

3.

Os dois momentos do pensamento alvesiano sobre a libertação humana.

Neste capítulo a teologia de Rubem Alves é analisada em duas grandes fases. Na primeira fase – chamada dialético-política – Alves, ancorado nos resultados da sociologia (humanismo político) empreende uma virulenta crítica ao caráter inumano e contraditório da civilização moderna. A partir do diálogo entre a linguagem do proletariado mundial e a linguagem da comunidade de fé, Alves proclama o messianismo humanista como crítica à linguagem da civilização industrial e os obstáculos que a mesma oferece a humanização do mundo.

Na segunda fase, Alves, distanciado do rigor acadêmico de sua primeira obra, a saber, *A Theology of Human Hope*, elabora uma via alternativa e heterodoxa na compreensão da libertação humana. A partir de elementos tais como o brinquedo, a magia, o utópico e a imaginação, Alves elabora uma crítica à sociedade de consumo que tornou o ser humano em um ser unidimensional.

3.1 Da Esperança: a fase dialético-política

Neste tópico é analisada a dimensão dialético-política da teologia de Alves. A partir da crítica elaborada aos elementos a-históricos das teologias nascidas no norte-atlântico, Alves percebe a libertação humana acontecendo no chão da história. No humanismo messiânico – expressão alvesiana –, Deus (autor) e o ser humano (co-autor) lutam para transformação do mundo em uma *ordo amoris*.

O teólogo de Boa Esperança está, apesar das críticas de muitos estudiosos, entre os fundadores da Teologia da Libertação na América Latina⁹⁷. A interiorização de todo pensamento crítico ocidental e sua aguda percepção das estruturas de opressão e dominação, legitimadas pelos corruptos “sacerdotes” do

⁹⁷ Convém nesse momento ressaltar as contribuições de Alves entre os textos representativos da Teologia da Libertação nos anos de sua maior difusão. Lembramo-nos da edição preparada por Rosino Gibellini intitulada “La nueva frontera de la teologia em America Latina” no qual estão incluídos artigos tais como “La liberación de Cristo” de G. Gutiérrez, “Liberación de Jesucristo por el camino de la presión” de L. Boff, “Praxis histórica e identidad cristiana” de José Míguez Bonino, “Capitalismo-socialismo, crux theologica” de Juan Luis Segundo e tantos outros. Alves nesse livro escreveu um artigo intitulado “Del paraíso al desierto”. Cf. GIBELLINI, R. *La Nueva Frontera de la Teologia em America Latina*. Salamanca: Sígueme, 1975. p. 261-279

século XX, fizeram de Rubem uma importante voz protestante na gênese de uma profunda consciência histórica de libertação.

As reflexões alvesianas sobre a libertação humana, as quais são entregues em sua tese doutoral defendida no Seminário Teológico de Princeton, intitulada *A Theology of Human Hope*⁹⁸, foram interpretadas como alienação do autor que dedicou espaço em sua tese sobre um tema tão importante, a saber, a libertação dos oprimidos, a assuntos burgueses e pouco latino-americanos.

Juan Luis Segundo em seu livro “*Libertação da Teologia*” mostra as tendências a-históricas da teologia protestante no processo da libertação. Para ele, a doutrina dos Dois Reinos que tem profundas relações com outros temas centrais da teologia luterana, a saber, a justificação pela fé e a preocupação pela *solí Deo gloria* são profundamente contratantes com a teologia bíblica que em seus repetidos chamados à justiça e à retidão, e, também, em seu compromisso com os pobres e oprimidos não distinguindo entre corpos e almas, proclama o evangelho para o homem todo.

Rubem Alves, na virulenta crítica desse autor, não passa *de um discípulo de Moltmann*⁹⁹. Juan Luis Segundo vê nas reflexões do humanismo messiânico de Alves uma herança profundamente luterana no que diz respeito à doutrina dos Dois Reinos. Alves, para Segundo, também, incoerentemente, se apóia na distinção entre o sobrenatural e o natural como pólos que não se tocam. Essa visão radicalmente escatológica do Reino impede, dessa forma, um compromisso da teologia protestante e alvesiana com a libertação histórica. Por isso, para Juan Luis Segundo, “*Alves não representa, em suas conclusões a-históricas, a maioria dos teólogos protestantes da libertação*”¹⁰⁰.

