamente em DEM 93: "É possível, em uma mesma vida, ter sido judeu carnal e cristão espiritual? É possível passar em uma e mesma vida por ambas as coisas?" mas que, de certa forma, se assemelha à soteriologia cristã tradicional); o fato da alma se esquecer das vidas passadas, e isto constituiria prova conclusiva contra a realidade efetiva da metempsicose (tese combatida em DEM 99: "Por isso não devo voltar? Ou por que me esqueço de que já estive aqui? Melhor para mim se o esqueço. A lembrança das situações anteriores não faria mais que facilitar-me o mau uso da atual"); e a de que a alma já aprenderia tantas coisas numa só passagem pela terra que não valeria a pena retornar (DEM 98: "Por quê não posso voltar ao mundo enquanto seja capaz de adquirir novos conhecimentos, novas aptidões? Percorro tanto caminho de cada vez que não vale a pena voltar?").

Mas a grande novidade introduzida por Lessing não é uma "releitura" da metempsicose, da qual como vimos ele não foi o pioneiro, mas a associação do desenvolvimento histórico ao percurso individual de cada alma, como engrenagens muito pequenas que põem a movimentar uma máquina enorme. E aqui chegamos à associação com Leibniz.

Lessing acreditava ser cada alma uma essência indestrutível, espiritual e elementar: em termos leibnizianos, portanto, uma mônada. O desenvolvimento conjunto das mônadas humanas é o resultado da história da humanidade¹⁵³. Como já disse anteriormente, esse desenvolvimento das mônadas é condicionante e condicionado pela história universal.

¹⁵³ Kofink, op.cit. p.159.

Leibniz não foi o primeiro a associar a metempsicose a algum tipo de progresso espiritual: antes dele Giordano Bruno, Hieronymus Cardanus e Tommaso Campanella já haviam feito isso. A todos eles Lessing prestou tributo, pois leu suas obras em Witttenberg entre 1750-52¹⁵⁴.

No entanto, individualmente o peso de Leibniz nas concepções lessinguianas acerca da imortalidade da alma e de questões correlatas supera o de quaisquer outros autores.

Gotthold Wilhelm Leibniz (1646-1716) foi o grande propagador e aprofundador da doutrina monádica (embora não tenha sido o primeiro a professá-la: na verdade as primeiras formulações a respeito aparecem em Pitágoras, como já vimos).

Por "mônada" Leibniz entendia um tipo de unidade básica a que se reduziam todas as substâncias, qualquer que fosse a sua natureza: a mônada humana, portanto, não é mais do que um tipo específico de mônada, que como as demais é única mas contém em si todas as características do universo, ainda que na forma de germe. Essa associação entre o particular e o universal, no caso da assimilação da doutrina monádica em Lessing, não será de pequena importância, pois irá explicar a associação entre o desenvolvimento individual de cada alma e o sentido da história bem como a manutenção da particularidade de cada mônada humana. O movimento da "grande roda" imaginada por Lessing, longe de obliterar o significado individual de cada mônada humana, o realça (DEM 93).

As mônadas se desenvolvem, tendendo a subir das formas inferiores para as superiores: na leitura lessinguiana, isto estará implicado na doutrina da transmigração das almas (seja pela aquisição de novos sentidos e novas possibilidades de representação de si mesma, como na

¹⁵⁴ Idem, p.169.

proposição de que o homem possa vir a ter mais de cinco sentidos, seja no acúmulo quantitativo de encarnações em eras cada vez mais iluminadas, como em DEM). O desenvolvimento das mônadas também deve ser contínuo: "A natureza de cada substância simples, alma, ou mônada autêntica é tal que seu estado subsequente é uma consequência do anterior"¹⁵⁵. E como a alma é uma mônada única e ativa (com percepções mais ativas do que as demais), domina as demais mônadas que compõem o corpo¹⁵⁶.

Entre as mônadas existe ainda uma hierarquia: em primeiro lugar vêm as mônadas mais simples, "puras"; depois as "almas"; e por fim os "espíritos". Os animais possuem almas, mas somente os homens têm espíritos ou almas racionais¹⁵⁷. Uma objeção que certamente Lessing teria feito à doutrina monádica de Leibniz é a de que, para o último, sendo os espíritos imortais, eles preservariam a identidade moral, que em última análise depende da memória do "eu". E essa memória Lessing admite que seja perdida entre uma encarnação e outra (DEM 99: "...E o que tenho que esquecer agora, terei esquecido por toda a eternidade?").

Por outro lado, devo lembrar ao leitor que uma eventual influência de David Hume mostra-se impossível, já que o texto deste que mais simpático à metempsicose só foi publicado postumamente em 1783¹⁵⁸. Mais provavelmente Lessing conhecia as obras de Mylius, Sulzer e Charles Bonnet (deste último destaca-se *La palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*, de 1769, ao qual Lessing deve ter tido acesso dada a sua importância no período).

O pioneirismo de Lessing nesse campo deve-se, logo, a uma inédita associação entre o desenvolvimento da alma e o

¹⁵⁵ Bertrand Russell. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. London: George Allen & Unwin, 1951. P.137.

¹⁵⁶ Idem, p.140.

¹⁵⁷ Idem, p.141.

¹⁵⁸ Kofink, op.cit. p.179.

da história, já que cada indivíduo pode se apresentar a este mundo mais de uma vez, e o faz realmente (DEM 94). Mas seria um erro supor que as idéias de Lessing foram aceitas sem oposição.

Em 1795, outro grande filósofo da história, Johann Gottfried Herder, escreveu um opúsculo destinado exatamente a combater as idéias acerca da metempsicose postuladas por Johann Georg Schlosser publicadas em seus *Kleine Schriften*¹⁵⁹ (e até certo ponto, Herder estaria também combatendo as de Lessing). O nome do ensaio de Herder era "Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen" ("Palingenesia. Sobre o retorno das almas humanas"). Nesse ensaio, Herder afirma que a crença na transmigração das almas, mesmo sendo uma das mais antigas do homem, nem por isso deixa de ser a mais errada (uma idéia oposta portanto ao argumento de autoridade exposto por Lessing, que defende a metempsicose como um produto original da mente humana ainda não corrompida pela sofisticação do raciocínio)¹⁶⁰. De forma ousada, Herder afirma que o próprio Lessing não gostaria de retornar¹⁶¹, o que em minha opinião não desmerece a idéia central de DEM: Lessing nunca colocou a metempsicose como uma opção prazerosa à alma, mas como uma inevitabilidade confirmada pelos argumentos por ele arrolados ao longo de vários textos, entre os quais DEM. Curiosamente, lembremos que Herder era pastor e que Lessing era filho de pastor, tendo mesmo iniciado seus estudos em teologia; como tantos outros *Aufklärers*, sua origem religiosa a nível familiar e de formação intelectual levou ambos a considerar com a máxima seriedade os problemas da teologia, embora chegando à conclusões diametralmente

¹⁵⁹ "Zwei Gespräche über die Seelenwanderung", op.cit. Basel: 1783.

¹⁶⁰ Herder, op.cit. in: *Zerstreute Blätter* 6. Sammlung III. 1797. Pp. 150 e 157. Cit. por Kofink, op.cit. pp.4-5.

¹⁶¹ Idem, pp.164-184.

opostas- Herder defendendo a ortodoxia protestante, Lessing questionando-a em seu próprio terreno.

Podemos portanto resumir as justificativas dadas por Lessing para a transmigração das almas como uma necessidade imperiosa ditada pela razão para entender tanto as desigualdades geradas pelos costumes quanto as intelectuais: ainda que ambas sejam essencialmente diferentes, Deus deverá prover uma igualdade para todos¹⁶². Esta igualdade deve se dar simultaneamente no curso da história, com eras cada vez mais esclarecidas que proporcionariam uma iluminação progressiva dos espíritos e o próprio retorno dos mesmos (uma acumulação que por si só já conduziria à algum tipo de aprendizado).

