

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Wesley Mello de Oliveira**

**“Creio na Ressurreição do corpo”**: a centralidade do corpo no pensamento de Rubem  
Alves.

Juiz de Fora  
2022

**Wesley Mello de Oliveira**

**“Creio na Ressurreição do corpo”**: a centralidade do corpo no pensamento de Rubem Alves.

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Tradições religiosas e perspectivas de diálogo.

Orientador: Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida

Juiz de Fora

2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Oliveira, Wesley Mello de.

Creio na ressurreição do corpo: a centralidade do corpo no pensamento de Rubem Alves : A centralidade do corpo no pensamento de Rubem Alves / Wesley Mello de Oliveira. -- 2022. 114 p.

Orientador: Edson Fernando de Almeida

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

1. Rubem Alves. 2. Ciência da Religião. 3. Corpo. I. Almeida, Edson Fernando de, orient. II. Título.

**Wesley Mello de Oliveira**

**“Creio na ressurreição do corpo”**: a centralidade do corpo no pensamento de Rubem Alves.

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Tradições religiosas e perspectivas de diálogo.

Aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida (orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral  
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

---

Prof. Dor. Jimmy Sudário Cabral  
Universidade Federal de Juiz de Fora

A meu pai e minha mãe pela força que  
tiveram. À memória do Alessandro  
Rodrigues Rocha, um amigo querido.

## AGRADECIMENTOS

São muitas reflexões que compõem este trabalho, e muitas são as pessoas que me inspiram a pesquisar, a escrever e a querer refletir sobre a vida e as esperanças que nela se podem encontrar. Esta pesquisa é realização de um projeto que muita gente ajudou a tocar. Assim, agradeço aos que, nesse instante da vida, estiveram mais presentes e que têm fundamental participação nesse processo.

Agradeço a meu pai e mãe que se empenharam para que eu tivesse acesso a mundo que eles não puderam acessar, pela companhia e amor. À minha analista, Ana Paula Monteiro, que me ajudou a juntar os cacos das várias vezes em que estive despedaçado e que me ajudou a compreender um pouco do que seja o meu lugar como pesquisador e a encontrar este lugar, por fugidio que ele seja. À Sara Gehren, cujo olhar sensível - de fotógrafa e socióloga – me provoca quanto à condição de nosso povo, o que muito me ajudou a refletir com o carinho de quem sofre junto, como se parte de um organismo vivo e imenso. À Helena Drummond, que desde seu olhar que se volta à geografia, à yoga e à ayurveda, me ensina e instiga a pensar sobre como o corpo é parte inseparável de seu meio, sobre como um corpo saudável e vivo é um corpo capaz de cuidar não apenas de si, mas do mundo a que pertence.

Aos amigos com quem me reúno na casa do Max e a este, um grupo que, por muitas vezes, sem saber, aliviou meu sofrimento e ansiedade. Ao Luiz, amigo de boas conversas e boas caminhadas pela montanha, ao Alexandre, amigo que me instiga a pensar fora da minha zona de segurança.

Agradeço ainda a generosidade e amizade de meu orientador, Edson Fernando de Almeida, que foi comigo muito compreensível ao longo desse processo. Sua maneira de ser professor me dá norte de como também exercer esta vocação. Aos professores Alexandre Marques Cabral e Jimmy Sudário Cabral por participarem de minha banca e também pelos encontros nas disciplinas ao longo desse tempo do mestrado. São também professores que muito me instigam academicamente e me inspiram pela generosidade e seriedade com que tratam em seus lugares de mestres.

Agradeço à CAPES pelo financiamento desta pesquisa ao longo de dois anos, um órgão fundamental para a construção do Brasil. Decerto não é somente no meu caso em que a bolsa de pesquisa foi imprescindível.

Há ainda muitos e muitas mais pelo que agradecer. Sou grato!

## RESUMO

Este trabalho busca contribuir com as pesquisas nas áreas da Ciência da Religião e propôs-se analisar o pensamento de Rubem Alves tencionando nele encontrar caminhos de uma reabilitação do corpo no seu erotismo para a compreensão do mundo humano e a construção de epistemes que considerem interpretar o ser humano para além de uma relação de domínio deste sobre o mundo que lhe é exterior. Nesse sentido, caminhamos pelo pensamento alvesiano buscando entender as maneiras como o corpo foi sendo compreendido, sobretudo nos tempos a partir da modernidade, e como certos pressupostos desta corroboraram para um entendimento do corpo em desvinculo com o mundo exterior, pois na persecução por uma indelével objetividade todo um conjunto do mundo simbólico e subjetivo humano foi sendo lançado ao campo do que se considerou ilusões. Nesse sentido a religião que foi colocada nesse conjunto, em Alves foi também interpretada como maneira por que o ser humano busca transpor a realidade bruta de seu mundo e pode, então, tecer novas redes de sentidos ante as anomias que cada tempo se lhe impõe. Religião e corpo, nesses termos, foram entendidos como se pertencendo na medida em que aquela se constitua para este como maneira de expressão dos seus desejos pela humanização do mundo, familiarizando-o à sua experiência.

Palavras-chave: Rubem Alves. Epistemologia. Religião. Corpo

## ABSTRACT

This work seeks to contribute to research in Religious studies; it proposes to analyze the thought of Rubem Alves, intending to find ways of rehabilitating the body in its eroticism to understand the human world and the construction of epistemes that consider the being beyond a relationship of dominion over the world that is external to them. In this sense, we went through Alves' thought seeking to understand the ways in which the body was conceptualized, especially from modernity onwards, and how certain assumptions of this modernity corroborated for a vision of the body in disconnection from the outside world. In the pursuit of an indelible objectivity, a whole set of the symbolic and subjective human world was being thrown into the field of what were considered illusions. Religion, which was included in this illusory set, was also interpreted in Alves as a way in which human beings seek to overcome the brute reality of their world and can then weave new networks of meanings in the face of the anomie that each time imposes on them. In these terms, religion and body were construed as belonging to each other insofar as the former was constituted for the latter as a way of expressing desires for the humanization of the world, familiarizing the being with their experience.

Key-words: Rubem Alves. Epistemology. Religion. Body.

## SUMÁRIO

|          |   |            |
|----------|---|------------|
| <b>1</b> | <b>INTRODUÇÃO.....</b>  | <b>5</b>   |
| <b>2</b> | <b>RUBEM ALVES: UM HOMEM EM MOVIMENTO.....</b>  | <b>10</b>  |
| 2.1      | FRAGMENTOS BIOGRÁFICOS DE UM PENSADOR EM DESTERRO .....   | 10         |
| 2.2      | DO MÁGICO AO FÁTICO: O ADVENTO DA MODERNIDADE.....  | 18         |
| 2.3      | O SER HUMANO EM TEMPOS DE REALISMO: O HOMEM UNIDIMENSIONAL. ....                                | 34         |
| <b>3</b> | <b>RELIGIÃO E PRODUÇÃO DE SENTIDOS NA TEORIA ALVESIANA. ....</b>                                | <b>39</b>  |
| 3.1      | A MORTE DE DEUS E ANOMIA. ....  | 46         |
| 3.2      | A RELIGIÃO APÓS A MORTE DE DEUS .....   | 54         |
| <b>4</b> | <b>O CORPO É A GRANDE RAZÃO: CAMINHOS PARA A RESSURREIÇÃO DO CORPO EM<br/>RUBEM ALVES .....</b> | <b>67</b>  |
| 3.3      | “OS NINGUÉNS”. ....   | 77         |
| 3.4      | CREIO NA RESSURREIÇÃO DO CORPO: ESQUECIMENTO. ....  | 90         |
| <b>5</b> | <b>CONCLUSÃO.....</b>   | <b>102</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho consta como resultado de dois anos de pesquisa no curso de mestrado em Ciência da Religião, mas é também resultado de um processo de formação de um pesquisador. Portanto, as reflexões que aqui se exporão vêm com essas nuances de uma formação que se dá ao mesmo tempo em que formula um texto, e foi só chegando ao seu fim que percebi como uma dissertação pode ser um trabalho que se escreve de trás para frente. Isto porque foi o ato de escrever que fez organizar as reflexões que fui acessando nos meus estudos, portanto, escrever esta dissertação teve o incremento de ser o meu pensamento se organizando. Acho importante dizer isto para já apontar algo dessa minha experiência com a pesquisa acadêmica: para além do projeto, também fui descobrindo o meu tema conforme me aprofundava nele, e em sendo o corpo o tema fundamental deste escrito a própria organização do meu pensamento não aconteceu sem que antes a experiência do mundo que se dava no meu corpo pudesse fazer sentido das reflexões que eu fui aprendendo a fazer.

Me interessei por uma abordagem dos estudos em ciência da religião dando tema ao corpo por empiria. Foi meu corpo lançado ao cotidiano que me fez perceber algo acerca dos discursos religiosos, e isto se dava no ano em que me inscrevi para o mestrado e propus tal temática, 2019. O contexto sociopolítico me fazia querer observar como se posicionavam as lideranças cristãs ante o cenário social, político e econômico que se estabelecia. A princípio, o corpo me chamou a atenção pelo fato de que eu percebesse o quanto sobre ele se fala apenas como uma ideia, mas antes mesmo de que eu pudesse falar com reflexão mais aprofundada sobre corpo, o que me vinha a mente é que o corpo parecia um termo pelo qual também se poderia referir a vida – e não será pelo próprio corpo que cada indivíduo sente e vive sua vida? E desta perspectiva se o corpo estiver reduzido à ideia, também o poderá estar a vida, i.e., em que não se perceba o corpo na sua materialidade, na sua relação intrínseca com o cotidiano, também a vida perde as condições materiais hábeis de conservar a sua dignidade inerente. Perder-se do corpo, então, torna-se em caminho para aceitação de que a vida possa ser injusta, indigna, sôfrega sem que se faça as reflexões sobre que condições materiais a põe nessas circunstâncias. Mas como disse acima, tais reflexões não estavam claras no anterior desta pesquisa.

Notei em princípio, por um vício do olhar, como a religião – no meu caso o cristianismo evangélico – ia tratando a vida como coisa secundária e ao passo em que os templos se enchiam por uma busca do divino, não se salvava a vida, esta continuava precarizada. A religião me parecia cada vez mais afastada do corpo, e isto se dava,

segundo o que pude perceber, a partir de que nela ou na tradição evangélica de que me ocupei por algum tempo, o corpo fosse elemento a ser vencido. Intuí então que a maneira para aproximar a vida da materialidade era associando-a ao corpo. Foi querendo reabilitar a autoridade do corpo para a interpretação do mundo e a primazia da vida para a manutenção das nossas atividades cotidianas que me embrenhei por essa atividade de pesquisa. Tive em Rubem Alves um autor que me dava algumas condições para pensar a contribuição da religião para a construção de uma sociedade negadora do corpo. E foi o próprio Rubem que me ajudou a saber dos vícios de meu olhar. Se pela ciência eu acusava a religião deste papel, foi pelas lentes de Rubem Alves sobre a religião, que eu entendi também os potenciais papéis da ciência para a negação do corpo e da religião para a sua afirmação.

Destarte, nisto há já algo da problemática deste trabalho: um mundo/uma sociedade que se fechou ao corpo, à dignidade do corpo, e isto em última análise, colocasse como fechamento à vida, à dignidade da vida. O problema que eu enxergava era a realidade diante dos olhos: os discursos religiosos que odeiam os corpos que não são aqueles refletidos em seus respectivos espelhos, e fui compreendendo que isto tinha raízes num ódio primordial ao corpo, ódio que vai se desencadeando conforme as classes, as cores, as posições geográficas dos seres humanos. Entendi que o discurso religioso que odiava o corpo, era um desses discursos apenas, o ódio ao corpo fazia parte da cultura que, cumprindo a neurose humana, para perpetuar-se precisava ignorar o caráter fatal do corpo humano: a morte. O corpo acaba-se, e parece ser este o seu erro.

Diante do problema de uma sociedade que se organiza em torno da repressão do corpo onde tal pode alcançar níveis brutais, o desafio era pensar em maneiras de que esta realidade não fosse a única possível. Desde a leitura de Rubem Alves, minha hipótese fora a de que o corpo era o lugar central por onde se recuperar a existência. Este trabalho, por isso, ganhou o título provisório de “A centralidade do corpo na teologia de Rubem Alves”, e mais tarde, chegou ao título que hoje o define: “‘Creio na ressurreição do corpo’: centralidade do corpo no pensamento de Rubem Alves”. E eu intuía que num retorno ao corpo, à sua dignidade, se poderia achar caminhos de melhorar as condições humanas e sua relação com sua própria espécie e com o mundo que à humanidade circunda. A teoria de Rubem Alves conforme fui aprofundando-me na pesquisa ia se revelando cada vez mais densa, um mundo outro se abria para mim nesse processo.

Assim, as demarcações de capítulos desta dissertação são também as demarcações que precisei fazer aqui nas prateleiras que organizam no meu corpo o meu conhecimento.

Dividi este trabalho à maneira como precisei dividir na minha cabeça o que compreendi do pensamento de Rubem Alves a fim de escrever uma dissertação que buscasse apontar o corpo como maneira de superação – e eu ainda não sei se superação é mesmo a palavra aqui, pois o termo pode sugerir certa linearidade do processo histórico – das estruturas que estabelecem e consolidam a realidade tal qual está.

O capítulo 2 retoma algo da biografia de Alves e referencia suas críticas à racionalidade moderna, neste capítulo, pode-se pensar um certo diálogo com a filosofia do conhecimento a partir das sugestões do próprio pensador estudado. Buscamos apontar com ele, uma certa epistemologia que vai consolidando seu método em torno da negação do corpo, e disto resulta uma negação do mundo, da realidade material finita. Aqui procuramos basear as críticas de Alves ao cientificismo.

No capítulo 3, estivemos mais em diálogo com a história, a sociologia e a teologia, não houve aprofundamentos nesses campos a não ser aqueles que pudemos fazer amparados com Alves. Importa deste capítulo pensar a crítica alvesiana sobre o cientificismo em que este tenha se conduzido como um superador do pensamento religioso, ao passo que em alguma medida tenha assumido o seu lugar ao pretender explicar o mundo com a máxima precisão que conseguisse. E isto porque em se tratando a religião por linguagem pela qual o ser humano organiza o mundo, também o cientificismo, ao assumir para si tal tarefa de dar conta dos fenômenos antes inexplicáveis, funda-se como substituto de um papel antes incorporado pela religião. Nesse sentido, abordamos o fato de permanecer a experiência religiosa e o anseio por tal apesar da pretensão moderna em tê-la superado. Religião, então, foi tratada como composição do espírito humano, despontando como resultado das condições a que o ser humano vai sendo submetido, a religião é, assim, histórica e historicizável.

Já no quarto capítulo, onde adentramos fundamentalmente o tema do corpo, há uma predileção pela psicanálise. Entendendo a importância do pensamento de Norman Brown para Alves, intuímos haver nessa aproximação algo que nos comprovasse a hipótese de que pelo corpo é que se pode libertar não somente o homem para a história, mas também a história para o homem. E como dito parágrafos atrás, este trabalho foi sendo construído conforme a sua escrita. No capítulo referido aparece um subitem, “Os Ninguéns”, que a princípio tivera sido escrito para o capítulo dois e que seria a reflexão pela qual se conduziria todo o trabalho, mas dadas as reorganizações, acabou sendo reposicionado para o capítulo ora considerado. Nele busquei demonstrar algo desse cenário de brutalização dos corpos que me trouxe até esta pesquisa. E para efeitos

práticos, já com a maturidade de ter escrito todo o texto anterior a este momento de nosso texto e, decerto, com o conhecimento bem mais organizado, tal subitem persistiu como sendo um resultado prático da impessoalidade com que se recomenda agir nas economias que racionalizam a vida e o corpo pelo lucro.

Ainda sobre o terceiro capítulo é nele que trazemos, inclusive, alguma resposta aos questionamentos que se podem levantar do capítulo dois. Alves propõe que as epistemologias que podem fazer ressuscitar os corpos são aquelas advindas da cozinha, cujos sabores são mais importantes que os saberes. Alves propõe que a educação e o próprio pensamento crítico devem passar por transformações estéticas e eróticas, devem pensar mais em como seus ensinamentos potencializam o corpo ao invés de o domesticarem.

Mas cabe ressaltar uma vez mais: este trabalho é um trabalho cuja confecção é a própria organização do pensamento, i.e., este trabalho se escreveu desde temas que eram novos, a um novo pesquisador, e tem, portanto, marcas dessa desorganização inicial – e que parece uma característica minha: meu pensamento se articula a partir de uma certa desorganização que lhe é inerente. Talvez alguns conceitos não apareçam tão claros, algumas discussões não tão bem feitas quanto poderiam ser; é que a injustiça deste processo é que muito do que se escreve só depois de muitas outras páginas e temas escritos que se vai entender bem – ou foi assim no meu caso.

Alves, como se sabe bem, tivera sido também psicanalista e tal especialização parece estar contida não apenas nos conteúdos discutidos por ele, mas também na forma como os escreveu. A fluidez de seus textos, por vezes, podem dificultar possíveis análises mais detidas, pois que a escrita alvesiana se deixa atravessar dos diversos temas e autores/autoras que o interessavam, e isto ficou mais claro para mim após ter eu também me introduzido aos estudos em psicanálise. De modo que tal característica pode impor-se como um desafio lançado a quem pretender estudá-lo, pelo que não poucas vezes tive de tirar as lentes analíticas que tenho buscado aprender e aprimorar para lê-lo e para dele escrever mais pelo impacto da leitura na potencialização do meu corpo do que somente pela dissecação do pensamento analisado. E a provocação desse movimento no leitor me pareceu um propósito de Alves no momento de elaboração de seus textos.

Por último, me cabe a confissão de que me sinto hoje muito mais capaz de escrever este texto do que quando o estava fazendo, mas é como se disse acima: a injustiça de escrevê-lo foi a de ter de fazê-lo ao mesmo tempo em que compreendia seus temas (e também os meus temas). Há reflexões incompletas, há trechos meio confusos e acho importante que saibam os leitores e leitoras: esse foi meu processo de formação, a

confusão precedeu a organização, este trabalho deve ser compreendido também como processo de formação de um conhecimento e de um pesquisador.

## 2 RUBEM ALVES: UM HOMEM EM MOVIMENTO

### 2.1 FRAGMENTOS BIOGRÁFICOS DE UM PENSADOR EM DESTERRO

eu cheguei aonde cheguei porque tudo que planejei deu errado. É a pura verdade...

A frase de epígrafe escolhida para esse primeiro capítulo da dissertação seja, talvez, uma boa maneira de se estabelecer alguma familiaridade entre um leitor leigo e o pensamento de Rubem Alves, este que é um autor enigmático e de belos textos, os quais escrevia, como ele mesmo gostava de dizer, com o próprio sangue. Expressão que tomou emprestada daquele que afirmou ser seu filósofo mais querido, Friedrich Nietzsche.

Rubem faz a afirmação transcrita em uma entrevista para um documentário, o “Eu maior” (2012) onde falam diversas pessoas sobre temas relacionados também à espiritualidade. Rubem a cunha depois de narrar uma ocasião em que tivera sido perguntado por um estudante que o admirava sobre os caminhos que ele havia trilhado para se tornar quem se tornou. Daí sua resposta: “eu cheguei aonde cheguei porque tudo que planejei deu errado. É a pura verdade”, e continuaria: “então, eu sou escritor por acidente. Já fui outras coisas, já fui professor de filosofia, já fui teólogo, já fui pastor... agora... sou um velho”.

A resposta é desconcertante. Um homem de carreira intelectual reconhecida dentro e fora de seu país afirmando que foram os acidentes que o levaram aos lugares que o constituíram do referido reconhecimento. Mas mais do que isto é a conclusão sobre o seu presente àquele momento o que mais impacta, “hoje sou um velho”; a sensação causada nessa conclusão é a de que se esteja diante de um homem coerentemente despido. Coerente porque nela pode-se perceber o mote da vontade de Rubem no que concerne às decisões que ao longo de sua vida foi fazendo, vontade de viver. Ele mesmo dizia já nos anos finais de sua vida que se sentia triste por se aproximar a morte, pois tinha gosto pela vida.

Ainda acerca do evento da entrevista, ao citar os títulos que o identificaram no decorrer vida, o teólogo já dá também os dados da sua biografia e de sua obra - embora possa-se intuir que ele mesmo não tenha querido deixar uma obra tal como se compreende em termos acadêmicos, qual seja um conjunto de produções que tendem a sistematizar entre si um pensamento ou teoria. Sua afirmação contém a informação de que houvera

levado uma vida fragmentada - no sentido de sua vida ter sido contra a sua vontade e por diversas vezes partida -, e que cujos caminhos não foram isentos de acidentes e tragédias. Os jardins cultivados por Alves não são, portanto, evocações de perfeições, como se toda a beleza que neles se mostra fosse naturalmente assim somente beleza. Os acidentes que nesta dissertação são associados ao escritor mineiro remetem a uma vida que a despeito de ter sido inspiradora não foi livre de profundas agonias. Não fala de um jardim que tenha nascido bonito e que por isso tenha prescindido de cuidados e rearranjos, mas do esforço de fazer de seus escombros algo que à existência - sua e de quem o rodeasse - pudesse legar beleza e alegria, os quais parecem ser o moto da vontade de Rubem ao longo de suas reflexões.

Sua fala ainda aponta para aquilo que possa ser a única certeza humana, a morte. Ser um velho é sentir-se mais próximo do fim do que do início, e apreciar tal fato à maneira de Rubem refere uma embriaguez do muito viver, e de um muito viver honesto quanto às contingências que o acometeram, algo que se pode associar à Vontade de Potência, em Nietzsche. Assim, Alves admite a tragédia como afirmação da vida. E embora não lhe sejam interlocutores fundamentais, e tampouco, o sejam desta dissertação, o pensador mineiro encarna na sua admissão da velhice, na proximidade do fim, algo patente aos espíritos de uma literatura que sorviam a vida no seu devir e na sua tragicidade. Como na fala do apaixonado e sofredor Werther, de Goethe: “que é o destino do homem senão sofrer a sua medida de tormentos e esgotar o cálice?”, ao que continua:

Por que me hei de envergonhar de confessar a minha derrota no momento em que minha alma estremece entre o ser e o não ser, em que o passado brilha como um relâmpago sobre o negro abismo do futuro, em que tudo o que me rodeia se desmorona e desaba, em que o mundo parece morrer comigo? (GOETHE, 1986, p. 117).

Tal qual Werther - que no romance não sofre as mesmas desrazões que o teólogo mineiro -, Rubem também não se furta do sofrimento que acomete a vida, de modo que sua produção vai sendo um convite a que se esgote o cálice desse viver que pode ser absurdo, às vezes. Da mesma forma, não fecha os olhos para os acidentes pelos quais passou, quanto mais àqueles que foram impetrados pela quebra do amor de quem lhe deveria proteger. Um homem que tendo sobrevivido à vida e aos seus acidentes, tendo superado os abismos em que se viu lançado, nisto mesmo afirmava a possibilidade de um viver potente, capaz de ressignificar-se mesmo na iminência da derrota e da morte. Sua teoria não se colocava como saída da vida, mas como coragem para vivê-la, apesar das dores que parecem estar sempre à espreita. Como na história escrita por Hermann Hesse

(1956, p. 221), em que diante da devastação deixada pela violência da guerra e da constatação da propinquidade da morte, ainda nisto pode haver um convite: “também a morte nos virá buscar em breve, ficaremos a apodrecer no campo e a toupeira brincará com os nossos ossos. Antes disso, vamos viver e amar”. E uma leitura dos textos de Alves parece culminar nessa convocação: que se ame a vida e que se viva com gozo, apesar de sua dureza.

Antônio Vidal Nunes (2008, p. 7) que escreve um importante texto acerca de como a teoria alvesiana vai sendo constituída desde um centro que é o corpo<sup>1</sup>, destaca que não se pode compreender o pensamento de um autor sem considerar a sua vida, “pois nenhum pensamento se constrói prescindindo da vida daquele que o escreveu”. A vida que se vive pode ser também a matéria-prima daquilo que se escreve. Pode-se, então, perceber a razão por que Rubem teceu os seus famosos prefácios, nos quais chegou mesmo a se desculpar pela maneira por qual os prefaciados textos foram escritos: “peço desculpas por ter escrito um livro assim tão chato. Eu não queria porque não sou assim” (1987, p. 9). E um texto indispensável ao sentido do que nessas linhas iniciais se escreve é o “Sobre deuses e caquis”, prefácio que fora escrito para sugerir um caminho pelo qual deveria ser lido o seu “*Da Esperança*” (1987), livro que se desdobrou de sua tese de doutorado, ao mesmo tempo em que o atualizava.

No “Sobre deuses e caquis” Alves dá aos leitores e leitoras um apanhado biográfico sobre o tempo de escrita de sua tese, o que serve também como contextualização histórica daqueles anos quando no Brasil irrompia um golpe militar e instaurava-se um regime de exceção e aqueles considerados opositores do regime, subversivos à ordem que se estabelecia, passariam a ser perseguidos. No caso de Rubem, a perseguição, como já apontado, adviria chancelada por aqueles a quem ele se considerava irmanado, a própria instituição religiosa para a qual, à época, dedicava-se.

Nesta dissertação não se adentrará com afinco em sua biografia dado que esta é já bastante conhecida, entretanto será importante tê-la em vista para que melhor se compreenda os caminhos acidentados os quais nosso autor precisou percorrer, e por conseguinte, como tais influenciaram suas reflexões. Importa, assim, sublinhar algo de fundamental sobre o pensamento alvesiano, e isto é necessariamente reconhecer que seu

---

<sup>1</sup> Antônio Vidal Nunes (2008, p. 52) faz uma asserção importantíssima no sentido de estabelecer o corpo como centralidade da teoria alvesiana: “o conceito de corpo é fundamental, é o centro em torno do qual gravitará a reflexão de Rubem Alves em seus aspectos filosóficos, teológicos e pedagógicos”.

pensamento foi se consolidando por uma espécie de exílio, condição que vai se tornando em um ativo determinante para o florescimento de pensamentos revolucionários em nosso autor. Mas não ao modo dos revolucionários que se articulavam politicamente voltando-se à uma ideologia que sobretudo à época da Guerra Fria, disputava com o capitalismo ocidental a hegemonia de potência política e econômica para o globo.

Justamente das totalizações que se davam nessas disputas e nesses ideários políticos é que buscou Rubem se desvencilhar. E nisto há uma indicação importante sobre a intenção de se compreender o pensador sob certa condição de exílio, no sentido em que esta deva ser considerada não apenas como uma situação de desterro físico – pelo que também passou o nosso teólogo -, mas principalmente, como sendo uma recusa a um irrefletido ajustamento a quaisquer sistematizações que em última análise traziam consigo soluções já prontas e certas que se pretendiam capazes de dar conta de resolver questões profundas e que por isso não estariam somente sob o domínio de um conhecimento objetivo, pois a estrutura simbólica que sustenta nossa materialidade é constructo da e na subjetividade humana também. O pensamento de Alves, portanto, apesar de não descartar inteiramente as ideologias e os projetos que delas decorrem, também a elas não se afinou, colocando-se muito mais como sugestões de caminhos de reflexão e de ação, do que como resolução irrefutável para qualquer problema que enfrente a humanidade. Um pensamento sempre disposto a criar e recriar conforme as premências de seu tempo.

Seus escritos soam quase o tempo todo como uma espécie de proposição de outras linguagens que pudessem fazer nascer novos modos de vida que não os já estabelecidos nas e pelas ideologias vigentes que se colocavam à referida disputa pela hegemonia. A própria ideia de uma querela onde dois blocos contestam o mundo enquanto dirigentes hábeis para conduzi-lo é já uma admissão da impessoalidade de seus respectivos ideários e, portanto, de certa anulação dos sujeitos que as ideologias frequentemente põem-se a querer representar.

Pois as ideologias, na medida em que são universalizantes, falam de economias e políticas que não consideram o sofrimento solitário dos indivíduos – e os corpos de que falam podem facilmente se tornar em corpos abstratos -, como se o remédio para uma dor que dói em uma parte de um corpo fosse o remédio capaz de fazer cessar todas as dores em todos os corpos. A teoria de Alves, assim, persiste como um esforço de manter-se aberta, como se apontando para a percepção de que o horizonte que se persegue estará sempre em fuga do alcance dos olhos e das mãos quanto mais próximo se pensa deles

chegar, o que informa que a vida não se dá por fórmulas fechadas, mas que requererá dos seres humanos sempre o exercício de constante criatividade para criá-la.

É nesse sentido que se pode perceber que o lugar que o pensador mineiro vai ocupando é aquele do desterro. Sua teoria vai se afeiçoando cada vez mais aos fracos que desapareciam em meio à uma certa metafísica persistente nas ideologias por detrás dos discursos sistêmicos, pois estes por si só, por só poderem falar de modo sistêmico, não davam conta de considerar, em sua dimensão individual, aqueles e aquelas a quem intencionavam poder beneficiar. E não que o teólogo considerasse desnecessários tais discursos, o que se destaca, todavia, é a insuficiência da linguagem sistematizante para falar do que não pode ser sistematizado, ainda que insista em fazê-lo. A crítica de Rubem sublinha a fragilidade da linguagem de quaisquer sistemas que intencionem a objetivação da vida e que, por isso, podem consistir no impedimento de que o novo possa ser gestado, pois haverá sempre algo que escape ao conhecimento humano e aos seus métodos por mais assertivos que estes possam ser. E nesse algo que escapa, desde a perspectiva alvesiana, parece haver as coisas mais prementes do campo simbólico humano.

É assim que se poderá inferir no “Sobre deuses e caquis” a agonia experimentada por Alves durante o exílio - neste caso, o físico -, que experimentou durante os anos iniciais do golpe militar no Brasil. Exílio que significou a perda de um mundo familiar. Sabe-se bem que a trajetória alvesiana fora marcada por profundas rupturas, e esta seria uma das mais medulares. À época era pastor e afirmava ter sido traído quando mais precisou de proteção pela instituição para a qual se dedicava, a Igreja Presbiteriana. Vidal Nunes (2008, p. 33-34), que também analisa o dito prefácio, descreve bem tal circunstância: “soube de um dossiê, feito dentro de sua igreja, no qual ele era denunciado como subversivo, comunista e que representava um perigo para os princípios cristãos. (...) tal documento não demorou a cair nas mãos dos militares”. E sobre tal, o próprio Rubem declara sua decepção: “agora, que restava da Igreja Presbiteriana do Brasil que eu amara? Absolutamente nada. Meu desprezo era total, irremediável, absoluto”. (ALVES, 1987).

E eis aqui um acidente considerável para o teólogo, uma ruptura irresolúvel com parte significativa do que era seu mundo e que o levou a exilar-se pelos anos de seu doutoramento nos EUA, e também um dos pontos mais importantes para se entender sua irremediável recusa às formas institucionais<sup>2</sup>, na medida em que estas queiram ser algum

---

<sup>2</sup> Penso que esta seja uma chave de leitura fundamental a quem se debruçar sobre os textos alvesianos. É muito evidente a sua postura – ousou dizer – anarquista em relação às sistematizações do pensamento que, geralmente, servem como legitimadoras de alguma institucionalidade. Alves

tipo de totalidade do pensamento acerca de um objeto, para o caso em questão, a instituição religiosa querendo dizer o que pode ou não ser a experiência cristã; e em sentido mais geral, a instituição também concorre em querer definir o que é ou não a própria experiência religiosa.

“Sobre deuses e caquis”, então, será um texto onde Alves atualiza não apenas o trabalho que se publicava, mas o seu pensamento dali para frente. Isto porque nele, como já se tem visto, Alves coloca a própria biografia como centro estruturante da reflexão. Quando o teólogo mineiro refere Nietzsche para falar que suas reflexões são escritas com o próprio sangue, é necessariamente sobre a centralidade de seu corpo que falava, de modo que não tinha intenção de prescindir nas reflexões que propunha da sua própria experiência. E sobre isso caberá mais uma vez ir-se até o que escreveu Vidal Nunes no capítulo em que buscou refazer os fragmentos da trajetória existencial determinante da produção intelectual<sup>3</sup> de Alves:

Podemos dizer que ao analisar a vida de Alves, fica claro que seu pensamento está vinculado à sua biografia. Não podemos entender suas ideias sem uma percepção da sua trajetória existencial. O seu pensar e a sua vida estão intimamente articulados. Como entender seu pensamento pedagógico sem os momentos de solidão que viveu, sem a sensibilidade artística de sua mãe, sem o idealismo de seu pai, sem uma experiência de aprendizagem distante de suas raízes e de seu mundo originário, sem as vivências de uma religiosidade repressiva, sem a perseguição ideológica, sem a experiência do exílio, sem o seu gosto pela arte, pela música, sem o conhecimento de sua história familiar? Sem a compreensão da história, qualquer tentativa de compreensão do pensar é comprometida (NUNES, 2008, p. 49).

---

por isso era duramente criticado, contudo, sua postura dava-se por uma decisão em manter-se autônomo frente aos imperativos que as instituições tendem a querer fundar sobre seus adeptos. Há um debate entre Darcy Ribeiro e Alves sobre o tema da utopia onde isso fica muito bem definido. Alves não pode nem mais se afinar com os utópicos dado que estes possuem sua utopia baseada em ideologias e estas, na concepção do teólogo, representavam já uma maneira de fechamento do mundo, posto que estabeleciam um alvo que se chegar e possuía de antemão um plano que construir e alcançar. Não havia espaço para a criação, para a escuta de um povo que apesar de coletivo, faz-se de indivíduos. Alves, ao invés das utopias, e com mais precisão ainda, das ideologias, prefere a imaginação. Prefere poder afirmar que se pode sonhar em criar aquilo que não fora ainda criado. Pois para ele, mesmo as ideologias revolucionárias com suas proposições utópicas podem cair na armadilha de se tornarem o “grande dragão de escamas douradas”, ídolo do conformismo nos aforismos nietzscheanos, no “Assim Falou Zaratustra” (2002).

<sup>3</sup> E aqui, ao se falar em produção intelectual, há que se ter um cuidado em reafirmar o que até agora se vem tentando dizer: não se trata de uma intelectualidade desvinculada do corpo, como na sugestão dualista em que corpo e alma estão distintos. Alves busca justamente essa superação, corpo e intelecto não são antagônicos, mas complementares. Sua produção intelectual é produção desde sua corporeidade.

Na citação Nunes aponta algo que decerto é muito fundamental à compreensão da reflexão alvesiana, a saber, que não a podemos desconectar da história na qual e pela qual foi forjada. Por isso é que ainda no “Sobre deuses e caquis”, ao falar da dolorida sensação de exílio e de certa anomia que este fato estabelece para quem o vive, Alves fora bem assertivo sobre o quanto é sem sentido querer dar forma a uma reflexão que não se fundamente na historicidade do sujeito que a está produzindo, i.e., era-lhe sem sentido fazer tema das coisas que não se impunham no e pelo seu corpo. Isto porque diante dos temas mais diversos que eram celebrados nos círculos intelectuais subjacentes àquele lugar (os EUA, país em que passou, em desterro, o tempo de seu doutoramento) e àquela época, o que instigava a reflexão de Alves não estava ausente do sofrimento que provocava dores em seu corpo. Assim, refletindo de seu corpo é que o autor lança luz sobre o que seja a experiência do exílio: “eu sonhava com um mundo que perdera”, uma sensação de anomia que fazia com que quaisquer outros temas que não se relacionassem com a dor em seu corpo perdessem sentido. Por isso, as reflexões mais pautadas à época, diante de seu sofrimento, soavam como “fantásticas abstrações que [ele] não conseguia ligar a coisa alguma”, e sem que o conhecimento pudesse se tornar em significado para o corpo, sua compreensão era de que

As questões mais dolorosas, de vida e morte, eram transformadas em trapézios onde se executavam virtuosismos intelectuais. Porque o que estava em jogo não era nem a vida e nem a política, mas os exercícios analíticos em que se jogava uma habilidade intelectual (1987, p. 32).