Já Enrique Dussel reconhece a importância histórica desse livro na formação de uma consciência de emancipação. Em seu livro “*História da Igreja Latino-Americana (1930-1985)*” ele diz: “*Só em 1968, como já dissemos, aparecem as primeiras obras de Teologia da Libertação propriamente ditas,*

⁹⁸ O título original de sua tese era *Towards a Theology of Liberation*, mas foi mudado por um editor católico para *A Theology of Human Hope*, que tentou relacioná-la com a Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann. Rubem Alves comentando essa mudança em seu prefácio “*Sobre Deuses e Caquis*” disse que naquele momento a palavra libertação era um nome sem respeitabilidade teológica. Cf. ALVES, R. *Da Esperança*. p. 41

⁹⁹ SEGUNDO, J. L. *Libertação da Teologia*. p. 161.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 163

como as de Rubem Alves, Richard Shaull, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann em 1970 ou Lúcio Gera”¹⁰¹. Harvey Cox, em tons de profunda apreciação, disse no prefácio à primeira edição da obra *A Theology of Human Hope* as seguintes palavras:

(...) primeiro, com uma súplica a favor do lugar indispensável da imaginação na política, para aprofundar depois em alguns revolucionários de hoje. Clama depois por uma nova fusão dos elementos apolíneo e dionisíaco, uma alegre celebração do corpo, uma satisfatória combinação do Eros com o ágape na batalha para a libertação do homem, tanto da opressão quanto da repressão. O livro não podia ter sido finalizado de melhor forma, nem com uma aplicação mais necessária. Porque estou convencido de que aqueles que estão envolvidos na batalha a favor da mudança social fundamental não devem ser necessariamente ascetas insulsos, e que aqueles que encontram deleite nos sabores e fragrâncias do presente não tem por que engordar nem permanecer quietos. Alves acrescentou ao nosso esforço para forjar uma teologia da revolução algo que talvez somente um latino-americano poderia acrescentar: uma boa dose de felicidade humana pura¹⁰².

Rubem Alves empreendeu uma via alternativa ou complementar na Teologia da Libertação através da qual fez nascer alguns aspectos que os teólogos clássicos da Libertação não contemplaram. A alegria, o corpo, o sentido erótico da vida, dão as reflexões alvesianas uma dimensão profundamente desprezada pelos revolucionários de tempo integral. A comunidade de fé ao situar-se entre o presente e o futuro, desmascarando as injustiças e desumanidades do presente, mas também experimentando as alegrias e o prazer que esse presente oferece, constrói, não sem a participação de Deus, um futuro mais humanizado. A comunidade de fé não perde o presente porque está adiantada no futuro e, muito menos, precipita-se no desespero pela demora do surgimento do futuro.

3.1.1 A identificação de Alves com a consciência proletária

Nesse tópico mostraremos a identificação da linguagem alvesiana com a consciência proletária. Essa identificação dá os contornos teológicos na elaboração do pensamento de Alves.

Para Rubem Alves, “*o homem é um ser histórico*”¹⁰³. Portanto, ele não nasce no mundo das coisas como um produto acabado. Ele se torna o que é através de suas relações com o meio ambiente. Não é apenas um ser *no* mundo, mas torna-se um ser *com* o mundo. Por conseguinte tanto o homem quanto o mundo no cenário

¹⁰¹ DUSSEL, E. *História da Igreja Latino-Americana (1930-1985)*. São Paulo: Paulus, 1989. p.74-75

¹⁰² COX apud. CERVANTES-ORTIZ, L. *A teologia de Rubem Alves: Poesia, brincadeira e erotismo*. p. 64

¹⁰³ ALVES, R. *Da esperança*. p. 45

da história permanecem inconclusos, “*pois as relações possíveis entre eles jamais se exaurem*”¹⁰⁴.