Além disso, Lessing postula uma indistinção entre o estado natural da alma e aquele em que ela se encontrará no pós-morte¹⁶³, podendo-se talvez enxergar aí uma presença das doutrinas leibnizianas acerca do desenvolvimento da mônada humana.

Quanto à extrema lentidão desse processo, isso não é problema para Lessing: a última frase de DEM, "Não é toda a eternidade minha?" refere-se não somente à duração como também ao conteúdo dessa eternidade¹⁶⁴. E como já foi dito acima, não há para o indivíduo uma alternativa de "desenvolvimento acelerado". Esse processo, aparentemente tão vagaroso, consiste na verdade na nova e definitiva alteração a ser efetuada pelo "evangelho eterno": a transformação da idéia de "morte" na de metempsicose: o fim de cada indivíduo deixa de ser visto como o nebuloso além cristão, prenhe de tormentos ou de delícias, e passa a ser visto como uma etapa no caminho da perfeição. Este, no entanto, jamais estará cumprido definitivamente, mas apenas

¹⁶² Idem, p.57.

¹⁶³ Idem, p.58.

¹⁶⁴ Idem, p.124.

de modo provisório no percurso da vida terrena de cada indivíduo¹⁶⁵.

Tal compreensão depende, em última análise, do grau de esclarecimento atingido pela humanidade, o qual é função da relação entre seu tempo de existência e o plano divino para a sua educação. Na realidade, Lessing não estava ansioso por provar a iminência deste despertar, mas apenas por demonstrar a sua inevitabilidade, ainda que num futuro distante. O que Joaquim de Fiore pretendia ver realizado ainda durante a sua vida ou brevemente após o seu falecimento (recordemos seu mecanismo para calcular o início da idade do Espírito Santo), Lessing estoicamente adiava para um futuro incerto. A se adotar a tese de "secularização" do joaquimismo em DEM, esta seria talvez a última conseqüência da secularização parcial das tendências quiliásticas joaquimitas¹⁶⁶: o fim da história, para Lessing, seria uma "Idade de Ouro" para a humanidade liberta enfim tanto dos temores da morte quanto do mesquinho anseio pelas recompensas do além.

¹⁶⁵ Rodrigo, op.cit. p.111.

¹⁶⁶ Schilson, op.cit. p.293.

2. Lessing e a filosofia medieval

Após esta breve passagem pelas idéias de Lessing acerca da metempsicose, convém retornarmos ao objeto principal desta dissertação, que é a discussão sobre a influência do joaquimismo em Lessing.

Já vimos como estava construído o corpo principal das idéias de Joaquim de Fiore. Em DEM, as referências à Joaquim aparecem nos parágrafos 86-90¹⁶⁷. Constituem objeto de discussões intermináveis entre os comentadores da obra lessinguiana por não existir, em nenhum lugar, qualquer referência explícita do próprio Lessing de que tenha lido Joaquim, ou de contemporâneos seus que pudessem confirmar essa leitura. O terreno de investigação torna-se aqui, portanto, pantanoso.

A própria idéia do que poderia vir a ser a "Terceira Idade" de Lessing se relaciona com a investigação específica acerca da leitura de Joaquim por Lessing: enquanto alguns autores a vinculam explicitamente a uma leitura de Joaquim, dada a especificidade dos termos "Terceira Idade", "Evangelho eterno"¹⁶⁸, outros atribuem fontes diversas para a presença dessas idéias na obra de Lessing (que passaria então a ter relação com o pietismo, os antigos valdenses e os hussitas)¹⁶⁹. Uma posição ainda mais ousada seria vincular a noção de "Evangelho eterno" de Lessing diretamente à Bíblia, de onde aliás a expressão inspirou o próprio Joaquim¹⁷⁰. O bom-senso leva-me a optar pela opinião que é maioria entre os investigadores, ou

¹⁶⁷ Não repetirei o texto desses parágrafos aqui, de vez que já foram citados na íntegra anteriormente. Cf. supra pp.58-59.

¹⁶⁸ Como por exemplo Friedrich Mahling. "Die johanneische Kirche, das ewige Evangelium und das dritte Reich" in: *Neue kirchliche Zeitschrift* 26, 1915. Pp.571-632. Cit. por Schilson, op.cit. p.229 e Liepmann, op.cit. p.119.

¹⁶⁹ Friedrich Gerlich. *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjähriger Reich*. München: Verlag Hugo Bruckmann, 1920. Pp.150-156. Schilson rejeita totalmente a posição de Gerlich.

¹⁷⁰ Ap 14:6-7.

seja, a fazer uma opção pela filiação joaquimita dado o volume de alusões que guardam grande similitude com os termos usados pelo autor medieval. Cabe agora tentar rastrear o percurso de Lessing por dentro da literatura do joaquimismo, e mesmo pelos textos atribuídos erradamente ao abade calabrês. O "evangelho eterno" apresentou-se para Lessing freqüentemente por vias tortas.

Hans Liepmann, autor de uma obra fundamental para a análise das vinculações entre Lessing e a filosofia medieval experimentou em 1931 uma dificuldade semelhante à do autor desta dissertação: na ausência de uma história da filosofia medieval no protestantismo alemão, as idéias medievais pareciam "flutuar no ar" respirado por Herder e Lessing; dir-se-ia tratar-se de uma objeção skinneriana *avant la lettre* acerca da história das idéias tradicional. Tentando enfrentar essa dificuldade, Liepmann fez um levantamento das obras lidas por Lessing que podem ter sido as fontes para seu conhecimento da filosofia medieval.

Inicialmente, os autores que foram em seu tempo profundos conhecedores da filosofia medieval e com os quais Lessing teve contato foram Burkhard Gotthelf Struve (1671-1738), Jacob Friedrich Reimarus (1668-1743) e Christian Gottlieb Jöcher (1694-1758)¹⁷¹, o qual já era conhecido do Lessing em 1753, dada a polêmica que se estabeleceu entre ambos através de cartas, pela rejeição de Jöcher a um projeto de Lessing intitulado "Critik [sic] über das Jöchersche Gelehrtenlexikon", ou "Crítica à erudita enciclopédia de Jöcher"¹⁷². Outros autores dessa época que também foram lidos por Lessing e que podem tê-lo conduzido ao estudo dos medievais foram Johann Franziscus Buddeus (1667-1729) e Christian Mattheus Pfaff (1686-1760)¹⁷³. Este último Lessing já conhecia pelo menos desde 1753, através

¹⁷¹ Liepmann, op.cit. p.38.

¹⁷² Idem, p.55.

¹⁷³ Idem, p.43.

de um opúsculo intitulado "Dissertationes Anti-Baelinae"¹⁷⁴, texto de discussão das idéias de Pierre Bayle, que como veremos tiveram seu lugar entre as leituras de Lessing.

Convém não descartar um conhecimento mais aprofundado de João Escoto Erígena e a leitura detalhada de um compêndio sobre filosofia medieval já em 1753¹⁷⁵.

Que Lessing possuía um conhecimento razoável da filosofia do medievo parece ponto pacífico: a questão central para o estudioso de DEM é saber se o seu conhecimento específico das doutrinas quiliásticas medievais era ou não em primeira mão. Nesse sentido, a leitura do manual comentado por Fischer (que Liepmann ao citar infelizmente não nomeia) parece ter sido fundamental.

O que e quanto o jovem Lessing chegou a conhecer de filosofia medieval dentro do que pode nos interessar aqui? Em Wittenberg entre 1751-52, em Berlim e Leipzig em 1755, o que pode ele ter lido? Mais do que isso, a formação religiosa preliminar que seu pai pastor dera a ele e a seu irmão Karl pode também ser um fator importante nesta investigação.