Há nessa citação uma chave de leitura importantíssima a esta dissertação. E está em que os acidentes de Alves o levaram, inclusive, a abdicar da maneira analítica premente nos círculos acadêmicos, e isto porque, para o teólogo, o que se queria do pensamento nesse âmbito era uma objetividade que, inevitavelmente, colocaria em suspenso a experiência do pesquisador, uma vez que este tenha que escantear suas questões fundamentais a fim de que sua reflexão não seja por elas comprometida. Deste modo, uma leitura mais atenta dos textos alvesianos tornará imperiosa a pergunta: pode a pretensão do conhecimento dispensar a experiência do corpo? Pois que seja a voz do próprio autor nessa pergunta: “existirá algum lugar onde nos encontramos fora de nós mesmos, estando assim livres do radical corpocentrismo a que nossa carne nos obriga? (...) Não é o corpo o centro absoluto de tudo? O sol em torno do qual gira o nosso mundo?” (1982, p. 32).

Alves também fala desse assunto em um outro prefácio escrito para atualizar o “Protestantismo e Repressão”, que mais tarde foi ampliado como análise não apenas do protestantismo, mas da religião no quando de sua sistematização e institucionalização. Assim, de “Protestantismo e repressão”, o trabalho passou ao título de “Religião e repressão” (2014). Alves questiona a objetividade do método científico colocando-se, mais uma vez, como lugar originador da análise: como poderia ele, um homem que desde a infância manteve relações viscerais com a tradição protestante desvincular dela os seus sentimentos para só então estudá-la? Como poderia desfazer sua biografia? Destarte, se o método científico tivesse de ser levado às últimas consequências, toda a sua produção estaria comprometida sob o risco de ser falseada, pois a objetividade metódica exigiria que sobre o protestantismo só pudesse escrever “quem nunca o amou ou odiou” (2014, p. 20). Alves, assim, justificaria sua crítica à intenção de uma invariável objetividade perseguida pelo cientificismo:

Não creio que uma ciência sem emoção seja possível. É a relação afetiva para com um objeto, que me atrai ou ameaça, que cria as condições para a concentração de minha atenção. O objeto de meu interesse se torna o ponto focal de meus olhos e inteligência, enquanto o resto do mundo passa a ter importância secundária. Foi a emoção que fez com que o objeto se constituísse, em meio à multiplicidade indefinida de objetos possíveis, como o objeto do meu conhecimento (2014, p. 20).

Note-se, contudo, que Alves não é um detrator da linguagem científica como se esta não tivesse as suas razões de ser e como se a objetividade pretendida na análise fosse algo dispensável<sup>4</sup>. Sua crítica vai no sentido de destacar que o cientificismo pode facilmente cair na neutralização dos indivíduos e de tudo quanto simbolicamente os compõe enquanto tais. E por tal argumentação expõe-se também a própria maneira de construção do conhecimento segundo uma pedagogia que Alves não sistematiza, mas que tem contornos bastante fortes na sua escrita, quanto mais na sua fase poética. Nela, o processo de aprendizagem dá-se, necessariamente, pela admissão do corpo como sendo-

---

<sup>4</sup> Acercando esse tema e esclarecendo sobre o papel da linguagem do corpo na pedagogia alvesiana, vale o comentário de Antônio Vidal Nunes (2008, p. 171): “(...)Ele não nega o planejamento, a disciplina, a reflexão, o treinamento, etc. o que ele defende, no meu entender, é que estes meios estejam articulados à experiência do aluno, que não lhe escape ao seu universo significativo. O que ele critica é um planejamento distante, desconhecedor das necessidades e motivações dos alunos.

Também não acredito que, pelo fato de escrever de forma metafórica, ele esteja negando os textos escritos na forma acadêmica. Eles são necessários, fazem parte de uma forma de linguagem que é aquela da ciência. Alves não nega essa linguagem. Como já afirmamos anteriormente, sua absolutização é que é criticada.

lhe o próprio centro. Isto porque, os temas a serem aprendidos devem acordar-se com a intenção dos sujeitos de construir sentidos entre si e o seu mundo. A educação não deve servir como uma imposição que venha de fora como que domesticando os seres humanos à uma estrutura que lhe é exterior, mas deve atender aos anseios do seu corpo, e deste movimento é que se dá a possibilidade de um indivíduo capaz de questionar o mundo e as estruturas que o estabelecem, portanto, de criar no mundo.

Tais dados até aqui vistos servem como uma espécie de introdução ao pensamento de Alves no sentido em que tenham privilegiado pinçar na biografia do autor alguns caminhos que o conduziram às decisões que fizeram dele um pensador que trouxe consigo reflexões que podem ser relevantes para as áreas a que se dedicou. Pensando a partir desta breve exposição, adentra-se nos subtópicos e capítulos seguintes ao que é mais fundamental a esta dissertação, a saber, como Alves foi elaborando seu pensamento de modo a ir abandonando a linguagem cientificista e acadêmica, inclusive, nas abordagens acerca da religião, pavimentando um caminho no qual passou a justificar, tanto a ciência como a religião, como linguagens que não são desvinculadas do corpo, mas que foram sendo compreendidas como tal.

Tendo em conta a biografia de Rubem Alves e sua trajetória com a religião e com a ciência, nos tópicos seguintes desse primeiro capítulo, será intenção indicar como Alves foi reposicionando por sua própria história os lugares epistêmicos da ciência e da religião. A seguir será traçada uma rota no pensamento do autor no sentido de como este colocava essas duas grandes instituições humanas para além das dicotomias que historicamente as posicionaram em suposto confronto, desde que com a superação da mentalidade religiosa como intérprete do mundo se estabeleceu para a mesma vaga a linguagem cientificista, que com o Iluminismo estabeleceu-se como novo paradigma de interpretação, e quais foram as implicações desse movimento para os seres humanos.

## 2.2 DO MÁGICO AO FÁTICO: O ADVENTO DA MODERNIDADE.

Como é já sabido Alves fora um intelectual interessado em áreas diversas do conhecimento. Além de teólogo, conforme aponta Vidal Nunes em uma seção (2008, p. 37-49) dedicada a falar sobre a carreira acadêmica e o reconhecimento intelectual de nosso teólogo, este também fora ocupante de cadeiras de magistério no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), na faculdade de Filosofia e na de Educação, ambos

da UNICAMP. De modo que tais dados são indícios da respeitabilidade intelectual de Rubem Alves. Sua carreira acadêmica, assim, fora ao longo de sua duração bastante prolixa. O referido capítulo de Vidal Nunes dará conta de dizer sobre os acidentes – permanecendo nos termos adotados no item anterior – de Alves também nesse aspecto de sua vida. Sobre como seus questionamentos que tinham por intenção fazer do conhecimento algo que construísse sentidos para a experiência da vida no cotidiano nem sempre foram bem recebidos entre seus pares de academia.

Não sendo possível ao espaço temático delimitado desta dissertação falar sobre as referidas divergências entre Alves e seus pares, caberá destacar as críticas que ele fazia à academia pela sua intenção de se constituir como ambiente cuja assepsia do conhecimento seria o próprio resultado do método científico. Como já demonstrado, Alves será um autor que colocará o seu próprio sangue como tinta de seus escritos, de modo que para ele as universidades deveriam estimular a que os estudantes aprimorassem seus intelectos, mas sem se esquecerem do prazer que o conhecimento poderia resultar. E prazer é item do campo sensorial mais que do campo da inteligência. E nesse sentido, um escrito bastante interessante e que carrega em si o mote da crítica alvesiana ao cientificismo, é o “Entre a Ciência e a Sapiência” (2001), texto bastante celebrado nos círculos de discussão sobre educação.

E aqui há que se colocar uma característica muito fundamental do pensador mineiro pois que nela se terá dimensão da potência contida nos seus escritos para a vida intelectual do povo brasileiro. Sua maneira de escrever, na medida em que tenha retirado dos cenários cotidianos os termos para expressar sua reflexão, tornam seus textos acessíveis a um número de pessoas bem maior do que aquele público especializado nos termos acadêmicos, seja os da filosofia, da teologia, e outras áreas do conhecimento em geral, mesmo as de fora do escopo alvesiano. Assim, o teólogo toca em assuntos complexos da existência humana revestindo-os com uma linguagem possível a quem não estivesse a par do ferramental teórico que existe justamente em função da complexidade de se pensar tais temas, e por isto é que Rubem reconhece que a ciência seja possuidora de uma linguagem específica e responsável por dar-lhe coesão<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup>A esse respeito escreve Alves (2001, p. 114) que “as entidades que existem dentro do jogo linguístico da ciência são, segundo Carnap ‘coisas físicas’, isso é, entidades que podem ser ditas por meio de números. Esses são os objetos do léxico da ciência. Mas a linguagem define também uma sintaxe, isso é, a forma como suas entidades se movem. Os movimentos das peças do xadrez são definidos com rigor. E assim também são definidos os movimentos das coisas físicas do jogo da ciência”.

Haverá certa “mágica” rondando os escritos alvesianos, e isto está justamente na potência neles contida para se estabelecer comunicação com aqueles e aquelas desfamiliarizados com a linguagem especializada, mas sem perder a profundidade do arcabouço teórico que os fundamenta. Isto porque o teólogo quer comunicar as, e com as dimensões humanas que estão para além da inteligência - i.e., quer comunicar-se com elas ao mesmo tempo em que as comunica. Alves no mesmo texto consegue fazer pela mesma linguagem conversarem os acadêmicos e os bufões - como ele mesmo se definia. Por aqui é que se pode compreender o que ele dizia quando informava das palavras que elas continham um certo quê de feitiços. E esta característica parece ter sido cultivada e aprimorada por ele ao longo de sua vida e obra<sup>6</sup>. Intencionava, portanto, escrever palavras que pudessem produzir sentidos entre o ser humano e seu mundo. As palavras, para Rubem Alves, trazem consigo algo do próprio sentido religioso do ser humano e ele destaca a teologia como sendo uma potência para perceber como pelas palavras os mundos são criados.

Deus fala.

E da sua voz as coisas que não existiam vêm a ser, enquanto outras que pareciam ser, são reduzidas a nada.

Mundo da onipotência do amor, em que as palavras são túrgidas de poder e eficácia, e o anúncio de ausências gera presenças (1982, p. 74).

Tal habilidade pode causar certo inebriamento daquele que toma seus textos em leitura, e estar embebido de suas palavras é conseguir reconhecer que nelas mora algo de misterioso e que não se comunica apenas com a objetividade de quem o lê, mas mais do que isso, é pelo que não se pode tematizar que se sente a potência daquilo que se está comunicando. Nas palavras do próprio Rubem, “não é preciso acreditar em nada, basta sentir” (1987, p. 23). E este parece ser um desafio para quem cometer o “delito”<sup>7</sup> de buscar no autor algo que fundamente de modo teórico a sua linguagem poética.

No “Entre a Ciência e a Sapiência” (2001) essa característica fica bem evidente. Nele Alves direciona seus escritos a diversos agentes da sociedade, desde os magnatas

---

<sup>6</sup> É o próprio autor quem fala desse aprimoramento que, de início, deu-se como fruto da decepção com leituras que tivera de fazer sem ter com elas prazer: “Aprendi a ler. Mas isso não bastava. Faltava-se o domínio da técnica que faz da leitura algo suave como o voo de um urubu ou deslizante como um patim no gelo” (ALVES, 2001, p. 62)

<sup>7</sup> Falo em “delito” com pretensão ao exagero no sentido de que esteja buscando respeitar o próprio Rubem Alves que quis desvencilhar-se da linguagem analítica, de modo que ao debruçar-me sobre sua obra não poucas vezes me sinto como que alertado pelo próprio autor acerca do cuidado necessário nessa aproximação. Delito, então, seria aquilo que não busco aqui cometer, o de retirar-lhe o fundamento poético para querer ir ao âmago teórico que, porventura, esteja implicado na análise.

das telecomunicações até os professores e professoras que ensinam nas séries primárias. Em textos que se encontram na primeira seção do livro: “cartas aos que mandam na educação” (2001, p. 13-45), Alves expõe suas questões sobre o quanto a educação foi sendo desvinculada da vida comum das/dos educandas em direção à uma legitimação dos centros de poder que reafirmam uma educação que mantém o *status quo* da sociedade. Haverá nesse livro indícios bastantes consistentes dos motivos da recusa de Alves à hegemonia da linguagem cientificista para interpretação do mundo.

Ao longo da referida seção o escritor vai insinuando que a ciência deveria aprender com a culinária. A intenção do método científico por uma certa assepsia que separaria o investigador do objeto investigado não faria sentido ante a premência do corpo por humanizar o mundo. O rigor exigido pelo método não seria possível a todo o processo educacional e, portanto, de socialização. No capítulo “Magnífico: carta ao reitor da UNICAMP” (2001, p. 41-45), Alves já anunciaria que “A ciência sozinha não basta para estabelecer a convivência inteligente entre os homens” pois

Laboratórios e bibliotecas, ambiente onde grande parte da ciência é feita, são espaços cerebrais, contrários à natureza biológica e psíquica dos homens, fazem mal ao corpo que dentro deles é reduzido à condição de simples suporte biológico para o cérebro. Tal condição acaba por deteriorar nossa humanidade. Temo que, no futuro, venhamos a ficar semelhantes àqueles monstrinhos de QI 200 dos filmes de ficção científica – cabeças enormes e tudo o mais atrofiado, pequeno e inútil (2001, p. 44).

Tal excerto, pode ser, provoque um choque em quem o lê. E há que se considerar aqui os contextos históricos da escrita de Alves e o desta dissertação. São qualitativamente diferentes, mas não descolados. Embora o excerto seja de um livro publicado pela primeira vez em 1999, as críticas de Rubem ao cientificismo eram já bastantes anteriores. Já no “A Geração do Futuro” (1986), o teólogo articula argumentos mais extensos e, portanto, ainda mais fundamentados e apresenta críticas duras à ciência e à pretensão asséptica e universalizante de seu discurso, o que resultaria no que se chamou cientificismo. Também o “Da Esperança” (1987), livro que se desdobra de sua tese, já traz elementos dessa crítica.

Referindo o contexto histórico dos anos em que Alves começa tais reflexões, sabe-se que vigorava no Brasil um regime de exceção que perdurou desde 1964 até 1985. O contexto global era o da Guerra Fria, e esta era já sucedânea de uma outra guerra que iniciou a divisão do mundo em dois blocos chefiados por duas potências distintas e que por isto guiavam-se também por distintas ideologias. O poderio militar de ambas era tanto

que não havia espaço possível à independência de um país menor em relação aos tais, a suma era que os menores ou a uma ou a outra potência se aderissem, pois na lógica militarista não haverá muito espaço para a tão aclamada autodeterminação dos povos.

O contexto atual, para se falar apenas do Brasil, traz também os seus desdobramentos armamentistas e militaristas. Além disso, desde o início de 2020 vive-se no mundo uma pandemia que suscitou inúmeras divergências, e mais uma vez o tema acerca da autoridade da ciência veio à guisa. Enquanto no mundo os governos decretavam lockdown e recomendavam uso de máscaras e distanciamento social pelo tempo em que as vacinas não fossem desenvolvidas, o Brasil – mas também outros países no mundo – parece ter sido afetado por uma onda negacionista da ciência. Desde o distanciamento social até as vacinas houve pelo mundo uma quantidade razoável de gentes que passaram a negar o discurso científico. E isto é frontalmente diferente dos questionamentos e críticas que Alves fez à ciência e à sua linguagem.

Alves não questionou a possibilidade e a eficácia da ciência em resolver problemas tal como uma pandemia pelo desenvolvimento de uma cura para a doença que ocasionou o evento. Alves não ataca a ciência dizendo-lhe ineficaz, mentirosa ou desnecessária. Nada disso se coloca no discurso crítico de Alves à ciência. O que o teólogo propõe é justamente a crítica de uma suposta supremacia da ciência, de seus métodos e linguagens, como sendo o paradigma único de compreensão e interpretação de toda a vida. E isto coincidiria com um reducionismo tétrico da potência humana ante o mundo. Alves remete-se com isso ao problema da unidimensionalidade, conceito trazido de Herbert Marcuse no seu “O Homem Unidimensional” (2015).

Contudo, para se chegar a essa discussão, necessário será dizer que Alves a posiciona dentro de um cenário bem mais amplo. Alves critica a ciência, mas sem deixar de posicioná-la dentro de uma historicidade que a fundou. E esta contextualização histórica dá-se como importante no sentido em que se possa perceber de onde surge essa vontade por assepsia, i.e., vontade por separar do corpo e do mundo natural aquilo que por trás deles seria a verdade a ser apreendida. A filosofia clássica, por seu turno, já tratava de temas tais na antiguidade, entretanto, seguindo o traçado definido para esta dissertação, será a modernidade – acompanhando a análise de Rubem – o ponto de partida da reflexão. Ou seja, pensa-se aqui a modernidade como sendo o lugar de consolidação da ciência e de seu método como lente para interpretação e organização do mundo.

Alguns importantes textos para se perceber como Alves coloca o problema da modernidade no sentido de também discutir nela o lugar da religião, são o artigo “Deus

morreu, viva Deus!” (1972), publicado à revista tempo e presença, e ainda os livros “O que é Religião” (1984) e o “O Enigma da religião” (1975). Neles Alves problematiza o mundo moderno que foi se consolidando por uma relação cada vez mais impessoal entre o ser humano e seu mundo, o que teria representado uma ruptura na maneira pela qual homens e mulheres se compreendiam, posto que a racionalidade que se erige consiste na “criação de um problema habitacional para Deus” (1975, p. 9,40), e por conseguinte – intuímos aqui – o agravamento de um problema existencial para o ser humano.

Os livros acima referidos são bastantes significativos à obra de Alves para se falar dessa ruptura que realizou o que se convencionou chamar de Idade Moderna. O “O enigma da religião” e o “O que é religião” são livros que podem ser considerados complementares no sentido em que ambos assumam o tema religião enquanto fenômeno humano. O que os diferenciaria é que no primeiro Alves lança mão de uma linguagem que explica a religião enquanto expõe os referenciais teóricos que compõem sua compreensão do tema e aprofunda à luz desses referenciais suas concepções, portanto, é um trabalho mais analítico sem, contudo, perder seu tipo especulativo. Já no segundo o mesmo tema está em pauta e com a mesma profundidade, mas seus autores de referência estão menos destacados, e a linguagem pela qual Alves discorre é buscada desde os elementos do cotidiano. A religião é apontada nos acontecimentos do dia-dia, nos seus sentidos práticos.

Em tais trabalhos percebe-se qual a questão fundamental que haveria criado o problema habitacional para Deus e agravado o existencial para o ser humano. Buscando demonstrar o que diferenciava o mundo medieval do mundo moderno, Alves aponta a religião como sendo o principal fato que difere qualitativamente as duas eras. Isto informa que na medievalidade o mistério do mundo colocava-se como a própria constituição de sentido para o ser humano, i.e., o não saber objetivamente o seu mundo fazia com que o ser humano atribuísse ao desconhecido toda a construção de sentidos que faltava entre si e o seu universo, e embora metafísica, essa dinâmica abrangia a própria existência humana no mundo concreto. Voltando-se a um pensador da época, Alves explica a maneira como o mundo estava organizado:

E é assim que um homem como Kepler dedica toda sua vida ao estudo da astronomia na firme convicção de que Deus não havia colocado os planetas no céu por acaso. Deus era um grande músico-geômetra, e as regularidades matemáticas dos movimentos dos astros podiam ser decifradas de sorte a revelar a melodia que Ele fazia os planetas cantarem em coro, no firmamento, para o êxtase dos homens. No final de suas investigações ele chegou a representar cada um dos planetas por

meio de uma nota musical. O que Kepler fazia em relação aos planetas os outros faziam com as plantas, as pedras, os animais, os fenômenos físicos e químicos, *perguntando-se acerca de suas finalidades estéticas, éticas, humanas... de fato, era isto mesmo: o universo inteiro era compreendido como algo dotado de um sentido humano* (ALVES, 1984, p. 41-42).

É o próprio Rubem Alves quem comenta que essa passagem pode soar aos tempos de agora como compreensão fantasiosa e a isto não se pode mesmo negar. Contudo, a lógica é perfeitamente alinhada com o tempo de sua formulação pois que na medievalidade era a visão religiosa do mundo a que organizava a vida, e por haver possibilidade para o mistério, também explicações tais poderiam admitir-se. Sobre as asserções de Kepler, “sua atitude para com seu mundo”, aponta Alves, “era idêntica à nossa atitude para com o nosso. Como eles somos incapazes de reconhecer o que de fantasioso existe naquilo que julgamos ser terreno sólido, terra firme” (1984, p. 42). Com isto concordaria Erich Fromm (1980, p. 9) que investigando o pensamento freudiano, aponta que não apenas Freud, mas todo pensamento crítico o é dentro de uma historicidade e corresponde-se com os sentidos de uma determinada sociedade marcada pelo seu próprio espaço e tempo, portanto, dispondo de seus próprios “filtros sociais”, de modo que as teorias que a questionam encontrarão sempre resistência pois chocam-se com as visões de mundo já estabelecidas<sup>8</sup>.

Destarte, o que está colocado não é o quanto de verdade existe nas explicações fornecidas, mas qual a significação, que sentidos se constroem entre o mundo e o ser humano a partir delas. Cada época organiza-se desde um referencial, e se para a modernidade (e contemporaneidade) tal explicação medieval soa absurda, de igual modo as explicações das pessoas que questionavam a ordem medieval soaram absurdas para os tempos medievos, pois que àquele tempo, diz Alves, “*vivia* o homem somente em função do eterno. Toda a esfera natural só *encontrava* seu sentido no nível sobrenatural”<sup>9</sup> (1974, p. 19).

---

<sup>8</sup> Citando Fromm: “o pensador tem que expressar o seu novo pensamento de acordo com o espírito de seu tempo. Diferentes sociedades têm diferentes espécies de “senso comum”, diferentes categorias de pensamento, diferentes sistemas lógicos; toda sociedade possui seu próprio “filtro social”, através do qual somente podem passar certas ideias, conceitos e experiências, que não permanecem necessariamente inconscientes e podem tornar-se conscientes quando, por mudanças fundamentais na estrutura social, o “filtro social” muda em sequência. Os pensamentos que não podem passar pelo filtro social de uma certa sociedade, numa determinada época, são ‘inconcebíveis’ e, é claro, inexprimíveis”. (1980, p. 9).

<sup>9</sup> Em itálico são adaptações verbais para manter o texto fluido.

A modernidade consiste, portanto, em um tempo em que se inaugura também uma outra racionalidade, uma que buscava poder prescindir cada vez mais de um “filtro social” - para usar os termos de Fromm - que se utilizava de explicações mágicas para explicar o mundo. Mas transformações histórico-sociais não são rápidas e indolores. Ao contrário, tal mudança no paradigma de compreensão irromperia profundas e graduais transformações no espírito humano e na sociedade, por conseguinte, consistindo em rupturas que marcariam profundamente a história do que somos. Disto é que decorre o agravamento de um problema existencial para o humano, como mais acima se pontuou.

Contudo, que não se romantize o tempo medieval por esta asserção destacada de Kepler. As sociedades medievais possuíam o distintivo de forte estratificação social e evidentes contradições que beneficiavam as classes aristocráticas e o clero em detrimento da classe camponesa. Isto gerava tensões que não serão aprofundadas neste trabalho, mas que se colocam como importantes de serem minimamente tocadas no sentido em que evidenciam o próprio processo histórico como motor das revoluções que vão dando nome às eras.

Tema premente em “O Enigma da Religião” é o da morte dos deuses<sup>10</sup>, havendo no livro, inclusive, um capítulo assim intitulado. Demonstra-se nele como cada deus é um símbolo intimamente relacionado com uma historicidade, e nesse sentido, considerando-se os aspectos religiosos pelos quais os seres humanos explicavam a si e ao mundo na Idade Média, falar da morte de deuses é falar necessariamente sobre quando os símbolos que eram utilizados na interpretação do mundo perdem sentido. O que ocorria na idade média é que as estratificações sociais que eram estruturais para a subalternidade de uma classe em relação a outra eram naturalizadas e, na medida em que Deus fosse o próprio organizador da vida e, portanto, da sociedade, a opressão era compreendida como sendo um estado dado pela própria vontade divina que se manifestava como ordem natural<sup>11</sup>. E aqui carece atenção sobre como as estruturas - consideradas injustas nos tempos desde a modernidade - que subjugavam os seres humanos eram reputadas em valores metafísicos como sendo a própria vontade divina. Não cabendo a este trabalho um julgamento moral desta compreensão, o que se pode dizer dela é que o próprio sofrimento humano, porque

---

<sup>10</sup> Voltar-se-á com mais afinco a esse tema mais adiante.

<sup>11</sup> É importante que se frise que nesse momento ainda não se está discutindo sobre o que seja a religião em Rubem Alves. O cerne da reflexão aqui é acerca de um mundo que se explica desde uma racionalidade que se origina na reificação da religião, e culminante nas instituições que governavam a sociedade que, à época medieval, legitimavam-se pela Igreja Católica.

naturalizado, encontrava sentido na – ou em uma - história cuja inscrição era feita pelo próprio Deus.

É necessariamente esta racionalidade a que será questionada. Falar-se, portanto, na morte de Deus é também falar sobre como os símbolos que explicam o mundo em uma historicidade determinada perdem capacidade de fazê-lo. Destarte, a maneira pela qual se organizava a sociedade e que continha em si as justificativas de sua estratificação será questionada, e de uma nova classe, a burguesia, é que surgirão outros símbolos que se constituirão em novas maneiras de explicação e organização da vida. A ordem antes sacralizada, tornar-se-á secular. A racionalidade moderna, assim, será marcada pela crescente diferenciação do ser humano em relação ao mundo natural. Se antes ele adaptava-se à ordem social quase como sendo determinado por ela, doravante, ele passaria ao papel de pretender o domínio do mundo natural, buscando desvendar-lhe os mistérios que outrora eram significantes da vontade divina. Os valores burgueses é que passarão, lenta e progressivamente, assim, a moldar a compreensão do mundo nas sociedades modernas. Eis, então, a discriminação que Alves faz dos homens de uma e de outra era:

O homem medieval desejava contemplar e compreender. Sua atitude era passiva, receptiva. Agora a necessidade da riqueza inaugura uma atitude agressiva, ativa, pela qual a nova classe se apropria da natureza, manipula-a, controla-a, força-a a submeter-se às suas intenções, integrando-se na linha que vai das minas e dos campos às fábricas e aos mercados (ALVES, 1984, p. 45)<sup>12</sup>.

A mentalidade burguesa tem por característica fundamental o utilitarismo e isto é o que desemboca na reificação do mundo. Há que se lembrar que a burguesia consistia em uma classe composta de comerciantes que possuíam dinheiro em um tempo em que este não tinha importância tal como hoje tem: a burguesia possuía dinheiro, mas este ainda não era sinônimo de poder. A sociedade era ainda regida pela lógica religiosa em que o poder e o prestígio eram itens dados somente aos que compunham a classe aristocrática. O advento da classe burguesa, nesse sentido, impunha-se como contestação da ordem

---

<sup>12</sup> No mesmo sentido dessa citação, há um outro trecho de Alves em “Variações sobre a vida e a morte” (1982, p. 136-137): “sob o império dos olhos, compreender era o mesmo que ver e as palavras tomavam formas como extensão da visão. Agora, entretanto, a razão se separa da vista e se descobre uma dádiva das mãos. Entender é transformar. E o universo que se metamorfoseia na medida em que as mãos se metem em todos os lugares, e constroem máquinas, derrubam reis, singram os mares, produzem, vendem, amontoam riquezas, e exorcizam os deuses e demônios que habitavam a natureza encantada, agora transformada em matéria bruta, a ser arrancada, quebrada, manipulada, recriada como mercadoria”.

social dada. Seu pensamento era contestador do mundo organizado pela lógica religiosa. Sua importância, como dito, dava-se pela sua capacidade econômica, e assim, a esta classe restava converter o poder econômico em poder político e prestígio social. O mistério do mundo necessitava e haveria de ser vencido, pois por ele é que se davam as justificativas que outorgavam a aristocracia como classe investida de poder divino para governar.

À vitória do pensamento burguês seguiu-se a legitimação de seu ofício, o comércio. E a secularização do mundo consistiu também na sua gradativa reificação – os seres humanos incluídos - e a progressiva expulsão do sagrado da composição da realidade, como indica Alves:

Que ocorre quando a secularização avança, o utilitarismo se impõe e o sagrado se dissolve? Roubadas daquele centro sagrado que exigia a reverência dos indivíduos para com as normas da vida social, as pessoas perdem os seus pontos de orientação. Sobrevém a anomia. E a sociedade se estilhaça sob a crescente pressão das forças centrífugas do individualismo. (ALVES, 1984, p. 63).

Pois,

Num mundo utilitário não existe coisa alguma permanente. Tudo se torna descartável. O critério da utilidade retira das coisas e das pessoas todo valor que elas possam ter, em si mesmas, e só leva em consideração se elas podem ser usadas ou não. É assim que funciona a economia (ALVES, 1984, p. 60).

Diante disso, impõe-se, pois, a pergunta sobre como o paradigma de um mundo que antes se organizava desde uma linguagem religiosa e que era permeado pelo mistério - e este era igualmente aceito como algo de que se constituíam os seres humanos - passa à uma linguagem objetiva em que o ser humano é posto desvinculado da natureza pretendendo ter sobre ela o controle - pois nisto é que se consolida a vitória do pensamento burguês e por conseguinte da racionalidade moderna, a reificação do mundo natural, o que a este torna em coisa manipulável.

Assim a morte de Deus localiza-se como sendo um dos axiomas filosóficos – e teológicos – fundamentais da modernidade. Deste evento Alves indica que não significou o cortejo fúnebre de um ser eterno, mas a “constatação do colapso de todas as estruturas de pensamento que o teísmo oferecia” (1974, p. 10). E ao falar-se em colapso das estruturas teístas que davam sustentação ao mundo é colocar-se diante do fato da anomia sobre a qual doravante o mundo repousará. Não no sentido em que se advogue por uma lógica do mundo que seja ateia. Não é disso que se trata o evento da morte de Deus na compreensão alvesiana, não refere tipos de negação ou de afirmação sobre a existência

de um ser supremo. Por sua vez, tal evento coloca o ser humano como agente da reflexão e da linguagem por quais estrutura o seu mundo.

O evento da morte de Deus consiste, outrossim, em uma recusa do pensamento metafísico como intérprete do mundo. A morte de Deus se impõe diante do fato de que uma maneira específica de organizar a vida ruiu e que em seu lugar outra se está erigindo: “foi o homem que mudou. Agora defronta-se com seu mundo de uma forma diferente. (...) trata-se de um fenômeno humano, quem morreu não foi Deus, mas o homem que foi capaz de usar essa palavra para orientar-se no mundo”. (ALVES, 1974, p. 18).

Nessa esteira é o advento da ciência que concorreu para a morte de Deus, que significou a ruína daquele mundo em que antes os seres humanos habitavam. O conhecimento científico que buscava a verdade por trás das explicações ilusórias do mundo exila Deus da própria história e relega aos seres humanos a responsabilidade de continuarem a viver suas vidas sem as antigas explicações sobrenaturais. A ciência exilou Deus na medida em que tenha sido o meio pelo qual passam os seres humanos a explicar (e fazer para si) os sentidos do mundo. Logo, aqueles eventos naturais antes atribuídos à vontade divina passam a ser explicados em termos de análises baseadas nos métodos da ciência moderna. O mundo natural deixou de ser resultado da ação divina e foi tomado como objeto de sobre o qual os olhos analíticos da ciência extrairiam respostas e certa previsibilidade. O mistério do mundo é exilado e dá lugar à objetividade científica.

Da mesma forma, as estratificações sociais que garantiam a ordem política na idade média passam a ser explicadas em termos que as apresentavam como sendo construções humanas. O poder dos reis e dos clérigos perde a compreensão que as naturalizava como investidas de outorga divina e vai à categoria de privilégios garantidos na - e pela - própria ordem que estruturava a sociedade. E esta, que nas suas estratificações de classe admitia e naturalizava os privilégios de alguns e a submissão da maioria a eles, agora é questionada de modo a que se começasse a pretender a igualdade<sup>13</sup> de direitos entre os seres humanos.

E a estes restava a tarefa de não mais retirar sentidos do eterno, mas trabalhar no seu mundo pela construção de novos sentidos. “Significa que um novo homem está em gestação – um que vê uma nova problemática e que oferece uma nova interpretação de

---

<sup>13</sup>Mas o fato de pretender não significa que tenha conseguido. Importante que se lembre que apesar das conquistas sociais que apontam para a igualdade de direitos dos seres humanos, a sociedade contemporânea ainda é marcada por fortes traços de discriminação racial, econômica e de gênero.

sua relação com o mundo. Compreender a morte de Deus, é, por isto mesmo, compreender o novo homem que está nascendo” (ALVES, 1974, p. 18). E Rubem ainda remete-se a Kant para informar que este homem em gestação é aquele que ousa saber, que tem coragem de usar sua razão e que, por ela, se desvencilha da tutela da antiga ordem.

Observando esse edifício da era medieval como sendo fundado em ideários metafísicos, o que se colocará como marco fundamental dessa nova racionalidade é a busca pela verdade que estaria contida no interior do mundo sensível, e nenhuma outra linguagem será tão eficaz para impedir ilusões do que a matemática, a linguagem exata da objetividade<sup>14</sup>. O que movimentará o pensamento e os pensadores modernos será a intenção por um conhecimento que, tendo ultrapassado o mundo sensível, a este depure e chegue à verdade. O método científico baseado na linguagem matemática e que alcançará o seu auge com o positivismo, tornar-se-á o crivo pelo qual deve passar tudo quanto quiser ser chancelado como verdadeiro, e o que por esta linguagem não puder ser verificado conquanto será lançado ao campo das falsidades. E é por este método que se buscará construir um sistema de leis capazes de sustentar e proteger o mundo moderno das antigas ilusões medievais.

Em “O suspiro dos Oprimidos” (1984) Alves informará que o método científico estará marcado pela exigência de “uma radical *assepsia* do discurso”, isto porque a linguagem requerida pelo fazer científico pretende a objetividade e, por isso, precisa ser necessariamente descritiva, pois só assim se pode alcançar uma realidade que esteja além do ser humano e do mundo natural, só quando o método for respeitado a tal ponto em que o próprio pesquisador possa descrever uma realidade de que se retirou para ser-lhe apenas um analista. Será então baseado no método positivista e pela repressão da subjetividade que se pretenderá alcançar a realidade de um mundo que acontece de maneira uniforme e universal e que, de igual modo, poderá ser lido por leis uniformes e universais. Um mundo impessoal.

Emoções, desejos, valores devem ser extirpados, exatamente como um cirurgião, mediante uma boa *assepsia*, limpa o campo antes de operar. Muitas das discussões sobre epistemologia, na prática, tratam do problema da patologia do discurso: este torna-se incapaz de dizer a verdade quando se acha infectado pela subjetividade. (...) assim, todas as qualidades secundárias foram eliminadas do discurso científico. Odores, sons, impressões táteis, cores – são todos eles traduções

---

<sup>14</sup> Sobre a matemática enquanto linguagem que não carrega consigo valores subjetivos e que, por isso, tornou-se hegemônica da ciência, Marcuse (2015, p. 155) aponta que “a quantificação da Natureza, que levou à sua explicação em termos de estruturas matemáticas, separou a realidade de todos os fins inerentes e, conseqüentemente, separou o verdadeiro do bom, a ciência da ética”.

subjetivas de dados e, como tais, expressam de que modo o sujeito reage a objetos. Justamente por esta razão, variam de indivíduo para indivíduo, de ocasião para ocasião e não possuem elementos de universalidade e de necessidade que pertencem às leis (ALVES, 1984, p. 151).