Por ser histórico, o ser humano constitui um espelho de sua historicidade. Sua linguagem, portanto, é histórica contendo, não uma simples descrição, mas a interpretação humana da mensagem e do desafio que este lança ao mundo. A linguagem humana que é histórica carrega intrinsecamente sua vocação, seu lugar, suas possibilidades, sua direção e sua função no mundo.

Quando há o aparecimento de uma nova linguagem há, concomitantemente, o nascimento de uma nova experiência, de uma nova auto-compreensão, uma nova vocação e, conseqüentemente, de um novo ser humano e de uma comunidade diferente. “*Se o interlocutor não se modifica é porque tornou-se cristalizado e congelado: deixou de ser histórico*”¹⁰⁵. Nas primeiras páginas de “*Dogmatismo e Tolerância*” ele diz: “*Os homens podem se converter. Eles emigram de um universo lingüístico para outro. E é isto que os separa – esta tênue e fugaz possibilidade de liberdade: isto os torna espírito*”¹⁰⁶.

Rubem Alves assistiu a emergência de um novo tipo de consciência e, concomitantemente, uma nova linguagem empregada por ela. Ambas anunciaram, conseqüentemente, o nascimento de uma nova comunidade a qual o autor estudado se refere como o “*proletariado mundial*”¹⁰⁷. Essa consciência proletária se percebeu vítima de um mundo desumano e desigual. Notaram que não eram simplesmente pobres, mas que foram tornados pobres. A consciência proletária na percepção das estruturas que as mantinham pobres e esquecidas se modificou. Da percepção nasceu o grito aprisionado das consciências “*mudas*”¹⁰⁸.

O ser humano ainda oprimido começou a falar uma linguagem diferente. Uma linguagem própria de quem emergiu para a história. Uma linguagem de quem se sente participante da história. Não está mais domesticada, mas determinada a se libertar historicamente. O ser humano deixa de ser unidimensional, cuja consciência se encontra escravizada, para emergir como consciência que se percebe co-autora na construção de um mundo mais humano.

¹⁰⁴ Ibid., p. 46

¹⁰⁵ Ibid., p. 47

¹⁰⁶ Id., *Dogmatismo e Tolerância*. p. 31

¹⁰⁷ Id., *Da Esperança*. p. 48

¹⁰⁸ FREIRE, P. *Educação como prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. p. 69

No ensaio autobiográfico, “Do paraíso ao deserto”, Alves poeticamente diz: “*Em outras palavras, o eu não permanece fechado dentro de si. Ele deseja transbordar, fecundar a natureza com o seu sêmen, humanizá-la, engravidá-la de futuro, transformar o universo físico numa ordo amoris*”¹⁰⁹.

Assim a consciência do proletariado mundial está determinada, por um lado, pela percepção do caráter inumano e contraditório da sociedade, e, por outro lado, pela descoberta da inconclusão do mundo e, conseqüentemente, dos horizontes abertos que convidam à criatividade e à experimentação humana. Na percepção da inumanidade e dos horizontes abertos está a gênese do desejo de “*fertilizar a terra, gerar um filho, criar um novo amanhã no qual a sua negação e a sua esperança torna-se-ão históricas*”¹¹⁰.

O que é fato não se deriva da criação humanizante da liberdade. O humano não pode emergir dos fatos que agora produzem o inumano. O humano é criação de um sujeito humano, cuja consciência coloca-se contra a contradição dos fatos. No entanto, essa consciência não é compreendida apenas pela dialética entre a negação e a esperança. É necessário estar ciente do caráter radicalmente histórico e secular dessa consciência. Ela não toma como ponto de partida uma verdade maior que a história. Ao contrário, é uma consciência que “*não procura por detrás das estrelas uma razão para sucumbir e oferecer-se em sacrifício, mas se sacrificam pela terra, para que a terra pertença um dia ao Super-homem*”¹¹¹.