Entre as muitas bibliotecas com as quais Lessing teve intimidade, convém destacar inicialmente a de Johann Andreas Rüdiger: o próprio autor de DEM o admite abertamente¹⁷⁶. O catálogo dessa biblioteca era bastante vasto e incluía muitas obras fundamentais no conjunto da obra lessinguiana, como o *Dictionnère historique et critique* de Bayle, que o próprio Lessing cita já em 1750¹⁷⁷.

Ainda entre os autores seus contemporâneos que foram decisivos na redação final de DEM, devemos destacar alguns pela sua importância: são eles William Warburton e Baruch

¹⁷⁴ Idem, p.83.

¹⁷⁵ Hermann Fischer. "Lessings Philosophie" in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 85, 1884. P.40. Cit. por Liepmann, op.cit. pp.49-50.

¹⁷⁶ Idem, p.54.

¹⁷⁷ Idem, p.56.

Spinoza, este último notadamente pela sua *Ética*, já citada anteriormente¹⁷⁸. Warburton (1698-1779), teólogo e bispo inglês, editor de Pope (a quem Lessing dedicou um ensaio inteiro, "Pope, um metafísico?") foi um emérito opositor do deísmo. Suas posições ficaram claras em seu livro *The Divine Legation of Moses*, cuja publicação iniciou em 1738 e concluiu em 1742. A tradução alemã é de 1751; nesse livro, Warburton apresenta a religião de Moisés como o cumprimento da lei natural, o que ia contra o deísmo¹⁷⁹. Vale lembrar que Warburton é o único autor citado textualmente em DEM, no parágrafo 24:

Até aqui tinha que ter chegado Warburton, sem ir adiante. Mas este sábio homem esticou o arco demais. Não contente com o não prejuízo da missão de Moisés pela ausência daquelas doutrinas [acerca da imortalidade da alma ou simplesmente da existência de um além para as almas, tal como referido no parágrafo 22], queria mesmo que esta ausência fosse uma prova da missão divina de Moisés. Se tivesse tentado obter essa prova baseando-se na conveniência entre tal lei e tal povo! Mas recorreu a um milagre que teria durado ininterruptamente desde Moisés até Cristo, milagre este que teria consistido em que Deus teria feito feliz ou desgraçado a cada judeu na medida em que o merecesse sua obediência ou desobediência à lei. Este milagre teria suprido a falta daquelas doutrinas sem as quais não teria podido subsistir nenhum Estado, e semelhante suplência demonstraria justamente o que a primeira vista pareceria negado pela ausência daquelas doutrinas.

Logo a seguir Lessing se desvencilha da tese de Warburton:

Felizmente Warburton não pôde fundamentar e dar ares de probabilidade de nenhuma forma a esse milagre contínuo que se constituiu na teocracia israelita! Porque se o tivesse feito- então sim teria tornado verdadeiramente

¹⁷⁸ Cf. supra p.56 nota 67.

¹⁷⁹ Rodrigo, p.599 nota 24.

*insolúveis as dificuldades-. Ao menos para mim.- Porque teria tornado duvidoso o assunto de cuja reinstauração teria que encarregar-se Moisés com sua missão divina, assunto que Deus não queria dar a conhecer então, mas que tampouco queria dificultar*¹⁸⁰.

Mas apesar da divulgação dada pelo próprio Lessing aos escritos de Warburton, existem outras fontes mais importantes para rastrear as origens de seu pensamento.

O interesse de Lessing pela Idade Média demonstrado na escrita e pesquisa de "Berengarius Turonensis" ficou claro na sua leitura do "Thesaurus Rerum Suevicarum", 1756-60, editado por Johannes Reinhard Wegelin; pela leitura da história da Suábia do professor de Tübingen Martin Crusius (de finais do séc.XVI) e dos "Anais de Hirschau" de Johann Tritheim. Lessing iniciou-se na leitura desse último texto com a intenção de conhecer algo mais acerca dos vitrais dos mosteiros (Hirschau era um deles)¹⁸¹. O contato de Lessing com essa obra gerou um artigo intitulado "Über des Klosters Hirschau Gebäude, übrige Gemälde, Bibliothek und älteste Schriftsteller" ("Sobre os prédios do mosteiro de Hirschau, as pinturas restantes, a biblioteca e seus mais antigos autores"). O acervo de Hirschau foi decisivo para o contato de Lessing com a filosofia do medievo.

O catálogo de obras encontradas no mosteiro por Lessing exhibe uma gama de textos que vão desde os patriarcas da Igreja até autores medievais, indo até o séc.XII: Beda o Venerável, Alcuíno, Hrabanus Maurus, Anselmo de Canterbury, Petrus Damiani, Hugo de S. Victor, Pascácio Radberto (também chamado de Radberto de Corbie), Heriger de Lobbes, Próspero de Aquitânia e muitos outros escritos de abades e glosadores do mosteiro¹⁸². Esta lista é uma das fontes que mostram um conhecimento realmente detalhado de Lessing da filosofia medieval, embora nem todos os autores importantes

¹⁸⁰ DEM 25.

¹⁸¹ Liepmann, op.cit. p.70.

¹⁸² Id.ibid.

no conjunto das formulações teóricas de DEM estejam nela presentes¹⁸³.

¹⁸³ A lista de títulos elaborada por Liepmann divide-se em literatura secundária e fontes primárias lidas por Lessing. Examinemos a primeira:

ACTA CONCILIORUM. Ed. Harduinus. 1715
ACTA CONCILII ROMANI SUB GREGOR VII IN CAUSA BERENGARII CONSCRIPTA
ACTA SANCTORUM ORDINIS S.BENEDICTI. Ed. Mabillon
ALEXANDRE-NOËL. *Selecta historia ecclesiasticae*. 1669
_____. *Dissertationes sel. ad hist. eccl. saeculi XI et XII*
ANNALES ORDINIS S.BENEDICTI. 1703-13
AVENTINUS, Johann. *Annalium Libri*
BARONIUS, Caesar. *Annales ecclesiasticae*
BASNAGE DE BEAUVAL, Jaques. *Histoire de l'Eglise*
BIBLIOTHÈQUE ANTIQUE ET MODERNE. Ed. Clericus
BIBLIOTHECA BIBLIOTHECARUM MANUSCRIPTORUM. Ed. Montfaucon, 1739
BIBLIOTHECA UFFENBACHIANA MANUSCRIPTORUM. 1720
BROMPTOM. *Chronicon (Historia anglicorum scriptorum)*
BRUCKER, Joh. J. *Historia critica philosophiae*. 1742ff.
BRUCKER u.a. [sic]
BUDDEUS. *Institutiones theologicae dogmaticae*. 1724*
BOLEUS. *Historia universalis Parisiensa*
BURKHARD. *Historia Bibli. Augustae**
CENTURIAE MAGDEBURGIENSES THEOLOGICAE ECCLESIASTICAE**
CHIFFLETIUS, Peter F. *Scriptorium veterum opuscula quinque de damnatione Berengarii*
COLLECTIO CONCILIORUM SACRORUM (Phil. LABBEUS et Gabr. COSSARTIUS). 1671-1672
COLLECTIO JUDICORUM DE NOVIS ERRORIBUS D'ARGENTRE. 1728-36
COSIN, Johann. *Historia transubstantiationis papalis*. 1678
DUPUY, Petrus. *Commentaire de Pithou*. 1652
FECHT, Johann. *De origine et superstitione missarum*
FLACIUS, MATTHIAS. *Catalogus testium veritatis*. 1556
FLEURY, Claude. *Abregé d'Histoire ecclésiastique*. 1766
HAMBURGER, Georg C. *Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schroftstellern*. 1756-64
HISTOIRE LITTÉRAIRE DE FRANCE. 1733ff.
MEYENBURG. *De pseudoevangelico [sic] aeterno...* 1700**
MOSHEIM. *Institutiones historicae ecclesisticae*. 1726**
MOSHEIM u.a.
NOUVELLE BIBLIOTHÈQUE DES AUTEURS ECCLÉSIASTIQUES
OUDINUS, Casimir. *Commentarius de script. eccl. ant.* 1622
PAGI, Antoine. *Critica historico-chronologica in annales Baronii*. 1727
PAGI, François. *Beviarium historico-chronologico-criticum*
PITHOU, Pierre. *Les libertés de l'église gallicane*
RACCOLTA D'OPUSCULI SCIENT. E. FILOL.
SAINTE-MARTHE, Scevole. *De Gallia Christiana*. 1656ff.
SCRIPTORES RERUM GALLICARUM. Ed. Bouquet
SPICILEGIUM SIVE COLLECTIO VET. SCRIPT. Ed. d'Achery
THESAURUS NOVISSIMIS ANECDOTORUM. Ed. Bern Pez, 1721ff.
THESAURUS NOVUS ANECDOTORUM. Ed. Martène et Durand, 1717
TRIBBECHOVIUS, Adam. *De doctoribus scholasticis Giessen*. 1665
UGHELLUS. *Italia sacra*.
VINDICIAE LITTERARIAE. Ed. Joh. Fr. Schannat, 1727
VLIMMER. *De veritate coroporis et sanguinis*, 1561