Novamente: nas críticas que faz à ciência moderna Rubem não a está rejeitando, ou aos avanços reais que por ela foram possibilitados, a questão, todavia, persiste no quão totalizante pode ser a linguagem científica ao pretender possuir a única vaga de intérprete do mundo e, portanto, de produção de sentidos para os seres humanos na relação com tal. Nesses termos, o método científico não é essencialmente um problema, mas torna-se um na medida em que queira ser ele próprio assumido como filtro da verdade, e esta, segundo tal lógica, só poderia advir da linguagem da ciência. Cientificismo. A ciência é, nesses termos, linguagem autorreferenciada. No excerto acima, não parece ser por acaso que Alves utilize o termo “patologia do discurso” como adjetivo conferido às “qualidades secundárias do discurso científico”, e isto é tudo que não pode ser quantificado: emoções, desejos, valores etc. Acerca disto, adverte o teólogo que

A ciência não faz perguntas vitais. Ela depende de relações formais e abstratas. Em vez de menosprezar o conhecimento, tal como se adquire na própria experiência de vida e de ação, mesclado de peculiaridades e de emoções, a ciência deveria antes aprender a sabedoria da própria vida, a fim de se regenerar (1984, p. 160).

Esta citação é importante na medida em que evidencia o fio condutor das reflexões alvesianas, posto que é por ele que o autor refletirá desde os temas da arte até a teologia. Fala do terreno da vida, das necessidades imediatas do ser humano que, apesar de todas as ofertas de consumo, possui unicamente o seu corpo. O corpo é a “Grande Razão” também das reflexões de Rubem Alves, sua crítica à ciência está em que, à rigor dos tempos e das lógicas que ela pretendeu vencer, seu pressuposto ainda é uma lente que não enxerga o corpo nas suas demandas não biológicas<sup>15</sup>. Alves com esta crítica postulou que a ciência deveria sair do campo descritivo/contemplativo para o campo da ação, e este campo é o campo da vida e de suas necessidades mais prementes. Nesse campo da ação, a verdade que se busca não persiste em uma verdade escondida atrás das aparências das coisas, mas “assume um claro sentido ético”, é algo intimamente ligado à vida e às necessidades que precisam ser supridas em favor de sua inerente dignidade.

---

<sup>15</sup> E, às vezes, a depender da classe, cor, gênero e etnia desse corpo, nem mesmo as condições biológicas lhe são observadas e respeitadas. A reificação dos corpos também impinge a eles valores comerciais uns em relação aos outros.

Pelo próprio teólogo, no campo da ação, “a verdade não deve ser encontrada na contemplação do que existe, mas no compromisso que se assume com o possível. A verdade é algo com que a pessoa compromete a própria vida” (1984, p. 161). É, portanto, algo que constitui o significante de um significado, por outros termos, a verdade se coloca como um atributo que, necessariamente, deve enriquecer de sentidos a vida, e não um valor ou fim em si mesmo. Verdade para o autor haveria de ser

Encantamento que faz ressuscitar a vida que já estava morta.  
E haverá definição mais bela de verdade que a palavra que engravida as estêreis, faz renascer os mortos e transforma os desertos em mananciais de águas?” (1982, p. 146).

Voltando-se a Erich Fromm, um importante interlocutor de Alves, no quando de sua reflexão sobre o que seja o método científico. Segundo ele, consistiria na *expectativa*<sup>16</sup> de que uma série de fatos reunidos sejam submetidos a algum processo de medição quantitativa para que, então, como resultado, se chegue a uma teoria ou a uma hipótese. Assim, “como num experimento da área das ciências naturais a verdade da teoria dependerá da possibilidade de que o experimento possa ser repetido por outros e apresente sempre o mesmo resultado” (1980, p. 16), em termos matemáticos, isto supõe que uma mesma equação serviria para comprovação da realidade de tudo quanto seja colocado sob análise.

Nisto marca-se que a verdade seria obtida quando um único método de análise é interposto como categoria analítica sobre diferentes categorias analisadas, e desta dinâmica tem-se o mesmo resultado da análise para todo objeto analisado. Destarte, “parte-se do princípio de que os problemas que não se prestam a esse tipo de quantificação e abordagem estatística se revestem de caráter não-científico”. De maneira que “o essencial para esse conceito de método científico é o pressuposto tácito de que os próprios fatos produzem a teoria, bastando para isso que seja empregado um método apropriado e que o papel do pensamento criativo do observador é muito pequeno” (FROMM, 1980, p. 16).

Dessa perspectiva o método científico pode ser suficiente e eficaz no estudo do mundo natural, posto que neste mundo toda a natureza participa de um mesmo universo sem dele se diferenciar<sup>17</sup>. Uma árvore - até onde pode compreender a racionalidade

---

<sup>16</sup> Grifo nosso.

<sup>17</sup> Talvez, aqui possa caber um comentário que, uma vez que não esteja fundamentado por base teórica mais consolidada, será pessoal. Penso que esta afirmação seja um tanto complicada, embora tenha consistente aceitação e, na teoria alvesiana, esteja bastante estabelecida. A complicação a que me refiro é sobre essa não diferenciação entre os seres da natureza. Mais uma

científico-moderna –, por si só não se diferencia das outras árvores, dos animais e de seu meio ambiente, ela é árvore junto às outras árvores, é árvore junto aos demais animais sem, contudo, perceber-se como diferente desses seus pares. Ela é o seu mundo na medida em que dele não se diferencia, portanto, tendo em vista essa condição dos seres que não se diferenciam do mundo natural, o método acima descrito é-lhe coerente, dado que não carece lidar com subjetividades, com construções próprias de sentido dos objetos de seu meio<sup>18</sup>.

Já com o ser humano o método descrito torna-se inviável na medida em que ele não é o seu mundo, mas o “possui”, i.e., lança sobre ele valores simbólicos que incumbem-se de humanizá-lo. O ser humano é o seu corpo em relação com seu mundo, essa relação é, necessariamente, constituída de inúmeros sentidos que se vão criando ao longo da vida, é o conteúdo da própria subjetividade e da cultura. Assim, categorias metódicas de pretensões universalizantes são insuficientes a quaisquer medições que se queira fazer na intenção de tornar o ser humano (mas também, se se considerar a alteridade, tudo quanto é vivo) em coisa quantificável. Pois a única forma de torná-lo em algo quantificável, a única forma de pô-lo sob categorias universalizantes e objetivantes,

---

vez nisto também se interpõe os limites da linguagem humana. Se coubesse à pesquisa e se mais tempo houvesse para aprofundamento deste tema, eu destacaria que é desde a linguagem possível aos seres humanos que essa indiferenciação ocorre. Nisso coloca-se algo do mistério concernente ao ser de cada ser vivo: não posso saber se há neles algum tipo de consciência que os possa fazer com que se diferenciem dos demais seres do mundo ou não. Posso dizer apenas que minha linguagem me permite diferenciar-me do mundo, e neste mundo o que vejo, objetivamente, são seres que entre si não se diferenciam enquanto consciência. Destarte, a linguagem de que disponho é que é insuficiente para compreendê-los se caso lhes haja uma consciência inerente. Nesse sentido, somos reféns de nossos símbolos, e por isto vemos os demais seres como indiferenciados entre si, contudo, o olhar que dou a isto é apenas o olhar que estou capacitado a dar, não quer dizer, necessariamente, que porque assim acredito, assim seja. Acredito que indo por esse sentido posso contribuir para um olhar que faça questionar uma ideia de uma certa supremacia humana sobre as demais formas de vida. Ideia tal que leva a humanidade a querer manipular o mundo como se suas ações fossem sem efeito sobre as outras vidas que com os humanos dividem os ambientes.

<sup>18</sup> Será importante ressaltar que, mesmo constatando esta indiferenciação dos seres no mundo natural, também não será isto suficiente para justificar a sua reificação. Há que se lembrar que cada ser vivo mesmo que não disponha das mesmas estruturas cognitivas que os seres humanos por serem uma outra vida, são de igual modo, uma alteridade absolutamente outra que o eu. Esta percepção é a percepção também do limite humano na sua pretensão de conhecer e dominar o mundo natural. Alves falando desses outros seres que não são humanos, aponta que “o fato de a ação não se basear num conhecimento objetivo e livre de valores não significa que ela esteja divorciada do conhecimento, sendo portanto irracional; significa antes que ela se baseia numa espécie diferente de conhecimento, um conhecimento que encara a realidade não em termos de suas propriedades matemáticas e formais, mas em termos de sua importância e compromisso vitais” (1984, p. 160).

é na sua dissecação, e isto consiste na própria morte do ser humano, como bem apontou Fromm:

Se tentarmos estudar um aspecto da personalidade à margem do seu todo, temos que dissecar a pessoa, isto é, destruir a sua totalidade. Assim, podemos examinar este ou aquele aspecto isolado, mas todos os resultados a que chegarmos serão necessariamente falsos, pois obtidos de material morto, o homem dissecado.

A pessoa viva só pode ser entendida como um todo e em sua vivacidade, quer dizer, no processo constante de mudança. Como cada indivíduo é diferente de todos os outros, até mesmo a possibilidade de generalizações e de formulação de leis é limitada, embora o observador científico tente sempre apurar alguns princípios gerais e algumas leis na multiplicidade dos indivíduos (FROMM, 1980, p. 18-19).

Contrariando as impossibilidades demonstradas, o método científico foi tomado como sendo uma espécie de legitimador da adequação do ser humano à racionalidade moderna, e isto em detrimento daquela outra que foi sendo relegada cada vez mais a um passado que, como pretenderam os modernos, foi superado. A modernidade solicitava por sua vez também um outro tipo de ser humano e foi a ciência a responsável por selecioná-lo à medida da indicação sobre quem estaria apto a este novo tempo ou não, aptidão esta que foi sendo consolidada como um juízo de valor. A verdade buscada pelo método científico não apenas se colocou como filtro do mundo natural, mas tornou-se também em maneira de qualificar os seres humanos entre aqueles habilitados à vida na sociedade moderna e aqueles não habilitados.

O mundo moderno continua ainda sob uma cisão. Se antes o mundo possuía uma categoria metafísica que lhe era exterior, a modernidade categorizará o mundo e os seres humanos. O mundo real é aquele onde estarão habilitados a viver os seres humanos bem adequados à nascente mentalidade, e esse mundo procurará distanciar-se sempre mais das abstrações ilusórias da religião e de uma antiga consciência que, de alguma maneira, soprava aos ouvidos humanos a sua pertença ao mundo natural, como um ser de relação com ele, e tal integração pode ser facilmente considerada loucura: pense-se nas cosmogonias indígenas que veem o mundo e a si como partes interconectadas. É-se a floresta, e os rios, e as árvores, ao mesmo tempo em que há a consciência de que todos esses entes são exteriores ao eu. Veja-se, contudo, o que dizem os amantes incondicionais do progresso sobre tais percepções: primitivismo será a mais suave das sentenças. Os ideais desenvolvimentistas, preocupados com quantificação da natureza e a contabilidade dos lucros, podem assim massacrar povos e cosmogonias como se nada fossem.

### 2.3 O SER HUMANO EM TEMPOS DE REALISMO: O HOMEM UNIDIMENSIONAL.

Mas que efeitos há de ter para o ser humano na constituição do espírito de uma época tal quantificação da vida? Por outras palavras: de que modo o cientificismo com seu método de comprovação da realidade influenciou o espírito humano e quais os resultados de tal influência segundo a constatação de Rubem Alves? Um caminho importante para se responder a esta pergunta pode ser traçado pela primeira parte do “A Geração do Futuro” (1986), trabalho em que as lentes sociológicas e filosóficas de Alves estão bastante evidentes. Nele nosso autor tem como ponto de partida o que seja a unidimensionalidade e o realismo, ambos tomados como sendo um do outro quase sinônimos, com a ressalva de que o primeiro conceito venha de uma análise mais à sociologia, de Herbert Marcuse, e o segundo, mais à psicanálise de Freud.

Em tal trabalho assera sobre o que representou para o ser humano e para a civilização humana o advento da quantificação do mundo, de sua reificação. Citando “O Pequeno Príncipe”, demonstra que no mundo que se mede pela quantidade os valores da vida não são inteligíveis pela beleza e pela felicidade que despertam, mas pelos preços que possuem no mercado. Na estória do pequeno príncipe o mundo adulto, aquele cujos valores da vida são os da linguagem científica e quantitativa – matemática - não se comove diante da imagem de uma “bela casa de tijolos cor-de rosa, gerânios na janela e pombas no telhado”, pois só consegue verificar a beleza de uma casa de cinco bilhões. Isto é uma alegoria para o mundo real: “exagero poético: não creio. Aprendemos que, na vida prática, as coisas eficazes são as quantificáveis. Como é que sabemos se o país vai bem? Onde se toma seu pulso? No desempenho da economia. País rico é país feliz” (ALVES, 1986, p. 32).

E que terá a ver o método científico e o cientificismo com tal ideologia que tivera, sobretudo desde o industrialismo, se tornado em ontologia? Que peso tem a visão cientificista no sentido de que para fora dos muros da ciência a vida fosse também reificada? A resposta que neste trabalho é dada a essa pergunta está naquilo já mencionado, a pretensão da ciência em ser a única medida de compreensão e interpretação do mundo. No sentido de melhor explicar tal circunstância, caberá a transcrição de um trecho importante de Alves, e será importante lê-lo a partir do conhecimento de que o método científico buscou conhecer com precisão o mistério por

trás dos fenômenos naturais e do mundo humano, e isto interfere na maneira como os seres humanos passam a se organizar no mundo e em relação a ele:

O quantificável pode ser *conhecido* com precisão e *manipulado* com eficácia. É passível de ser gerenciável. É *dominado* pela ciência e *produzido* pela administração e pela política. Investimentos, lucros, poder destruidor de bombas, curvas de crescimento, reservas minerais, duração de produtos, demandas do mercado, população, potencial de fogo de um exército, capacidade destrutiva de um arsenal, produção – tudo isto pode ser quantificado, conhecido, manipulado, gerenciado, usado.

Mas as dimensões qualitativas da vida, como felicidade, alegria de viver, saúde mental, bem-estar físico: de que artificios nos valeríamos para medi-las? Escapam de nossas balanças, desafiam as definições precisas, *não podem ser administradas e gerenciadas*<sup>19</sup> (1986, p. 33).<sup>20</sup>

O que está colocado por Alves com essa reflexão versa sobre a maneira como a epistemologia que rege o cientificismo, e que alcançou o seu auge com o desenvolvimento técnico-industrial, impõe ao ser humano uma espécie de “feitiço”<sup>21</sup>, onde a reificação da natureza para a geração incessante de lucros impede a que o homem veja a degradação da vida de seu ambiente, e como ele está, irremediavelmente, implicado em tal. O feitiço está justamente na desconexão entre o homem e seu corpo, pois por este é que aquele se implica no mundo, é pelo corpo que se sente o terror da vida e da morte, o desespero da guerra e o alento da paz. Entretanto, os cenários mais absurdos se aderiram ao cotidiano, e a economia, linguagem matemática por excelência e que passou a ser o moto possibilitador da ciência, e que a esta tornou em refém, dominou também o eros<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Grifo meu

<sup>20</sup> Herbert Marcuse (2015, p. 156), por outros termos, concordaria: “Fora dessa racionalidade [a científica], vive-se num mundo de valores, e valores separados da realidade objetiva se tornam subjetivos. A única forma de resgatar alguma validade abstrata e inofensiva para eles parece ser a sanção metafísica (lei divina e natural). Mas tal sanção não é verificável e assim não é objetiva. Valores podem ter uma dignidade mais elevada (moralmente e espiritualmente), mas eles não são reais e, portanto, contam menos nos negócios reais da vida – quanto menos eles valem aqui mais altos são elevados acima da realidade.

A mesma perda de realidade afeta todas as ideias que, por sua própria natureza, não podem ser verificadas pelo método científico. Não importa o quanto elas possam ser reconhecidas, respeitadas e santificadas, em seu próprio direito elas sofrem por não serem objetivas”.

<sup>21</sup> “estupidez tamanha não se pode compreender a menos que tenhamos sido enfeitiçados, que tenhamos perdido nossa capacidade de discriminar entre coisas boas e coisas más para a vida... e de fato foi isto que ocorreu... por um truque de mágica foi convencido de que o *aumento quantitativo* produz inevitavelmente o *aumento qualitativo*” (ALVES, 1986, p. 40)

<sup>22</sup> Aqui penso erotismo acordado com Octávio Paz (1994, p. 26-28), nas seguintes asserções: “Para a tradição filosófica Eros é uma divindade que comunica a obscuridade com a luz, a matéria com o espírito, o sexo com a ideia, o aqui com o além”, e ainda, “O erotismo é um ritmo: um de seus acordes é separação, o outro é regresso, volta à natureza reconciliada. O além erótico está

humano. A degradação do mundo, que consiste na sua própria degradação, por consequência, não mais choca. Tudo quanto existe só existe enquanto mercadoria de que se faça lucros, conforme explica o teólogo mineiro:

Parece que a lógica do número, do tamanho, conduz inevitavelmente à insanidade e ao ridículo.

Cresce a bolha tênue, milagre impossível que contém este outro milagre impossível, a vida. Crescem os números: os gastos, os lucros, o progresso, as exportações, os prédios, a renda per capita, as florestas abatidas, os ares envenenados, os combustíveis queimados, os gases desprendidos, os supérfluos, os obsoletos, a quantidade de armas, o número dos mortos, as plantações de cana, os desertos verdes e os desertos vermelhos, as plantações de soja, os desfolhantes, os herbicidas, os inseticidas, os pesticidas, os adubos químicos, os sacos plásticos, copinhos plásticos, higiênicos, eternos, na terra, no fundo do mar, as latas de cerveja e os corantes e acidulantes, nos enlatados, sem que se saiba o que eles fazem, além do lucro de quem já é rico, e os peixes boiam nas águas podres e as aves não podem chocar seus ovos (1986, p. 42).

O chocante dessa primeira parte do “A Geração do Futuro” não é somente quanto ao impacto das reflexões e informações trazidas por Alves, mas o quanto sua fala é profética no sentido do que ele mesmo considera como profético: aquilo que se levanta em denúncia a um determinado tempo e seu *status quo*. O excerto acima – e todo o capítulo -, por conseguinte, apesar de ter sido publicado pela primeira vez em 1972, é ainda mais fundamental para esses tempos de 2022. Seus anúncios sobre a urgência de se pensar novas matrizes epistemológicas são ainda mais urgentes do que àquele tempo. Não cessou a produção de lixo, tampouco não se detiveram as guerras. A riqueza dos ricos aumentou e aumentou também a pobreza dos pobres.

O planeta se degrada em velocidade e já há quem anuncie que os seus ecossistemas já chegam a um ponto de não retorno. Da Mata Atlântica, um dos biomas mais ricos em espécies do planeta, segundo dados do Inpe em 2019, apenas 12,4% resta. A floresta amazônica é ano após ano ameaçada pela gana dos grandes negócios e vai se deteriorando em velocidade recorde nos últimos anos. Há ilhas de lixo sendo erguidas em meio aos oceanos. O Himalaia, o pico mais alto do mundo é também um dos lugares de onde anualmente se retiram toneladas de lixo deixado pelos humanos que se dizem

---

aqui e é agora mesmo”. Falar-se, portanto, no corpo do texto em como eros humano passou a estar dominado pela linguagem da economia, é falar sobre como o ser humano passou a buscar essa reconciliação com seu mundo. Eros pode ser lido, então, como algo de um sentido que o homem busca dar à sua existência, que quer permanecer. No capítulo quarto refletiremos a partir da produção de Norman Brown sobre esse assunto.

conquistadores da montanha, mas que não carregam o peso de seus equipamentos nem na subida e nem na descida.

E diante disso, que é o homem? Que saídas reais têm sido engendradas nos programas políticos que visem fazer cessar a agressão humana às outras espécies, e ainda que seja para ser só utilitarista, que saídas têm sido pensadas para a preservação da possibilidade da vida humana na Terra? É diante desta pergunta que se pode pensar no homem unidimensional e no realismo que fixa tal realidade como resultado de algo que seria ontológico no próprio espírito humano. E é pela linguagem que segundo Alves se constrói essa falsa ontologia<sup>23</sup>, pois, já no instante em que chega ao mundo o humano é lançado em uma realidade que lhe é anterior, a cultura<sup>24</sup>. E esta é o conjunto das compreensões humanas na sua lida com o mundo, i.e., linguagem que vai sendo passada de geração em geração no sentido em que os pais e mães vão educando seus filhos e dando-lhes as informações com as quais poderão sobreviver<sup>25</sup>.

A unidimensionalidade como conceito influenciador da percepção de Rubem Alves quanto à maneira de ser do humano desde a modernidade consiste nessa dimensão em que a visão cientificista de domínio, expansão e reificação do e sobre o mundo natural persistam pela cultura. Destarte é o próprio teólogo mineiro que disserta o que seja a sua compreensão do conceito marcuseano: “o homem unidimensional é o homem que se

---

<sup>23</sup> Valerá uma citação contida no “Variações sobre a vida e a morte” e que fala necessariamente da linguagem tornada em ontologia: “já notaram como as crianças são sérias acerca dos papéis que elas assumem em suas brincadeiras? Não obstante, elas não se esquecem nunca de que tudo não passa de brincadeira, faz-de-conta... o papel não é eterno. Não está inscrito na natureza das coisas. Nosso mundo é nada mais que um experimento. Deus nos pôs a brincar, convidou-nos a inventar nomes, a plantar jardins, a fazer amor... e daí surgiram os mundos da cultura que poderiam ter sido totalmente diferentes do que são. Mas nós temos memória curta. Esquecemo-nos das origens. E transformamos aquilo que nós mesmos fizemos em ontologia. Assim nascem os absolutos, assim se erigem os ídolos. Sempre um equívoco, quem sabe uma maldade... (ALVES, 1982, p. 178).

<sup>24</sup> Miguel de Unamuno, no “O sentimento trágico da vida” (2013, p. 179) demonstra que a cultura, este mundo em que o ser humano é lançado ao nascer, persiste como eternidade. Embora o tom entre Alves e ele seja diferente, caberá demonstrar que também o escritor espanhol entende a cultura como sendo a permanência dos seres humanos, por seus constructos, no tempo e através dele, e isto necessariamente informa os que vêm após sobre o que seja o mundo: “Levo comigo tudo o que diante de mim desfilou e comigo se perpetuou e talvez tudo isso vá em meus germes, e viva em meus antepassados, e viva comigo em meus descendentes. E talvez eu vá, todo eu, com todo este meu universo, em cada uma das minhas obras, ou pelo menos vá nelas o que é essencial de mim, que me faz ser eu, minha essência individual.

<sup>25</sup> No capítulo 1, do “O suspiro dos oprimidos” (1984, p. 7-35), “A rede das palavras”, o teólogo demonstra bem a maneira como pela linguagem é que o ser humano organiza o seu mundo e como de organizador do mundo pela linguagem ele passa a ser organizado por ela.

especializou em uma única linguagem e vê o mundo somente por meio dela. Para ele o mundo é só aquilo que as redes de sua linguagem pegam. O resto é irreal”. (2001, p. 113).

Até esse momento, este trabalho buscou demonstrar como Alves foi sendo coerente em sua carreira intelectual com os acidentes de sua vida. Buscou-se destacar como sua produção intelectual não poderia estar destituída da experiência do teólogo em seu próprio corpo. Foi a vida, a experiência, que o conduziu pelos caminhos a que se dedicou trilhar enquanto pensador ancorado no seu tempo. Ancoragem que, contudo, não o reduzia ao seu contexto. A obra de Rubem Alves, a própria maneira como ele se conduziu para um estilo de escrita mais próximo da poesia do que da verdade científica, é já um apontamento de que sua obra é também um convite a que seus leitores e leitoras possam transcender, não o seu corpo em direção à uma realidade onde a corporeidade e materialidade sejam superadas, mas transcendência no sentido em que por ela se pudesse olhar além dos horizontes fechados do realismo, aquilo que indica que a vida é o que é, que as lógicas do mundo só podem acontecer guiadas pela utilidade, não pela fruição. A transcendência de que se fala, portanto, é a libertação da imaginação. É nela que se pode intuir que o mundo seja outro. E falar-se em imaginação é falar do corpo, tema que será trazido no último capítulo em análise mais minuciosa.

Por ora, pense-se na libertação da imaginação enquanto tema que toca a religião, esta que para Feuerbach - e Alves corrobora -, é “sonho da mente humana e confissão dos desejos mais profundos do homem”. O capítulo seguinte tratará a religião desde seu exílio com o advento do iluminismo, onde ela foi considerada como estágio de infantilidade e neurose. Assim, a reflexão buscará desde o pensamento de Alves um reposicionamento da religião diante das compreensões da modernidade, onde, de fato, a religião não pode mais servir ao homem da mesma forma como tivera servido nos tempos medievais. Buscaremos, portanto, demonstrar que outro lugar ela pode ocupar na vida humana dentro de nossos contextos atuais e quais são seus traços fundamentais, a partir do realismo. Este que também será retomado como ponto de partida da religião na modernidade.

### 3 RELIGIÃO E PRODUÇÃO DE SENTIDOS NA TEORIA ALVESIANA.

Não seria uma pergunta estranha a se fazer após ler-se as críticas que Alves tece à modernidade e à civilização industrial guiadas por paradigmas iluministas, sobre se se poderia considerar o teólogo um romântico. Valerá, nesse sentido, considerar o artigo que escreveram Py e Mendes (2017) que investigando dois textos, o *Da Esperança* (1987) e o *Teologia do cotidiano* (1994), e pondo o segundo sob a luz do primeiro, foram identificando fortes demonstrações de que estaria Alves posicionado dentro do que os autores apontaram como sendo o cristianismo romântico. E isto se colocaria já desde os autores interlocutores de Rubem Alves (PY e MENDES, 2017, p. 132-133), e vale ressaltar que qualidade do pensamento alvesiano contida também em seus autores de referência da literatura romântica europeia o poderia afirmar como posto dentro de categorias do romantismo: a crítica do capitalismo e da sociedade burguesa e a consequente proposição de outra epistemologia desde esta crítica (PY e MENDES, 2017, p. 132-133).

Para os autores há em *Da esperança* ideias que vão atravessar todo o pensamento posterior de Rubem Alves e graças a tais e à fidelidade de Rubem a elas é que se o poderia qualificar como pensador que localizado também dentro do cristianismo romântico (PY e MENDES, 2017, p. 155). Caberá designar que os autores identificam traços desse romantismo em Rubem e tomam o cuidado de não serem taxativos quanto a isto. E neste trabalho, por óbvio, esta questão careceria de mais tempo do que aqui se dispõe para discuti-la. Portanto, que se some o que aqui se escreve com as contribuições de Py e Mendes nesse sentido de tentar pensar Alves desde o cristianismo romântico.

A esta reflexão acrescento pensando que não seja por acaso Nietzsche o filósofo mais querido de Alves. O pensador alemão indica as três transformações do espírito humano, ideia constante do “Assim falou Zaratustra” (2002) que cuja terceira fase, a da criança, é aquela que cria novos valores em meio a um mundo fechado e onde a linguagem predominante é a do grande dragão que traz inscritos em suas escamas douradas, já criados e em si encerrados, todos os valores possíveis ao ser humano. A criança é a terceira transformação do espírito, o super-humano, condição dada na capacidade criativa e de imaginar o novo segundo os valores mais à guisa do dionisíaco do que do apolíneo, mais à guisa do corpo do que do intelecto, valores que não são úteis senão à uma intenção de fazer da vida no mundo algo de uma experiência de prazer e realização de desejos. Importante será, portanto, perceber que a criança é uma figura sempre fundamental

quando aparece nos escritos de Alves. Aproximando-se, então, Alves e Nietzsche pode-se perceber um certo coro que proclama que a vida deve ser criada e já está em constante criação, que o futuro deve ser lugar para o qual se atravessa como flecha, aberto e desconhecido, fruto do fazer imaginativo da humanidade no presente.

Ainda acercando a questão sobre poder-se classificar Rubem Alves como um romântico, e apesar de que o próprio tenha escrito um livro sob o título “por uma educação romântica”, e faça mesmo menções ao seu romantismo em seus textos, inclusive nos analisados por Py e Mendes, insisto que seria apressado colocá-lo entre os tais – e não insinuo que os mencionados autores o limitem nesse espaço. Uma frase que Alves frequentemente emprestava de Wittgenstein destaca que “os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo” (1986, p. 56) e nesse sentido minha intuição é de que se possa perceber esses traços de romantismo em Alves muito mais como um limite da linguagem do que como uma intenção de retorno a um mundo que recuse a modernidade e seus paradigmas. Destarte, os elementos de um romantismo em Rubem se colocam para quem o lê como sendo uma resistência ao presente, mas não como um recuo ao passado. O romantismo está presente em Alves como linguagem que retoma uma certa metafísica onde o ser humano e seu mundo se interpenetram de modo a que no mundo o homem possa realizar-se, e não como um elemento que denote intenção alvesiana de retorno aos tempos anteriores à modernidade.

Alves utiliza-se da linguagem já criada no romantismo pois ela está já à sua mão, entretanto não quer fixar-se a ela, utiliza-a como ferramenta para instigar seus leitores e leitoras à uma vida que escape do realismo duro no qual repousa o ser da modernidade, por linguagem romântica Alves convida seus leitores e leitoras a abrirem-se à imaginação, e será na imaginação o foco fundamental do romantismo que se pode perceber em Alves. Como se este servisse como linguagem que possibilitasse aquela. Não uma fixação ao passado pela linguagem, mas tendo-a como ferramenta para abertura ao futuro. E que futuro é este? Eis o desafio de imaginar. E pensando na vontade humana pela familiarização do mundo talvez que pudessem estar na boca de Alves aquilo escrito por Clarice Lispector, que a “liberdade é pouco. O que desejo ainda não tem nome” (1980, p. 52), e ele mesmo é quem diz que “tudo aquilo para o que temos palavra é porque já fomos além” (2011, p. 61).

Também Alves não dá nome aos objetivos, não estabelece horizontes que chegar. Não há nome, há sim que se imaginar, e no trilhar do caminho imaginado há a certeza de que ao se alcançar os horizontes estes logo se ampliam para bem mais adiante dos olhos.

A linguagem romântica de Alves é resistente à dureza da realidade e ao ser resistência põe-se como possibilidade de devir. É como se Alves se colocasse romântico por força das circunstâncias, não querendo permanecer romântico, mas utilizando-se desta linguagem a fim de que por ela outras se criem e se crie outro mundo.

Penso, então, que este pode ser um bom fio condutor para se perceber elementos do pensamento de Rubem Alves acerca do que seja religião. Se estiver correta a proposição acima feita sobre a proximidade do pensamento de Alves com Nietzsche, no sentido de que seja função humana a criação do mundo a partir de valores que lhe realizam na sua “grande razão”, no seu corpo, como tais valores podem ser criados no mundo realista, aquele que persegue o dado e busca o quanto possível reduzir do corpo a própria imaginação? Deste conflito é que nasceria a religião segundo Alves, do confronto inevitável entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, ideia freudiana muito presente na teoria de Alves, principalmente desde a perspectiva de Norman O. Brown, conforme apontado por Martins (2020, p. 95).

Destarte, nesse capítulo em que se enfoca o tema do que seja a religião em Rubem Alves, há que se considerar o que seja o princípio protestante tão caro ao nosso pensador<sup>26</sup>, e como este se constitui do próprio paradigma moderno que passa a interpretar a vida não mais pelas leis divinas construídas na exterioridade da experiência humana, mas desde suas experiências em cada tempo e espaço. Deus, portanto, como linguagem que organizava a vida humana no mundo. Assim, um bom ponto de partida para se pensar religião na teoria alvesiana há de ser o evento da “Morte de Deus”<sup>27</sup>, tema fulcral no “Enigma da Religião” (1975).

O mencionado trabalho pode ser sintetizado como uma tentativa de Rubem por localizar a religião como sendo uma dimensão do espírito humano que atravessa, como propriedade do e no próprio ser humano, as eras da história. A proximidade de Alves com o romantismo, destarte, persiste no sentido de sua crítica ao capitalismo nascente com a modernidade e as epistemologias que com ela também se erigem, mas também como brecha onde a religião pode ser reabilitada como sendo traço humano fundamental e como ela se rearranjará ante o espírito da moderno, i.e., o que resta da religião, ou que forma tem a religião no terreno que se estabelece desde o espírito de uma era que pretendeu expulsar da história toda abstração considerada religiosa.

---

<sup>26</sup> Alves faz forte defesa deste princípio na entrevista que debate com Darcy Ribeiro sobre o valor das utopias.

<sup>27</sup> Alves também discute tal tema no “Deus morreu, viva Deus!” (1972).

Alves poderia ser entendido como um romântico na medida em que não tivesse abandonado a religião em favor de uma mentalidade moderna, mas que tivesse procurado fazer-lhe lugar mesmo em meio a uma mentalidade que anunciava o seu fim. Nosso pensador estaria interessado no como a religião se manifesta, como ela persiste dentro da perspectiva dos seres humanos desde a modernidade e das indiscutíveis mudanças que permitiram a diferenciação do que fosse o mundo humano em tempos anteriores e posteriores a essa época.

A discussão, portanto, como já se evidencia, fala das transformações desse tempo que são também transformações no ser humano, pois a história e o homem estão implicados irremediavelmente, e para Alves, tal implicação dá-se também pelo que seja a linguagem. A “morte de Deus” aí é que se localiza. É um evento que denota a mudança da linguagem humana na sua relação com o mundo, onde a evocação dos símbolos religiosos como explicação da realidade e das circunstâncias que a abarcam não são mais possíveis enquanto explicações válidas e confiáveis.

Aqui é que se coloca que a “morte de Deus” possa se constituir em um tema que fala da liberdade humana para criar o mundo. E tal é dada justamente no desatar do nó que unia o mundo à uma metafísica cristã. Com o advento da racionalidade moderna, grande parte dos mistérios que corroboravam a estruturas de organização da sociedade, por perderem sua aura sagrada, passam à categoria de serem históricas, portanto, relativas ao fazer o humano. O deus que morre é justamente aquele que imobilizava o fazer humano à metafísica que o legitimava. A liberdade humana está agora possibilitada pela descoberta de que o mundo não se institui pela vontade divina, mas por leis compreensíveis - e até acredita-se – sobre as quais o ser humano pode interferir. A morte de deus é como uma conscientização do homem de sua implicação com o processo histórico.

Embora não seja intenção esmiuçá-los aqui, alguns trabalhos alvesianos são importantes para se perceber como esse constructo linguístico organizava o mundo humano. Reflexões nesse sentido estão expostas no “O Enigma da Religião” (1975), no “O que é Religião” (1984), no “O suspiro dos oprimidos” (1984), no “Variações sobre a vida e a morte” (1982), no “Religião e repressão” (2014) e ainda no “Filosofia da Ciência” (1992). E tais textos são citados aqui pois são os principais escritos guiando essa etapa desta dissertação.

Desde o primeiro capítulo do “O Enigma da Religião” Rubem Alves aponta um dado importantíssimo à racionalidade iluminista e ao mundo que a partir dela se desdobra.

O teólogo destaca o que diziam alguns dos principais teóricos ilustrados acerca da religião, a saber que ela estaria fadada ao desaparecimento diante da consolidação da ciência como paradigma norteador da compreensão e do fazer humano e das relações que doravante estabelecem-se entre o homem e o mundo, e a partir disto o autor destaca as sentenças dadas à religião na modernidade. E esta discussão se dispõe na esteira do que foi dito no fim do capítulo anterior, onde se tratou do tema do realismo como sendo espaço fechado à criação humana *do e no* mundo e funcional à intenção científica. O real é aquilo comprovável pela linguagem científica, de maneira que expressões do espírito humano, tal como o é a religião serão colocadas no campo das qualidades secundárias, o campo irreal, aquilo que por contrariar a ordem dada no realismo cientificista, ao expressar-se no mundo, é apreendido como neurose/ilusão.

A partir disso é que Alves aborda quatro autores fundamentais do pensamento e da sociedade ilustrada, a saber Augusto Comte, Ludwig Feuerbach<sup>28</sup>, Karl Marx e Sigmund Freud, e o que tais pensadores postularam acerca da religião e de seu destino ante a racionalidade nascente. Importa ressaltar, contudo, que os citados viveram o contexto de ebulição do iluminismo e do positivismo, destarte, suas concepções são dialógicas e atravessadas pelas ideias que ebulliam dessa intelectualidade. Uma que não mais poderia admitir que o pensamento religioso atuasse no mundo de maneira a organizá-lo sendo-lhe o parâmetro de compreensão e interpretação. É a isto que Alves se refere quando fala da morte de Deus, de um universo em ruínas onde as certezas que se tinham ao se falar do mundo estarão sob profundo questionamento. Alves demonstra a qualidade e a gravidade deste evento para o espírito humano e o desafio que ele contém:

O que está em jogo é a constatação de que as estruturas de pensamento e de linguagem que o teísmo oferecia entraram em colapso. Chegou ao fim uma certa visão do universo. Uma nova maneira de pensar a vida, de encarar os seus problemas – e consequentemente de falar – está surgindo, e que contradiz, de modo radical a forma velha (1975, p. 32).