A esperança não se deriva da idéia a-histórica de uma sociedade perfeita, mas da negação do presente inumano. “*Esta consciência brota da história e para ela permanece voltada*”¹¹². Porém para tornar o mundo mais humano é imprescindível uma ação política. A nova consciência do proletariado mundial acredita que um novo humano e um novo amanhã só serão criados por meio de uma atividade caracteristicamente política. Entendemos política aqui como a prática da liberdade, ou, em outras palavras, a atividade do ser humano que se descobriu livre para criar um novo amanhã. “*A libertação humana mostra-se o*

¹⁰⁹ Id., *Enigma da Religião*. p. 20

¹¹⁰ Id., *Da esperança*. p. 57

¹¹¹ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 27

¹¹² ALVES, R. *Da esperança*. p. 59

resultado da atividade responsável do homem, quando este assume o risco de criar um amanhã mais amigável”¹¹³.

3.1.2 Crítica à linguagem do tecnologismo

Este tópico tem por objetivo analisar a crítica de Alves endereçada a linguagem do tecnologismo. A crítica que o teólogo de Boa Esperança, a partir da linguagem do humanismo político, endereça à linguagem do tecnologismo não pode ser compreendida como negação da tecnologia. O seu destinatário não precisa ser negado, mas apenas humanizado. A crítica que Alves endereça a linguagem do tecnologismo é de alforria. De libertação de suas estruturas “cristalizantes”. “*A tecnologia cria um homem falso, um homem que aprende a buscar felicidade naquilo que o sistema lhe dá. Sua alma é feita à imagem daquilo que pode ter*”¹¹⁴.

O teólogo mineiro descortina a ironia da tecnologia, a saber, sua excelência funcional. Para Alves, o virtuosismo quantitativo da linguagem da tecnologia cria uma imobilidade qualitativa que provoca a cristalização da sociedade por ela criada. “*A tecnologia coloca um ponto final na história*”¹¹⁵. O humanismo político, diferentemente, é uma linguagem dialética de percepção das inumanidades e humanização através da esperança. Não há pontos finais e sim vírgulas na construção de um mundo mais humano.

Para o humanismo político, a ação deve se dar como negação do velho e criação do novo. O ser humano, na linguagem do humanismo político, quer ser construtor da história. Tudo o que nega ao humano a liberdade de ser autor da história precisa ser abolido. “*A tecnologia torna impossível a mudança qualitativa ao fazer da quantitativa o seu modo de vida*”¹¹⁶. A tecnologia quer transformar a criatividade humana em atividade operacional. De autor o ser humano se transformou em copista. Os autógrafos deixaram de existir dando lugar aos milhares de manuscritos. A universidade se transformou numa peça de engrenagem a serviço das necessidades puramente técnicas da sociedade. “*De*

¹¹³ Ibid., p. 60

¹¹⁴ Ibid., p. 68

¹¹⁵ Ibid., p. 70

¹¹⁶ Ibid., p. 71

*criador da história o ser humano é transformado em alguém que perpetua o estabelecido. Não há lugar para a ação transgressiva; é preciso ser funcional*¹¹⁷.

Ironicamente de uma fonte podem jorrar dois rios diferentes. A linguagem tecnológica que cristaliza a criatividade humana em prol do quantitativo foi a base inoportuna dos movimentos de libertação da segunda metade do século vinte.

Rubem Alves assim escreve:

Quando os poderes ocidentais invadiram as civilizações não-ocidentais, escravizando-as através de relações colonialistas, levaram consigo a tecnologia como um dos instrumentos de exploração. Sua introdução, porém, equivaleu à injeção de um vírus revolucionário. Ali, a tecnologia pôs abaixo velhos padrões sociais, libertando as populações colonizadas de seu provincianismo e de seu mundo fechado em si mesmo, ao mesmo tempo, em que servia a exploração. (...) Uma vez que os velhos padrões foram destruídos, os povos colonizados se descobriram vivendo na história, num contexto onde o *status quo* não é definitivo e um amanhã novo e diferente precisa ser buscado. Este ímpeto secularizante da tecnologia fez nascer os movimentos de libertação da segunda metade do século vinte: um desfecho não premeditado (e até inoportuno) para a ação da tecnologia ocidental; que pretendia não ser mais do que um método de exploração e dominação¹¹⁸.