Nesta lista de títulos, bem como nas próximas, os nomes já consagrados pela tradição foram aportuguesados (ex.: Otão de

Como textos de referência ao joaquimismo decisivos temos os textos de Meyenburg e de Mosheim. O primeiro, como o próprio título (*De pseudoevangelico aeterno...*) indica, trata das doutrinas joaquimitas, e foi lido com certeza por Lessing; deve ter constituído, portanto, um os grandes repositórios onde ele foi buscar seu conhecimento acerca da doutrina da "Terceira Idade". Seu título, no entanto, trai um conhecimento falseado ou falseador do joaquimismo: ou atribui a "falsa e herética doutrina" do Evangelho eterno a Joaquim ou lida com algum escrito que leva este nome e é erroneamente atribuído ao abade calabrês.

O livro de J.L. Mosheim, por sua vez, é o produto de um profundo conhecimento de Joaquim (Mosheim foi professor em Helmstedt), embora com as limitações impostas pela prática historiográfica de seu tempo: Mosheim sequer estava certo da existência histórica de Joaquim, embora se interessasse mais pelo estudo de sua doutrina¹⁸⁴.

As *Centuriae Magdeburgienses theologicae ecclesiasticae* também fazem referência ao joaquimismo. Valeria ainda a pena imaginar se Lessing não chegou a ter algum conhecimento do joaquimismo através da edição de Mabillon das *Acta Sanctorum Ordinis S.Benedicti*, dado o volume de textos medievais editado criticamente por esse autor. As três primeiras referências acima já bastariam para estabelecer o vínculo de Lessing com o pensamento de Joaquim de Fiore, mas convém não esquecer que Lessing pode

Freisingen, João de Salisbury). Os demais foram mantidos na forma original de apresentação.

Os títulos marcados com um asterisco (*) referem-se a autores ou obras importantes para a formação de Lessing, já citados anteriormente. Aqueles marcados com dois asteriscos (**) dizem respeito mais especificamente aos problemas tratados em DEM.

¹⁸⁴ Marjorie Reeves e Warwick Gould. *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1987. P.27.

perfeitamente ter lido um livrinho sobre Joaquim muito popular em seu tempo: trata-se de uma biografia anônima do abade calabrés publicada em Paris em 1745, que não se encontra em Wolfenbüttel mas que Lessing pode muito bem ter conhecido em outros lugares. Citarei um trecho do prefácio:

Não tomarei o partido de seus amigos nem de seus inimigos; como Historiador fiel exporei apenas o que se passou com sua pessoa no século, ou melhor, irei à fonte; descobrirei, sem tocar as decisões da Igreja, os locais em que se fez julgá-lo para condená-lo ou absolvê-lo; os diferentes interesses que agiram a seu favor, ou contra ele; enfim, tudo que é definitivamente relevante para bem julgar o mérito de uma pessoa e suas qualidades me encarregarei de associar ao seu gênio, seu caráter, suas inclinações, seus pontos de vista, seus pensamentos, seus escritos, sua conduta: assim espero que o Abade Joaquim não seja mais um problema e que os sentimentos do público, até aqui tão divididos com relação à sua pessoa, se tornem um só. Tal é a força invisível da verdade: ela vem a luz do dia através das trevas mais espessas¹⁸⁵.

Um autor definitivamente favorável à Joaquim, portanto.

Após essas considerações, Liepmann lista a literatura medieval propriamente dita lida por Lessing (as fontes primárias). Classifica-as por século, a partir do IX e com uma breve alusão aos pais da escolástica. Não há necessidade de listar aqui todas as obras de todos esses séculos, mas vale a pena observarmos o que se refere ao XII, período em que viveu Joaquim.

BERNOLD DE CONSTANÇA. *De Berengarii Haeresiarcae damnatione multiplici*

ADAM ANGLICUS

ANSELMO DE CANTERBURY. *Cur deus homo*

ALGER VON LÜTTICH. *Admonitio ad Nonsvindam seu liber de studio vetutum*

_____. *De corpore et sanguine Domini*

¹⁸⁵ Cit. por Liepmann, op.cit. p.132.

_____. *Tractatus de libro arbitrio*
HILDEBERT DE LAVARDIN. *Opera*. Ed. Beaugendre, 1708
_____. *Carmina*
HUGO DE S. VICTOR
ABELARDO. *Opera*. Ed. Amboesius, 1616
_____. *Expositio in Hexameron*
_____. *Scito te ipsum*
_____. *Sic et non*
_____. *Theologiae christianae libri II*
BERNARDO DE CLAIRVAUX
OTÃO DE FREISINGEN. *De gestis Frederici I*
JOÃO DE SALISBURY. *Metalogicus*.

Mas como DEM se refere aos joaquimitas como "alguns fanáticos dos séculos XIII e XIV" (DEM 87: grifos meus), devemos também examinar o que Lessing conheceu desses séculos. Do XIII, temos:

MICHAEL SCOTUS. *Mensa philosophica*
ALANUS AB INSULIS (de Lille). *Doctrinale altum*
VINZENZ DE BEAUVAIS. *Speculum doctrinale*
_____. *Speculum naturale*
BOAVENTURA
TOMÁS DE AQUINO
BARTHOLOMAEUS ANGLICUS
ALBERTO MAGNO. *De metallis*
_____. *De mineralibus*
ROGER BACON. *Opus majus*. Ed. S.Jebb, 1733

E no séc.XIV encontramos:

MAXIMUS PLANUDES. *Anthologia*
_____. *Fabulae Aesopiae*
_____. *Vita Aesopi*

PEDRO DE ABANO. *Hippocrates de medicorum astrologia*

_____. *De venenis*

ROBERT HOLCOT

GUILHERME DE OCKHAM

Nas listas exibidas acima, portanto, não há nenhum texto do próprio Joaquim, nem sequer de algum seguidor seu de destaque¹⁸⁶. Mas creio ter ficado clara a procedência do conhecimento do joaquimismo por Lessing, de vez que é por demais explícita a alusão feita em DEM para que se possa legitimamente suspeitar de uma coincidência de idéias (!) ou de outra filiação (como aquela apontada por Gerlich com relação aos hussitas, etc.).

Convém ressaltar, no entanto, que tais filiações só podem ser feitas a partir da investigação do que Lessing efetivamente leu, e não apenas por ele indicar um esquema de desenvolvimento histórico trifásico qualquer em DEM. Este esquema, aliás, ele poderia perfeitamente ter retirado de outro autor medieval listado acima e que era de seu conhecimento: S.Boaventura também exhibe um esquema dessa espécie (*tempus legis naturae, legis scripturae e legis gratiae*)¹⁸⁷, para não falar de S.Agostinho. A própria idéia de um desenvolvimento histórico em três fases, e não em qualquer outro número merece um exame mais cuidadoso, se não quisermos enxergar a influência de Joaquim toda vez que se nos deparar o algarismo "3".