E prossegue o teólogo destacando que no evento da morte de Deus “não foi deus que morreu, mas o homem que um dia fez uso dessa palavra para orientar-se no mundo. Por outro lado, isto significa que um outro homem está se formando, um homem que vê

---

<sup>28</sup>Feuerbach, nesse caso, entra na lista não como um autor que tivera anunciado o fim e a ultrapassagem da religião, mas como pensador sugerindo outras perspectivas por quais se entender a religião no mundo, dando ares de que ela fosse um fenômeno psicológico, algo do interior do espírito humano e que para se compreender a religião o símbolo Deus deveria ser substituído pelo próprio homem, já que para o autor religião é fruto dos sonhos humanos. Daí constatar-se que religião é antropologia.

com olhos diferentes, que busca horizontes diferentes” (1975, p. 38). Baseadas nessa realidade é que as asserções de Comte, Marx<sup>29</sup>, Freud<sup>30</sup> e Feuerbach<sup>31</sup> – citando apenas os autores suscitados por Alves nesse momento - se constroem, o que levou a uma preconização de que o advento e consolidação da ciência dariam cabo da ultrapassagem da religião e até de seu desaparecimento. Nesse sentido, de acordo com Alves (1975, p. 7), “foi proposta, durante o século passado<sup>32</sup>, a teoria de que a religião nada mais era do que uma reminiscência que o homem guardava de um período primitivo do seu desenvolvimento”. A compreensão sobre a religião dava-se, portanto, dentro de uma perspectiva progressiva da história, onde o movimento natural da civilização seria a ultrapassagem do momento primitivo, o religioso, em direção à maioria de seu pensamento. Esse é o bojo do pensamento cientificista no seu trato com a religião – mas também com a história: sua inclinação ao progresso se concretizaria conforme o ser humano fosse alargando-se no conhecimento e domínio de seu mundo e passasse a poder-lhe explicar pelos métodos científicos.

Destaca-se, assim, que segundo nosso autor (1975, p. 7-9), para Comte, a religião consistia na fase primitiva do ser humano. O modelo de ser humano ideal seria aquele que superou a fase religiosa e alcançou a forma científica. Já para Freud, a religião seria uma característica do infantilismo e da ilusão, i.e., a religião seria sintoma da crença de cada sujeito na onipotência de seus desejos. Já em Marx, a religião aparece como resultado de uma sociedade cujas estruturas que a mantêm funcionando baseiam-se na opressão econômica do ser humano, e estas se dão politicamente nas hierarquizações de poder em torno das classes sociais. Assim, para este autor, a religião existe como resistência à realidade dada. Surge como protesto do homem contra a opressão que lhe submete. De modo que desaparecendo as estruturas da opressão – as classes sociais -, desapareceria também a necessidade de religião na humanidade.

Pelo descrito pode-se perceber, como já se chamou a atenção, uma certa linearidade progressiva do espírito humano. Algo que acusa da modernidade um quê de otimismo quanto a se constituir como tempo em que finalmente se resolveriam as

---

<sup>29</sup>Alves escreve todo um capítulo, “A linguagem dos cegos” (1984, p. 51-72) demonstrando os caminhos do pensamento de Marx acerca do que significasse a religião à organização social da época que analisou.

<sup>30</sup>Alves também dedicou um capítulo, “A linguagem dos possessos” (1984, p. 77-90) ao pensamento de Freud acerca da religião.

<sup>31</sup>E um capítulo, “A linguagem do amor” (1984, p. 37-50) acerca da compreensão do que seja a religião em Feuerbach.

<sup>32</sup>O escrito de que consta tal asserção é de 1975, logo Alves refere-se ao século 19.

questões sobre as disputas de poder, a pobreza, a guerra, a imprevisibilidade quanto a natureza, a imprevisibilidade quanto a subsistência e sobrevivência etc. Fé no progresso técnico-científico. Nesse sentido há que se colocar aqui uma importante questão acerca do que seja essa transição de uma época à outra, no que tange as mudanças sociais ocorridas.

Acontece que a modernidade e a elevação da ciência à paradigma de compreensão do mundo deram margem a que se pudesse visar uma sociedade que se organizasse desde uma lógica que impedisse que justificativas para privilégios de certas classes sociais e suas consequentes opressões aos demais grupos aliados dos núcleos decisórios, pudessem – aliadas com ideários metafísicos – determinar os lugares de cada indivíduo e, por conseguinte, o modo de sua participação na manutenção do *status quo* que caracterizava a sociedade medieval. A modernidade possui, portanto, uma importante característica revolucionária no sentido em que se constitua como quebra de hegemonia de um discurso que organizava o mundo legitimado pela ideia de um Deus cujos valores estavam reproduzidos e encerrados na tradição cristã, por isso, o mundo dado era apresentado como a própria manifestação da vontade divina.

Acerca dessa crença de que Deus é que legitimava a estrutura da sociedade e as condições da vida que se levava nela, a racionalidade moderna consta como quebra de uma ordem pela qual até então se organizavam as sociedades medievais. E esta quebra também pode ser localizada nos limites do que seja compreendido por Alves na “morte de Deus”. E como dito, tal não é o anúncio da morte de um ser fora do tempo, mas a imposição de que, doravante, caberá aos homens e mulheres dar significado à sua experiência na vida sem lançar mão de justificativas metafísicas para sua condição e para a condição de seu meio. A morte de Deus é o evento simbólico da maioria dos seres humanos, segundo a perspectiva da modernidade. E para Alves um imperativo à sua força criativa, capaz de superar a linguagem que tivera se tornado em ídolo fossilizado na história. Assim, nosso teólogo não deseja um retorno ao passado, mas refletir sobre a possibilidade de se potencializar os seres humanos para viver o presente, e isto seria já uma construção do futuro.

E pensando sobre esse evento e seu significado é que as preconizações dos três importantes pensadores destacados acima se conduzem. Acreditava-se que o conhecimento acerca do mundo, a possibilidade de garantir segurança frente às intempéries naturais, faria dispensável a religião. Entretanto, ao contrário do que se

acreditava, o que Rubem (1975, p. 10) destaca<sup>33</sup>, analisando o contexto social e histórico do século 20, é que não desapareceu a religião, e não apenas nos lugares à periferia do capitalismo, mas notava-se sua crescente presença justamente nos ditos países desenvolvidos onde já se observava uma considerável capilaridade da racionalidade iluminista e de seus desdobramentos epistemológicos, sobretudo, pelo avanço do industrialismo e do tecnicismo como “solucionadores” das premências humanas em relação ao mundo natural, e conseqüentemente, em relação às próprias demandas que se criam a partir do mundo segundo o olhar da técnica.

E aqui há de ser colocado um tema importante acerca dos resultados da quebra da referida ordem medieval que conseguia uma síntese entre os seres humanos e o seu mundo pela linguagem religiosa. O símbolo Deus tornava-se nesse fator pelo qual o ser humano se plasmava com o seu mundo, tê-lo como um fiador da vida e das condições em que se a vive era, apesar das estruturas opressivas, um sentido que se dar ao viver. A quebra da estrutura medieval, portanto, foi também uma quebra simbólica. Perdeu-se todo um universo de sentidos. Anomia. A “morte de deus” então não se coloca apenas como a queda de uma estrutura de sociedade, mas também como quebra de uma linguagem por qual os seres humanos organizavam a vida interior e simbólica. E aqui sociedade e indivíduo estão posicionados dialeticamente, também em mútua transformação. Ora, mas haverá quem se possa perguntar sobre a distância histórica entre o século XX, analisado por Alves, e o tempo em que, em tese, teria se dado tal ruptura. Obedecendo as demarcações históricas, o século XVI. Faz-se um imperativo para esta dissertação, portanto, analisar como o pensamento alvesiano pode fazer uma análise do século XX como estando ainda “linkado” a eventos humanos desencadeados desde o XVI.

### 3.1 A MORTE DE DEUS E ANOMIA.

Será importante a este subtópico perceber o item histórico e sociológico de que se constitui “a morte de Deus”. Não um evento isolado e específico, mas um contínuo que

---

<sup>33</sup>“Quando tudo parecia anunciar os funerais de Deus e o fim da religião, o mundo foi invadido por uma infinidade de novos deuses e demônios, e um novo fervor religioso, que totalmente desconhecíamos, tanto pela sua intensidade quanto pela variedade de suas formas, encheu os espaços profanos do mundo que se proclamava secularizado (...). O fascínio pelo misticismo oriental, a ioga, o zembudismo, a meditação transcendental, os cultos demoníacos e a feitiçaria, a busca de experiências transracionais, como o falar de línguas estranhas (não mais explicáveis em termos de classe social!) – todos esses elementos fizeram cair por terra as previsões científicas acerca do fim da religião”. (ALVES, 1975, p. 10).

marca toda uma transição comportamental e compreensiva do mundo humano. Unamuno<sup>34</sup> demonstra que a cultura aponta para o que seja a vida eterna, e esta se dá nos constructos que as civilizações humanas erigiram ao longo das eras. Construções tais que se dão pela linguagem, aquilo pelo que o ser humano organiza e familiariza o seu mundo.

Como já bem se sabe, ao falar-se sobre o fato de que a medievalidade tenha sido a “idade das trevas”<sup>35</sup>, o que está posto é o quanto dessa era tenha correspondido às visões e dogmas cristãos de que se lançava mão para explicação do mundo. O cristianismo, portanto, é que colocava as bases intelectuais para a produção de sentidos entre o ser humano e o mundo natural, i.e., no mundo humano, dado pela linguagem, experimentava-se forte influência das concepções cristãs e, portanto, o próprio ser do homem no mundo podia se dar como extensão da lógica que institucionalizava o cristianismo. Contudo, ao se evidenciar esta questão, não há pretensões em fazer demonizações do cristianismo embora também não se possa negar os efeitos deletérios de tal hegemonia do pensamento para a humanidade até hoje. A abordagem aqui é histórica e não há quaisquer intenções de ataques à moral e tradição cristãs, apesar do olhar crítico que se lança sobre tais.

Carecerá, assim, desatar-se um nó, e este refere uma confusão bastante comum e que, segundo Alves, está no bojo das críticas feitas pela racionalidade iluminista à religião, portanto, presentes também na maneira de análise dos autores modernos que a sentenciaram ao fim. Acontece que a palavra religião encontra-se já refém de um sentido que lhe foi atribuído, pesando sobre ela toda uma carga histórica<sup>36</sup>, e isto muito em razão de que estivesse solidificada junto ao cristianismo. E apesar de que já se tenha dito no capítulo anterior sobre como a linguagem cientificista tenha rechaçado a linguagem religiosa, há que se considerar e refletir acerca também da maneira como a religião foi de seu lugar deslocada, tanto na medievalidade, quando pelo cristianismo estabelecia uma visão sobre o mundo, mas também na modernidade, quando ela tornou-se um braço do processo civilizatório – papel que também exerceu na medievalidade ao ser tornado o cristianismo em religião oficial do império romano -, e a cristandade ganhou outros contornos, seus terrenos foram se esvaziando na Europa ao passo que invadiram o além-

---

<sup>34</sup> (UNAMUNO, 2013, p. 179).

<sup>35</sup> Referência que denota a visão moderna sobre a época anterior: as trevas teriam sido extinguidas pela luz da objetividade razão científica. O que antes se constituía em mistério e era governado pela força divina, doravante estará iluminado pela racionalidade que se colocava na brecha de poder desvendar o mundo natural e humano.

<sup>36</sup> Será importante ressaltar que o tema escolhido para exemplificar essa distinção que se fará, a saber o tema da associação do cristianismo com o processo colonizador, é escolha minha. Alves não apresenta tal tema para expor seus argumentos.

mar, e à rigor de sua funcionalidade na era medieval, na modernidade fora também instrumentalizada como mecanismo de controle.

E isto, no limite apenas da modernidade, refere o evento das chamadas grandes navegações, de maneira que a própria matriz de colonização, no quando da invasão das terras do “novo mundo” já determinava o lugar da religião. Há que se lembrar que no instante colonizador, companheira da espada tivera sido também a bíblia, este símbolo da palavra divina para os cristãos. O anúncio dessa imagem é que não apenas o domínio físico se impingiria sobre os povos invadidos, mas também um domínio simbólico, de jeito que a religião constará como força subjetiva a legitimar e conformar os povos invadidos ao domínio daqueles em nome de quem se empunhavam as espadas. Isto fez com que a palavra religião ganhasse um sentido que comumente a acopla ao cristianismo, o qual tem um enorme peso para a história, inclusive na sua cooperação com a colonização europeia sobre os povos que julgou ter descoberto, como se nada houvesse antes neles. O nó que carece desatar-se, portanto, remete à necessidade de que se separe o que seja a religião – ao nível da experiência religiosa/mística<sup>37</sup> – e instituição/teologia – ao nível de que sejam a institucionalização de tal experiência, ou no caso da teologia, a sua sistematização, que é também forma de institucionalizar.

Rubem (1975, p. 12-13) discorre sobre essa diferenciação destacando que “muitas expressões do fenômeno religioso se apresentam a nós como se fossem coisas. Há mitos que se cristalizaram, ritos que se solidificaram, instituições que se chamam religiosas e linguagens que falam acerca dos deuses”, de modo que tais ao se cristalizarem são já uma redução da religião à uma institucionalização, a própria análise, ao torná-la em objeto é-lhe já uma redução. Religião, para o teólogo mineiro, portanto, não é objeto, mas

---

<sup>37</sup> Ver a tese de Martins (2020, p. 120), nele o autor coloca uma importante distinção que fez Alves acerca do que fossem as instituições: “as instituições são para os homens o que a estrutura biológica, o corpo, é para o animal. Instituições são cristalizações de uma sabedoria que não tem consciência de suas origens e que programa a atividade humana”. Nesse sentido, pode-se pensar no que está posto n’*O Suspiro dos Oprimidos*, quando Alves aponta que a sociedade para se formar enquanto conjunto de indivíduos que reconhecem os mesmos símbolos e que passam a se reconhecer neles e através deles, carece da linguagem. A linguagem é fator pelo qual os indivíduos formam grupos e criam afinidades, nesse sentido, linguagem é cultura. Entretanto, a linguagem/cultura pode facilmente “descambar” para se tornar em algo “imóvel” que, tendo entrado na programação simbólica dos indivíduos da sociedade, passa a ser dela algo de ontológico perdendo seu caráter histórico.

relação<sup>38</sup>. Não considerar isto é incorrer no erro de pensar estar-se debruçado sobre a religião, mas na verdade estar-se olhando um símbolo morto<sup>39</sup>.

As formas institucionalizadas da religião não são transparentes. Elas não se autoexplicam. Por detrás delas existe sempre uma experiência religiosa primordial, frequentemente enterrada no esquecimento e diluída nas rotinas que já não mais a expressam. (...) O erro de se tomarem as formas institucionalizadas, reificadas da religião *está em que*<sup>40</sup> frequentemente as instituições nada mais são do que fósseis de uma experiência religiosa que há muito desapareceu (ALVES, 1975, p. 12-14)

Essa diferenciação há de ser posta como uma preocupação fundamental na leitura do que seja religião nos escritos alvesianos. Religião não é, essencialmente, um apontamento que conduza a qualquer tipo de institucionalização da experiência religiosa – embora também o possa ser, mas num momento posterior -, senão da maneira como o ser humano busca individual e coletivamente humanizar o mundo, e isto significa criar uma rede simbólica pela qual possa estabelecer sentidos entre si - cada qual como um ser individuado de seu meio-ambiente - e o meio-ambiente. Humanizar o mundo, nessa via, é torná-lo em algo familiar, lugar em que o homem e a mulher possam agir com alguma habilidade e previsibilidade para se defenderem das intempéries inerentes à sua condição de *ser-aí*. Nas palavras do próprio Rubem, humanizar é “tornar o mundo em uma extensão do próprio corpo” (1984, p. 24-25).

Desta perspectiva é que Alves, no *O suspiro dos oprimidos* (1984), se apropriará da expressão tillichiana, o “ultimate concern”, e o fará de maneira bastante interessante. Já no primeiro capítulo destaca as diferenças nas maneiras como as diversas formas de vida existem no mundo. Assim, cada ser vivente vive em torno da realização de sua própria sobrevivência, e esta sobrevivência dá-se por uma dinâmica inerente ao corpo de cada indivíduo vivo. Logo cada espécie/indivíduo terá o seu corpo como ponto de referência para significar o mundo, e o fará por uma conexão onde este seja daquele uma extensão.

---

<sup>38</sup> Alves (1975, p. 37) falando sobre Deus, em que pese este ser um símbolo religioso, destaca: “(...)Deus: palavras que exprimem e resolvem a problemática da relação homem-mundo, homem-tempo, homem-comunidade, homem-morte. Assim, o símbolo Deus nasce como expressão de uma relação. Deus, afirma Martin Buber, não está aqui, não está ali, mas está *entre*. Dada a relação primária Eu-Mundo, a palavra Deus não se refere nem ao Eu e nem ao Mundo, mas antes ao hífen, à relação invisível que os une”.

<sup>39</sup> No “O que é religião” (1984, p. 56): “Há certas situações em que as palavras deixam de significar, abandonam o mundo da verdade e da falsidade, e passam a existir ao lado das coisas. Quem confunde *coisas que significam* com *coisas que nada significam* comete graves equívocos”.

<sup>40</sup> Adaptação minha para tornar fluido o texto.

*O mundo é a natureza organizada do ponto de vista das necessidades de uma espécie, para que ela seja uma continuação natural do corpo. Poderíamos dizer, mergulhando ainda mais na fantasia, que a esperança de cada espécie viva é que a natureza seja nada menos do que uma extensão do corpo (1984, p. 24-25).*

Com esta reflexão Rubem aproxima a biologia da filosofia, apesar de que ele mesmo é quem ressalve que Tillich teria formulado tal conceito no campo filosófico. Alves conecta tais campos de conhecimento a fim de demonstrar a radical pertença do corpo ao mundo, corpo que pode ser uma planta, um animal ou um humano. Qualquer desses viventes busca conectar-se ao mundo como maneira de realização de seu “ultimate concern”, de sua preocupação última, ou nos termos de Rubem, de sua “tarefa de viver”. De modo que a sobrevivência de cada vivente

Exige que o seu mundo seja estruturado à imagem de sua estrutura anatômica. Para a borboleta, igualmente, os deuses são borboletas. O absoluto, para o organismo, é a sua própria forma, assim como para o homem o seu absoluto é a sua própria natureza (Feuerbach). A experiência do mundo e a sua organização, podemos dizer, são reguladas por um cerne, um *centro estruturante*. Que constitui esse centro? A necessidade vital, específica para cada animal (...), a necessidade fundamental - viver (1984, p. 25).

E aqui está colocada a prática do que seja a humanização do mundo: assim como “para a borboleta os deuses são borboletas”, os seres humanos dão traços humanos ao mundo, seus deuses são deuses que familiarizam a experiência humana à experiência com o mundo, a cultura que se produz e que passa a ser a própria maneira pela qual os seres humanos passam a pertencer *ao* e *no* mundo, é de igual modo uma tentativa destes de recuperarem um mundo familiar, ou de torná-lo, construindo-o, em tal. Religião em Rubem Alves tem essa característica, é linguagem por que o ser humano se conecta com seu meio e passa a, de alguma forma, possuí-lo e a ele pertencer<sup>41</sup>.

Como bem destacou Mendes (2021, p. 428), por uma pergunta afirmativa é que Alves abre *O suspiro dos oprimidos* (1984): “Sabia que religião é uma linguagem?”. E

---

<sup>41</sup> Alves aproxima religião e arte para demonstrar como a experiência religiosa não fala sobre um objeto, mas sobre uma relação. O teólogo apontaria que na arte, a experiência com o belo não se encontra na obra de arte, o belo, o que dá significado à obra, é necessariamente as sensações que são despertadas no sujeito, de modo que a obra de arte até poderá ser explicada objetivamente, sua técnica desvendada, seus processos de feitura etc., contudo, não se pode desvendar o que seja a experiência com a arte, isto pertence ao campo inacessível à objetivação. A Religião estaria, pois, localizada neste mesmo campo. De modo que desta perspectiva é que deverá tomada a religião: uma coisa é a experiência religiosa, a mística, outra coisa são as formulações sistematizantes que se fazem acerca da experiência, a esta sistematização dá-se o nome de teologia, esta sim poderá ser objetivada, não a mística, não a experiência religiosa.

antes do primeiro capítulo, um poema aponta caminhos da compreensão alvesiana sobre religião. E o fato de abrir o livro por um poema sobre tal temática será já uma indicação acerca da qualidade dessa linguagem.

Sabia que religião é uma linguagem?  
 Um jeito de falar sobre o mundo...  
 Em tudo, a presença da esperança e do sentido...  
 Religião é tapeçaria que a esperança constrói com palavras.  
 E sobre estas redes as pessoas se deitam.  
 É. Deitam-se sobre palavras amarradas umas nas outras.  
 Como é que as palavras se amarram?  
 É simples.  
 Com o desejo.  
 Só que, às vezes, as redes de amor viram mortalhas de medo.  
 Redes que podem falar de vida e podem falar de morte.  
 E tudo se faz com as palavras e o desejo.  
 Por isto, para se entender a religião, é necessário entender o  
 caminho da linguagem. (ALVES, 1984).

Um dado mais: religião é linguagem da imaginação, tanto assim que, conforme o último verso do poema, “para se entender a religião, é necessário entender o caminho da linguagem”. A importância disto é que, pela asserção de Alves (1984, p. 13), “é a linguagem que torna a sociedade possível, e esta faz a linguagem necessária”. O que aqui se coloca é o caractere que sinaliza a linguagem enquanto instrumento de coesão, de tal modo que a sociedade só seja possível por meio dela, é a maneira pela qual os seres humanos criam - e criação é ato de imaginação - sentidos do mundo e se entendem acerca deles. A linguagem produz a sociedade e é dela uma demanda. Assim, “o condicionamento de nossa percepção pela linguagem é, realmente, o condicionamento de nossa maneira de ver, ouvir e sentir *pela*<sup>42</sup> sociedade. Isto significa que nossos mecanismos de interpretação não são mais puramente biológicos, mas sociais”. Nesses termos a linguagem carrega o constructo humano, como se toda a carga de conhecimentos de homens e mulheres ao longo de séculos estivessem contidos na linguagem e fossem por ela transmitidos. Como aponta Alves (1984, p. 16), “a linguagem nasce da luta pela sobrevivência, da necessidade de preservar e de socializar experiências bem-sucedidas”.

Desde a compreensão de que religião seja linguagem, poder-se-á pensar que na transitoriedade das compreensões religiosas ao longo do tempo, apesar de que a linguagem seja cultural e algo dessa cultura atravesse as gerações humanas, nada nela é imóvel, a cultura permanece, mas não inalterada. Aliás, nessa aparente contradição está a possibilidade de permanecer uma cultura. Ela só permanece porque se altera. Logo

---

<sup>42</sup> Grifo meu.

permanece a religião, mas suas expressões se colocam de acordo com a linguagem inerente a cada tempo. Saber dessa dinâmica dos acontecimentos em termos da linguagem e da cultura será indispensável para se compreender o que pensava Rubem Alves acerca da religião, e por aqui pode-se inferir acerca da pergunta que fechou o subtópico anterior. Como Alves ainda articula a experiência decorrente da morte de deus que marca a transição da mediavalidade à modernidade, com a expansão da busca religiosa na segunda metade do século 20, média de 500 anos depois?

É que a maneira por que o teólogo a compreende informa-se muito mais no campo simbólico, i.e., como maneira de construir sentidos, do que no campo objetivo, no âmbito das sistematizações. De jeito que falar-se em construção de sentidos para seres históricos como somos, os seres humanos, é igualmente refletir sobre as linguagens por quais adentramos e lidamos com o mundo. Como já sublinhado, a “morte de deus” compreende uma mudança simbólica no próprio espírito humano. Ocorre que a ciência moderna e seus pressupostos dataram uma maneira de compreensão do ser humano na sua relação com o mundo. E isto, esta quebra compreensiva, é que instaura a anomia. O mundo humano medieval, um edifício bem construído no sentido da familiarização do mundo à experiência humana rui, e o homem está de novo lançado à sua *ansiedade fundamental* (FROMM), desafiado pela sua condição de “ser lançado no mundo”.

Retome-se, assim, algo que já foi aqui algumas vezes aventado, que “a ciência criou um problema habitacional para Deus” (ALVES, 1975, p. 9). E conforme postulado, se criou também um problema existencial para o ser humano que, doravante, precisaria lidar com a morte dos símbolos religiosos pelos quais plasmava seu mundo. “A morte de Deus, assim, se apresenta como um silêncio túrgido de significações antropológicas e sociais” (ALVES, 1975, p. 33).

A morte de Deus, portanto, dá-se dentro da história. E se não fala sobre a morte de um ser eterno, falará da própria materialidade histórica do homem. E isto refere à quebra de uma hegemonia que organizou o mundo pré-moderno. A instituição religiosa e a teologia que tornaram-se ídolos acima da religião, e assim, constituíam-se em linguagem imobilizada no tempo e que deixara de fazer sentido para o ser humano que, doravante, via a ciência desvendando os mistérios antes atribuídos a Deus. Relembre-se: o que morreu foi o homem que um dia se utilizou do símbolo Deus para explicar o que era incompreensível no seu mundo. E aqui é que Rubem distingue-se e critica a racionalidade moderna – sem, contudo, defender o retorno do edifício epistemológico anterior.

Para Rubem, as críticas modernas feitas à religião não a consideraram para além de sua fossilização e tomaram sua institucionalização como sendo o próprio fenômeno religioso. Analisam o ídolo que petrificou o símbolo. E pode ser que com razão o condenem, entretanto, a extirpação da religião consiste na anulação não do ídolo, mas de toda uma dimensão humana que do fundo inconsciente dos corpos de cada indivíduo surge como maneira de relacionar-se com o mundo, de dar a ele sentido. E no caso da religião, as instituições são objetivações do que não é objetivável, na medida em que a religião expõe símbolos que buscam fazer sentido de experiências inenarráveis, intransferíveis. São maneiras de fixar fato ao infactível. Eis a crítica alvesiana às postulações científicas e positivistas que anunciaram o fim da religião após a constatação da queda de uma linguagem tornada imobilizada e que por isto ia perdendo sentidos frente às mudanças históricas. Tal consiste no erro de tornar as estruturas em ontologia. Em retirar delas o seu caráter histórico, portanto também contingente, e destarte, também de enfraquecer a potência humana no sentido de sua habilidade em construir seu mundo:

As realidades do mundo humano, entretanto, só existem por haverem sido construídas por uma consciência e uma atividade que as antecederam. Sempre que consideramos os fatos sociais como se fossem coisas cometemos o grave erro de identificar a esfera da realidade humana com a esfera da realidade da natureza e pressupomos, ainda que de uma forma não confessada, uma origem mágica para as instituições, independente das experiências, projetos e atividades dos seres humanos. (1975, p. 12).

E sobre as análises que se fazem em torno da religião, tomando-a como se objeto fosse, Alves aponta que

O erro de se tomarem as formas institucionalizadas, reificadas da religião, como o *objeto* religioso se deve ao fato de que nada garante, a priori, que as instituições que se batizaram a si mesmas como religiosas realmente desempenhem, para a consciência, uma função religiosa. Para entender a cultura – no nosso caso a religião – temos de dar um longo passo atrás de suas manifestações mais óbvias. É necessário olhar primeiro para a fonte da cultura – isto é, para *aquelas experiências humanas que a geraram e a deram à luz*<sup>43</sup> (1975, p. 13).

Tais asserções persistem ainda na esteira de serem uma resposta àquela questão com que se finalizou o último subtópico. Desde a ruptura que se marca com a consolidação da ciência sobre as explicações religiosas, as sentenças que foram dadas ao mundo influenciaram todo o campo simbólico humano, por isso Rubem fala em anomia.

---

<sup>43</sup> Grifo meu para ressaltar que a fonte da religião é a experiência humana no mundo.

Contudo, anomia não refere apenas ao fato de terem caído por terra as estruturas institucionais, mais do que isso, a objetivação da religião era também sintoma da reificação do próprio ser humano, no sentido em que, como já destacado, ela fosse maneira por qual os seres humanos criavam sentido para com o seu meio-ambiente, e tais sentidos não podem ser objetivados. Realça-se que nas duas citações acima nosso teólogo coloca a questão da experiência humana, i.e., a condição humana como fator preponderante para o despertar dos sentimentos religiosos. Antes de falar-se sobre esse tema da condição humana, i.e., condição dada no indivíduo, contudo, considere-se a definição alvesiana sobre o que seja na prática a morte de Deus enquanto o símbolo religioso institucionalizado:

Frequentemente as instituições nada mais são que fósseis de uma experiência religiosa que há muito desapareceu. (...)seus símbolos deixaram de ser expressões de qualquer experiência vivenciada no presente. (...)por isto, frequentemente morrem os deuses, porque de repente se descobre que nada significam, que são inutilidades feitas de madeira e pedra, fabricadas pelas mãos humanas (1975, p. 14).

### 3.2 A RELIGIÃO APÓS A MORTE DE DEUS

Anteriormente apontamos alguns teóricos fundamentais à concepção alvesiana sobre o que fosse a religião e acerca de sua persistência e futuro na modernidade. Dentre os tais, Feuerbach ganha um lugar especial por sua definição de religião enquanto sentimento nascente da alma humana. “Religião é sonho da mente humana, revelação dos segredos mais profundos do homem”. Rubem Alves com frequência lança mão desta afirmação para fazer tais as suas palavras. E assim, tendo como fio condutor a morte de Deus e observando que nela o que se constata não é a morte de um ser eterno, mas o desaparecimento daquele homem que um dia se utilizou deste símbolo para explicar-se *o* e *no* mundo, pode-se inferir junto com Alves e Feuerbach que religião é dado antropológico. É tentativa humana de unir-se ao seu mundo, de dar significados humanos ao mundo que, ontologicamente, lhe aparece indiferente.

Não se pode desprezar, portanto, o caráter individual da religião pois fazê-lo seria justamente incorrer no erro antes apontado, aquele de tomar as instituições religiosas como sendo o próprio fenômeno religioso. Religião não nasce da sociedade, embora possa ser dela um resultado. Religião nasce do homem que vive *a* e *na* sociedade, construindo-a, nasce do ser humano no momento em que este é apresentado à anomia de um mundo

que carece sentidos. E disto é que se supõe que a religião possa ser dado individual, mas de um indivíduo dialógico com seu meio-ambiente, pois tal falta de sentidos se experimenta antes no sujeito capaz de diferenciar-se de seu mundo.

Destarte, se a “morte de Deus” pode ser colocada dentro de um contexto histórico, consistindo em um contínuo evento que coloca a sociedade ocidental diante de um marco que lhe exige uma readequação, qual seja os paradigmas da modernidade científica, isto só acontece mediante a transformação da própria maneira do indivíduo se interpretar no mundo e com o mundo. Em outras palavras, as necessidades e transformações individuais projetam as transformações sociais, e estas passam a ser determinantes dos indivíduos que doravante nascem. As análises sociológicas, assim, são suficientes para se compreender sistemas de organização sociais, mas serão insuficientes para as compreensões do indivíduo, a estas são necessárias abordagens menos generalizantes. E isto coloca-se no apontamento a seguir:

Como Camus observou, não é possível ignorar que as pessoas encontram razões para viver e para morrer nas suas esperanças religiosas, lançando-se em empresas grandiosas e atrevido-se a gestos loucos, compondo poemas e canções, marcando o lugar onde os mortos amados foram enterrados e, se necessário, entregando-se mesmo ao martírio. Enquanto, por outro lado, parece que estes mesmos que propuseram a liquidação do discurso religioso ainda não produziram os seus mártires, e dificilmente poderão oferecer razões para viver e morrer... sei que a comparação é injusta. Mas o seu propósito é justamente mostrar que o discurso religioso contém algo mais que a pura ausência de sentido, não podendo por isto mesmo ser exorcizado pela crítica epistemológica. (ALVES, 1984, p. 85-86).

Por tal asserção indica-se algo fundamental à análise do fenômeno religioso, mas também do indivíduo se se quiser considerá-lo como uma unidade, e sendo este o caso, será importante pensá-lo de modo inteiro, e este inteiro significa inteiro também de vazios compreensíveis pelo método científico – e quiçá pelo próprio sujeito. Alves (1975, p. 11-12) discute tal tema ensaiando explicações para o inexplicável, como por exemplo a relação do homem para com a obra de arte. “O que é o Belo?” pergunta o teólogo, e responde que tal não é “propriedade do objeto e nem uma propriedade do sujeito. Ele vem a existir quando o sujeito é levado a vibrar, emocionalmente, em resposta ao objeto”. E continua: “o belo não é um objeto, mas uma relação harmônica entre o sujeito e a obra de arte”. Se for verdade o que se disse acima, que Alves encontra explicação para o inexplicável, por mais que nesses trechos sobre o belo ele defina que este persista como uma relação, isto é ainda uma explicação do inexplicável, pois tal não pode ser objetivado

por qualquer episteme, não há clareza possível a tal explicação, há intuições, há insuficiência da linguagem, há somente aproximações de explicações, pois refere um mundo simbólico, e que apesar de abstrato, exerce poder de conduzir o ser humano na sua lida com o mundo.

Assim, o que se coloca na citação anterior são dois momentos: o primeiro fala do íntimo do ser humano, aquilo que não sendo explicável dá-lhe as razões de viver e de morrer, que habitando o ser humano projeta-se no mundo pelas suas manifestações culturais e que, apesar de tanto, possuem poder simbólico não apenas para o grupo, mas no próprio indivíduo; e o segundo momento, aquele que podendo ser objetivado não é capaz de dar razões de vida e morte ao homem, não exerce sobre ele valorações simbólicas, não resolvem-lhe ou agravam-lhe uma certa anomia inerente, pelo que demandar-lhe-ia produzir linguagem e sentidos do mundo<sup>44</sup>.

Destaca-se, portanto, o quanto a crítica sistêmica não reúne todas as competências necessárias para compreender nas suas análises aquilo que é mais fundamental da religião, a sua dimensão de se constituir como preocupação última no ser humano projetada na maneira como este constrói seu mundo simbólico. E como se poderia identificar o que seja tal preocupação última no ser humano por uma abordagem sociológica e epistêmica, uma vez que tais se debruçam sim sobre fenômenos humanos, mas na sua aparição como fenômeno social? Este tópico busca, portanto, perceber as indicações de Alves acerca de que a religião não deve ser limitada aos seus efeitos na sociedade (sociologia), mas entendida enquanto função simbólica de um indivíduo que projeta a religião a partir de suas condições materiais e existenciais.

A religião nasce no indivíduo como fenômeno que lhe resolve as questões imediatas de seu mundo simbólico, religião como constructo subjetivo que possibilita uma organização do mundo e que quer resistir à realidade, mesmo quando corroborando as estruturas da sociedade, no indivíduo a religião demonstra-se como resistência à uma ordem que o oprime. E aqui há que se esforçar por compreender a religião como fenômeno neutro de ideologias, estas passam a compô-la no momento em que se

---

<sup>44</sup> Alves também faz essa diferenciação no “Variações sobre o Prazer” (2011), onde divide em duas feiras os itens do mundo humano. Os que ao ser humano movem de modo objetivo, i.e., enquanto sejam ferramentas com as quais lidam no mundo de modo a tornar mais fácil a manutenção da vida prática, colocam-se na feira das utilidades; e os itens que organizam o mundo simbólico, que não tem utilidades práticas para a manutenção da vida, que não são base para a construção do mundo material, e que organizam a vida subjetiva do homem dando-lhe os sentidos de vida e morte, movendo suas paixões e vontade criativa, pertencem à feira da fruição.

confronta com o mundo externo ao fenômeno que a origina, e por vezes,positor às respostas que ela pode sugerir.