3.1.3 Crítica à linguagem teológica

Nesse momento buscaremos mostrar como a crítica de Alves à teologia elaborada no norte-atlântico mostra a identificação desse autor na luta pela libertação humana empreendida na história e não para além da mesma. Rubem Alves, influenciado pela linguagem do humanismo político, proclama o *homo creator*. Ao contrário da linguagem eclesial, Alves enxerga o ser humano livre para negar a inumanidade do presente e a partir de sua transcendência gerar um novo dia. Não podemos entender a transcendência como fuga da realidade histórica. O ser humano, em Alves, aceita o conselho de Zaratustra, que após dez anos de solidão nas montanhas desceu-as e proclamou: “*Exorto-vos, meus irmãos, a permanecer fiéis à terra e a não acreditar em que vos fala de esperanças supraterestrres*”¹¹⁹.

O ser humano transcendente vive entre os tempos. O tempo das desumanidades deixadas para trás e o tempo que se constrói através de sua fidelidade a terra e a sua criatividade. O *homo creator*, como construtor da história, nega uma acrítica adaptação dos fatos dados. Pelo contrário, ele os

¹¹⁷ Ibid., p. 71

¹¹⁸ Ibid., p. 65-66

¹¹⁹ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. p. 25

transcende negando sua inumanidade e fazendo nascer um novo dia através de sua criatividade e transcendência.

A linguagem eclesial, para o humanismo político, refere-se à transcendência como algo que se localiza fora daqui. Ela busca ver atrás das estrelas razões para o sacrifício. Tal linguagem não compreende a transcendência como uma realidade *em meio à vida*, mas como uma realidade *para além* da vida. A linguagem eclesial separa o tempo da eternidade, a transcendência da história. A transcendência, em tal linguagem, torna-se uma verdade maior acima e além da história. A consciência, naturalmente, imobiliza-se na felicidade ilusória e “*não se expande na direção de um novo amanhã, mas tenta se mover para o alto, rumo à experiência de um reino transcendente, localizado além da matéria e do tempo: a esfera espiritual e eterna*”¹²⁰.

O Deus da linguagem eclesial, tal como a linguagem do tecnologismo, tornou-se domesticador do *homo creator*. O Deus presente na linguagem da igreja se tornou o anti-homem e os seus profetas se tornaram os apologetas de tal inumanidade. A teologia de Rubem Alves, nos mesmos caminhos do humanismo político, rompeu com essa linguagem eclesial. Interiorizando o espírito nietzscheano e, sem hesitar, tocou o *réquiem aeternan Deo*.

De fato, nós filósofos, “espírito livres”, sabendo que o “antigo Deus está morto”, sentimo-nos iluminados como por uma nova aurora; o nosso coração transborda de gratidão, de espanto, de pressentimento e de expectativa... eis que enfim, mesmo se não está claro, o horizonte de novo parece livre, eis que enfim os nossos barcos podem voltar a partir e vogar diante de todos os perigos; volta a ser permitido qualquer tentativa de quem busca o conhecimento; o mar, o nosso mar, de novo abre todas as suas extensões; talvez jamais tenha existido tanto “mar aberto”¹²¹.

Quando a morte de Deus foi anunciada, o *homo creator* se tornou livre novamente para transbordar, fecundar a natureza com o seu sêmen para humanizá-la e para transformar o universo físico numa *ordo amoris*. O mundo dessacralizado e com seus valores derretidos convidam novamente o humano transcendente na tarefa da reconstrução. “*Nada é definitivo. Os horizontes se fazem permissivos e convidativos. O homem está livre para a experimentação. A verdade do mundo se estabelece; o homem torna-se liberto para dele fazer o seu lar*”¹²².