Traçar as relações entre autores sempre foi um problema sério para o historiador das idéias: muitas das críticas de Skinner, Pocock e LaCapra relacionam-se com os abusos cometidos nesse terreno. Ora, na medida em que a presente dissertação tem por objetivo mapear a relação entre Joaquim

¹⁸⁶ Com base na leitura de Harold Lee et alii. *Western Mediterranean Prophecy. The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-century Breviloquium*. Toronto: Pontifical Institute for Mediaeval Studies, 1989. P.4 ss.

¹⁸⁷ Cit. por Liepmann, op.cit. p.131.

e Lessing, é preciso evitar algumas armadilhas na interpretação da doutrina trinitária em ambos, se não se quiser tornar alvo de ataques skinnerianos.

Segundo Marjorie Reeves, certos símbolos arquetípicos e números estariam relacionados ao inconsciente coletivo como imagens derivadas de heranças comuns (p.ex. a Bíblia). Dado serem certas exigências humanas básicas recorrentes, elas podem evocar respostas semelhantes em eras diferentes- este é um dos argumentos mais fortes para desvencilhar as doutrinas que explicam o desenvolvimento histórico em três fases de uma paternidade exclusiva de Joaquim de Fiore¹⁸⁸. Um exemplo famoso de precipitação na atribuição dessa paternidade nos é fornecido por John Passmore, segundo o qual o trinitarismo joaquimita teria influenciado não apenas Lessing, mas também Schelling, Comte e Hitler¹⁸⁹. Em relação ao primeiro, a derivação procede, embora isto só se possa demonstrar mediante uma análise do que foi ou não lido por Lessing (feita nesta dissertação, evidentemente). Quanto aos demais, deixemos a questão em aberto, visto que ela foge totalmente aos objetivos deste trabalho. Mas é notório que a idéia de um "Terceiro Reich" não se origina em Joaquim, e sim no livro de mesmo nome escrito por Möller van den Bruck em 1922. A tentação de enxergar uma influência de tão longa duração de Joaquim sobre autores mais recentes é sempre muito grande e talvez ela se explique pela grandiosidade da esperança joaquimita: seus ecos ajudam o homem moderno a recuperar a crença num sentido para a história, ou a mitigar a monstruosidade do totalitarismo do século XX, se ele puder ser relacionado a uma esperança tão cândida como a de Joaquim de Fiore.

¹⁸⁸ Reeves e Gould, op.cit. p.1.

¹⁸⁹ John Passmore. *The Perfectibility of Man*. London: Duckworth 1970. Cit. por Reeves e Gould, op.cit. p.2.

Henri de Lubac dedicou uma obra extensa a mostrar as derivações de Joaquim¹⁹⁰; mas a verdade é que são vários os exemplos de "pensamento trinitário" que independem do joaquimismo. A própria Santíssima Trindade é um grande exemplo disso, sendo ela que irá levar Joaquim a nomear seus períodos históricos. A tríade Roma-Constantinopla-Moscou seria outro caso famoso¹⁹¹.

Só devemos portanto concluir pela influência joaquimita após um estudo detalhado de contexto: o critério mais óbvio nesse campo é, evidentemente, a citação textual. Quando ela não ocorre, devemos nos moderar em apontar derivações e buscar uma análise contextual. Em princípio, portanto, a idéia de um novo evangelho, uma nova igreja, uma nova era etc. tais como encontradas em Lessing *podem* ser atribuídas a uma tendência "natural" do homem para fazer aquilo que Reeves chama de "pensar em forma de três"¹⁹².

Se essa deve ser a orientação básica para o estudioso, ela pode no entanto ser modificada: a terminologia utilizada por Lessing é gritantemente semelhante à de Joaquim de Fiore, a referência ao "fanáticos dos séculos XIII e XIV" também não pode passar despercebida. Desprezá-las em nome da ausência de referências textuais explícitas seria, nesse caso, ingenuidade: a investigação de contexto de leitura em Lessing não fez mais do que confirmar o seu conhecimento de Joaquim de Fiore, ainda que em segunda mão, com muitos erros e livros que seriam considerados duvidosos pelos padrões de hoje (como a biografia anônima parisiense ou o livro de Mosheim).

Aliás, o conhecimento precário ou em segunda mão das idéias de Joaquim é característica de muitos outros autores que quem se diz, acertadamente ou não, terem sido por ele

¹⁹⁰ Henri de Lubac. *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*. 2 volumes. Paris: Dessain et Tobra, 1981. Cit. por Reeves e Gould, op.cit. p.3.

¹⁹¹ Reeves e Gould, op.cit. p.3.

¹⁹² "Thinking in threes", no original inglês.

influenciados: assim ocorre com Joseph de Maistre¹⁹³ e Pierre-Joseph Proudhon¹⁹⁴, para citar dois exemplos famosos.

Concluo, por fim, que a filiação joaquimita de Lessing acaba por se constituir num fascinante jogo de espelhos, no qual Lessing interpreta de forma precária Joaquim (visto a qualidade dos comentadores que leu), como se vislumbrasse formas difusas através de um vidro sujo: mas esse esforço interpretativo teve por efeito final fornecer a todos os visionários dos sécs.XIX e XX um símbolo à sua altura¹⁹⁵. Lessing conseguiu transformar um exemplo de heresia condenável (lembremos as polêmicas suscitadas pelos textos de Joaquim no seio da Igreja e a condenação formal de alguns de seus escritos) em símbolo da esperança futura: e esse símbolo, é forçoso reconhecer, terminou por ser apropriado tanto pela direita quanto pela esquerda totalitária (seja pela derivação do título de *novus dux* de S.Francisco de Assis para o Duce Benito Mussolini, seja pelo peso dado por um pensador marxista como Ernst Bloch às "antecipações" joaquimitas)¹⁹⁶. As referências dos casos acima vão muito além das suposições e da "natural" tendência do homem a pensar trinitariamente e se apóiam em estudos de contexto.

O entendimento de Joaquim por Lessing esteve longe de ser perfeito pelos modernos padrões de erudição e crítica, e sua mescla com a doutrina da reencarnação contribuiu ainda mais para sua imprecisão. Mas foi o entendimento

¹⁹³ *Soirées*. p.239. Cit. por Donald G. Charlton. *Secular Religions in France, 1815-1870*. London / New York: Oxford University Press, 1963. pp. 170-173. Cit por Reeves e Gould, op.cit. p.59.

¹⁹⁴ *De la création de l'ordre dans l'humanité*. nas suas obras completas, vol. VI. Lyon: /s.ed./, 1851-1853. Pp.39 e 42. Id.ibid.

¹⁹⁵ Reeves e Gould, op.cit. p.60.

¹⁹⁶ A transposição S.Francisco / Mussolini não é uma quimera: na década de 1920 um padre católico publicou um panfleto detalhando as realizações "reconstrutivas" (!) de ambos. Nesse panfleto a mensagem do Duce é denominada *messagio francescano*: duas páginas interiores mostram uma montagem de um quadro de Giotto representando a pregação e S.Francisco aos pássaros e uma fotografia de Mussolini acariciando sua leoa. Cf. Löwith, op.cit. p.155. Para a leitura blochiana, cf. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1959.

possível, criador de uma obra de impressionante originalidade da qual DEM é apenas o exemplar mais bem-acabado: e seu alcance na mentalidade ocidental foi enorme.