Urgem perguntas: que impactos têm para o indivíduo as transformações sistêmicas? Que significará para o indivíduo a quebra da linguagem pela qual um dia se explicou o mundo? Que anomia é essa que experimenta o ser humano nesses momentos de transição? Mas a fim de dar-se termos àquela questão que vem conduzindo esse capítulo, a saber como a religião vem renascendo por novas roupas apesar das inúmeras vezes em que tivera sido anunciada como à beira do desaparecimento, será indispensável que se lhe pensemos observando mais o fenômeno religioso desde o indivíduo. E dessa maneira, outra vez, retomamos o apontamento de Rubem sobre como a religião retornou – se é que um dia ela já se tenha ido - à busca humana mesmo num mundo onde o avanço tecnológico conseguiu “vencer” grande parte das circunstâncias que provocavam nos homens a ansiedade quanto ao seu futuro e à manutenção de sua sobrevivência - itens com os quais se corresponde a religião.

Há que se voltar, assim, ao destaque de Rubem de ser a religião uma linguagem. E linguagem é também tudo aquilo que dá razão ao mundo humano, i.e., é forma pela qual o ser humano torna o mundo natural em algo que lhe seja familiar. O que posiciona a religião como sendo uma das maneiras de permanentemente o homem transformar/humanizar o mundo. E isto porque qualquer ser humano que nasce haverá de experimentar um mundo que lhe é *a priori* eterno, posto que a linguagem dá àqueles e àquelas que nascem e que não se colocam na esteira da reflexão crítica sobre as ideias que estruturam seu mundo a sensação própria da eternidade, e isto na medida em que tais ideias ao significarem o mundo onde nascem persistirão como ontologia, algo que informa que a realidade dada criou-se como tal e, por fluxo natural, como tal permanecerá.

Conquanto se esteja falando desde o início deste trabalho acerca da maneira como a compreensão do mundo humano tenha mudado nos marcos da modernidade, o fato é que ainda assim cada linguagem que se cria desde a suplantação de uma que lhe seja anterior, ao se tornar em um tipo epistemológico, ou seja, ao incorporar-se a um grupo de conceitos por quais se pode explicar o mundo ou algo do mundo, torna-se essa nova linguagem suplantadora em uma espécie de “linguagem-ídolo”<sup>45</sup> que passa a guiar a compreensão do mundo, por conseguinte:

Como resultado desse processo o homem passa a *identificar o prático e o funcional com o verdadeiro*. A repetição cria a lógica e aquilo que

---

<sup>45</sup> Valerá dizer que Alves não utiliza este termo; o autor deste trabalho é que o faz.

é indefinidamente repetido sempre com os mesmos resultados práticos torna-se ontologia. Como Bergman e Luckmann observam “na medida em que o meu conhecimento funciona de forma satisfatória sinto-me inclinado a suspender minhas dúvidas a seu respeito (ALVES, 1975, p. 63)

Será nesse sentido o posicionamento da anomia que torna possível no homem o fenômeno religioso. A quebra ou ausência de uma linguagem compreensiva. Se a linguagem científica expulsou do mundo a linguagem religiosa enquanto maneira sistêmica de compreensão, tal linguagem, conseqüentemente, colocou-se no mesmo alvo daquela que outrora combateu. A ciência como tendo a capacidade de estabelecer a aceitação do realismo comprovado pelo método científico, no sentido em que instigue o homem a conformar-se com os dados brutos e explicáveis do mundo, passa a ter de se legitimar como aquela que fia a realidade do mundo humano sem o auxílio da neurose que julgou conter a religião – mas também tudo aquilo não conferido pela ciência e seu método.

A ciência, portanto, com a pretensão do cancelamento do religioso no homem, o tornou amputado de uma dimensão que lhe é própria, que versa não com seu mundo objetivo, mas com seu mundo simbólico, que não está no campo das ferramentas com que precisa lidar com a vida prática, mas encontra-se no campo das coisas que existem para o ser humano como por implicação, por fato de ser imaginação, como sentimento, surge-lhe como vontade de fazer sentidos de um mundo que se encontra, não raro, dependurado sobre circunstâncias absurdas e aviltantes do próprio humano e dos desejos por um mundo apaziguado.

Destaque-se, então, uma importante afirmação de nosso teólogo: “mas com o advento do *novo Deus, a ciência*<sup>46</sup>, os velhos deuses teriam, inevitavelmente, de ser relegados ao passado” (1975, p. 8). De tal sentença, o fundamental a este momento de nossa reflexão consiste da sua primeira oração, a que informa que a ciência teria se tornado o novo Deus<sup>47</sup>, e não seja, talvez, forçado pensar que ela tenha se tornado também em uma linguagem religiosa no sentido em que tenha pretendido suprir aqueles anseios humanos por familiaridade com o mundo, ainda que dizendo que não há mundo a ser familiarizado pela religião, ou tolhendo tal necessidade de familiarização. Podendo-se

---

<sup>46</sup> Grifo meu

<sup>47</sup> Também Norman O. Brown (1974, p. 276) utiliza termos religiosos para falar do científico, o que pode sugerir esta ideia de que o cientificismo acaba tornando a ciência em ídolo: “Há na psicanálise um ataque à grande deusa Ciência”.

postular, nesse sentido, que ao expulsar o Deus antigo e ao se tornar o novo Deus, seus dogmas consolidam-se também com uma aura religiosa na medida em que tenha buscado cumprir a função de ser as novas respostas às perguntas que povoam o espírito humano desde tempos muito anteriores. Sim, o que se aventa é que a ciência ao se tornar em um novo Deus tenha, conseqüentemente, se conduzido como linguagem religiosa – talvez mesmo como religião - uma vez que mediou a experiência de sentidos entre o ser humano e o seu mundo.

Expulsando a religião do mundo e pondo-se em seu lugar a linguagem e o método científico estabeleceu-se a ciência na mesma vaga de linguagem fiadora da coesão por que se sedimentavam os sentidos entre o ser humano e seu meio. E ao eliminar a linguagem religiosa, ou ao pretender fazê-lo, o cientificismo acabou vetando no ser humano as dimensões que o punham no caminho de suprir suas necessidades de transcender a realidade bruta, i.e., de afirmar seus valores ante o mundo e proclamar que o que é não deveria ser como é, e que o novo deve e pode ser criado; entretanto, tal redução da vida ao dado é como mutilar do homem a sua capacidade – mas não sua vontade - de criar sentidos, de construir o mundo, e esta criação consiste justamente na ultrapassagem do mundo dado no e pelo realismo.

De volta ao fenômeno que conforme observou Alves indicava o “retorno” do fervor religioso ao mundo ao longo da segunda metade do século 20, e que fora destacado especialmente nos países do dito capitalismo desenvolvido em quais a ciência, pelo progresso tecnológico, prometia e até realizava em alguma medida, debelar as necessidades materiais, as incertezas quanto à sobrevivência etc., que ao longo de muitos séculos assolaram a humanidade, enfrenta-se a pergunta sobre o que terá ocorrido ao humano de tal historicidade para que o fervor religioso lhe retornasse como possibilidade? Poderá o contexto sociopolítico e econômico oferecer explicações.

A linguagem realista e do progresso apresentava já suas falhas, e isto no instante em que os prometidos avanços tecnológicos se fizeram observar mais por seu poder de destruir o mundo do que para construí-lo e ou resolvê-lo<sup>48</sup>. E o indivíduo ante tal cena vê-

---

<sup>48</sup> Alberto Acosta (2016, p. 35), pensador equatoriano e que dirigiu os trabalhos que originaram a primeira Assembleia Constituinte do planeta a reconhecer os direitos da Natureza, indica as contradições do tão celebrado progresso que passou a guiar a humanidade desde os centros do capitalismo industrial e tecnológico, que “na Idade Média a maioria da população estava estruturalmente marginalizada do progresso, hoje tampouco participa de seus supostos benefícios: está excluída ou recebe apenas algumas migalhas. Em muitos casos, não tem nem o ‘privilégio’ de ser explorada como mão de obra”.

se em um mundo onde a guerra é maior do que seus sonhos de paz, em termos da psicanálise tão cara a Alves, o princípio da realidade impondo sua força bruta sobre o princípio do prazer, aquele que movimenta o homem no sentido do gozo e de estabelecer seu meio ambiente como algo familiar. De modo que o princípio do prazer é o próprio programa que guia a atividade humana no mundo<sup>49</sup>. Observa-se, assim, que a anomia que se instaura na sociedade, só pode aí se dar na medida em que já se tenha consolidado no indivíduo. Apesar dos reconhecidos avanços técnico-científicos constatados com o progresso, a condição humana era de esvaziamento no momento em que se frustrava a sua intenção por criar um mundo no qual realizasse sua *ordo-amoris*<sup>50</sup>.

Alves, no “O que é religião?” (1984), escreve um importante capítulo<sup>51</sup> onde discute, tangenciando sua reflexão com a reflexão marxiana, o que seja a alienação do homem no trabalho segundo os moldes das modernas sociedades capitalistas. Trabalho alienado na medida em que a força que se gasta não consta, no humano, como produção de sentidos e promoção do prazer de viver e de relacionar-se com seu meio. O teólogo faz uma abordagem pouco convencional de Marx, diz que nas suas análises sobre o contexto das sociedades baseadas na acumulação de capital, o sociólogo alemão “dirige o seu olhar para os horizontes futuros e espera a vinda de uma cidade santa, sociedade sem oprimidos e opressores, de liberdade, de transfiguração erótica do corpo...” (1984, p. 69). E nesse sentido, atentar-se para tal fato é igualmente já ter olhos para a condição humana durante a modernidade científica. E interessante será frisar os termos de Alves no contexto da alienação do trabalho, que seu resultado seja a impossibilidade da “transfiguração erótica do corpo”.

Falar-se, portanto, em religião enquanto construção de sentidos e que o fenômeno religioso se dê em meio ao experimento pelo indivíduo da anomia, incorre

---

<sup>49</sup> Brown (1974, p. 22-23), lançando mão da afirmação freudiana, destaca que “esta noção de desejo como a essência do homem associa-se com a definição de desejo como energia dirigida no sentido do proporcionamento do prazer e evitação da dor. Daí dizer Freud que ‘toda nossa atividade psíquica se encaminha no sentido de proporcionar prazer e evitar a dor, e é automaticamente regulada pelo princípio do prazer’. Ora, ‘é apenas o princípio do prazer que estabelece o programa do propósito da vida’”

<sup>50</sup> Cabe a transcrição de uma nota de rodapé presente na tese de Martins (2020, p. 146): “podemos aproximar por analogia a noção de *ordo amoris* com a ideia de centro estruturante. Segundo Alves (1984, p. 25) ‘a experiência do mundo e sua organização, podemos dizer, são reguladas por um cerne, um *centro estruturante*. Que constitui este centro? A necessidade vital, específica para cada animal. Tomando emprestado de Tillich uma expressão que ele usa num sentido puramente filosófico, diremos que aqui encontramos o *ultimate concern*, a necessidade fundamental – viver’”.

<sup>51</sup> “As flores sobre as correntes” (1984, p. 68-84).

necessariamente em que também o indivíduo possa estar de seu corpo alienado, mas alienado sobretudo eroticamente<sup>52</sup>, aliado de suas possibilidades de sentir prazer, ou de “fazer amor com o mundo”, como poderia dizer o próprio Rubem Alves. Trazer a este trabalho tal capítulo do “O que é religião?” é tratar desse tema ora discutido como se do fim para o começo, dado que no referido capítulo escrito por Alves, sua reflexão dá-se no sentido de demonstrar como Marx compreendeu a religião não como uma ideia que criava a sociedade, mas como efeito de uma estrutura social que a fazia necessária. “A consciência da fumaça nos remete ao incêndio de onde ela sai. De forma idêntica, a consciência religiosa nos faz encarar as condições materiais que a produzem” (ALVES, 1984, p. 73).

Nesse caminho, ao trazer à guisa o fato da alienação do homem no trabalho segundo os moldes da acumulação de capital, sugere-se que tal constitui-se também em um tipo de anomia. Quando as mãos apesar de duramente trabalharem não constroem para o trabalhador um mundo que lhe resguarde a dignidade, quando os corpos apesar de se extenuarem não conseguem fazer do mundo uma extensão prazerosa de si, sob a justificativa de ser necessário ganhar a vida, e isto, segundo se prega, só seria possível com a venda da mão-de-obra, i.e., do próprio corpo-objetivado, para um terceiro que paga pelo trabalho, ao passo que o trabalhador não tem de volta o seu corpo e nem pode usufruir das coisas que produz. E diante do fato do retorno da religião à pauta do dia, como observou Alves, pode-se perguntar: “Quem é esse homem que produz a religião?” e escutar sua resposta:

Ele é um corpo, corpo que tem de comer, corpo que necessita de roupa e habitação, corpo que se reproduz, corpo que tem de transformar a natureza, trabalhar, para sobreviver.

Mas o corpo não existe no ar. Não o encontramos de forma abstrata e universal. Vemos homens indissolivelmente amarrados aos mundos

---

<sup>52</sup> Aqui cabe esclarecer que o dizer sobre ser a alienação erótica do corpo em relação ao seu mundo a principal alienação, não é desconsiderar o fator político-econômico da alienação, mas demonstrar que a alienação erótica está no bojo de um modelo de sociedade que priva o ser humano de um mundo onde realizar as suas pulsões mais básicas, de modo que uma sociedade onde se admite que a dignidade da vida, humana ou não, seja aviltada sistematicamente, é uma sociedade cuja possibilidade de relacionar-se eroticamente com seu meio está já comprometida. O Eros é também parte da política e da economia na medida em que possa ser compreendido como um certo norte simbólico por que os seres humanos se conduzem. Se a repressão do homem reside nas sublimações que constroem sua cultura, também a admissão de um mundo no qual o homem esteja cerceado do prazer erótico é cultural. Reafirmar o ser humano como ser de capacidade erótica é também poder pensar em outra compreensão da relação homem – mundo, e isto é em si um ato político que fala da libertação que pode libertar o homem para o mundo e do mundo para o homem, não privilegia um e detrai o outro, mas privilegia a um porque privilegia o outro.

onde se dá a sua luta pela sobrevivência, e exibindo em seus corpos as marcas da natureza e as marcas das ferramentas. Os bóias-frias, os pescadores, os que lutam no campo, os que trabalham nas construções, os motoristas de ônibus, os que trabalham nas forjas e prensas, os que ensinam crianças e adultos a ler – cada um deles de maneira específica, traz no seu corpo as marcas do seu trabalho. Marcas que se traduzem na comida que podem comer, nas enfermidades que podem sofrer, nas diversões que podem se dar, nos anos que podem viver, e nos pensamentos com que podem sonhar – suas religiões e esperanças. (1984, p. 73-74).

E experimenta-se a anomia não apenas na alienação do trabalho, tal anomia está no que acima se ressaltou, na impossibilidade da transfiguração erótica do corpo. Não apenas o trabalho perde sentido, mas na medida em que se perde o corpo e a capacidade de sentir o mundo eroticamente é o próprio mundo que se perde. A religião impõe-se, então, como resposta às condições materiais do homem, como busca de transcendência de uma lógica que o reifica e o posiciona no mundo totalizado e sem espaços para o mistério de onde poderia advir uma outra realidade, que gerida pela lógica do princípio do prazer, poderia resultar na realização de sua *ordo-amoris*.

Se, todavia, na modernidade há avanços que se celebrar do ponto de vista técnico, há também que se repensar acerca do significado de tais avanços ao espírito humano: lhe engrandece ou empobrece? Torna sua vida mais potente/alegre ou empobrece o seu espírito? Há contradições evidentes, e não parece ser uma solução adequada à questão qualquer tipo de maniqueísmo, como se somente as extremidades pudessem ser vistas. Contudo, o mundo do incessante desenvolvimento técnico parece ironicamente comemorar suas perniciosidades.

O celebrado século 20 deu à humanidade imensos avanços, inclusive os que se verificaram nas tecnologias criadas para destruir em massa, como se viu nas grandes guerras; nos massacres contra a natureza e os povos que assimilam outras maneiras de viver que não as das modernas sociedades ocidentais; na devastação do mundo natural pela industrialização que se justificava pela intenção de um incessante crescimento. E do interior dessa lógica do progresso desponta a anomia que torna necessário e possível o momento religioso mesmo nos ricos países exportadores da guerra, países tais onde a pobreza foi para a sua população, minimamente, resolvida e o consumo foi confundido com dignidade. E em todo o mundo, o avanço da tecnologia e as respostas do método científico não foram capazes de suprimir as catástrofes que se desdobraram de tal, e mais fundamental ainda, de silenciar no homem a incessante luta entre o princípio do prazer, que quer construir o mundo a partir de seus desejos, e o princípio da realidade, que na

perspectiva deste trabalho, consiste em uma experiência de redução do humano à unidimensionalidade e ao realismo, pronunciando que o mundo é como é e que não há valores a serem criados.

Mas há mais do que as circunstâncias materiais do homem envolvidas no momento religioso. É que “a consciência do precário está sempre latente na própria interioridade da consciência” (ALVES, 1975, p. 69). O que se propõe com tal afirmação de Alves, portanto, no sentido do aqui apontado, é que não apenas as tragédias postas à estreira dos avanços técnico-científicos são a causa da anomia que experimentou o ser humano na segunda metade do século 20. Relembre-se que o método científico também contribuía por querer neutralizar no homem algo de uma linguagem inefável, aquela que não pode ser tematizada e que, portanto, corresponde muito mais ao seu mundo simbólico, à sua subjetividade, do que à objetividade que é a matéria patente aos olhares da ciência.

Ocorre é que a necessidade de familiarizar o mundo é inerente ao ser humano. E pela linguagem é que tal familiarização ocorre. A ciência, nesse sentido, é uma linguagem mais<sup>53</sup> entre as tantas já criadas, todavia, a que mais volume epistemológico possui no

---

<sup>53</sup> De modo nenhum busco aqui reduzir a importância da ciência para manutenção da vida humana, mas é indispensável que, no mesmo caminho proposto por Alves, a ciência seja compreendida como ferramenta que possibilite o alargamento da potência humana em construir o mundo, não em reduzi-lo. A ciência não deve, portanto, ser compreendida como um fim em si mesmo, deverá ela estar posicionada na prateleira onde se expõem os itens da feira das utilidades. No “O Mito de Sísifo”, Camus destaca o caráter limitado da linguagem objetiva ante o mundo da experiência do sujeito. E isto destaca também o que se está refletindo no texto, que a ciência é linguagem – ferramenta, que apesar de ser importante ao homem não é traz consigo a totalidade da compreensão do mundo. Valerá o parágrafo camusiano:

“Eis aí também as árvores e conheço suas rugas, eis a água e experimento-lhe o sabor. Esses perfumes de relva e estrelas, a noite, certas tardes em que o coração se descontraí, como eu negaria o mundo de que experimento o poder e as forças? Contudo, toda ciência dessa terra não me dará nada que me possa garantir que o mundo é para mim. Vocês o descrevem e me ensinam a classifica-lo. Vocês enumeram suas leis na minha sede de saber, concordo que elas sejam verdadeiras. Vocês desmontam seu mecanismo e minha esperança aumenta. Por último, vocês me ensinam que esse universo prestigioso e colorido se reduz ao átomo e que o próprio átomo se reduz ao elétron. Tudo isso é bom e espero que vocês continuem. Mas vocês me falam de um invisível sistema planetário em que os elétrons gravitam ao redor de um núcleo. Vocês me explicam esse mundo com uma imagem. Reconheço, então, que vocês enveredam pela poesia: nunca chegarei ao conhecimento. Tenho tempo para me indignar com isso? Vocês já mudaram de teoria. Assim essa ciência que devia me ensinar tudo se limita a hipótese, essa lucidez se perde na metáfora, essa certeza se resolve como obra de arte. Para o que é que eu precisava de tantos esforços? As doces curvas dessas colinas e a mão da tarde sob este coração agitado me ensinam muito mais. Compreendo que se posso, com a ciência, me apoderar dos fenômenos e enumerá-los, não posso da mesma forma apreender o mundo. Quando tiver seguido com o dedo todo o seu relevo, não saberei nada além disso. e vocês me levam a escolher entre uma descrição que é certa, mas que não me informa nada, e hipóteses que pretendem me ensinar, mas que não são certas. Estranho diante de mim mesmo e diante desse mundo, armado de todo um pensamento que nega a si mesmo a cada vez que afirma, qual é essa condição em que só posso ter paz com a

presente. De modo que, antes até de que a ciência ou a constatação de sua insuficiência para explicar o mundo humano desde seus métodos e símbolos fosse acusada, tal anomia já se colocava como dado do próprio ser do homem, e nisto está a experiência religiosa primordial: “é exatamente aquela na qual o homem sente a desintegração do seu mundo” (1975, p. 75).

Faz sentido, nessa esteira, retornar ao que pronunciou Alves acerca da racionalidade moderna que tivera expulsado Deus da história: a ciência tornara-se em uma nova religião hegemônica. Tornava-se, portanto, o novo Deus desse tempo. E importa lembrar que Deus aqui não exerce papel de um ser supremo e além da história, mas é símbolo organizador da vida humana no mundo. Se na medievalidade tal símbolo explicava o inexplicável, a modernidade criou também o seu deus que a tudo pretende poder explicar. Pensando-se em que nasça a religião do momento de angústia no qual o homem sente-se dependurado sobre o nada, pode-se pensar também no sentido de que a constatação do fracasso cientificista em realizar a vida de modo a que os seres humanos não mais precisassem buscar seus anseios profundos não dados no mundo objetivo, se coloque também como uma nova morte para um novo Deus.

Se a “morte de Deus” aparece neste texto como evento da sociologia, é porque ele se posiciona como explicação imbricada naquele momento de transição entre as eras. E do ponto de vista do indivíduo, pode-se inferir que o homem estará, entretanto, sujeito a tais eventos de anomia em todo o tempo, sentindo-o à pele. E é pelo indivíduo que se poderá pensar o que seja aquele novo florescer da vontade pela religião mesmo em uma sociedade onde já se consolidaram os valores da modernidade científica e do capitalismo. A religião, portanto, não é fato sociológico, embora suas manifestações coletivas possam ser por tal disciplina interpretadas. Religião é, antes de tudo, fato somatológico, advém da corporeidade humana, nasce do indivíduo e deste é que se lança à constituição do inconsciente coletivo.

Constantemente, seja no “A gestação do futuro”, no “O suspiro dos oprimidos”, no “O Enigma da religião”, no “O que é religião” etc, Alves lança mão da sentença camusiana sobre o humano: ele é a única criatura da natureza que não aceita a sua determinação biológica. “Se recusa a ser o que é”. Fala-se deste fato como se no ser humano ele consistisse numa espécie de ontologia. É algo da constituição humana o não

---

recusa de saber e de viver, em que o desejo da conquista se choca com os muros que desafiam seus assaltos? Querer é suscitar os paradoxos. Tudo é organizado para que comece a existir essa paz envenenada que nos dão a negligência, o sono do coração ou as renúncias mortais”.

se conformar com o mundo dado. A religião, portanto, surge também dessa inconformidade que Alves identifica estar localizada na peleja inerente ao viver, princípio do prazer versus o princípio da realidade. E é isto que dá termos à questão do porquê de a religião renascer como uma necessidade humana nos mais diversos tempos.

Falar-se, portanto, nesse embate entre princípio do prazer e princípio da realidade, é adentar pela teoria freudiana<sup>54</sup>, e segundo as lentes de Alves para tal, no que concerne ao espírito humano, tal embate localiza-se não no ser humano de uma determinada época, mas é constitutivo do ser humano desde o ato em que lhe foi possível diferenciar-se do mundo natural. E esta diferenciação é necessariamente a origem da religião para Alves.

As origens históricas da religião estão cobertas por um denso mistério. Não sabemos nem onde e nem quando o homem teve, pela primeira vez, uma experiência religiosa. Cremos, entretanto, que a primeira experiência religiosa marca a transição do macaco nu para o homem. Surgiu naquele momento, de forma inexplicável, uma nova maneira de ser perante o mundo, um novo tipo de consciência. (1975, p. 55).

O conflito entre os princípios do prazer e o da realidade instala-se no momento em que o homem e a mulher veem-se diante de um mundo que lhes é indiferente, que possui sua própria forma de acontecer e que é inteiramente independente do querer humano, portanto. E tal existência indiferente é, em alguma medida, também característica do próprio indivíduo no sentido em que cada um construa e carregue consigo os seus próprios valores – assimilados com os de seu grupo, mas sempre mediados por si, por seu posicionamento no grupo e no mundo. E isto faz com que cada ser humano possua consigo algo indivisível, incompartilhável, talvez, até mesmo incomunicável. O princípio do prazer é, nesse sentido, algo concernente à estrutura individual de cada ser humano no mundo.

Destarte, com este tópico buscou-se aproximar o fenômeno religioso como tendo início nos instantes em que o homem experimenta a anomia, seja em função da falta de uma linguagem pela qual possa assegurar sentidos ao seu mundo ou em função da quebra de uma linguagem que o fazia. Mas não apenas, religião existe porque existe o homem, é da sua intenção de tornar o mundo familiar, de torná-lo em objeto com o qual seu corpo, transfigurado eroticamente, possa transpor o que torna-lhe o mundo indiferente, que surge

---

<sup>54</sup> Caberá apontar a bem da honestidade intelectual, todavia, que nesta dissertação não me aprofundei nos escritos de Freud, senão que permaneci com as interpretações alvesianas sobre o teórico. Conquanto, ainda que apareçam referências a Freud aqui neste trabalho, elas devem ser lidas como sendo uma reportagem minha acerca da interpretação de Alves, e eventualmente de outros autores, sobre a teoria psicanalítica primordial.

a religião. E na esteira do problema epistemológico que aqui vai se colocando ainda que de forma tímida, pensa-se a religião no âmbito dos tempos a partir da modernidade como efeito de uma situação material, e esta refere a uma mentalidade que esvazia de toda a vida o seu mistério e a tudo coloca como coisa definida por uma finalidade: o lucro, e este, apesar de difundido como tal não tem as capacidades de cancelar as premissas do indivíduo humano e do próprio espírito humano. E Alves expõe bem tal situação:

Números indicam a possibilidade do lucro. Se as firmas em que você vai investir estão derrubando florestas e provocando devastações ecológicas, se elas prosperam pela produção de armas, se elas são injustas e cruéis com os seus empregados, tudo isto é absolutamente irrelevante. Estabelecida a lógica do lucro, todas as coisas – da talidomida ao napalm – se transformam em mercadorias, inclusive o operário. Este é o mundo secular, utilitário, que horrorizava Durkheim. É o mundo capitalista, regido pela lógica do dinheiro. E o que ocorre é que o mundo estabelecido pela lógica do lucro – que inclui de devastações ecológicas até a guerra – está totalmente alienado, separado dos desejos das pessoas, que prefeririam talvez coisas mais simples... assim, as áreas verdes são entregues à especulação imobiliária, os índios perdem suas terras porque gado é melhor para a economia do que índio, as terras vão-se transformando em desertos de cana, enquanto que os rios e mares viram caldos venenosos, e os peixes bóiam, mortos... (1984, p. 77).

Mas os cenários mais sombrios habilitam também a imaginação e a religião,

Isto é a realidade: homens trabalhando, em relações uns com os outros, sob condições que eles não escolheram, fazendo com seus corpos um mundo que não desejam... e é disto que surgem ecos, sonhos, gritos e gemidos, poemas, filosofias, utopias, critérios estéticos, leis, constituições, religiões... (1984, p. 79).

No próximo capítulo será intenção demonstrar como na teoria/teologia de Alves o corpo é fulcral como origem da religião, sendo-lhe o seu fio condutor. Uma religião do corpo em meio a um mundo que, inclusive por suas instituições religiosas, busca alienar o corpo do mundo e do fazer no mundo. Assim, que fique à mente o “transfiguração erótica dos corpos” pois tal transfiguração é deveras importante para se pensar uma religião nascente do corpo e que o privilegie, em detrimento de ideários tantos que buscam anulá-lo e as suas necessidades e desejos mais urgentes.

#### 4 “O CORPO É A GRANDE RAZÃO”: CAMINHOS PARA A RESSURREIÇÃO DO CORPO EM RUBEM ALVES

Ao fim do capítulo anterior foi trazida uma citação de Rubem Alves acerca de como o mundo fundado sob os pressupostos da modernidade, naquilo que fundamenta e sustenta o mundo capitalista e sua lógica própria em cuja busca do lucro é difundida como sendo, também, a maneira pela qual as pessoas devem se conduzir no mundo, ainda que isto sequer chegue perto de satisfazer-lhes as necessidades mais prementes de seus corpos. Com tal citação o que se intencionou foi demonstrar um resultado prático de um certo ascetismo constante da mentalidade ocidental que vai negando o corpo no mundo e o mundo para o corpo.

E negar o corpo no mundo é como negar-lhe a sua contingência, o seu caráter passageiro e a grandeza desse ser-sendo (pois em constante movimento) exterior que o sujeita, não como ato de encurtamento de sua alteridade<sup>55</sup>, mas como uma lembrança de que a grandeza de ser um corpo – nesse caso humano - é conquistar em si a própria existência, criá-la e criar-se apesar da dissonância que pode haver entre o eu e o mundo exterior<sup>56</sup>. E negar o mundo para o corpo é privar a este de fruir ao longo de sua curta existência algo de uma comunhão e uma relação erótica com o seu meio-ambiente, reduzir-lhe as suas zonas de prazer, dizer-lhe que o que existe fora, como uma existência inteiramente outra, desconhecida, como se ameaça fosse à sobrevivência do eu, precisa ser dominado. É admitir que entre o eu e o mundo possa haver apenas uma relação de utilidade, privando-lhe do erotismo que pode ter o viver nesse mundo.

E negar o mundo para o corpo é igualmente dizer que o corpo é um erro<sup>57</sup>. Nesse caso, é como se uma negação levasse à outra. Não querer admitir-se a grandeza do mundo

---

<sup>55</sup> Referindo a cultura, que tem o poder de ser coercitiva.

<sup>56</sup> Valerá aqui um bonito trecho de Merleau-Ponty acerca desse poder residente no corpo de se afirmar ante o mundo, pela diferenciação em relação a ele, sendo a própria relação do eu com o mundo: “O mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14)

<sup>57</sup> Em “Adeus ao corpo”, David Le Breton escreve um rico ensaio acerca de como a sociedade altamente científica vai se despedindo de seu corpo conforme as possibilidades que a ciência vai oferecendo de atuação humana no mundo, inclusive, sobre o corpo humano. Tratando de temas desde as modificações corporais até as temáticas em biotecnologia e biociência que buscam recriar a vida, selecionar os melhores espermatozoides para fecundarem os melhores óvulos e assim criarem uma espécie de seres humanos em laboratório (ele não utiliza esses termos, é uma síntese minha) e o quanto isto pode assumir caractere eugenista e fascista, o autor apresenta reflexões prementes acerca dessa maneira que pode assumir alguns campos da ciência, e como

no qual se é lançado é negar-lhe o tamanho que pode esmagar as vontades do eu, esse corpo pequeno ante tudo que ele não é. O homem quer se preservar, manter a integridade de seu corpo. Mas é nesse ato de querer manter-se que acaba por negar-se, é na tentativa de preservação da vida - pois quer-se continuar a viver - que persiste a negação de sua finitude. O corpo torna-se erro porque é passageiro, porque não permite a fixidez das respostas que as existências de cada tempo demandam e que o corpo, vivendo as circunstâncias de sua historicidade, cria<sup>58</sup>. O corpo está lançado ao mundo e preso a ele indissolúvelmente e, portanto, constantemente se recria, se refaz, mas também se esgota, se esvai, enfraquece, é de se acabar e não de se perpetuar. Nada nele há de ser fixo, como quer a segurança que previna as intempéries que podem advir de um mundo indiferente ao eu, exceto sua materialidade, sua inexorável pertença ao mundo – que é também a cultura - que lhe é negado e para o qual se nega.

Essas são outras palavras para um dos argumentos centrais de “Vida contra a Morte” (1974), livro escrito por Norman O. Brown, outro importante interlocutor de nosso teólogo, o qual, concordando com Martins (2020, p. 95), fora “profundamente impactado pela ideia de uma tensão entre o princípio do prazer e o princípio da realidade apresentada a ele sistematicamente pela leitura que Norman Brown faz de Freud”. Importa, portanto, saber que para Brown a neurose humana, i.e., a ansiedade quanto a preservar-se diante da morte, é algo, até onde se pode perceber, só possível ao ser humano, por isso padecer a humanidade da “doença chamada homem”<sup>59</sup>. Demonstra o autor que tal neurose “não tem status ontológico (...), tem apenas status histórico e é relativa à repressão do corpo humano. O horror da morte é o horror de morrer com aquilo que Rilke chamava de linhas não vividas de nossos corpos” (1974, p. 134). Brown faz tal afirmação depois de demonstrar que é a não conciliação no homem entre vida e morte a causa final de sua neurose. E isto aponta para o que acima se destacou, acerca da leitura que Brown faz sobre o princípio do prazer e o da realidade, de modo que para ele

---

esta vontade humana de superação do corpo pode estar associada à uma evitação de seu fim, uma vida irreconciliada com a morte. Tal reflexão pode ser encontrada ao longo de todo o texto do autor referido, entretanto, como ponto de referência da síntese aqui exposta, pode-se recorrer ao capítulo 4 (2013, p. 101-140).

<sup>58</sup> “Quaisquer que possam ter sido os deslizamentos de sentido que finalmente nos entregaram a palavra e o conceito de consciência enquanto aquisição da linguagem, nós temos um meio direto de ter acesso àquilo que ele designa, nós temos a experiência de nós mesmos (grifo meu: o corpo), dessa consciência que somos, e é a partir dessa experiência que se medem todas as significações da linguagem, é justamente ela que faz com que a linguagem queira dizer algo para nós” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 12).

<sup>59</sup> Martins (2020, p. 101), em sua tese de doutorado, retoma de Freud e Nietzsche esse termo.

Identificar o princípio do prazer com o homem e o princípio do Nirvana com a vida em geral é apenas outra maneira de afirmar que o homem, e apenas o homem, é o animal neurótico. O animal neurótico é o animal descontente; e o descontentamento do homem implica a ruptura do equilíbrio uniforme entre tensão e relaxamento de tensão que governa a atividade dos animais. A repressão do instinto transforma o estático princípio de homeostase nos animais em dinâmico princípio do prazer no homem (1974, p. 113).

E princípio do prazer, ainda de acordo com Brown, é “instinto sexual, erótico ou da vida” (1974, p. 112). Ao colocar a questão sobre o que seja a homeostase nos animais, como sendo característica por que se diferenciam eles e os seres humanos, o que se consente é que nos animais estão reconciliados os instintos de vida e morte, os animais não levam suas vidas a fim de se preservarem, outrossim, cumprem seu princípio biológico, fazem da vida o próprio percurso da morte, e na morte a vida se concretiza e se afirma<sup>60</sup>. O ser humano, contudo, quer preservar-se, pensa em seu próprio fim e interage com seu meio-ambiente com a intenção de torna-lo mais seguro aos seus desejos. Isto seria o próprio fato do princípio do prazer, em tornando o mundo mais seguro aos seus desejos, o homem pode garantir poder voltar sempre à realização prazerosa que primeiro se deu, como uma repetição fixada ao passado, e isto seria resultado de uma condição repressiva por qual se dá a cultura<sup>61</sup>, pois “nas condições de repressão, a compulsão à repetição estabelece uma fixação ao passado, que aliena o neurótico do presente e o envereda na inconsciente busca do passado no futuro”<sup>62</sup> (1974, p. 116).

É por se encontrarem em cisão os instintos de vida e morte que se apresenta o princípio do prazer, algo como uma condição do espírito do ser humano que busca

---

<sup>60</sup> Brown (1974, p. 126): “os animais consentem que a morte seja parte da vida e valem-se do instinto de morte para morrer: o homem agressivamente edifica culturas imortais e faz a história para fugir à morte”.