¹²⁰ ALVES, R. *Da esperança*. p. 74

¹²¹ NIETZSCHE, F. *A gaia da ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p.182

¹²² ALVES, R. *Da Esperança*. p. 78

Rubem Alves absorveu profundamente o processo de “desmetaficização” do espírito da civilização moderna. A fragilidade epistêmica, protagonizada pelas penas de Kant, o fez perceber que o sujeito cognoscente está limitado a conhecer apenas a realidade fenomênica e não a “*coisa em si*”. A crítica empreendida pelo filósofo Ludwig Feuerbach ao sistema teológico do cristianismo histórico o fez perceber que a linguagem de Deus nada mais é do que a projeção do *self* humano. A crítica sociológica do materialismo histórico que entendeu o discurso religioso como o suspiro da criatura oprimida por causa das condições socioeconômicas o fez perceber as raízes desumanas da civilização moderna. A teologia iconoclasta de Rubem Alves, que absorveu toda crítica moderna, enxergou a morte de Deus¹²³ como um passo necessário de amadurecimento da humanidade. A dessacralização dos ídolos era um convite aos horizontes abertos na reconstrução de um mundo mais humano.

Rubem Alves, profundamente influenciado pela reconstrução da terra, não enxergou, na linguagem existencialista, um paradigma correto de libertação. Para o teólogo iconoclasta, a linguagem do existencialismo que possui grandes afinidades com o humanismo político (porque ambos afirmam o mesmo diagnóstico: o ser humano perde sua humanidade quando deixa de ser sujeito da história), diverge-se desse no que diz respeito ao que é preciso fazer para tornar a vida mais humana.

Para a linguagem existencialista, profundamente afetada pela irreconciliabilidade entre o subjetivo e o objetivo (a linguagem do existencialismo, nesse sentido, aceita o mundo dividido da filosofia kantiana), o processo da libertação humana é necessariamente subjetivo. “*Tornar-se humano é tornar-se livre subjetivamente. (...) O resultado da humanização não deixa marcas na terra*”¹²⁴. O instrumento para a humanização, por conseguinte, não pode ser medido pelo seu poder para criar um novo amanhã, e sim pelo seu poder para tocar a subjetividade humana.

¹²³ Para Gianni Vattimo, a noção da morte de Deus e a transvaloração dos valores em Nietzsche é um questionamento a qualquer fundamento. “Deus está morto” significa apenas a não existência de nenhum fundamento. Não há fundamento último algum a ser atingido. Não existem fatos, somente interpretação. No entanto, esse niilismo hermenêutico não desemboca no ateísmo porque até na afirmação sobre a inexistência de Deus a metafísica está presente como um princípio supremo. Cf. VATTIMO, G. *Diálogo com Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 299-322

¹²⁴ *Ibid.*, p. 86

Se o humanismo político acredita na reconciliação humana com o seu mundo através de uma ação humana na qual sua subjetividade e criatividade invadem o mundo do espaço e do tempo fazendo nascer o novo; o existencialismo, diferentemente, enxerga o mundo objetivo como uma ameaça dentro do qual o ser humano pode cair. Para o existencialismo o mundo objetivo “*jamaís será o seu lar*”¹²⁵.

A característica fundamental do ser humano para Heidegger e para Bultmann é que ele existe¹²⁶. O ser humano não possui a existência, ele é a existência. Com a expressão *dasein*, Heidegger nos aponta duas coisas importantes: O ser humano é ser (*sein*). Não está fechado em si mesmo, mas está em constante transformação. Este desenvolvimento se dá de modo concreto e atual no mundo histórico – *dasein/ser-aí*. Este desvelamento revela o ser-no-mundo, na inseparável relação existencial entre ser e mundo. Heidegger, entretanto, diz que esse ser-no-mundo pode ser fascinado pelo mundo e por ele absorvido:

Este empenhar-se e estar junto a... possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesma, em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, a presença já sempre caiu de si mesma e decaiu no “mundo”. Decair no “mundo” indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pela falação, curiosidade e ambiguidade. O que anteriormente denominamos de impropriedade da presença recebe agora, com a interpretação da decadência, uma determinação mais precisa. Impróprio e não próprio não significam, de forma alguma, “propriamente não”, no sentido de a presença perder todo o seu ser nesse modo de ser. Impropriedade também não diz não mais ser e estar no mundo. Ao contrário, constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo “mundo” e pela copresença dos outros no impessoal¹²⁷.