CONCLUSÃO

Contrariamente à tendência especializadora que norteia a formação do historiador "moderno", ou já de seu parente próximo (o antiquarista), normalmente o filósofo da história amante das grandes sínteses se deixa conduzir, senão motivar, por um interesse profundamente ligado às suas angústias e objetivos mais íntimos. Evidentemente, devemos diluir tanto quanto possível a fronteira entre o filósofo da história e o historiador de ofício: tal distinção trai uma origem positivista que talvez não se justifique mais. O próprio título desta dissertação constitui um esforço nesse sentido: chamar Lessing de historiador é, em minha opinião, fazer mais justiça à sua obra do que considerá-lo meramente como mais um desses "[...] fazedores de milagres [...] taumaturgos ao mesmo tempo cômodos e astuciosos, [...] fabricantes de filosofias da história baratos". O autor do trecho acima é Lucien Febvre¹⁹⁷, que em toda a sua genialidade e contundência na crítica à dois modernos filósofos da história se arrisca a ver essa crítica estendida à todos os que especularam acerca do devir humano. Ao fazê-lo, comete um pecado análogo aos que reprovava em seus confrades positivistas: não se esforça por enxergar seu objeto com lentes simpáticas, e transforma-o em algo morto. Febvre pura e simplesmente confundiu a defesa de uma posição pessoal sua contrária à validade das grandes sínteses com a sua dispensa *tout court* enquanto objeto digno de uma historiografia.

Creio ter conseguido realizar um pequeno esforço adicional nesse campo: ao enxergar Lessing não como um

¹⁹⁷ "Duas filosofias oportunistas da história" in: *Combates pela História*. Lisboa: Presença, /s.d./. P.143.

"charlatão" vendedor de sínteses fáceis e sim como um intelectual preocupado em escrever uma "historiografia providencial", toda a elegância de seu pensamento vem à tona, juntamente com as sutilezas de seu raciocínio e com as filiações teóricas nunca explicitadas, que cabe ao estudioso descobrir. Pois Lessing jamais poderia ser incluído na categoria dos "fazedores de milagres" citados por Febvre. Ao contrário, para ele o milagre supremo não é o espetacular em que Deus suprime as leis naturais e os homens se prostram na adoração do que não entendem, mas sim um "mundo muito natural e muito cotidiano"¹⁹⁸, que é, em última análise, o mundo histórico, que pode e tem de ser entendido pelo homem. A recusa em dar esse sentido ao mundo e à história, isto sim constitui blasfêmia para Lessing¹⁹⁹.

Para o homem e para o intelectual Gotthold Ephraim Lessing, as distinções e categorias que hoje nos impomos ao tratar de objetos de sua espécie não se colocam. Novamente poderíamos nos servir aqui dos ensinamentos de Febvre: o padrão pelo qual devemos compreender Lessing não pode ser o conjunto de valores que norteiam a atividade intelectual (diríamos "historiográfica"?) atualmente, mas aqueles válidos no séc.XVIII. Esta deve ser a medida para o entendimento de Lessing, não as *nossas* concepções de homens do séc.XX. Certo, não podemos nos livrar dos valores com que abordamos inicialmente esses mesmos objetos: nenhuma *epokhê* é capaz de me fazer esquecer definitiva e permanentemente o que sou. Mas se quiser ser justo devo ao menos tentar colocar de forma tão isenta²⁰⁰ quanto possível

¹⁹⁸ Schilson, op.cit. p.213.

¹⁹⁹ DEM 84.

²⁰⁰ Utilizo aqui o termo não no sentido arrogante que lhe foi conferido pelos eruditos positivistas, mas antes naquele lhe confere Henri-Irenée Marrou: trata-se antes de uma momentânea supressão de minhas preocupações e perspectivas que me permitirá uma abertura ao outro que estudo com mais sangue-frio e propriedade. Nada mais contrário ao espírito desta dissertação do que tentar dissecar um objeto transformado em cadáver.

a questão dos valores lessinguianos em relação aos meus, com um mínimo de desprendimento para tentar resgatar Lessing na sua especificidade.

Para Lessing, a "filosofia da história se torna a resposta também para a pergunta acerca do sentido da existência"²⁰¹. O padrão discernível no curso da história humana, qual seja o plano de Deus para a educação do homem, enquanto espécie e indivíduo (e nesta dupla exigência de Lessing reside muito de seu fascínio) se coloca para ele sob a mais original das formas, já que envolve uma mistura das doutrinas mais díspares e o emparelhamento da heresia com a ortodoxia; do quase paganismo metempsicótico com o deísmo oitocentista; de Joaquim de Fiore inocente autor de textos heréticos com a própria Bíblia; do questionamento da divindade de Jesus Cristo com a afirmação sempre apaixonada da imortalidade da alma. A filosofia da história de Lessing, escrita sob a forma de uma "historiografia providencial" celebra o entendimento de um sentido não apenas para a história vivida pelos homens enquanto coletividade que vive no tempo e percebe o seu fluxo, como também para cada indivíduo.

A forma dada à idéia de história para Lessing é evidentemente menos crítica em termos documentais do que a dos que o sucederam já no séc.XIX (pensemos em Mommsen, Niebuhr e sobretudo Ranke). De certa forma, a crítica de Marrou aos filósofos da história em geral se dá quanto ao fato deles "...servirem-se de materiais cuja resistência não [verificaram]"²⁰². Mas talvez o próprio Marrou esteja sendo excessivamente otimista ao insinuar que a correta avaliação da "resistência dos materiais" seja elemento suficiente para fazer o filósofo da história desistir de

²⁰¹ Georg Eichholz. *Die Geschichte als theologisches Problem bei Lessing*. Bonn: Diss. em teologia, 1933. P.15.

²⁰² Henri-Irenée Marrou. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. P.17.

sua empreitada quixotesca e curvar-se às palavras do especialista. Lembremos o desprezo expresso por Hegel com relação à *História de Roma* escrita por Niebuhr- desprezo gerado simultaneamente pelo caráter historiográfico e documental da obra de Niebuhr e pela sua insistência, comum a muitos historiadores até hoje e regra geral no séc.XIX, em considerar objetivamente premissas e recortes totalmente subjetivos²⁰³. De fato, o "material" de que se serve Lessing não é exatamente o mais confiável pelos padrões críticos de hoje, mas à isto se pode colocar duas objeções: em primeiro lugar, estaria Lessing tão preocupado com a qualidade de suas fontes? E em segundo lugar, serão elas o fator determinante na condução das idéias de DEM- ou a especulação de Lessing tem outra origem? Inclino-me pela rejeição de ambas as idéias expostas acima, e novamente defendo um esforço no sentido de enxergar a obra lessinguiana em sua especificidade e evitando o recurso às comparações com outros métodos de erudição.

O que autoriza Lessing a ler essa história como uma seqüência gradativa de aperfeiçoamento da alma e do homem? A presença do mal no mundo e na história não permitiu a tantos apóstolos da decadência afirmarem o contrário desde Hesíodo, ou seja, que o curso da história nada mais seria do que um patético envelhecimento do mundo e de seus insignificantes inquilinos? Aqui entramos no terreno da absoluta subjetividade de Lessing, pois desde jovem ele jamais mostrou qualquer inclinação para acreditar numa decadência do homem e do mundo; os motivos de tal otimismo teriam de ser buscados em sua formação mais íntima, numa investigação que já não pode ser feita²⁰⁴. O otimismo de

²⁰³ *Lições sobre a filosofia da História*. Ed. Lasson. Nas obras completas de Hegel, t.IX. pp.7-8 (nota 1), 176, 665, 690, 697. Cit. por Marrou, op.cit. p.16.

²⁰⁴ Curiosamente, a tragédia da trajetória pessoal de Lessing deveria tê-lo feito inclinar-se por uma visão mais amarga da existência. Herder tinha talvez razão em afirmar que o próprio Lessing não

Lessing quanto ao sentido da história só encontra paralelo nos franceses do Iluminismo: e para Lessing o papel do progresso seria menos o de ordenar o passado em relação ao presente do que ordenar este em relação ao futuro²⁰⁵.