<sup>61</sup> Valerá o que diz-nos Brown (1974, p. 196), segundo as lentes da psicanálise, acerca do que seja a cultura: “[ela] como a sublimação (ou neurose), tem a qualidade essencial de ser uma ‘satisfação sucedânea’, uma pálida imitação do prazer passado, em substituição ao prazer presente, e desse modo, essencialmente dessexualizada”.

<sup>62</sup> Rubem Alves também manifesta essa ansiedade de retorno ao passado, de fixar-se à segurança dos momentos prazerosos do passado. Em *Teologia do cotidiano* (1994); há algumas passagens em que Alves manifesta esse desejo de retornar ao passado, vale citar alguns trechos: “Somos o que lembramos (...). A memória é a presença da eternidade em mim. E é para isso que preciso dos deuses, para que eu nunca esqueça, para que o passado volte sempre...” (1994, p. 43); “Eu sou uma saudade imensa cercada de carne por todos os lados...” (1994, p. 64); “saudade é um buraco na alma que se abriu quando um pedaço nos foi arrancado. No buraco da saudade mora a memória daquilo que amamos, tivemos e perdemos: presença de uma ausência (...). Não quero ir nem para Céu e nem para a frente. Quero mesmo é voltar para os lugares do passado que amei. Quero voltar para casa...” (1994, p. 68).

reconciliar seu mundo interno com o externo, alcançar algo dessa homeostase pertencente aos animais, alvo inalcançável. E estaria baseada por esta busca a maneira humana de estar no mundo, de transformá-lo para torna-lo, nas palavras alvesianas, uma extensão do próprio corpo. Entretanto, fazer do mundo em uma extensão do corpo sem que estejam reconciliados os instintos de vida e morte é fazê-lo de maneira neurótica pois a capacidade de transformar elementos de seu mundo a seu favor vai se tornando em intenção no ser humano por evitação do fim. Nisto a prática do que seja a vontade de se preservar.

Nesse sentido, Brown vai entendendo que a história humana se forja a partir dessa neurose no ser humano de recusar-se ao seu caráter efêmero. Portanto, se tomamos a apreensão de Alves, que é também pertinente em Brown, de que a linguagem – cultura – vai se tornando ontologia, esta será por si só uma construção neurótica. O homem, então, em que seja um ser lançado no mundo, é lançado em um mundo neurótico. E tendo em vista que até aqui se tenha dito que uma contribuição significativa da racionalidade moderna está em que pela reificação do mundo se pôde compreendê-lo em termos quantitativos, pode-se entender também que a economia consta como um dos pilares, mais ainda desde a modernidade, por onde vai se constituindo e persistindo “ontologicamente” essa neurose humana de querer preservar-se no mundo por via do acúmulo. Ela estaria, assim, situada como sendo um dos principais agentes desse movimento de “ontologização” da neurose, no instante em que passe a ser para o homem maneira de evitação de seu fim, o que Brown denomina de fuga à morte:

não é a consciência da morte, mas a fuga da morte que distingue os homens dos animais” (...) à fuga da morte tem sido, como dizia Unamuno, o núcleo de toda religião. As pirâmides e arranha-céus – **monumentos mais duráveis que o bronze – sugerem o quanto a atividade econômica do mundo é também uma fuga à morte**<sup>63</sup> (BROWN, 1974, p. 125);

O instinto de morte, então, em que esteja se constituindo como a parte da vida com que não pode se conectar o ser humano, segundo a psicanálise de Brown, é historicamente recusado, i.e., fala muito mais da maneira como se vem construindo a civilização do que, propriamente, sobre uma característica permanente do ser humano<sup>64</sup>. Brown, indica que o modo pelo qual vem se constituindo a civilização humana é a

---

<sup>63</sup> Grifo meu

<sup>64</sup> Tal percepção de que a neurose fosse algo próprio do espírito humano, sem considerar sobre ela o seu aspecto histórico, de algum jeito guiou os argumentos que estruturaram o primeiro capítulo. Contudo, apesar de fazer este apontamento, não é intenção pô-los em confronto, tal demandaria tempo e erudição de que por ora não disponho.

repressão ao corpo, nos seus instintos de viver e de morrer, onde para prevalecer o instinto da vida em detrimento do de morte, a construção do espírito humano vai projetando e resultando em neuroses na medida em que o ser humano passe a se projetar no mundo como ser além do mundo, no sentido de recusar sua pertença à mesma ordem biológica de seu meio, ordem esta que participa da manutenção da vida pela sua capacidade de morrer.

O homem, todavia, quer perpetuar-se e projeta seu princípio do prazer de modo neurótico – e pode ser que este seja já uma manifestação da neurose humana -, sua vontade por familiarizar o mundo torna-se em vontade por dominá-lo. Dominar o mundo, assim, é como uma recusa ao corpo, pois dominá-lo é impingir-lhe uma marca humana permanente, algo que buscando superar a morte se mantém ainda ao longo das gerações futuras. É evitação no ser humano de sua vocação para o fim. E na cultura é através da sublimação que isto se projeta como ontologia. De acordo com Brown (1974, p. 189), “sublimação é o emprego da energia corpórea por uma alma que se mantém à parte do corpo; (...) sublimação, como tentativa de ser mais que homem, tem por objetivo a imortalidade”.

A sublimação enquanto atitude de uma alma à parte do corpo que tem por objetivo a imortalidade, portanto, persiste na cultura ocidental desde muito tempo, e Brown demonstra isso em seu trabalho e, marca especialmente a modernidade, que se funda junto com o protestantismo, demonstrando o quanto a economia capitalista nascente à época potencializa a sublimação repressiva do corpo. O próprio Marx como demonstrado ao fim do capítulo anterior pela fala de Alves, já demonstrava isto de que no regime do capital o corpo esteja alienado do trabalho, de modo a não ser para o corpo que o trabalho age no mundo, o corpo torna-se ferramenta para um ideal além de si, e tem-se como resultado corpos apagados da história na sua dimensão erótica, corpo reificado à função de ferramenta<sup>65</sup>.

Assim, a recusa do corpo contida na lógica econômica persiste em que o deleite do homem e da mulher no mundo deve ser sempre sacrificado no agora e adiado para o futuro. Trabalha-se toda uma vida com fins de na aposentaria poder dar ao corpo o descanso e o prazer que não se pôde ter ao longo da vida, mesmo que muito se tenha trabalhado. O corpo alienado do trabalho é também o corpo que não desfruta o que

---

<sup>65</sup> Alves (2011, p. 94) também diz que o corpo seja ferramenta, mas é ferramenta de si, cumprindo tal função o faz para aumentar a sua potência no mundo, sua zona erótica de estar nele

produz. Quanto ao seu meio-ambiente, o homem para preservar-se – ou preservar sua cultura, seu mundo de sentidos – não vê problema na destruição que sua maneira de estar no mundo promove, preocupa-se em perpetuar-se ao passo que seu corpo não se esgota na fruição, mas é esgotado pela impossibilidade de ter com o mundo que o cerca outra relação que não a de utilidade.

Nesse sentido, tomemos de Rubem Alves o “Variações sobre o prazer” (2011). Há nele um capítulo, o “Primeira variação: teologia” (2011, p. 93-112), em que Alves dialoga com Santo Agostinho, no que seja para o teólogo medieval uma certa divisão do mundo humano em duas feiras: a da fruição e a das utilidades. Essa reflexão em Santo agostinho é tão cara para Alves que lhe coube a seguinte afirmação: “nenhum outro texto contribuiu tanto para simplificar e ordenar minhas ideias quanto esse. Quem o entender terá entendido a organização do meu pensamento, naquilo que ele tem de mais simples” (ALVES, 2011, p. 94).

Em síntese, tais feiras indicam que o mundo humano, do ponto de vista do indivíduo, constitui-se desde a observação de que o viver se equilibra entre o precisar e o fruir, i.e., por que se é um ser de necessidades, e estas implicam o ser humano na história de modo a precisar garantir sua sobrevivência no mundo, o homem aperfeiçoa a si e ao mundo natural para tornar os elementos deste mundo natural em ferramentas pelas quais consiga administrar e fazer prosperar a sua vida. Tais ferramentas colocam-se à feira das utilidades, i.e., ferramentas são úteis aos seres humanos na função da redução de suas insuficiências ante o mundo no qual está lançado.

A outra feira, a da fruição, consiste dos elementos do mundo que não são ferramentas, elas não servem para auxiliar o ser humano na sua empreitada de sobreviver no mundo, embora sejam fundamentais à significação e familiarização dele à experiência do homem. Nesta feira estão as coisas que Alves chamou de coisas inúteis, como por exemplo a música do Tom Jobim ou uma poesia do Fernando Pessoa, que não são de finalidade utilitarista. De modo que em sendo a sublimação ato de uma alma apartada de um corpo, e que o ser humano esteja apartado de seu corpo pela própria lógica neurótica persistente no capitalismo que, visando uma lógica além do corpo, aliena o homem de seu trabalho tornando-o em ferramenta, e o corpo fica reduzido à classificação da feira das utilidades, e de acordo com Alves,

Quando uma coisa é usada para se obter outra, diz-se que ela é útil. Na Feiras da Utilidades não há lugar para coisas inúteis. Tudo nela se justifica pela utilidade. Sem ser capaz de realizar a obra para a qual foi criado, o objeto não mais se justifica. É jogado fora: uma lâmpada

queimada, uma caneta esferográfica usada, um pneu que se gastou, não merecem ser guardados. O mesmo se aplica às pessoas. As pessoas que perderam sua utilidade não mais se justificam numa sociedade utilitária. Ficaram obsoletas. Deixaram de poder ser usadas como ferramentas. Essa é a razão para a crise de identidade das pessoas em nossa sociedade: ou elas perderam a utilidade ou provavelmente perderão à utilidade (2011, p. 101-102)

Assim, até pela influência que Alves recebe de Brown, percebe-se certa equivalência entre o que sejam os instintos de vida e morte e a apropriação que Alves faz das Feiras de Santo Agostinho para o seu pensamento. Dizer que a vida deve se reconciliar com a morte de modo a aceitar seu fim, pode ser aproximado da reflexão de Alves em dizer que a feira das utilidades deve estar a serviço da feira da fruição, i.e., as ferramentas que o homem cria devem servir à sua potência no mundo, ao engrandecimento de sua vida mais do que à sua capacidade de dominar esse mundo do qual se diferencia. E diante de uma possível concordância entre os autores de que a neurose humana esteja em sua vontade de perpetuar-se, deslocando os instintos de morte e de vida para um posicionamento não mais dialético e complementar, mas de oposição, nesses termos, a negação da morte é a negação do corpo porque é a maneira como o homem privilegia o domínio sobre o mundo em detrimento de um relacionamento erótico com ele, dado que a fruição erótica do mundo é inútil à lógica de poder que quer submeter o mundo para perpetuar-se nele. O instinto de vida irreconciliado com o de morte narra a positivação do mundo pela capacidade do homem em tornar-se a si mesmo em instrumento para dominá-lo e, assim, imortalizar-se.

E parece que no capitalismo e na economia que nele se gere se agrava esse desejo de perpetuar-se no homem. É como se cada indivíduo tivesse de abdicar de seu corpo e da materialidade de seu mundo, em prol de uma essência humana, que não é essência, mas uma ontologia constituída na neurose da autopreservação, e esta essência é a de sempre “crescer”. As ideologias e torno do infinito crescimento e do progresso, visam a preservação de um modo de vida, uma cultura baseada na acumulação e no consumo. A vontade de preservação no homem, que está também na sua intenção pela preservação de uma ordem, o impede de verificar sua materialidade, o mundo que se detrai, o rastro de destruição, e a autopreservação humana dá-se ao custo das demais espécies. O humano

da autopreservação é o homem colonizador que chega, domina e nada mais além de seu modo de viver pode haver. Não há deleite para com o mundo, há domínio<sup>66</sup>.

Tanto Brown (1974, p. 189-210) quanto Alves (2011, p. 113-122) apontam que em tal embate – entre o deleite e o domínio - coloca-se a oposição entre uma maneira apolínea de estar no mundo e uma maneira dionisíaca, prevalecendo o apolíneo na forma de se organizar da civilização, sobretudo ocidental, “desde Sócrates, quando a razão triunfou sobre o instinto” (2011, p. 113). Tal embate, por seu turno, também é forma de representar os instintos de vida e morte, que de dialéticos, foram transformados em dualistas. Apolo símbolo da razão científica, que busca a comprovação da realidade pela constatação do fato, atitude de preservar-se na sua utilidade de comprovação e asseguramento do mundo; Dionísio é símbolo para o corpo, deus do corpo, que pede a fruição, que quer esgotar-se na inutilidade, pois não sendo útil, não tem um fim além de si mesmo. Para os fins de nossa reflexão, sua ação no mundo não tem a ver com domínio, mas com entrega ao convívio, é relação do eu entregando-se à relação com o outro, é como um reconhecimento dessa alteridade além de um eu sem, contudo, perder o eu a sua própria alteridade. Destarte, recupera-se no espírito dionisíaco uma certa noção de não se estar vivendo *no* mundo, mas *com* o mundo. Não uma ação do eu sobre o mundo, mas uma ação do eu em cooperação com o mundo. Cooperação, aqui, possa, talvez, ser lida como um tipo erótico de relacionamento.

A prevalência de Apolo sobre Dionísio é uma representação que informa acerca da maneira como o ser humano vai se compreender em seu meio-ambiente, prevalecendo a razão e a objetividade eficaz à perpetuação humana, estabelece-se também que as premências do corpo finito devem se submeter ao projeto de perpetuação que está para além dele. O corpo deverá, então, ser útil ao projeto humano de perpetuar-se. Mas se o corpo é finito e há um projeto para além dele, de que modo este há de se projetar no

---

<sup>66</sup> Valerá muito a pena a leitura do livro de Alberto Acosta, “O Bem-viver”, onde o autor faz a crítica dessa mentalidade colonizadora que escraviza aos seus interesses toda a vida, inclusive, a Natureza. Nessa mentalidade, sob a chancela do progresso, o ser humano estabelece com a natureza apenas uma relação de domínio, e nisto se dá a noção de progresso predominante na modernidade. Alberto Acosta propõe que esse modelo de ser humano acometido da “doença chamada homem” é um modelo europeu, dado nos moldes daquelas sociedades cristãs. O “Bem-Viver”, ou “Buen-Vivir”, é um termo que nasce dos povos andinos, baseados numa relação de cooperação com a natureza, onde o desenvolvimento não quer exceder a capacidade de ser saudável a vida, inclusive humana. O “Bem-viver” torna-se em política pública no governo equatoriano, que na sua constituição garantiu os direitos da natureza. No “Bem-viver”, prática dos povos andinos, a vida tende a não se basear no domínio, mas na cooperação e na coexistência.

mundo como intenção de se perpetuar? Em outras palavras, que projeto humano tem se perpetuado?

Até aqui refletimos sobre como o corpo foi sendo alienado da razão, com esta prevalecendo sobre aquele. Mas os corpos estão no mundo, a prevalência da razão apolínea não os faz desaparecer. E há os corpos que se integraram às paisagens do cotidiano, e as condições que abarcam tais corpos registraram-se na maneira como nossos olhos enxergam ontologicamente a realidade<sup>67</sup>, nossa maneira de compreender<sup>68</sup>. Há a normalização da violência que atinge diariamente os corpos das pessoas, que as reduzem às suas rotinas, às suas classes, às suas misérias, à sua pobreza, ao seu gênero, à sua cor. E essa normalização não é um fato que se dá em si mesmo, só é possível dentro de uma ordem de coisas que a tornam comum.

A linguagem da economia que visa o lucro, que quer acumular para perpetuar-se, e para perpetuar um certo modelo de ser humano e de sociedade, apaga os corpos que podem ser descartados pois representam excessos dentro do sistema estabelecido, e estes são os corpos violentados que servem como símbolos da violência de nossos Estados que, baseados no domínio e na acumulação, impingem pela força de uma violência coercitiva a inevitabilidade de quem se ponha como seu contrário, ou ainda que não se anuncie desse jeito, represente contrariedade contra a lógica que se quer perpetuar. Mas isto não é reduzido à lógica estatal, é próprio também das classes que querem manter o sistema que os beneficia, que mantém o constructo que lhes dá prestígio e poder.

Tal lógica é sempre crescer, e nesse sentido, cresce para perpetuar-se. Os que estão no poder querem mantê-lo, os que possuem a riqueza querem aumentá-la. E os corpos que nada possuem são esses espoliados, expropriados e sacrificados. Os corpos que

---

<sup>67</sup> Há uma letra de música que reflete bem essa naturalização do corpo apagado do cotidiano, a letra é construída como se se desse pelo olhar de um mendigo. Quem a compôs foi a banda carioca El Efecto, que na música “Os seres”, canta o seguinte refrão: “Eu sou invisível e ninguém se choca mais, a miséria e a pobreza se tornaram tão banais. Eu sou invisível e ninguém nem sente dó, faço parte da paisagem como o lixo e o outdoor”.

<sup>68</sup> Merleau-Ponty (1999, p. 16) demonstra que a intenção de compreender deve se remeter a todo um universo de abarca os fatos da história. Isto é, não há como entender um objeto reduzindo-o a si, não se pode entender um evento histórico tratando-o como fato isolado, mas somente se pode ter uma ação compreensiva na medida em que o evento que se analisa esteja contido dentro desse universo que o possibilita, e este universo também precisa ser considerado pela atitude compreensiva. Que soem as palavras do filósofo: “é reapoderar-se da intenção total – não apenas aquilo que são para a representação as ‘propriedades’ da coisa percebida. A poeira dos ‘fatos históricos’, as ‘ideias’ introduzidas pela doutrina -, mas a maneira única de existir que se exprime nas propriedades da pedra, do vidro ou do pedaço de cerca, em todos os fatos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo”.

custam o crescimento/desenvolvimento ficam-se sob constante tentativa de serem apagados, pois no mundo das utilidades, se um corpo não se integra à sociedade do acúmulo/perpetuação pelo consumo ou pela produção, é coisa a ser descartada, como bem apontou Alves:

Num mundo utilitário não existe coisa alguma permanente. Tudo se torna descartável. O critério da utilidade retira das coisas e das pessoas, todo valor que elas possam ter em si mesmas, e só leva em consideração se elas podem ser usadas ou não. É assim que funciona a economia (1984, p. 60).

No subtópico seguinte trago reflexões desde meu corpo, são visões da minha presença no mundo, o que presencio. Nessas reflexões estão o que vejo a olho nu sobre essa ordem que organiza o mundo pela finalidade da perpetuação do constructo vigente. Ao trazer tais reflexões busco sair da teoria e demonstrar os resultados práticos deste sistema que desvincula cancela o erotismo entre o corpo e o mundo, e ao fazê-lo estabelece uma sociedade que se divide em classes/castas e estas são sistemas de hierarquização, logo os que ocupam as classes/castas superiores sobrepõem-se e impõem sobre tudo quanto consideram inferiores, o seu modo de vida e a função de serem ferramentas para a perpetuação de seu poder e privilégios. Faço isto, todavia, também como forma de demonstrar o sofrimento do meu corpo que me traz ao tema que aqui busco analisar.

Toda temática até aqui discutida, desde os temas de filosofia do conhecimento até os temas da religião, importa a mim de modo existencial pois tem suas marcas sobre a minha experiência no mundo. Situar o corpo dos que sofrem e como as estruturas que organizam o mundo são constructos que fazem perpetuar não somente a si, mas o sofrimento nestes corpos, é forma de localizar o meu corpo no mundo e de compreender o meu próprio sofrimento pelo sofrimento desses outros – nem sempre humanos - que comigo sofrem, e decerto há os que estão sob condições muito piores do que a minha. Trago minha experiência para demonstrar que não é no campo das ideias que se consolidam as estruturas de negação do corpo na sociedade, mas que tais ideias provocam uma sociedade onde a violência e o sofrimento que delas decorre sejam permitidos, inclusive, como políticas de Estado. Junto à minha reflexão estarão também os autores e autoras que me trouxeram até este tema do corpo antes mesmo que eu pudesse compreender toda a complexidade temática que o envolve.

### 3.3 “OS NINGUÉNS”.

É com o corpo que se pode estar no mundo, é por ele, logo, que se conquista a existência. É do corpo que nasce a vontade por decifrar enigmas que desvendem a própria condição humana na história, e em tais enigmas que se busca decifrar pode ser que o homem busque a decifração de si. Ainda no prefácio escrito para o “Religião e Repressão” (2014, p. 20), contrariando a prevalência do apolíneo sobre o dionisíaco que conduz o método científico, por onde as nuances do corpo devem ser ignoradas em favor da objetividade analítica, Alves questiona tal possibilidade e demonstra que a própria escolha de um tema de pesquisa advém de uma condição dada no próprio pesquisador/pesquisadora que o conduz à investigação. É do corpo que nasce o impulso de uma pesquisa.

O que se coloca com isto é que mesmo as investigações científicas em que possam predominar a linguagem objetiva da matemática, mesmo aí o desejo de investigar é nascente no corpo. Estão, portanto, pesquisador e objeto ligados pela subjetividade que conduz o interesse do investigador sobre o objeto investigado. E tal desejo dá-se em um corpo sujeito ao seu mundo, lançado nele. Entende-se, assim, que é tal condição que movimenta o conhecimento, é a tentativa de resolver uma anomia, ainda que pequena – se é mesmo que possa haver pequenas anomias – dentro de si.

O corpo apresenta-se, portanto, como algo fundamental a quem se debruçar sobre o pensamento alvesiano. Fundamental não apenas pelo fato de que até o desejo pela investigação nele se origine, mas que tal desejo por investigação possa referir a própria condição existencial daquele que pesquisa. “Escrever com o próprio sangue”, expressão que Alves retoma de Nietzsche, é escrever a partir das condições do próprio corpo, de seus incômodos, de seu sofrimento e de sua alegria, de seus sonhos, de sua contingência. É o que aqui faço, e em parte deste subtópico assumindo a primeira pessoa, o epicentro razoável que motiva esta pesquisa.

Aponto minha condição de ser lançado no mundo como motor para que o corpo tenha se colocado para mim como tema de investigação. O que só fui entender melhor nos momentos finais desse tempo do mestrado, onde pelos diversos pensamentos de autores e autoras tão importantes a que tive acesso, pude entender melhor o que é ser esse corpo lançado em um mundo anterior a mim, e que, concomitantemente, portanto, desperta em mim os anseios por nele poder agir. É da ansiedade de me perceber lançado

no mundo e da vontade de poder poder<sup>69</sup> ante a impotência dessa circunstância, que me surge a urgência desta pesquisa.

Repito que o conhecimento acadêmico me deu suporte para refletir sobre temas que se abrigavam em mim antes de serem objetos de investigação, foi o capturar o mundo pelo meu corpo que me conduziu a querer fazer do corpo um tema. Baseado nisto que ousei – e espero não desrespeitar a banca – narrar algo de minha experiência e que, acredito, nos servirá como reflexão – baseando-se, sobretudo nessas reflexões trazidas ao pensamento de Alves por Brown – acerca do que seja uma linguagem que dá cabo do apagamento dos corpos, linguagem predominante nos seres humanos integrados a esses tempos de capitalismo globalizado. E linguagem, cabe lembrar, é maneira por qual o ser humano organiza e organiza-se no mundo. Tendo dito isto, me ponho como narrador de minha experiência por alguns parágrafos.

Já há bastante tempo tenho o hábito de sair para caminhar com o cachorro em hora aproximada da meia noite, hábito que se tornou mais frequente nesses tempos de pandemia, posto que era hora do dia em que a rua estava vazia e o risco de contaminação caía em razão de não haver aglomerações. Ocorreu, porém, que em uma dessas ocasiões uma cena me feriu a dignidade de um jeito que não sei explicar: por duas vezes na mesma noite dividi a calçada com o que parecia ser uma família de modelo bem brasileiro: uma mulher/mãe cuja idade, calculei, fosse algo na casa dos 50 anos, e que estava acompanhada de outras duas pessoas que acreditei serem seu filho e filha, um rapaz de uns 14, 15 anos e uma menina mais nova, talvez, uns 11 anos. Dividimos as calçadas por alguns instantes, e eu não sei quem ia e quem vinha, nos cruzamos, mas não nos olhamos nos olhos; eu me senti envergonhado e acho que eles também. Minha vergonha era por um misto entre os sentimentos de impotência, revolta e tristeza diante do fato tão comum mesmo que não houvesse nada que pudesse ser considerado normal naquelas circunstâncias. A deles, se é mesmo que sentiram, eu não sei e não ousaria tentar deduzir.

É que nas duas oportunidades em que nos vimos, intervaladas por alguns minutos, a família revirava lixeiras, quem sabe atrás de comida ou coisa que pudesse se transformar em dinheiro que, possivelmente, se converteria em comida. Dos dois encontros, foi o segundo o mais brutal pois que nele eu senti alguma coisa quebrada ainda mais dentro de mim, senti-me miserável, mais do que eles pudessem ser, ao vê-los, uma família, tomando

---

<sup>69</sup> Como me permiti escrever em primeira pessoa e em tom mais ensaístico nesse subtópico, a repetição das palavras se põe como um estilo de escrita. Deve-se ler, portanto, disto “poder ter poder ante a impotência...”.

distância de uma caçamba de lixo porque aquela ali já tinha donos: os ratos estavam já com o domínio daquele lugar que serve para alguns como destino de resíduos que servirão como fonte de alimentação para criaturas do esgoto: insetos, roedores e seres humanos, ou quase humanos. Aqueles sobre quem escreveu o Eduardo Galeano, no seu texto “Os ninguéns” que aqui, penso, cabe a transcrição:

As pulgas sonham com comprar um cão, e os ninguéns com deixar a pobreza, que em algum dia mágico a sorte chova de repente, que chova boa sorte a cântaros; mas a boa sorte não chove ontem, nem hoje, nem amanhã, nem nunca, nem uma chuvinha cai do céu da boa sorte por mais que os ninguéns a chamem e mesmo que a mão esquerda coce, ou se levantem com o pé direito, ou comecem o ano mudando de vassoura. Os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada. Os ninguéns: os nenhuns, correndo soltos, morrendo a vida, *fodidos* e malpagos: Que não são, embora sejam. Que não falam idiomas, falam dialetos. Que não praticam religiões, praticam superstições. Que não fazem arte, fazem artesanato. Que não são seres humanos, são recursos humanos. Que não têm cultura, e sim folclore. Que não têm cara, têm braços. Que não têm nome, têm número. Que não aparecem na história universal, aparecem nas páginas policiais da imprensa local. Os ninguéns, que custam menos do que a bala que os mata (GALEANO, 2014, p. 71).

Penso ter sido muito assertivo o Eduardo Galeano por utilizar o termo “ninguéns” para apontar as pessoas vítimas das impessoais estruturas de empobrecimento que se consolidaram junto com a história da riqueza no mundo. De modo que a este breve relato pessoal e ao poema que o ilustra, cabe opor ainda outros dados<sup>70</sup>. Antes, contudo, importará dizer que a reflexão aqui nesta parte do trabalho parte de um artigo em que Ronilso Pacheco comenta a importância do “rostro” no pensamento de Emmanuel Lévinas. Para os interesses desta pesquisa pretenderia estabelecer uma possível conversa entre o pensamento de Lévinas, aproximando sua compreensão sobre o que signifique o “rostro” de uma pessoa com o que temos entendido até aqui sobre o que seja o “corpo” em Alves, desde que ambos são compreendidos como possuindo uma alteridade inerente, pois esse corpo/rostro é o próprio sujeito, é sua própria imposição no mundo.

Ambos são sua alteridade indissociável, é o que conserva a dignidade do outro e do eu. Em ambos os autores, seja a fala sobre o rosto ou sobre o corpo, remetem à uma responsabilidade que o sujeito tem para com seus pares no mundo, inclusive, os pares que compartilham o meio-ambiente mesmo não sendo da mesma espécie. Tendo isto sido dito, cita-se uma importante leitura que Pacheco faz de Lévinas para compreender qual o lugar

---

<sup>70</sup> Retorno a eles após dois parágrafos deste destaque.

do eu ante um mundo que vai dissolvendo no espaço o que sejam esses corpos e esses rostos:

Se o *rosto* (em *Rubem Alves, o corpo*) levinasiano é caracterizado pela forte exigência ética, a negação do rosto de outrem traduz-se bem por uma ruptura ética. Exercício de poder, estigmas, criminalizações, tornam-se instrumentos de “produção” de sujeitos *sem-rosto* nas cidades, uma permanente invisibilização que começa com um não reconhecimento e em seguida um remanejamento de Outro para uma categoria sem lugar. Vale-se do imaginário coletivo dos “não-lugares” ocupados por indivíduos nas sociedades urbanas: àqueles tidos como sendo de comportamentos desviantes, sejam traficantes, moradores de rua, viciados, prostitutas, gays, menores infratores; “lugares” profissionais tidos como de menor importância no corpo social como pedreiros, garis, serventes, domésticas. São muitos “não-lugares” ocupados, delimitados não pela comunicação formal, mas pelos estigmas interiorizados, a deportação para o ser em geral (o “há”), anônimos, desconhecidos, sem-rosto (*sem corpo*) (PACHECO, 2013, p. 631).

Trazer essa citação de Pacheco à dissertação será importante para se perceber o quanto da estrutura organizativa da sociedade funciona de maneira a normalizar o apagamento dos corpos que à sua manutenção não podem contribuir, e pela mesma razão podem ser descartados. Se até parágrafos atrás, expúnhamos críticas à ciência e à reificação do mundo posta à esteira de seu método, aqui expomos alguns dos efeitos deletérios quando levadas a cabo na organização social a impessoalidade e objetividade pretendidas pela ciência na construção do conhecimento que influencia a maneira como se passa a enxergar o mundo.

Se a economia passa a ser maneira pela qual os grupos humanos buscam perpetuar-se e com isso perpetua sua neurose<sup>71</sup>, e se nela estão presentes as coisas do mundo em forma de números, também são números as vidas humanas e dos demais seres, de modo que não faz tanta diferença que se percam esses corpos se o ideal de acúmulo/perpetuação estiver sendo alcançado, ainda que tal ideal somente para alguns poucos melhore o mundo e que para a esmagadora maioria se deteriore o viver, o ser de seus corpos. Prossigamos, nesse sentido, expondo outros dados que resultam dessa maneira apolínea da economia de se organizar para perpetuar-se e que torna-se o programa da própria sociedade que ela passa a organizar, programa este que se digna a admitir que a produção excessiva conviva lado a lado com a carestia quase absoluta que castiga amplos grupos da sociedade, nos quais as pessoas têm seus corpos violentados

---

<sup>71</sup> Nesse sentido vale a leitura dos capítulos XV e XVI do “Vida contra a morte” (BROWN, 1974, p. 274-372)

sistematicamente das maneiras mais diversas, da fome ao racismo. Destacando-se que o dito “sucesso” do sistema se sustenta nas ditas vitórias que este diz proporcionar, ainda que estas não cheguem, sequer, a abranger nos seus “sucessos” uma maioria considerável da população do mundo. Pensemos, portanto, na normalização do absurdo dado na estrutura da sociedade como sendo esse caminho de violência e apagamento dos corpos.

No dia 1 de janeiro de 2021, em uma matéria assinada por Gorka R. Pérez e José Luiz Aranda para o periódico EL País, anunciava-se que “os 20 indivíduos mais ricos do mundo acumularam 1,77 trilhão de dólares no final de 2020, 24% a mais do que um ano antes”. Ainda segundo a matéria, em valores convertidos para o Real, esse acumulado significaria algo em torno de “8,83 trilhões de reais, aproximadamente o valor do PIB brasileiro”. Sabe-se que o Produto Interno Bruto (PIB) é um índice que refere o que foi produzido em valores de mercado pela soma da força produtiva de trabalhadoras e trabalhadores ao longo de um ano em um determinado país. Assim, esse dado remete a quanto um país supostamente produziu e cresceu em riquezas de valor mercadológico pelo médium da força de trabalho de seu povo. A partir dos dados fornecidos pela matéria o que se depreende é que 20 pessoas – vinte! – pelo mundo acrescentaram às suas já enormes fortunas o equivalente a toda a riqueza produzida em um país que possui aproximadamente 200 milhões de habitantes e que ocupa atualmente o décimo segundo lugar no ranking global econômico. O trabalho alienado do corpo do trabalhador, nesse sentido, serve à perpetuação da ordem e da riqueza dos já enriquecidos, e perpetua também a mesma ordem, que mantém pobres os empobrecidos.

Por outro lado, o ano de 2020, apesar desses enormes ganhos de alguns, foi também um ano de perdas enormes para a esmagadora maioria. Sublinhando apenas o contexto brasileiro, além das mortes em razão da pandemia do covid-19, um outro dado é aterrador, e segundo informaria a Agência Brasil,

Nos últimos meses do ano passado [2020] 19 milhões de brasileiros passaram fome e mais da metade dos domicílios no país enfrentaram algum grau de insegurança alimentar.

A sondagem inédita estima que 55,2% dos lares brasileiros, ou o correspondente a 116, 8 milhões de pessoas, conviveram com algum grau de insegurança alimentar no final de 2020, e 9% deles vivenciaram insegurança alimentar grave, isto é, passaram fome (GANDRA, 2021)<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Esses dados estão já desatualizados. O Portal de notícias Nexo, em matéria atualizada no dia 8 de junho de 2022, destacou que “aproximadamente 33,1 milhões de brasileiros passam fome no Brasil em 2022, ou seja, estão sujeitos à insegurança alimentar grave. O número equivale a 15,2% da população do país. Os dados são do 2º Inquérito Nacional Sobre Segurança Alimentar no Contexto da Pandemia de Covid-19 no Brasil”.

Os contrastes são aviltantes e é sintomático que haja larga divulgação entre os grandes jornais do país sobre o problema do sensível aumento da fome e dos famélicos, enquanto só uma minoria deles busca uma postura crítica em relação a um sistema (e a moral que o legitima) que permite que o empobrecimento<sup>73</sup> massivo e brutal das pessoas conviva ao lado da acumulação e concentração hiperbólica de riquezas. A normalização dessas contradições conquista o terreno cotidiano, entre outros, por uma mídia especializada em celebrar os multibilionários, seus modos de vida, suas manias, suas excentricidades, como se aquilo que lhes garantisse a astronômica riqueza fosse a capacidade incomparável de suas inteligências, suas mentes criativas e visionárias.

Faltaria, então, brilhantismo aos “ninguéns”, ou ao quantitativo enorme de pessoas que não registraram ganhos econômicos astronômicos em meio a uma crise sanitária que, por si só, têm questionado o mundo e os sistemas que o organizam? Pois o que se põe à vista, todavia, são os postos de trabalho, formais e informais, geridos por negócios nos quais trabalhadores e trabalhadoras são explorados por jornadas de trabalho extenuantes, com garantias assistenciais mínimas e cada vez mais precarizadas, e salários que, apesar do muito trabalho, não condizem com os ganhos recordes dos patrões, ainda que a riqueza que estes obtêm seja produzida pelos braços daqueles e daquelas que empregam.

Esconde-se a informalidade e insalubridade do trabalho; os corpos amontoados dentro do transporte público antes das 6 da manhã, em um país em que não raro se escuta,

---

<sup>73</sup> Aqui falo em empobrecimento levando em consideração o que escreve Eliane Brum para o contexto da construção da Hidrelétrica de Belo Monte, na Amazônia. Brum, que se mudou para Altamira em 2017 para acompanhar mais de perto o processo de desterro dos “povos da floresta” em direção aos bairros planejados pela empresa encarregada das obras. A jornalista fez ao longo do ano de 2016 uma cobertura muito significativa do que passou a ser a vida dessas pessoas que antes habitavam a floresta e tinham nela a sua fonte de sustento, sem ser-lhes predador. Falo em empobrecimento por que segundo a autora o processo de desterro justifica-se, inclusive, pela alegação de que o que se faz a esses povos é levar-lhes o progresso. A autora, contudo, demonstra ao longo desses textos ainda arquivados no periódico EL PAIS, o aumento da violência na cidade de Altamira e da degradação desses corpos que para lá foram desterrados sem que se lhes respeitassem seu vínculo com sua terra, com sua casa. O padrão da sociedade dita desenvolvida quando invade esses espaços julgados com atrasados, dá-lhe o nome de pobreza, assim, pessoas que antes tinham terra onde plantar, rio onde pescar, e casa onde morar, pela justificativa do progresso, têm seus laços de sentidos despedaçados e são jogados à “calle”. Aqui é que não posso deixar de falar em empobrecimento, é uma lógica na própria dinâmica do desenvolvimento que para se consolidar afeta e destrói a vida de quem estiver pelo seu caminho, não são pobres os índios da Amazônia ou os ribeirinhos pela cultura outra que têm e pela qual conduzem sua vida. São, outrossim, tornados pobres pelo desenvolvimento que vem para aumentar os lucros dos já enriquecidos, e, portanto, com mais poder de ação na sociedade onde o que manda é o valor monetário que habilita ou cancela a vida conforme seus paradigmas próprios. Como são muitos textos produzidos pela autora nessa cobertura, selecionei aquele que mais me impactou e que trata desse tema do empobrecimento: “La casa es donde no se passa hambre” (BRUM, 2016).

inclusive de suas “autoridades”, que “brasileiro não gosta de trabalhar”, que “herdaram a indolência do indígena” e a “malandragem dos negros africanos”<sup>74</sup>; nada disso é questionado sistematicamente mesmo que se escancare o aumento da mendicância pelas ruas das grandes cidades.

O aterrador é que o aumento das desgraças dos ninguéns se conta concomitante à celebração dos ganhos astronômicos para o número ínfimo dos endinheirados. E penso que a raiz dessa normalização esteja, necessariamente, no apagamento do corpo. É a alienação erótica do corpo em relação ao mundo que permite à sociedade tais discrepâncias. O sofrimento é normalizado para um número enorme de corpos; ao passo que a posse do mundo, persiste nas mãos deste pequeno grupo que possuindo muitas riquezas são naturalizados como proprietários de tudo aquilo que está abaixo do valor monetário. E se todo o mundo pode ser entendido como conjunto de coisas esvaziada de subjetividade e posto às prateleiras como mercadoria, estes que possuem o dinheiro são também assimilados como donos do que pode o dinheiro comprar, inclusive as pessoas.

Nisto há a perpetuação da ordem, o sentido apolíneo da sociedade ao se cumprir desconsidera o quanto seu resultado é um mundo impossível de ser vivido, e sobreviver torna-se a missão fundamental da maioria de nós.

Porém, serão os problemas éticos implicados nessa lógica assuntos que se possa ignorar? Ainda que se queira, talvez, seja isso impossível. Pois os “ninguéns” estão por toda parte, têm cores das mais diversas e quanto mais melanina à pele e mais posicionado ao sul do globo, maior a possibilidade de que se esteja posto entre eles. E são as vozes que gritam em seus corpos que continuamente nos interpelam: podem tais condições serem ignoradas? Eu poderia ignorar a cena de ver uma família disputando o lixo com os ratos diante da notícia de que 20 pessoas faturaram em tempos de crise o equivalente ao total do PIB brasileiro?

Em “Brasil: construtor de ruínas” (2019), livro em que a jornalista Eliane Brum reúne diversos de seus artigos e crônicas políticas concernentes a história recente brasileira, há uma busca por parte da escritora em refletir sobre as tragédias diárias desse país. Ela também dedica tempo e esforço para falar desses corpos que, no dizer de Eduardo Galeano, são os corpos dos ninguéns. Em um impactante artigo contido no citado volume e que se intitula *O golpe e os golpeados: a crise da palavra*, Brum esforça-se por

---

<sup>74</sup> Fala do atual vice presidente da república proferida na Câmara de Indústria e Comércio de Caxias do Sul.

demonstrar a anomia que se instaurou no Brasil diante da desumanização que abandona, oprime, assassina e silencia os corpos das populações fragilizadas econômica, social e politicamente ante a impessoalidade brutal que insiste no crescimento econômico e no progresso ainda que o custo para tanto seja a condenação de milhões de vidas, humanas e não humanas, ao sofrimento e à morte. A autora aponta que essa crise de sentidos é uma crise do esvaziamento da palavra (de linguagem, portanto): a palavra não teria mais capacidade de dizer, ou a linguagem que tivera sido tornada em ídolo já esteja apresentando seus pés de madeira e sinais de apodrecimento: o empobrecimento massivo ao lado dos lucros astronômicos de poucos, lançam luz sobre os ídolos que norteiam nossa linguagem e que, entretanto, vão se enfraquecendo a partir de sua própria lógica.

No citado artigo, a autora expõe duas poderosas passagens da história recente brasileira pelas quais demarca com vigor o tamanho dessa anomia. Na primeira delas a autora rememora o dia 10 de junho de 2016, dia em que Sheila Cristina Nogueira da Silva, uma moradora do morro do Querosene, no Rio de Janeiro, descia a rua de sua comunidade para comprar “três batatas, uma cenoura e pão”, e tendo ouvido tiros, “não parou. Apenas seguiu, porque tiros não lhe são estranhos” (2019, p. 122). Sheila é/era mãe de Carlos Eduardo, que morreu aos vinte anos, vítima de uma bala perdida que achou sua cabeça. Esse caso ficou conhecido pelo registro do fotógrafo Pablo Jacob, da Agência o Globo, que capturou o instante em que Sheila “subiu a escadaria correndo, o peito arfando, o ar em falta. Na porta da casa, o corpo do filho coberto por um lençol. Ela ergueu o lençol. Viu o sangue” e continua Brum, “a mãe mergulhou os dedos e pintou o rosto com o sangue do filho”, e assim “por um efêmero instante a morte de um jovem negro e pobre em uma favela carioca virou notícia. Sua mãe fez dela um ato. Não fosse vida, seria arte”. Diante desta cena, cujo registro veio na foto da mulher com o rosto pintado de sangue, a jornalista compara a mulher negra chorando seu filho a uma das obras de arte mais famosas do Ocidente, e para o cristianismo, uma das mais sagradas, a Pietà, que é uma representação de Maria segurando o corpo morto de seu filho, o cristo; e para Brum, Sheila encarnava a obra de arte, era a “pietà da favela”.

A mulher que segue apesar dos tiros e volta com batata, cenoura e pão, furiosamente humana, buscando um espaço de rotina, um fragmento de normalidade, em meio a uma guerra que ela nunca pôde ganhar. E guerras que não se pode ganhar não são guerras, mas massacres(...). A pietà pinta o rosto com o sangue do filho para se fazer humana no horror. E então nos alcança, mas é uma guerreira desde sempre derrotada, porque nos alcança apenas por um instante e logo será esquecida. E depois do seu, outros filhos já foram perfurados a bala. (BRUM, 2019, p. 123).

Brum tem a habilidade de colocar o cotidiano no seu texto, e o cotidiano relatado é aquele imbuído de violência extremada e impessoal. A mulher que saíra de casa para suprir a fome de seu estômago – seu corpo - e retornava com três batatas, cenoura e pão, viu-se desamparada frente a um sistema de violência e invisibilização que a tudo devora, e que ao instante acabara de ceifar o seu filho, mais um número, mais um corpo no chão, que apesar de chocar, ainda assim, enquanto corpo da classe dos “ninguéns”, é um corpo invisível. O do filho morto e o da mãe que o pranteia, pois, como ensina Galeano, “valem menos do que a bala que os mata”. E o horror é cotidiano ao ponto de não mais horrorizar. A imagem de Sheila, a moradora que seguia em meio aos tiros, não revela qualquer tipo de indiferença daquela mulher diante do tiroteio, mas muito mais, revela sua condição.

Essa imagem persiste como apontamento na sociedade de uma de suas chagas mais profundas, aquela que permite conceber com normalidade uma realidade onde uma mãe tem de lidar com a imagem de seu filho com os miolos expostos à porta de casa, como se diante dos olhares servisse como exemplo para todo tipo de *não-gente*, para os “ninguéns”, acerca do lugar que lhes é assegurado, aquele que carrega a vulnerabilidade dos corpos que podem ser eliminados<sup>75</sup>. Pois essas tragédias costumam acontecer nos lugares de habitação dos “ nenhuns”. São os corpos em que mais se projeta a neurose de se perpetuar do homem, a perpetuação da cultura que rege o mundo e com a qual tem se identificado a sociedade, é projetada sobre esses corpos de modo que sua eliminação se torna bem aceita se estiver à serviço da manutenção para permanecer<sup>76</sup> uma estrutura a qual o homem, em função de ser um “ser aí” lançado à cultura, acredita precisar ser mantida.

---

<sup>75</sup> E são ainda muitos casos: mais recentemente o brutal assassinato por asfixiamento de um homem, Genivaldo de Jesus Santos, 38 anos, no camburão de uma de nossas polícias, diante dos olhos nus da população que assiste imóvel, por razões diversas. As que intuo são as referentes ao conhecimento de que é este destino que lhes aguarda a qualquer instante e por motivo qualquer, inclusive o se revoltar diante da brutalidade; mas também o de que a própria população é induzida a assumir a violência do dia-a-dia como algo de essencial ao Brasil. Para se refletir sobre tal questão e o papel da mídia no fazer persistir e normalizar o ambiente de guerra e violência entre o povo, vale assistir ao episódio de um programa britânico que viaja pelo mundo fazendo uma análise de sua grade televisiva. No youtube pode-se encontra-lo pelo título “A tv brasileira vista pelos estrangeiros”. Considero uma boa peça de análise sociológica no que foque o papel da mídia.

<sup>76</sup> Vale-nos mais uma vez um comentário de Pacheco (2013, p. 635): “(...) o poder não se relaciona com invisíveis. Ele elimina. Uma eliminação que nem sempre se materializa na supressão da vida, mas na negação da dignidade da vida, negação que torna a vida *invivível*, exatamente pela invisibilidade que aliena o acesso ao direito, aos serviços, ao reconhecimento. O poder não se relaciona com invisíveis, urgências e clamores dos miseráveis não interessa”.

E as nossas violências são em enorme número e tamanho. A fome é uma violência, sobretudo quando se vive em um país que sucessivamente bate recordes de exportação de grãos, de carne e outros itens alimentícios; a falta de moradia é violenta sobretudo quando se vê crescer o número de moradores de rua em meio a cidades com prédios inteiros abandonados aos fins especulativos do setor imobiliário, e ao mesmo tempo em que as populações camponesas se veem cada vez mais coagidas pelos grandes latifúndios a se redirem ao modo de vida das grandes cidades quando são forçadas ao êxodo; é violenta a falta de saneamento que a milhares de pessoas agride ao obrigá-las a viver em meio ao lixo como se lixo fossem, pois a natureza mesmo é reduzida aos resíduos dos modelos de vida baseados no consumo que violentam sistematicamente o meio-ambiente; as condições de trabalho, a imposição de horas extenuantes recompensadas por salários baixíssimos.

É violento acompanhar um noticiário que fala da fome sem tons críticos às estruturas que a legitimam; pois, sim, a fome é legítima em uma sociedade onde a vida de cada vivente é reduzida a um valor monetário: aqueles e aquelas que podem comer são os que, sendo útil à perpetuação da estrutura social, podem comprar comida. Ensaio dizer que é quase como se a fome fosse sendo instrumentalizada como uma espécie de baliza moral, pois se não são vistas as estruturas que a mantém, resta ao sujeito culpar-se por não conseguir alimentar-se<sup>77</sup>.

A jornalista continuaria seu texto falando ainda do que acontecera quatro dias depois do assassinato do filho de Sheila. Referiu o ato em que 70 fazendeiros da região do Caarapó, no Mato Grosso do Sul, subiram em suas caminhonetes a fim de expulsar, nem que fosse a tiros e matando, um grupo de indígenas que havia retomado as terras de Toro Paso, que eram reivindicadas pelos autóctones como sendo terras ancestrais de sua cultura. A intenção dos fazendeiros, segundo a autora, já era sabida desde a véspera e nada foi feito pelas autoridades. A culminância desse movimento assinalou Brum:

Assassinaram o indígena Clodiodi Aquileu Rodrigues de Souza Guarani Kaiowá, 26 anos, agente de saúde, e feriram a bala outros cinco indígenas, entre eles um menino de 12 anos, que levou um tiro na barriga. Não foi um confronto, como parte da imprensa insiste em dizer. Foi um massacre. (BRUM, 2019, p. 125).

E se Sheila fez o ato de pintar seu rosto com o sangue do filho, os Guarani Kaiowá, fizeram também seu ato por via de uma carta. “Escreveram, na língua dos brancos, que

---

<sup>77</sup> Vale também a leitura de “Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico” (2021), sobretudo sua segunda parte, a partir da página 125.

resistiriam em sua terra ancestral. Que dela não sairiam nem mortos” (2019, p. 126). E cabe a transcrição de um pequeno trecho: “pedimos ao Governo e à Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas decretar nossa morte coletiva e enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar nossa dizimação/extinção total (...)”. E para a jornalista o conteúdo dessa carta solicita reconhecimento e dignidade à história de luta e resistência dos povos indígenas, e esta dignidade requerida restaria no pedido pela admissão clara sobre como a vida dos autóctones é tratada por um Estado gerenciado desde um sistema que compreende a tudo quanto existe, vivo e não vivo, como mercadorias a se expor em prateleiras para o consumo e, por isso mesmo, como fonte de lucros:

a interpretação do que diziam os indígenas era clara: assumam o genocídio e decretem nossa extinção. Nos sepultem todos de uma vez e plantem soja, cana e pasto para boi sobre a terra roubada e adubada pelos nossos corpos. Tenham coragem de assumir o extermínio em vez de usarem suas leis para nos matar aos poucos. (BRUM, 2019, p. 126).

Nesse texto - e em alguma medida isto está presente em todos os outros artigos do livro – expõe-se a crise de sentidos de nossos tempos. Nossa anomia. Ao evocar os atos da mãe que pintou o próprio rosto com o sangue do filho assassinado ou a carta dos Guarani Kaiowá que acusava as políticas estatais no trato com as culturas, as terras e os corpos das populações tradicionais, o que Eliane Brum coloca é o problema fundamental que persiste em um país organizado por um sistema cujas estruturas não são capazes de fazer sentido quanto à proposição de que a vida e o direito à vida sejam e estejam garantidos. E isto é “antiepistêmico”<sup>78</sup>. Pois esta garantia só seria possível se a maneira como se tem entendido a vida fosse pela ideia de que ela não está a serviço de qualquer outra coisa que não ela mesma, a vida não é ferramenta, não se põe à serviço de nada além de si.

O que há em comum entre os dois casos narrados pela autora é que ambos os grupos, o das populações tradicionais e o dos moradores da periferia carioca, são reféns de um estado onde a vida constantemente perde sentido pela crise da palavra. As palavras que ordenam o mundo, que dão nome às coisas, não potencializam o corpo e a vida, mas os sistemas que os gerenciam. A autora informa que tanto um grupo quanto outro, historicamente, sofreram e sofrem ataques sistemáticos por parte do Estado. E quando a palavra perde o sentido, falar torna-se ação inútil. O que a autora compreende por palavra

---

<sup>78</sup> Improviso essa palavra para apontar o quanto uma sociedade se guie pela dignidade inerente da vida é contrária à epistemologia que guia a sociedade nesse tempos que se reflete no texto.

no seu texto, contudo, é justamente a capacidade de agir de acordo e à altura dos eventos que se impõem. E palavra, nesse sentido, requer ação. É palavra-ação. E que palavra em defesa da vida poderia fazer sentido para um mundo onde o valor desta é suplantado pelo preço das coisas, onde a vida deve ser útil à preservação da própria estrutura que a reprime e precariza? Que palavra pode dar sentido à vida se o que se configura diante de nossos olhos é o fato de que há uma categoria inteira de pessoas cujas vidas não possuem valor e significado para além de se constituírem como força produtiva e que têm seus corpos reduzidos a tal função?

E diante do que aqui se expôs, e de tantas outras mazelas que assolam a vida de milhões de pessoas pelo mundo, uma pergunta se coloca inevitável: o que a essas condições legitima ao ponto de que não se possa encontrar consensos sobre a necessidade de que todos e todas tenham garantido o pão em um mundo onde se constata superprodução de alimentos? O que é que impede que consensos sejam firmados em favor da afirmação e defesa da vida – não apenas humana -, colocando-a, portanto, como fio condutor das decisões políticas que organizam as sociedades contemporâneas? Como se pode conceber que uma parcela ínfima da população mundial aumente exponencialmente suas riquezas ao lado da constatação de que uma parcela enorme dos habitantes da Terra, habitantes humanos e não humanos, têm sido levadas à condições inimagináveis de miséria? Como se pode normalizar que os multibilionários aumentem suas enormes riquezas ao passo que às ruas se formam filas para comprar ossos, e em casos ainda mais extremos, que famílias inteiras tenham que disputar com os ratos a comida das lixeiras?

Seja, porém, muita pretensão querer respostas assertivas a essas perguntas. Não fazemos aqui um esforço por dá-las, senão apontar que por difíceis – e mesmo impossíveis – que sejam, não devem as reflexões que conduzem a tais perguntas ser abandonadas. Esse subtópico, portanto, coloca-se nesta dissertação como maneira de ilustrar na prática o que se possa considerar como sendo um dos efeitos disso que ao longo deste trabalho vem aparecendo como sendo a reificação do mundo pela linguagem do cientificismo, e mais recentemente sobre como nesta reificação há os impulsos repressivos advindos da neurose humana por conservar-se, que levadas às últimas consequências, esvaziam a vida de sua dimensão simbólica e erótica, de maneira que esta deixe de ser um fim em si mesma para ser meio por que se alcance os desejos neuróticos de perpetuação. Assim, os sistemas criados com a justificativa de fazer prosperar o ser humano escravizam-no para se manterem, e o ser humano passa a ser ferramenta da manutenção dos sistemas, que pela linguagem reificante trata o mundo como recursos a serem gerenciados, as pessoas

inclusive. E se os objetivos econômicos do país – os quais somos cotidianamente levados a crer serem também os nossos desejos – estiverem sendo alcançados, vale o sacrifício de toda vida que morre<sup>79</sup>.

E o custo é o sacrifício do corpo de grupos significativos e que estão longe de ser minorias, na sociedade que vive sob uma lógica de não poder fruir o mundo para além do consumo, no que poderia ser considerado um desvio do eros humano operado pelo capitalismo<sup>80</sup>, cuja realização sexual dá-se no consumo e na produção.

Nesse sentido o que se vai percebendo é que no bojo dessa reificação o que se perde no humano é o seu próprio corpo, ao ponto mesmo em que a materialidade na qual vive seja considerada como fator secundário, e tal materialidade é aquela onde a violência aos corpos acontece na prática, mas se apagados os sentidos eróticos dos corpos ao ponto de não mais se refletir sobre as condições de sua vida, também se apaga a necessidade de uma materialidade e um ambiente social que sejam saudáveis ao corpo.

O ser humano reduzido eroticamente é um ser humano sem mundo, ou com o mundo encurtado. Isto porque o automatismo com que se vive a partir dos sistemas criados e que mantém os corpos nos conformes de uma atitude pela preservação, informam que o mundo material se coloca como matéria prima do dito desenvolvimento, e nisto está a perda da percepção sobre a precariedade da materialidade na qual tem vivido o ser humano: em prol do consumo cada vez maior e da movimentação e crescimento das economias, padece e se degrada todo o meio ambiente necessário à vida saudável da humanidade, padece e desaparece o próprio corpo de onde despontam as necessidades mais básicas da vida: como disse-nos Norman O. Brown (1974, p. 327), pensando sobre essa derrelição na qual se encontra o ser humano sob os princípios da modernidade cientificista, na sua face que corrobora a neurose pela perpetuação, “novos objetos devem substituir o corpo humano, e não há sublimação sem a projeção do corpo humano nas

---

<sup>79</sup> Brown (1974, p. 274-352) demonstrará, pelas lentes da psicanálise, que seguindo o desejo humano por religião, constante à humanidade desde tempos muito primórdios, nesses tempos a partir da modernidade os seres humanos inconscientemente encaram a morte desses ninguéns também como sacrifícios válidos, numa espécie de ritual, para que a ordem, ou a linguagem que organiza o mundo, permaneça em segurança e se perpetue.

<sup>80</sup> Quando aqui menciono o capitalismo, o faço mais por uma questão prática. Creio que a crítica que se segue se coloca ao lado de Rubem Alves, para quem se a ideologia passasse a determinar a práxis, esta deveria ser ultrapassada. Nesse sentido, os espectros que encampam posições e propostas político-ideológicas, se não considerarem a libertação de toda a vida, se não considerarem a possibilidade da alteridade do eu e dos demais corpos além do eu, se não falarem de uma reconciliação do ser humano com um eros que lhe permita desfrutar o mundo ao invés de dominá-lo, estarão ainda a favor de uma perpetuação de uma “doença” que é construção neurótica da história.

coisas; *a desumanização do homem é sua alienação de seu próprio corpo*<sup>81</sup>”. E, talvez, possamos completar que estar alienado de seu próprio corpo é estar alienado de seu mundo, pois é pelo corpo que se está no mundo, de modo que mesmo a consciência só o é a partir do corpo.

E se acima levantamos questões acerca de como minimamente enfrentar tais situações que despontam no cotidiano que são resultado de um apagamento do corpo, talvez, que a palavra possível como resposta a estas questões seja o corpo, este lugar de onde desponta a vontade de poder no mundo, pois só se se tiver olhos para os corpos é que se poderá ter sensibilidade ante a sua situação, e só se se tiver corpo que sentir o mundo, que se poderá perceber a precariedade que os sistemas pelos quais temos nos organizado é detrator das boas condições de saúde de todos os seres humanos e das demais espécies. E se falo em saúde, do ponto de vista humano, não falo apenas de sua face orgânica, mas também simbólica, i.e., psíquica, saúde de todo o corpo. Pensando nisto é que tanto Brown quanto Alves anunciam que o corpo deve ressuscitar. Refletiremos sobre isto no tópico a seguir.

#### 3.4 CREIO NA RESSURREIÇÃO DO CORPO: ESQUECIMENTO.

Refletir sobre essas questões levantadas acerca da realidade a que estão submetidos os corpos e acerca da racionalidade que a estabelece tal como se apresenta, pode conduzir a que se perceba que há nisto um problema epistemológico, ou seja, a maneira como compreendemos o mundo está mediada por um conjunto de saberes que informam este mundo, saberes construídos desde uma historicidade, ou desde várias historicidades, mas nesse caso, sempre pelo fio condutor da preservação. Por isto não havia maneira de se passar por esta dissertação sem que se enfrentasse o árido problema que concerne a como o pensamento científico vem organizando o mundo humano desde seus pressupostos, criando e estabelecendo, portanto, desde si, uma epistemologia.

Assim, ao dizermos que tanto Alves como Brown acham caminhos de solução para o problema desta realidade estabelecida na ressurreição do corpo, também indicamos que há nessa proposição abertura de outras e para outras epistemologias. Assim, retomando o que se vinha discutindo sobre o que sejam as duas feiras expostas por Alves

---

<sup>81</sup> Grifo meu

em “Variações sobre o prazer” (2011), e ao interpretarmos que sua indicação seja a de que as ferramentas desenvolvidas pelo ser humano na sua função de viabilizar a vida deve direcionar-se a esgotá-la e não a conservá-la, uma asserção muito importante de Norman Brown nos ajuda a entender, à luz da psicanálise, o que isto quererá dizer, e nesse rasto também retoma a discussão acerca de como a ciência moderna corrobora uma lógica onde a corporeidade vai sendo negada e com isso o próprio corpo também vai se apagando. De antemão, caberá lembrar que Brown faz uma leitura de Freud, logo retoma seu conceitual:

Como deveria ser uma ciência não-mórbida? Presumivelmente teria um propósito erótico em vez de (anal) sádico. Seu propósito seria não o domínio sobre a natureza, mas união com ela. Em seus meios não seriam de economizar mas de exuberância erótica. E, finalmente, basear-se-ia em todo o corpo, não apenas numa parte; isso é seria baseada no corpo polimorfo perverso. (BROWN, 1974, p. 277).

Em que se tenha retomado a fala de Martins acerca de que as compreensões de Alves sejam fortemente impactadas pela leitura, em Brown, sobre o embate entre o princípio da realidade e o princípio do prazer, caberá demonstrar aqui que, nesse sentido, Brown vai expondo em seu “Vida contra morte” (1974), algum “sentido psicanalítico da história”<sup>82</sup>, e com isto vai entendo que a história humana vem se construindo sobre uma constante sublimação dos desejos do corpo ante a necessidade de adequação ao seu meio que é histórico, logo carrega também consigo aquilo que anteriormente, com Alves, nomeou-se como ontologia, como se a construção histórica se produzisse para o indivíduo como linguagem de uma certa eternidade pregressa, como se tais construções fossem desde sempre o que são, perdendo a perspectiva de que o mundo é construção humana, bem como o são as linguagens e as estruturas que se erigem para dar-lhe algum ordenamento. Assim, é que se conclui que são também históricas as repressões impostas ao corpo.

No elencar a questão do que deveria ser a ciência para ser “não -mórbida”, há já uma denúncia de sua morbidez. A própria noção de domínio humano sobre a natureza, o qual vai sendo levado às últimas consequências de modo que já se fale em colapsos climáticos devidos à postura humana de superioridade demonstrada na sua percepção de que esteja a natureza disponível à sua manipulação e seu ato expropriador, é já uma indicação da separação humana de seu mundo, não uma separação em sentido filosófico, algo de uma separação ontológica que permite ao ser humano ver-se como distinto de seu meio natural, mas refere-se uma separação que pode visar o cancelamento da própria

---

<sup>82</sup> Este é mesmo o complemento ao título do referido texto de Norman O. Brown.

condição material do ser humano, condição que é biológica. Uma separação que venda os olhos ao iminente colapso em que se pode chegar pelo médium da exploração humana em relação à natureza, esta a que o ser humano está conectado irremediavelmente no sentido em que dela precise para manter suas condições mínimas de sobrevivência: não se vive sem água limpa, nem sem uma qualidade mínima do ar, nem sem florestas, nem sem oceanos. E haverá quem possa dizer que seja exagerada ou muito trágica a seguinte afirmação de Norman Brown, o que não a tornaria menos importante:

a teoria psicanalítica e os fatos amargos da história contemporânea sugerem que a humanidade esteja chegando ao fim da sua jornada. (...) A história trouxe a humanidade àquele pináculo no qual a total obliteração da humanidade é, afinal, uma possibilidade prática. (...) O maligno instinto de morte pode soltar aquelas bombas de hidrogênio. Porque se nos desfazemos da doce ilusão de que a raça humana tem uma situação privilegiada ou providencial na vida do universo, parece evidente que o maligno instinto de morte é uma garantia inclusa de que o experimento humano, se fracassar em atingir sua perfeição possível, vai aniquilar-se como o experimento do dinossauro eliminou-se (BROWN, 1974, p. 355).

Embora já se tenha falado desse assunto, em que a intenção e crença por um desenvolvimento infinito, custando a vida de pessoas e da própria natureza, caberá retomá-lo dando-lhe a perspectiva psicanalítica de Brown e que está também presente em Alves. Destarte, perceber-se-á que em tal intenção reside o que Brown vai demonstrando que seja a sublimação dos desejos do corpo humano, uma vez que aquela se dê como repressão deste, pode-se também intuir que essa total “obliteração da humanidade”, de que fala Brown, constitui-se do apagamento do corpo. De modo que o que sugere o pensador (1974, p. 355-356) – e com o que concordaria Alves, é que é pela “Ressureição do corpo” que se pode pensar em saídas deste modelo de vida reificado, onde a vida humana, na intenção de conservar a si a as linguagens que a estruturam atualmente, parece ter se perdido da sua condição somatológica. Fiquemos, portanto, com este horizonte em mente para prosseguirmos com as reflexões deste último subtópico.

Possa-se, assim, considerar o já citado “Variações sobre o Prazer”, como um conjunto de textos que contém uma espécie de síntese das reflexões de Rubem Alves e a altura delas quando o teólogo se inclinou ao chamado do seu corpo por se acabar. E curioso sobre este livro é que embora se possa perceber nele alguma síntese do caminho e do pensamento do teólogo, Rubem aponta que não conseguiu terminá-lo. O seu último texto publicado, segundo ele mesmo, é um texto incompleto (2011, p. 15-36). E com isto pode-se, talvez, afirmar a obra do autor pela incompletude, que pode ser abertura, o

incompleto pode ser aquilo que possui ainda consigo espaços para construir-se. “Variações sobre o prazer”, que se chamaria “Erótica da educação e a educação da erótica” (2011, p. 8) tem textos que vão construindo uma espécie de caminho para falar justamente da ressurreição do corpo, tarefa sempre aberta ao ser humano e à história, portanto. De modo que este seja um importante escrito por onde se conduzir a reflexão nesse momento final da dissertação em que buscamos apontar caminhos de ressurreição de corpos em Alves. Este é um livro que vai se construindo para afirmar o corpo ressurreto, aquele que ganha vida ao ultrapassar as barreiras que o impedem de sentir eroticamente o seu mundo e em que pese que nosso teólogo esteja escrevendo o trabalho que referimos pensando sobre educação, normal seria que ele tratasse do tema da ciência, o que torna o texto ainda mais relevante a este trabalho, dadas as tantas menções à linguagem científica que aqui se fez. Vale a transcrição de um bonito trecho em que nosso teólogo dialoga com Nietzsche a esse respeito de localizar a razão/ciência à serviço da alegria do corpo, logo há aqui já uma indicação de que Alves esteja propondo uma guinada epistemológica que priorize o corpo:

A Razão, com letra maiúscula, Grande Razão, é o corpo, centro do mundo. Nossa razão pequena: o poder de conhecer, as funções intelectuais, a lógica: essas são ferramentas úteis que o próprio corpo inventou para sobreviver<sup>83</sup>. (...) Procuo a filosofia do corpo. Filosofia sobre o corpo são os pensamentos que os filósofos pensam. Filosofia do corpo são os saberes que o corpo sabe sem saber. É a *sapientia*. É a voz dos poetas, dos artistas, das crianças... (2011, p. 80).

Se no último tópico terminamos refletindo que a superação das estruturas opressoras do corpo pelas quais vai se conduzindo a humanidade reside justamente em fazer ressuscitarem os corpos, neste tópico a reflexão se dará em torno dos passos que Rubem vai indicando como possíveis para se reabilitar no mundo linguagens que possam dar possibilidade de uma vida erótica para os seres humanos.

Criar no mundo linguagem pela qual a alegria do corpo possa ser considerada como primazia, de maneira a devolver-lhe a dignidade de ser o que é, pois, nesse sentido, ser humano não é ser uma ideia, é ser seu corpo; não um ser de pura razão que somente

---

<sup>83</sup> Alexandre Marques Cabral analisando o que seja essa máxima nietzscheana de que seja o corpo a Grande Razão, tem o mesmo entendimento que Alves de que as funções intelectuais são ferramentas que dão ao ser humano a maneira de conquistarem a existência tal como têm suas ferramentas com a mesma finalidade, em forma de garras e presas, os animais. Cabral ainda aponta que a valorização do intelecto em detrimento do corpo constitui para a modernidade em uma hipertrofia desta ferramenta. E uma hipertrofia é justamente o superdesenvolvimento desta área, de modo que ela tenha sido colocada como anterior ao próprio propósito a que serve, segundo dito filósofo.

vê o mundo sem ter braços que tocá-lo, como na metáfora nietzscheana do espelho de cem olhos, onde a relação do homem com o mundo é iniciada e encerrada na observação.

Ver como quem devolve à visão a sua função de revelar o mundo para um corpo que se embriaga do que vê, como em outro poema do Galeano (2014, p. 15), “A função da arte/1”, que narra a primeira vez de um menino diante do mar, “e foi tanta a imensidão do mar, e tanto o seu fulgor, que o menino ficou mudo de beleza. E quando finalmente conseguiu falar, tremendo, gaguejando, pediu ao pai: - *me ajuda a olhar!*”. Recuperar pelo corpo uma relação de viver a vida desde a consciência, não de que se habita corpo, mas que se é o corpo, consciência que é corpo, portanto. Onde a visão, também redimida, possa promover os emudecimentos, as tremedeiras, as gagueiras, ante a beleza ou a mazela do mundo. Pois em termos de estética, esta também possui o poder de revelar e nos fazer perceber as condições aviltantes que podem se impor à vida de todo vivente. Nisto está a busca de Alves por uma filosofia *do* corpo, e eu gostaria de sugerir que esta é também uma religião para o corpo, não só é busca pela beleza, mas denúncia de seu sequestro. Na filosofia do corpo, a beleza não é luxo, é necessidade enquanto seja também fonte de alegria. Na religião do corpo, a beleza não é dispensável, é fundamental à sua ressurreição.

Mas como até aqui vimos há sobre o corpo o próprio peso da história, peso de uma cultura em que se sublimou as várias formas por que se quis ultrapassar o corpo em favor de uma essência, uma alma, uma consciência que o habitasse e que persiste além dele. E se o corpo é histórico e carrega consigo o peso desta condição, há que se arranjar jeitos de superá-la, e eis que nosso teólogo escreve 4 capítulos onde anuncia caminhos de um resgate do corpo à sua dignidade. São os capítulos de 4 a 7 (2011, p. 51-81). Destes o capítulo 4 põe-se como um fio condutor dos demais, pois carrega um caminho fundamental para lidar com o fato de ser o corpo histórico, a saber o caminho do *esquecimento/desaprendizagem*, temas sobre os quais Alves se debruça em diálogo com Roland Barthes e Alberto Caeiro, mas principalmente com Barthes.

Assim, o teólogo identifica a educação como sendo uma propagadora da cultura sublimadora, pois pela educação tem-se a formalização da maneira de ser que se admite na cultura, e que pese que esta carrega a neurose do ser humano em forma de uma ontologia - sublimação. O esquecimento, portanto, tem essa função de arrancar do corpo as amarras que lhe foram sendo impostas e, ao longo da história, naturalizadas. O texto de Barthes em que Alves se ancora para falar do esquecimento, é aquele proferido na aula inaugural quando o pensador francês assumia a cadeira de semiologia literária no *Collège*

*de France*, texto onde o francês dizia estar empreendendo o “*deixar-se* levar pela força de toda força viva: o esquecimento” (BARTHES apud ALVES, 2011, p. 52). E isto é conseguir ultrapassar – sem cancelar - a dimensão histórica do corpo, ou que seja ainda um recuo do eu ao seu corpo no que ele possa se distinguir da cultura, uma tomada de consciência de que se é um corpo lançado no mundo, e que não se dissolve nele, mas que tampouco, pode dele separar-se.

Alves (2011, p. 54-55), no seu caminho para ressuscitar o corpo, adere-se também de Alberto Caeiro: “procuro esquecer-me do que aprendi/ procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram/ e raspar a tinta com que me pintaram os sentidos”. E como Barthes (apud ALVES, 2011, p. 52) no texto de sua aula inaugural dizia que sua intenção era deixar-se levar pela força do esquecimento, o teólogo mineiro esclarece o que seja a importância desse esquecer:

O esquecimento é o processo pelo qual o corpo “raspa” de sua pele as sedimentações operadas pelo passado, mortas, da mesma forma como o navegador raspa a craca marisca que grudou no casco de seu barco. Raspada a craca o barco rejuvenesce. (...) nós, humanos, para renascer, temos de esquecer – abandonar a casca velha para que a nova apareça, (...) a educação é um processo de sucessivas demãos de tinta sobre o corpo: cascas. O esquecimento e a desaprendizagem são as sucessivas raspagens em busca do esquecido (ALVES, 2011, p. 55).

Esquecer aqui, deve-se frisar, é condição para se lembrar do esquecido, que é o corpo antes dos rótulos que se lhe foram colocados. O que são os corpos antes de serem classificados como coisas, ou como corpos dos ninguéns, corpos socialmente marginalizados, corpos economicamente descartáveis se não esses corpos com as cracas resultantes de uma cultura que o buscou eliminar? Esquecer-se para se lembrar da dignidade do corpo que estará sempre além dos constructos socioculturais, na medida em que cada corpo seja uma alteridade irreduzível em uma irreduzível relação com seu tempo e espaço. Quer-se superar a história ao passo que seja ela irresistível. E se Alves fala em esquecimento, em seu texto, tal é sinônimo de desaprendizagem: “desaprender os saberes acumulados a fim de aprender a sabedoria não dita do corpo”, conforme Barthes (apud ALVES, 2011, p. 80).