No entanto, convém ressaltar aqui mais uma especificidade de Lessing: enquanto os apóstolos do progresso acabariam por se descartar da presença de Deus como motor da história, Lessing não poderia jamais abrir mão dela. A determinação da história por Deus, ainda que inteligível para os homens termina por tornar o movimento do mundo apenas aparente, já que a "Providência eterna"²⁰⁶ segue sua marcha independentemente de quaisquer outros fatores que eventualmente pudessem lhe perturbar o curso.

É portanto numa profunda exigência de entendimento das coisas do espírito que devemos situar as idéias de Lessing acerca do sentido da história: em síntese, podemos dizer com Arno Schilson que a "escatologia" lessinguiana permitirá que o "homem iluminado se reúna à Deus e torne-se ele mesmo"²⁰⁷.

Em última análise, portanto, a filosofia da história é ética, "[...] pergunta sobre o *nomos* da história e resposta ao problema da existência"²⁰⁸. Se quisermos, podemos ainda deslocar a pergunta acerca do verdadeiro objeto da história em Lessing para a sua filosofia da religião. Dentro desta última, Lessing procuraria entender o homem... no horizonte da subjetividade e da história"²⁰⁹; creio ser esta última alternativa algo difícil, dada a não-estaqueidade de filosofia da história e da religião em Lessing. Não levar

gostaria de voltar a Terra, mas errou em utilizar esse argumento como invalidador das idéias lessinguianas.

²⁰⁵ Schilson, op.cit. p.49.

²⁰⁶ DEM 91.

²⁰⁷ Schilson, op.cit. p.20.

²⁰⁸ Eichholz, op.cit. p.32.

²⁰⁹ Willi Oelmüller. *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969. P.41 ss. Cit. por Schilson, op.cit. p.33.

em conta este anseio libertador de Lessing em tentar "matar a própria morte", no sentido de libertar o homem de seus temores, seria vilipendiar sua obra e todo o seu esforço enquanto pensador.

A motivação de Lessing em tentar desvendar o sentido da história enquanto sentido da existência parece no entanto relativamente simples de ser entendida, de vez que há uma dificuldade comum que sempre se coloca a todos que se propõem refletir acerca do sentido da história: é a própria ausência de sentido nos eventos históricos tomados enquanto tais. Cabe à filosofia (especulativa) da história ou à teologia dar-lhes algum nexos causal de maior alcance²¹⁰ que suplante as meras relações de causa e efeito por demais evidentes em qualquer estudo conjuntural. Mas se a filosofia especulativa da história pode realizar uma tarefa desta natureza tão bem quanto a teologia, somente pode fazê-lo mediante a transformação radical de um conceito: e assim a Providência torna-se progresso, como querem os aderentes à teoria da derivação teológica das filosofias seculares da história, como Karl Löwith.

Mas novamente Lessing nos surpreende, ao utilizar simultânea e indistintamente as idéias de Deus/Providência e de progresso, ao contrário do que deveria ocorrer normalmente: afinal, "...aqueles que perderam o sentido da certeza religiosa alistaram-se sob a bandeira do otimismo; o futuro do mundo ocupou os seus pensamentos em vez de um mundo futuro e, por uma espécie de confucionismo às avessas, passaram a adorar os seus netos"²¹¹. Nada mais estranho do que semelhantes idéias para Lessing: a sua "Terceira Idade" é tanto um futuro do mundo (por implicar um progresso) como também é um mundo futuro, ocupado pelos mesmos espíritos que hoje nele vivem: um mundo em que o

²¹⁰ Löwith, op.cit. p.17.

²¹¹ Ronald A. Knox. *God and the Atom*. London: Sheed & Ward, 1945. p.59. Cit. por Löwith, op.cit. p.68.

homem se reconciliou consigo mesmo e com Deus, após a longa *paidéia* que o Criador lhe impôs mas que terá como desfecho a plena compreensão das coisas do espírito e a libertação dos terrores da morte.

Não pretendo com isso transformar Lessing em teólogo (carreira que por sinal ele teve a oportunidade de seguir e não o desejou), minimizando suas diferenças para com a ortodoxia cristã (protestante ou católica: em relação à ambas suas idéias eram conflituosas). Pensamentos da natureza dos de Lessing só teriam sido possíveis naquele momento histórico, visto serem até os séculos imediatamente anteriores quase que monopólio da teologia (Amos Funkenstein aponta como uma das causas para o surgimento de sistemas como o lessinguiano o "rompimento" do cordão protetor em torno da teologia, ao longo do séc.XVI: este rompimento teria se dado em função tanto de um progressivo controle do ensino universitário por leigos como pela expansão do protestantismo²¹²).

A filiação tão íntima de Lessing com a teologia nos leva a colocar a última grande questão teórica relativa à esta dissertação: até que ponto é válido falar de "secularização" da escatologia na filosofia da história de Lessing? Com o papel determinante que ele atribui à Providência, Deus no papel de professor da humanidade e a ligação direta (creio tê-la mostrado) com um autor religioso como Joaquim de Fiore, como falar de secularização? Ou melhor, o que se está entendendo por esse termo?

Para Harmann Lübbe, que lhe dedicou uma obra inteira, o termo "secularização" possuía em sua origem um significado estritamente jurídico: ele indicava, em meados do séc.XVIII, a transferência de bens e terras pertencentes à

²¹² *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the seventeenth century*. Princeton University Press, New Jersey: 1986. pp.4-5.

Igreja para instituições civis. Estaria ainda relacionado com os confiscos feitos durante a Revolução Francesa e por Napoleão, antes de adquirir a conotação "negativa" com relação à religião que manteve até os dias de hoje²¹³. Posteriormente, adquirindo seu atual significado de transposição de explicações e sistemas de pensamento religiosos para contextos leigos, passou a ser usado com bastante abrangência, a ponto do mesmo Lübbe afirmar que

'Secularização' é um termo que os historiadores aplicam com tanta liberalidade que adquiriu a qualidade nada invejável de explicar algo sem dizer nada de concreto ou definitivo... significando a idéia agradável de uma liberação do dogmatismo. Sem entrar nos múltiplos usos do termo, creio que se possa dizer que a secularização é um processo no qual tradições sagradas particulares e certezas perdem seu caráter sacro e sua auto-evidência²¹⁴.

O processo de secularização, onde quer que se aplique, teria então o efeito de "libertar" o homem de certezas fornecidas pelo dogma teológico e permitiria que ele caminhasse enfim sozinho, com as alegrias e temores que essa independência implica. Mas é possível falar de tal transformação em Lessing? Parece-me antes que em DEM a teologia adota uma outra linguagem, capaz de permitir uma gama de articulações muito ampla (com o leibnizianismo, com a metempsicose etc.).

De fato, Lessing traz novidades em suas posturas: aliás, antes dele Iselin já havia introduzido uma grande novidade no conjunto da *Aufklärung* alemã ao substituir uma história dos grandes feitos e grandes homens por uma outra

²¹³ Harmann Lübbe. *Säkularisierung - Geschichte eines ideenpolitsches Begriffs*. Munich-Freiburg: Karl Alber, 1965. Cit. por Alessandro dal Lago. "Le nouveau polythéisme" in: Gianni Vattimo. *La sécularisation de la pensée*. Paris: Éditions du Seuil, 1988. p.146.

²¹⁴ Idem, cit. por Reill, op.cit. pp.88-89.

cujo sujeito e objeto é a humanidade²¹⁵. Ainda assim, ele e Lessing estariam longe da teologia da história, mas mais próximos de uma "historicização da teodicéia leibniziana", para citar Hegel²¹⁶. Isto parece uma posição mais equilibrada do que considerar DEM pura e simplesmente como secularização do joaquimismo. Não entendo como alguns autores podem considerar a diferença entre Joaquim e Lessing como sendo qualitativamente de tal ordem que este último teria "transferido a terminologia de Joaquim para o sistema secularizado de uma filosofia da história moderna"²¹⁷. O salto é gigantesco, e uma análise mais cuidadosa da obra de Lessing e suas fontes simplesmente o impede.

Concluindo, gostaria de lembrar aqui as palavras do teólogo católico Karl Rahner: membro de uma instituição que jamais viu com bons olhos as filosofias da história que independem da teologia, ou de quem se afirma independerem, ele nos lembra que

*A história não será jamais a cidade da paz eterna e da luz sem sombra, mas o país da morte e das trevas, se se mede esta existência pela exigência absoluta do homem, a quem Deus coloca a possibilidade e mesmo o dever iniludível de cobrá-la*²¹⁸.

No entanto, o próprio Lessing quis superar esse horizonte que ele sabia ser tão sombrio e que deve ter se lhe tornado ainda mais assustador quando da perda de seu filho recém-nascido e de sua esposa: e tentou, ao explicar

²¹⁵ Bertrand Binoche. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris: PUF, 1994. p.165.

²¹⁶ Idem, p.149.

²¹⁷ Ehrhard Bahr. "Lessing and the utopian tradition" in: Alexej Ugrinsky (ed.). *Lessing and the Enlightenment*. New York: Greenwood Press, 1986. P.94. Bahr relativiza o peso do utopismo e do milenarismo no conjunto da obra de Lessing, lembrando que ela é por demais vasta e que, com relação ao seu tamanho, o volume de associações ou referências aos grandes utopistas é insignificante, e no caso de Joaquim sequer existem, como já foi dito anteriormente.

²¹⁸ Karl Rahner. "Historia del mundo e historia de la salvación" in: *Escritos de teología*. t.V. Madrid: Taurus Ediciones, 1964. P.132.

o sentido da trajetória do Homem enquanto espécie e dos homens como indivíduos na Terra, simultaneamente dar cabo de duas angústias seculares- decifrando a um só tempo o sentido da promessa divina de salvação e o sentido da história. Rahner tem razão ao definir o cristianismo como uma religião do futuro²¹⁹, pela promessa de salvação num tempo que está por vir, tanto quanto acerta Marc Bloch ao defini-lo como uma religião de historiadores pela exigência de datação precisa que impõe a seus fiéis²²⁰. Esta "datação" exige um conhecimento mínimo de um passado que é menos mítico que documental. Na verdade, a exigência do cristianismo é de ordem a forçar o crente a um permanente encontro entre passado e futuro.

Lessing se situa numa encruzilhada entre os dois, com uma compreensão simultânea do passado histórico do homem (diferentemente de Joaquim, com sua ênfase no caráter alegórico da Bíblia) e de como o entendimento desse passado o libertará no futuro.

²¹⁹ Idem, "Utopia marxista e futuro cristiano del hombre" idem, t.VI.

²²⁰ *Introdução à história*. Lisboa: Europa-América, /s.d./. p.32.

BIBLIOGRAFIA

- BERLIN, Isaiah. *Limites da utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- BIETENHARD, Hans. *Das tausendjährige Reich*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1955.
- BINOCHÉ, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1768)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- BULTMANN, Rudolf. *Histoire et eschatologie*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959.
- CASSIRER, Ernst. *La philosophie des Lumières*. Paris: Agora, 1986.
- COHN, Norman. *Cosmos, Chaos and the World to Come*. New Haven/London: Yale University Press, 1993.
- _____. *Na senda do milênio*. Lisboa: Presença, 1981.
- COLLINGWOOD, Robin G. *A idéia de história*. Lisboa: Presença, /s.d./
- _____. *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- EICHHOLZ, Georg. *Die Geschichte als theologisches Problem bei Lessing*. Bonn: Dissertação em teologia, 1933.
- FEBVRE, Lucien. "Duas filosofias oportunistas da história"
In: *Combates pela História*. Lisboa: Presença, /s.d./
- FEINER, Johannes, e LOEHRER, Magnus (orgs.). *Mysterium Salutis*, vol.V/3. "A escatologia". Petrópolis: Vozes, 1985.
- FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the seventeenth century*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

- GARDINER, Patrick. *Teorias da história*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1983.
- GERLICH, Friedrich. *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjähriger Reich*. München: Verlag Hugo Bruckmann, 1920.
- HAZARD, Paul. *La pensée européenne au XVIIIème siècle, de Montesquieu a Lessing*. Paris: Boivin, 1946.
- KAMLAH, Wilhelm. *Apokalypse und Geschichtstheologie*. Göttingen: /s.n./, 1935.
- KLEMPF, Adalbert. *Die Säkularisierung des universalhistorischen Auffassung*. Göttingen, 1960.
- KOFINK, Heinrich. *Lessings Anschauungen über Unsterblichkeit und Seelwanderung*. Strassburg: Karl J.Trüber, 1912.
- KRIECK, Ernst. *Lessing und die Erziehung des Menschengeschlechts*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1913.
- LACAPRA, Dominick. *Rethinking Intellectual History*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1983.
- LESSING, Gotthold Ephraim. *A educação do gênero humano*. São Paulo: Edições Religião e Cultura, 1986.
- _____. *Escritos Filosóficos y Teológicos* (org. por Agustin Andreu Rodrigo). Madrid: Editora Nacional, 1982.
- _____. *Sämtliche Werke* (obras completas em 16 volumes, org. por Karl Lachmann e Franz Muncker, 1886-1924). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979.
- LIEPMANN, Hans. *Lessing und die mittelalterliche Philosophie*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1931.
- LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LUBAC, Henri de. *Exégese médiévale, seconde partie, I*. Paris: Aubier, 1960.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

- MANUEL, Frank e MANUEL, Fritzie. *Utopian Thought in the Western World*. Harvard / Cambridge: The Belknap Press, 1979.
- MANUEL, Frank. *Shapes of Philosophical History*. Stanford: Stanford University Press, 1965.
- MARROU, Henri-Irenée. "A teologia da história" in: Paul Veyne (org.). *História e Historicidade*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- _____. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- MINK, Louis O. *Mind, History and Dialectic*. Middletown: Wesleyan University Press, 1987.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. "The fault of the Greeks" in: *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Middletown: Wesleyan University Press, 1987.
- _____. "Time in ancient historiography", idem.
- NISBET, Robert. *Social Change and History: aspects of the Western theory of development*. New York: Oxford University Press, 1969.
- PIEPER, Josef. *Über das Ende der Zeit*. München: Verlag Heinrich Wild, 1950.
- RAHNER, Karl. "Utopia marxista e futuro cristiano del hombre" in: *Escritos de Teología*, 9 vols. (VI), Madrid: Taurus Ediciones, 1964.
- _____. "Historia del mundo e historia de la salvación", idem (V).
- REEVES, Marjorie et alii. *Western Mediterranean Prophecy. The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-century Breviloquium*. Toronto: Pontifical Institute for Mediaeval Studies, 1989.
- REEVES, Marjorie, e Gould, Warwick. *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the 19th Century*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

- REILL, Peter-Hanns. *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*. London, 1975.
- RORTY, Richard et alii. *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- RUSSELL, David S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964.
- SCHILSON, Arno. *Geschichte im Horizont der Vorsehung*. Mainz: Tübinger Theologische Studien / Mathias Grünewald, 1974.
- STERNBERGER, Dolf. *Gotthold Ephraim Lessing 1729/1979*. Bonn: Inter Nationes, 1978.
- TULLY, James (ed.). *Meaning & Context - Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- UGRINSKY, Alexej (ed.). *Lessing and the Enlightenment*. New York: Greenwood Press, 1986.
- VATTIMO, Gianni (dir.). *La sécularisation de la pensée*. Paris: Éditions du Seuil, 1988
- WALLER, Martha. *Lessings Erziehung des Menschengeschlechts*. Berlin: Matthiesen Verlag, 1935.
- WHITE, Hayden. *Metahistória*. São Paulo: EDUSP, 1990.
- _____. *The Content of the Form*. Baltimore: Johns Hopkins, 1987.
- _____. *Tropics of Discourse*. Baltimore: Johns Hopkins, 1986.