É também maneira de reposicionar a razão, e reafirmar sua função de ser uma extensão do corpo, “pequena razão/intelecto instrumento da Grande Razão/corpo”, e isto é necessariamente também reposicionar o dionisíaco em prevalência sobre o apolíneo. “Variações sobre o Prazer” tem como último capítulo “A Festa de Babette”, que é também uma culminância das reflexões contidas nos capítulos anteriores. Esse capítulo último

refere o filme dinamarquês em que a vida de um povoado pôde ser ressignificada e potencializada pela alegria que a boa comida pode trazer ao corpo. E Alves com isto está propondo outro jeito de se conhecer o mundo, destarte, para nosso autor a construção do conhecimento deve ter por fim o *sabor* e não apenas o saber. Este tema o teólogo desenvolve no capítulo 5 dessas variações, “Dos saberes aos sabores” (2011, p. 57-68), sendo este o capítulo em que Alves desloca os porquês do conhecimento, e acompanhando Barthes, ele quer deslocar sua teoria do conhecimento das salas de aula para a cozinha. O conhecimento que parta do sabor pode gerar – ou escutar – epistemologias que se direcionem à potencialização do erotismo na relação homem-mundo.

A indicação de Alves é de que a construção do conhecimento ao evadir-se de se dar somente nas salas de aula e transportar-se para cozinha, é já o movimento de passagem do apolíneo ao dionisíaco, dado que o apolíneo é o saber que se dá pela objetividade da observação, e o mundo observado é o mundo dado, portanto a descrição deve se esforçar ao máximo em reproduzir o que é visto; já o apolíneo não prescinde dos olhos, mas leva em consideração todos os demais sentidos do corpo, de modo que o corpo torna-se o parâmetro do conhecimento, este que passaria a se desdobrar como potência criativa para alegria do corpo<sup>84</sup>. Se no apolíneo a regra é observar e descrever o que se observa, no dionisíaco, a regra é observar eroticamente, pois quer-se trazer para o corpo, fazer do corpo o crivo do que se observa. A potência do conhecimento no corpo é o sabor que se torna crivo da importância do que se conhece.

As estruturas que organizam o mundo precisariam, então, passar pela aprovação do corpo: demanda engajamento com a causa de tornar o mundo em cidade santa: armas transformando-se em arados, a terra repartida para ser cultivada. A Cidade Santa é a cidade de deleite para o corpo, na filosofia/religião do corpo que Rubem pensou, e materialidade do corpo exige que seja no presente a construção de sua *ordo-amoris*<sup>85</sup>. E

---

<sup>84</sup> “O objeto do conhecimento de contemplação pode me dar conhecimento. Pode me dar o prazer do belo. Mas ele está distante de mim. Não posso comê-lo. Não mata a minha fome. Não me dá vida. Sinto-me tentado a concordar com um axioma de inspiração psicanalítica que diz que ‘a grande tristeza na vida humana, que começa na infância e continua até a morte é que ver e comer são duas operações diferentes(...)’” (ALVES, 2011, p. 57).

<sup>85</sup> Vale-nos a explicação de Martins (2020, p. 146-147) sobre o que seja a *ordo amoris* na apreensão de Rubem. Após demonstrar que este seja um termo que Alves toma de Scheler, informa-nos Martins que a seu ver, “a *ordo amoris* funciona como principal axioma filosófico-antropológico em toda epistemologia alvesiana. É dela que Alves evoca a saudade, os jardins, as nostalgias, enfim, os desejos humanos fundamentais”, isto porque, continua Martins *ordo amoris* remete ao desejo pela criação do mundo, nas suas palavras, “desejo é consciência de ausência. É

se o corpo é histórico, é na história que se constrói a *ordo-amoris*, a ressurreição do corpo é igualmente libertação deste para o futuro, é, assim, também libertação da história.

Ao dizer que o conhecimento deve ser comido como se come a um fruto saboroso, o que Alves faz é elencar a alegria do corpo como sendo o alvo fundamental do conhecimento. O conhecimento deve ampliar o erotismo do corpo, deve potencializar a sua alegria, torna-lo forte para conquistar a existência, não para limitá-lo ao mundo dado, ao realismo, e às estruturas que detraem o corpo e o mundo natural, o corpo do indivíduo e o do coletivo. Quando movido para a cozinha, o conhecimento torna-se em *sapientia*, fala sobre a fome de um corpo que quer transformar o mundo, não em algo de seu, mas em algo de si, que ao ultrapassar a visão, que vê somente o que está fora, traz para dentro de si, para o corpo, o mundo e adere-se daquilo que lhe torna mais potente.

A filosofia/religião do corpo que se propõe em Alves é aquela que prioriza o dionisíaco em relação ao apolíneo, que prefere a cozinha à sala de aula, que quer comer o mundo, não somente observá-lo (2011, p. 58). Quer fazer da alegria a prova dos nove (2011, p. 128). Na filosofia do corpo reina a *sapientia – conhecimento saboroso* (2011, p. 59). Alves ao longo do referido livro vai como que apresentando maneiras pelas quais se possa devolver ao corpo a alegria para assim fazê-lo ressuscitar. E fazer ressuscitar o corpo em uma cultura que sublimou a sua mortificação, não poderia partir de outra filosofia que não aquela que também aponte o desconforto das coisas como elas foram sendo construídas, o desconforto que há no cotidiano de pessoas raptadas de seus corpos e alienadas da alegria que estes corpos querem e precisam ter. Alves fala em refinar o gosto para aumentar a consciência crítica:

O refinamento do gosto torna o espírito seletivo: nem tudo é digno de ser comido. Digno de ser comido? Do ponto de vista do corpo, digno = gostoso, que dá prazer. Esse refinamento de gosto é a essência da “consciência crítica”. Consciência crítica é aquela que discrimina, separa o digno do indigno, o gostoso do não gostoso. Consciência crítica é outro nome para consciência erótica. Erótico é o nome que se dá ao corpo, quando ele sente as coisas em função do prazer que elas lhe causam. O corpo erótico é o juiz que julga as coisas: as gostosas são comidas, vão para dentro do corpo. As não gostosas são rejeitadas, ficam fora do corpo (ALVES, 2011, p. 64).

---

preciso dizer que esta consciência é uma ‘consciência do corpo’ e não da razão. Na razão ela será simbolizada até que a “falta” se torne “presença da ausência”, premissa fundamental do pensamento indutivo de Alves sobre a origem da religião. esse “ainda não” pelo qual anseia o ser humano provocando uma pulsão erótica do corpo, um ímpeto em direção à autoexpressão é a fonte de toda atividade humana que busca transformar o mundo numa *ordo amoris*”.

Do ponto de vista da cultura, no sentido em que esta vá sublimando a repressão do corpo a fim de suprir o desejo neurótico do homem por perpetuar-se, e em sendo a ciência o pensamento objetivo que organiza a sociedade, e em que pese que o pensamento objetivo seja equivalente da razão ou seu sinônimo, o olhar psicanalítico de Alves pode também contribuir para se pensar o papel do corpo reprimido enquanto subconsciente da sociedade e/ou da própria ciência, i.e., o que este corpo reprimido tem a dizer acerca da consciência que o quer submeter, ou ainda: o que tal consciência esconde acerca desse corpo que reprime. Alves faz uma importante distinção entre consciente/razão e inconsciente/corpo e isto é já um caminho que pode levar à ressurreição do corpo.

Nosso teólogo destaca que a consciência/razão é como a superfície de um lago, e seu caráter reflexivo descreve aquilo que já está exposto logo acima da superfície, em seus espelhos. Estes são os saberes, “reflexos do que existe lá fora, no mundo: eles nos dão a ciência do mundo. A ciência é a totalidade das imagens do mundo que aparecem refletidas na superfície da consciência”, e continua o autor, “mas os reflexos têm o efeito de tornar invisíveis as profundezas” (2011, p. 72). E ao falar dessa superfície o que Alves aponta é que ela tem o poder de mostrar somente aquilo acessível ao seu espelho, as coisas que podem ser visíveis às suas lentes. Faltando ainda tudo quanto não está visível, mas que existe. Existe naquilo sublimado ou nos lugares para onde tais espelhos não estão direcionados. E o corpo é o inconsciente, o que existe abaixo da superfície:

As águas profundas são o corpo. A psicanálise fala de “inconsciente”. O inconsciente é o lugar onde mora a sabedoria, os saberes que o corpo sabe sem que deles a consciência tenha consciência. Por isso eles não podem ser ditos. Na profundidade das águas, tudo é silêncio. A sabedoria do corpo não pode ser dita com palavras-conceito (2011, p. 73).

Essa citação é importante no sentido em que se aponte dois caminhos, onde o segundo pode ser pensado como solução para o primeiro. Em termos da razão/consciente - e pensando nas questões da estrutura de sociedade que subjuga os corpos e os separa em classes segundo qualificativos que, em última análise, vão determinando quão mais perto o sujeito pode estar dos “ninguéns”; e isto, na medida em que a ciência tenha sido instrumentalizada, com seu olhar reificador, baseando por este olhar uma economia que, racionalista, passou a organizar a sociedade de modo cada vez mais impessoal, pois evadas de um pragmatismo que visa o crescimento -, apenas este ficou em evidência em meio a toda uma outra paisagem que se construiu concomitantemente, mas que devido ao direcionamento das lentes da economia apenas para o progresso e perpetuação de uma ordem de mundo, ficou invisível, esquecida.

E será no inconsciente que se abrigará toda essa paisagem invisível ou invisibilizada, que se projetam como sintomas na sociedade que, com métodos racionais, se organiza para um determinado fim: acumular, perpetuar-se. Os ditos sintomas são aqueles que remetem à uma estrutura que por mecanismos criados na história violam a dignidade e a alegria dos corpos, violam o próprio corpo, esvaziando-lhe quase completamente – e de maneira sistemática – de possibilidade de erotismo. O inconsciente dessa ordem vai projetando na sociedade as suas neuroses e os sintomas dessa neurose: as repressões ao corpo e de suas urgências.

Mas o corpo resiste enquanto não se deixa definir, pois que se lembre: “na profundidade de suas águas, tudo é silêncio. A sabedoria do corpo não pode ser dita com palavras-conceito”. E as reações a tais sintomas neuróticos que organizam a sociedade, se formam silenciosamente. Podem estourar em revoluções as mais violentas contra a ordem que reprime. E a violência pode ser armada de fuzis, ou pode ser uma violência que quebra a apatia que invisibiliza o corpo: uma mãe pintando o rosto com o sangue do filho, a carta de uma comunidade indígena, o samba no alto do morro que desponta em meio à um sistema que aos “ninguéns” que neste lugar cantam, quer silenciar, invisibilizar, excluir, e empobrecer não só de dinheiro, mas de afeto<sup>86</sup>. A solidão da pobreza, do machismo, do racismo, todos reflexos de um mundo que, por meio de seus qualificativos, sublima o corpo, suas necessidades de conexão com o mundo e com seus pares, que quer fruir nessas e com essas conexões.

E ao apontarmos que o corpo tece suas revoluções no silêncio, apontamos também o seu caráter de resistência, e isto pode ser o que o constitui como corpo religioso, no sentido em que por ele possa-se transcender uma ordem dada. Eis um dos perigos de se querer pela objetividade abolir a religião: perde-se a possibilidade de transcendência, na medida em que a religião se projete como sonho desse espírito humano, cuja ação de rompimento com uma realidade bruta pode revelar o desejo humano por romper com a ordem que o submete. E o corpo aqui é religioso na medida em que cada corpo ao ser lançado no mundo, é também uma ruptura nesse tempo ontológico no qual repousa a cultura. Como se seu despontar interrompesse um tempo. Podemos refletir, nesse sentido, com o belo trecho de Emmanuel Lévinas, sobre o que seja esse evento de ser o corpo um

---

<sup>86</sup>Como em outro poema de Galeano” (2014, p. 81), “A Fome/2”: “um sistema de desvínculo: *boi sozinho se lambe melhor...* o próximo, o outro, não é seu irmão, nem seu amante. O outro é um competidor, um inimigo, um obstáculo a ser vencido ou uma coisa a ser usada. O sistema que não dá de comer, tampouco dá de amar: condena muitos à fome de pão e muitos mais à fome de abraços”.

despontar, um fenômeno em meio ao seu mundo, mundo de uma cultura que sublimou sua repressão:

O corpo é o próprio advento da consciência. De modo algum ele é coisa. Não somente porque uma alma o habita, mas porque seu ser é da ordem do evento e não do substantivo. Ele não se põe; ele é a posição. Ele não se situa num espaço previamente dado; ele é a irrupção, no ser anônimo, do próprio fato da localização. Desse evento não se presta conta quando, além da experiência externa do corpo, insiste-se sobre sua experiência interna, sobre a cinestesia (1998, p. 88).

No excerto Lévinas traz à questão o quanto o corpo está determinado a agir a partir das condições materiais dadas ao seu próprio ser, na medida em que seja “uma irrupção no ser anônimo”, o corpo, portanto se origina no mundo como o próprio mundo de si, mas dentro desse outro mundo, a cultura. Nesse sentido, o corpo interrompe o tempo, pois enquanto ser lançado no mundo, i.e., em condições materiais dadas *ao* seu ser – ao ser do corpo –, é este “ser lançado” que faz do corpo a própria condição de si, nisto a descontinuidade da história. E como bem elenca o filósofo franco-lituano, o corpo “é da ordem do evento, não do substantivo”. O ser do corpo, nesse sentido, não é dado *a priori*, mas é sempre um evento que se dá a partir do presente determinado na sua localização, e ele é a localização. E aqui há que esforçar-se por *esquecer*, junto com Lévinas e com Alves, no sentido de perceber-se o corpo para além dos dualismos que a compreensão ocidental ao longo das eras lhe foi impondo, como se o corpo fosse o recipiente de um sujeito que existe para além dele, mas também esquecer-se dos mecanismos que o reprimem na cultura. Nisto é que cada corpo é uma irrupção e, portanto, um rompimento. É sempre a possibilidade de que o novo se crie dentro de uma cultura que lhe é anterior, aqui seu caráter religioso, podendo-se intuir que nesse instante, o corpo é seu próprio “ultimate concern”. O corpo, portanto, é o sujeito. E isto sugere que o corpo seja uma *unidade*<sup>87</sup> dotada de dimensões objetivas e subjetivas, sendo esta segunda a maneira por que, pelo seu corpo, o sujeito apreende o mundo, no campo da cinestesia, e segundo Lévinas,

A cinestesia é feita de sensações, isto é, de informações elementares. O corpo é nossa possessão, mas o vínculo de possessão resolve-se finalmente num conjunto de experiências e saberes. A materialidade do corpo permanece uma *experiência* de materialidade. Dir-se-á que a cinestesia é mais do que um conhecimento, que na sensibilidade interna, há uma intimidade indo até a identificação; dir-se-á que sou minha dor, minha respiração, meus órgãos, que não *tenho* somente um corpo, mas que *sou* um corpo? Mas ainda aí o corpo é um ser, um substantivo, a rigor, um meio de localização, e não a maneira como o homem se engaja

<sup>87</sup> Tal termo não é utilizado pelos autores, é acréscimo meu.

na existência, a maneira como ele se põe. Apreendê-lo como evento é dizer que ele não é o instrumento ou o símbolo ou o sintoma da posição, mas a própria posição, que nele se realiza a própria mutação de evento em ser (1998, p. 88).

Interessante perceber como Lévinas entende que o corpo, apesar de ser lançado em ambientes de circunstâncias adversas, e por mais que se possa falar que tais constituam o ser do corpo, sua reflexão vai adiante, o corpo é anterior e posterior a isto, ao ser lançado no mundo da cultura o corpo é a própria possibilidade da descontinuidade, ao ser irrupção ele é também ruptura, como a pedra que lançada nas águas calmas de um lago, rompe sua calma em ondas. E a tais podemos assimilar as revoluções silenciosas do corpo, seu irrompimento na cultura poderá ser a subversão desta. O corpo é dotado de imaginação, e nesse sentido, ao irromper no mundo interrompendo a cultura, carrega consigo a possibilidade e a potência de criar.

E pode-se aproximar esta bonita passagem de Lévinas a que Alves indica como caminho de ressurreição do corpo: o esquecimento. O esquecimento é o ato de voltar a esse momento “selvagem” do corpo, antes de sua domesticação pela cultura, antes dos rótulos que por ela lhe foram impostos, é maneira de devolver ao corpo os momentos de sua capacidade criativa, não o momento do nascimento no mundo, mas o momento onde pode-se fazer nascer no mundo, desde o resgate da potência do corpo, novas maneiras de ser e se relacionar com o seu meio. O esquecimento é para o corpo, portanto, o possibilitador da imaginação. Este tema, contudo, apesar de fundamental ao pensamento alvesiano, sobretudo no que se possa pensar em termos de novas compreensões sobre essa relação erótica do homem com seu mundo, por não haver mais tempo, não será abordado aqui. Fica, portanto, como indicação e caminhos de se continuar pensando abordagens sobre as potências do corpo desde a teoria alvesiana.

## 5 CONCLUSÃO

Esta pesquisa buscou situar qual importância do corpo na teoria de Rubem Alves. Em que pese ser este autor reconhecido por sua contribuição, sobretudo, nas áreas da teologia, a princípio, a ideia a nos guiar teria sido aquela em que se buscava justamente uma compreensão do corpo para uma teologia que se poderia identificar em Rubem Alves, entretanto, como tentamos deixar evidente em nosso texto, as compreensões em teologia de Rubem não são pares apenas para os campos desta área, pois para nosso autor – e nisto observamos uma árdua tarefa pra quem se debruçar sobre o pensamento alvesiano – as áreas de conhecimento não se desconectam, assim, a teologia de Rubem não se desvincula da filosofia, da pedagogia, e em tempos mais ao fim de sua produção, a teologia se aproximava da culinária. Portanto, não me sinto apto aqui para falar em uma teoria da religião ou em uma teologia, mas de uma teoria alvesiana em sentido mais amplo – e desta não se desconecta a religião -, e em tal o corpo permanece como central.

A partir desta tão marcante interdisciplinaridade, a qual tão rapidamente se poderá perceber nos escritos de Rubem, buscamos situar não apenas o que lhe possa ser uma possível compreensão do corpo, mas qual a sua importância para o seu pensamento. Destarte, como se seguindo – através dos capítulos - uma certa cronologia no próprio pensamento do autor, fomos percebendo uma certa história do corpo desde suas reflexões - e não que Alves a tenha querido fazer, senão que nós é que tenhamos, já ao fim do trabalho, percebido que a divisão dos capítulos desta dissertação pode soar, se não como história do corpo, como fases para a ressurreição do corpo dentro da teoria alvesiana.

Iniciamos a discussão refletindo junto com Alves e alguns de seus referenciais teóricos para o tema, sobre o papel da racionalidade científico-moderna na negação do corpo. De modo que ao se pensar acerca das críticas feitas por nosso teólogo à ciência será importante o questionamento acerca de quanto suas reflexões e afirmações nesse sentido não estejam datadas. Ao menos no campo das Ciências Humanas há que se admitir o quanto o pensamento acadêmico esteja se abrindo à concepções mais contemporâneas e descentralizadas para o seu fazer científico, e isto está, entre outros, nas reflexões decoloniais que vão abrindo caminhos para se pensar outras maneiras de ser possíveis ao ser humano que não aquela outorgada pela racionalidade europeia, onde o corpo aparece associado à ideia de progresso, como se fosse uma das engrenagens para o desenvolvimento técnico que, na perspectiva científicista e de seu método, constitui-se como alvo constante a ser perseguido pelo ser humano. De modo que as críticas de Alves

nos direcionam a pensar o quanto a ciência foi responsável por integrar o corpo no próprio processo de colonização dos corpos, como se seu lugar fosse mesmo este de ser mão-de-obra para alcance do almejado desenvolvimento.

Conquanto se deva pensar acerca do quanto o pensamento científico esteja hoje mais aberto ao que possa significar o corpo humano na história, indo além de seus limites biológicos, também há de se demonstrar o quanto persiste atual a crítica de Alves aos modelos científicos, no sentido em que diante dos tantos problemas ocasionados pela intervenção técnica do ser humano na natureza, haja ainda uma relevante ala da ciência que não esteja visando o mundo natural como sendo arena onde ocorrem as existências, sendo ele mesmo um existente que a todas as espécies abriga. A crítica alvesiana há de persistir no sentido em que os anseios pelo progresso tecnológico seja causa e justificativa para se continuar, amparados numa legitimação do desejo por um ilimitado “conhecimento” do mundo, empreendimentos que se anunciam como benevolentes para a humanidade ao custo da degradação do meio natural e do social, posto não serem raras as vezes em que a exploração da natureza leva à violência contra os corpos – humanos e não humanos.

Nesse sentido, persiste a crítica alvesiana sobre como a racionalidade moderna se consolida também na negação do corpo para estimular-se à construção de um mundo que, dominado, não serve aos anseios do ser humano, mas aos anseios inerentes ao conhecimento científico e a quem eles beneficiam, enquanto para os demais corpos fora deste espectro a vida vá se tornando cada vez mais difícil e o prazer da lida com o mundo, cada vez mais escasso.

A racionalidade moderna, teria ainda peso sobre a própria possibilidade da religião na sociedade, no sentido de demandar-lhe uma reorganização. Como também se tentou demonstrar, Rubem vai apontando que para tal o pensamento religioso foi entendido como estágio a ser ultrapassado pelo ser humano, entretanto, a religião implica para o homem também uma possibilidade de ação no mundo, ainda que sua instrumentalização possa estar na base de uma série de opressões e repressões que ao corpo se deram na história. Destarte, pensar a religião como maneira de ação humana no mundo visa demonstrar como esta consiste em um rompimento com a realidade estabelecida, e nisto há um tema fundamental ao pensamento de Rubem e que aqui não conseguimos abordar, a saber a imaginação. Rubem chega a dizer que “religião é acreditar que a imaginação é forte” (ALVES, 1994).

Nesse sentido, a religião tem a potência de permitir ao ser humano que se possa não apenas acreditar em outra realidade para o mundo, mas projetá-la e construí-la. Em que pese que a racionalidade moderna tenha sido também um impositivo da morte de Deus, a imaginação ganha um traço ainda mais fundamental para Rubem, pois que doravante, os seres humanos têm o poder de construir seu mundo de acordo não com as vontades de um ser divino e além da história, mas de acordo com seus próprios corpos, com as necessidades que nele despontam. Reabilitar a corpo, nesse sentido, refere também uma reabilitação da religião que é imaginação. E aqui, mais uma vez entra um problema com a ciência.

Destacamos a proximidade entre Alves e Norman Brown, no sentido em que este tenha influenciado nosso teólogo com sua interpretação de que a repressão do corpo é histórica, logo a história humana pela intenção de dominar o mundo a fim de perpetuar-se cumpriu em estabelecer na cultura toda maneira de ser no mundo que buscasse ultrapassar os limites do corpo, pois a perpetuação que aqui se coloca é, necessariamente, aquela que mortifica o corpo e sua contingência, pois os corpos passam a existir em função de cumprir uma ideia de preservação da civilização. Os corpos, nessa perspectiva, pela cultura, foram sendo submetidos à vontade de perpetuação civilizacional, de modo que a vida deixou de ter um sentido em si mesma para alcançar um sentido além, a manutenção para a permanência da civilização.

Nesse sentido, retomando o tema religião, enquanto o espírito humano estiver sob a lógica da repressão para a perpetuação, também suas manifestações religiosas são projeções de sonhos a partir dessa repressão, e isto é tema que escapa aos limites da modernidade, pois é traço fundamental do ser humano, mas que se agrava ainda mais com o veloz avanço do mundo técnico. Assim, não bastaria que se reabilitasse apenas a religião enquanto linguagem que possibilitasse o rompimento do cenário unidimensional dado pelo método científico no âmbito das análises alvesianas. Na proximidade entre a interpretação psicanalítica de Norman Brown e Alves, será possível perceber que para nosso teólogo, será na ressurreição dos corpos o caminho a se seguir para a libertação da história.

A teoria de Rubem Alves aqui, segundo minha compreensão, se coloca como uma janela aberta, inclusive, para se pensar dentro dos campos da teoria do conhecimento, uma vez que falar na ressurreição do corpo para a libertação do futuro/história, não se dá como uma volta ao passado, mas é constante abertura ao futuro. Não bastaria que fosse reabilitada a religião para o ser humano, mas essa religião precisa inspirar a própria

imaginação, mas imaginação que se dá a partir de um novo entendimento sobre o que seja o ser humano. Por isto é que Alves toma de Barthes a expressão “esquecimento”, no sentido de que o homem possa se lembrar que pode se construir a partir de outros paradigmas que os já pré-estabelecidos. Eu não achei palavras melhores do que aquelas que Sartre faz sobre as esculturas de Gicametti, o filósofo analisando o rosto do escultor, diz algo como se ele lhe revelasse “sua vontade de se situar no começo do mundo. Ele zomba da Cultura e não acredita no Progresso” (2012, p. 13). Também assim entendo uma maneira de ressurreição do corpo em Rubem Alves.

Não que eu esteja sugerindo que nosso teólogo deseje pensar o ser humano a partir do zero, de um marco no “começo do mundo”, mas que ressurreição do corpo seja como passo atrás, um recuo a uma reflexão que se dê no que é anterior à compreensão que se tem sobre o ser humano. Compreensão esta que se foi legitimando com as eras: o corpo desde antes da modernidade, sofre tentativas de ultrapassagem. Ao passo que não achei maneira de definir o que seja o corpo a partir do pensamento de Alves. O corpo é um condicionamento biológico, o fato de que esteja sujeito à ação do tempo e às intempéries que alterem o meio ambiente – a elevação da temperatura, o agravamento da poluição do ar, a contaminação das águas – tudo isto afeta o corpo. É orgânico. Mas não só. Não se o poderá aí defini-lo. Em outros momentos, Alves associa o corpo ao inconsciente, o corpo é as profundezas da consciência, lugar que recebe a herança da cultura que sublima a sua obliteração, o corpo é a consciência inconsciente de ser negado, ao passo que ao irromper no mundo, imediatamente, constitui-se como interrupção das estruturas que o negam. E o rompimento com estas estruturas é a possibilidade de imaginar o corpo em outro tipo de relação com seu mundo.

Para finalizar, este trabalho pode contribuir também com uma reflexão importante acerca da maneira como Rubem Alves é recebido pelos seus leitores, principalmente no que refere ao debate que se gerou em torno de sua produção durante os tempos de ditadura dentro da própria teologia da libertação. É sabido do rompimento de Alves com a TL, tendo sofrido nosso teólogo acusações de que fossem as suas reflexões pertinentes ao mundo burguês e que as demandas do tempo eram outras: a ditadura endurecia, logo era necessário endurecer: alguns pegaram em armas, outros buscaram afirmar um outro projeto de governo baseados no materialismo histórico para o qual a luta de classes colocava-se como assunto fundamental para uma nova organização social e na luta contra os gerais.

Embora não se possa dar contrariedade – e não seria mesmo essa a intenção - à maneira de resistência assumida pelos diversos grupos da sociedade que refletiam a partir ou com alguma semelhança à TL, as reflexões aqui feitas podem contribuir com esse debate, a considerar que Alves, por propor uma análise que vise abrir a possibilidade de que o ser humano possa se imaginar em outra relação com o mundo, por si só, está propondo uma revolução estética, e nisto a acusação de que seu pensamento fosse burguês. Entretanto, a ressurreição dos corpos passa necessariamente por esta libertação do mundo, não se trata apenas da libertação do ser humano, mas é necessário que o ser humano questione a própria forma como se entende na sua relação com o seu meio. Assim, o que se observou é que as críticas de Rubem Alves à cientificismo carregam consigo algo de uma libertação epistemológica do corpo. A libertação que mais interessa a Alves é a erótica pois fala necessariamente do corpo, de reabilitá-lo para o mundo de modo a que este lhe possa ser um lugar de deleite, onde possa realizar sua “ordo amoris”. A ressurreição do corpo é “estético-erótica” (CALDAS, 2018).

O corpo na teoria Alvesiana apresenta-se, assim, não como um ente definido, permanece um ser em constante movimento, é um sendo. De modo que um corpo ressurreto pode ser aquele que é capaz de criar no mundo, não fora de suas estruturas, mas apesar delas. A teoria alvesiana vai propondo que se deva buscar compreensões sobre o corpo, sobre o ser humano, desde antes, mas também apesar, da história de repressão aos corpos. Nesse sentido, fazendo jus ao nosso teólogo de que tenha sido ele esse pioneiro a pensar a Teologia da Libertação, em que pese sua escolha em produzir intelectualmente para além de valores descritivos e que se encerrassem à *realpolitik*, pode-se também pensar sobre como suas reflexões contribuem à criação de brechas epistemológicas que permitam a voz de outras epistemes silenciadas no processo colonizador/civilizador, como por exemplo as epistemologias dos povos originários da América do Sul, que até hoje, na sua resistência à máquina de guerra dos Estados, resistem e conservam outras maneiras de se relacionarem com seu mundo, pois têm de si outra compreensão de ser que não aquela sacralizada nas epistemologias coloniais/europeias.

Há que se considerar, porém, que Alves é um pensador desde seu tempo, há ainda o que desbravar de suas reflexões nesses sentidos que aqui apontamos e em outros, e haverá também aquelas reflexões que merecerão atualização.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O Bem Viver:** uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALVES, R. Deus morreu, viva Deus! In: \_\_\_\_\_ **Liberdade e Fé**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença editora, 1974. p. 7-34.

ALVES, R. **O Enigma da Religião**. Petrópolis: Vozes, 1975.

ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte:** a teologia e sua fala. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

ALVES, R. **Creio na Ressurreição do corpo - meditações**. 3ª. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

ALVES, R. **O que é Religião?** São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1984.

ALVES, R. **O Suspiro dos Oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1984.

ALVES, R. **A Gestação do Futuro**. Campinas: Papirus, 1986.

ALVES, R. **Da Esperança**. Campinas: Papirus, 1987.

ALVES, R. **Filosofia da Ciência - introdução ao jogo e suas regras**. 15ª. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

ALVES, R. **Teologia do Cotidiano:** meditações sobre o momento e a eternidade. [S.l.]: Olho d'agua, 1994.

ALVES, R. **Entre a Ciência e a Sapiência:** o dilema da educação. 5ª. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ALVES, R. **Perguntaram-me se acredito em Deus**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.

ALVES, R. **Variações sobre o prazer:** Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Babette. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

ALVES, R. **Religião e Repressão**. 2ª. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

BROWN, N. O. **Vida contra morte - O sentido psicalítico da história**. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1974.

BRUM, E. La casa es donde no se pasa hambre. **elpais.com/america**, 2016. Disponível em:

<[https://elpais.com/internacional/2016/07/19/america/1468962598\\_126077.html](https://elpais.com/internacional/2016/07/19/america/1468962598_126077.html)>.

Acesso em: 18 junho 2022.

BRUM, E. **Brasil:** construtor de ruínas - um olhar sobre o país de Lula a Bolsonaro. Porto Alegre: Arquipélago, 2019.

BRUM, E. **Banzeiro: òkòtó: uma viagem à Amazônia centro do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

CABRAL, A. M. **Niilismo e Hierofania: uma baordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã.** 1ª. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, Faperj, v. 2, 2015.

CALDAS, C. A espiritualidade estético-erótica de Rubem Alves. **Theologica Xaveriana**, Bogotá, 2018. 1-19.

CAMUS, A. **O Mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo.** [S.l.]: epub, s.d.

CERVANTES-ORTIZ, L. **A TEOLOGIA DE RUBEM ALVES: poesia, brincadeira, erotismo.** Campinas: Papirus, 2005.

EU maior. Direção: Fernando SCHULTZ e Paulo SCHULTZ. Produção: Marco SCHULTZ e André MELMAN. [S.l.]: Catalisadora audiovisual. 2012.

FISHER, M. **Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?** 1ª. ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FOCO, C. E. Congresso em Foco. **Congressoemfoco.uol.com.br**, 2018. Disponível em: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/area/pais/mourao-diz-que-pais-herdou-indolencia-do-indio-e-malandragem-do-negro/>>. Acesso em: 29 jul. 2022.

FROMM, E. **Psicanálise e Religião.** Tradução de Iracy Doyle. Rio de Janeiro: Livro Ibero-americano, Ltda, 1962.

FROMM, E. **Grandezas e limitações do pensamento de Freud.** Tradução de Álvaro CABRAL. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores S.A, 1980.

FROMM, E. **O medo à liberdade.** 14ª. ed. São Paulo: Zahar, 1983.

FROMM, E. **A arte de amar.** Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia editora limitada, s.d.

GALEANO, E. **O livro dos abraços.** Porto Alegre: L&PM, 2014.

GANDRA, A. Agência Brasil. **www.agenciabrasil.ebc.com.br**, 9 maio 2021. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-04/pesquisa-revela-que-19-milhoes-passaram-fome-no-brasil-no-fim-de-2020>>. Acesso em: 10 maio 2021.

GOETHE, J. W. V. **Os sofrimentos do Jovem Werther.** 14ª. ed. Lisboa: Guimarães editores, 1986.

HAACK, S. Seis sinais de cientificismo. **Logos & episteme**, 2012. 75-95.

HESSE, H. **Narciso e Goldmund.** Lisboa: Guimarães editores, 1956.

LE BRETON, D. **Adeus ao corpo: antropolgia e sociedade.** 6ª. ed. Campinas: Papirus, 2013.

- LE BRETON, D. **A Sociologia do corpo**. 6ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.
- LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LÉVINAS, E. **Da Existência ao Existente**. Campinas: Papyrus, 1998.
- LÉVINAS, E. **O tempo e o Outro**. Tradução de André Luiz Pinto da Rocha. [S.l.]: [s.n.], 2006.
- LISPECTOR, C. **Perto do coração selvagem**. 9ª. ed. EPUB: Nova Fronteira, 1980.
- MANNHEIN, K. A Mentalidade Utópica. In: SOUZA, C. M. (. **Um convite à utopia [online]**. Campina Grande: EDUEPB, v. I, 2016. p. 47-137.
- MARCUSE, H. **O homem unidimensional**. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- MARTINS, G. C. **Presença da Ausência: Contribuições de Rubem Alves para uma Ciência da Religião**. UFJF. Juiz de Fora, p. 220. 2020.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MILHANO, A. A. O "Mal-Estar" na era de "Ge-stell": a técnica e a raiz do desconforto existencial no contexto social moderno. **Filosofia Unisinos - Unisinos Journal of Philosophy**, p. 176-184, maio-agosto 2020. Acesso em: maio 2021.
- NIETZSCHE, F. W. **Assim Falava Zaratustra**. Tradução de José Mendes de Souza. [S.l.]: ebook, 2002.
- NUNES, A. V. **Corpo, linguagem e educação dos sentidos no pensamento de Rubem Alves**. São Paulo: Paulus, 2008.
- PACHECO, R. ESPIRITUALIDADE, ÉTICA E ALTERIDADE: DE ETTY HILLESUM A EMMANUEL LÉVINAS. **Atualidade Teológica**, Rio der Janeiro, v. 45, p. 621-631, set/dez 2013.
- PAZ, O. **A dupla chama: amor e erotismo**. São Paulo: Siciliano, 1994.
- PY, F.; MENDES, D. A teologia do cotidiano à luz da esperança: traços cristãos românticos em Rubem ALves. **Teoliterária**, São Paulo, 7, 2017. 130-158. Acesso em: 2022.
- SAFATLE, VLADIMIR; JUNIOR, NELSON DA SILVA; DUNKER CHRISTIAN. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. 1ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- SARTRE, J.-P. **Alberto Giacometti: textos de Jean-Paul Sartre**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- TILLICH, P. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

UNAMUNO, M. D. **Do Sentimento Trágico da Vida**. São Paulo: hedra, 2013.

VASCONCELOS, D. M. Religião e linguagem: reflexões a partir de Gianni Vattimo e Rubem Alves. **Teoliterária**, São Paulo, v. 11, n. 24, p. 415-442, 2021.