O *dasein* está no mundo, mas é algo distinto dele. O ser-no-mundo implica uma relação existencial com o mundo. A existência individual e concreta não pode ser relegada em segundo plano. O mundo, na concepção existencial, deve ser considerado uma ameaça à existência autêntica. “*O mundo objetivo, assim, constitui uma ameaça, um mundo dentro do qual o homem cai, um mundo que o seduz e o objetiva*”¹²⁸. Da mesma forma, Bultmann que, a partir das categorias do existencialismo de Heidegger, proclama a existência autêntica como “*soltura de*

¹²⁵ Ibid., p. 85

¹²⁶ PIRES, F. P. *Mito e hermenêutica: O desafio de Rudolf Bultmann*. São Paulo: Emblema, 2005. p. 27-52

¹²⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 240

¹²⁸ ALVES, R. *Da Esperança*. p. 85

*tudo quanto é mundanamente disponível, ou seja, a postura das desmundanização, a liberdade*¹²⁹.

O indivíduo existente se mostra, desta maneira, dividido entre duas possibilidades: ou permanece transcendente sobre o mundo, existindo de forma autêntica, ou torna-se cativo da objetividade, perdendo assim sua liberdade e vivendo inautenticamente. “*O evento da transcendência realmente retira o homem da história. A liberdade para o futuro de que fala Bultmann é uma forma de subjetividade, um êxtase do Dasein*”¹³⁰.

Para Rubem Alves, a linguagem de Karl Barth se encontra nas mesmas incoerências da linguagem existencialista. A linguagem barthiana nasce do conflito entre as expectativas otimistas do liberalismo do século XIX e as duras realidades da experiência histórica representada pela primeira guerra mundial. O otimismo anunciado no discurso moderno do progresso enquanto paradigma da libertação humana não poderia sobreviver à dura linguagem dos fatos. Para Barth, não há qualquer esperança para o ser humano, exceto em sua desesperança com relação à história. “*A humanização, assim, não podia ser vista como uma dádiva da história. Ela proviria daquilo que estava além da história e que a negava*”¹³¹.

Na linguagem barthiana, não há qualquer base para a messianização da história e do ser humano. A possibilidade da libertação humana está ao lado de Deus e, por conseguinte, constitui uma graça divina no meio da passividade humana. E esse Deus, na linguagem barthiana, não pode ser apreendido nem por meio de sentimentos piedosos (Schleiermacher), nem por meio da história (Hegel, Baur), nem pela consciência moral (Kant, Ristchl). Ele permanece oculto, além da história, como o “*totalmente Outro*”.

Deus! Ao dizermos Deus, não sabemos o que dizemos e quem verdadeiramente crê, compreende essa afirmação pois, quem crê ama, como Jó, ao Deus que em sua inacessível altura só pode ser temido (mas não pode ser observado, apalpado ou visto se não pela fé); quem crê ama, como Lutero, ao Deus Absconditus; a quem assim crê, revela-se a justiça de Deus: este, somente este é salvo¹³².

O “*totalmente outro*”¹³³ não está em meio à vida na busca da libertação das estruturas desumanas, mas oculto no além da história. Sua revelação se faz de

¹²⁹BULTMANN, R. *Crer e Compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 27

¹³⁰ALVES, R. op.cit., p. 88

¹³¹Ibid. p., 92

¹³²BARTH, K. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Novo Século, 2002. p. 50

¹³³OTTO, R. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 56-63

forma tangencial. Ou seja, quando toca o mundo e a história, toca-as tangencialmente nunca se tornando mundo e história. “*A esperança inaugurada pela revelação de Deus, desta forma, mostra-se não apenas meta-histórica, como anti-histórica. E tem de ser assim, pois a história, enquanto tempo e espaço, não deixa lugar à humanização*”¹³⁴. A humanização não se dá, portanto, pela criatividade do *homo creator*. A esperança e o novo amanhã se encontram numa realidade meta-histórica anunciada pela Palavra e sempre tangencial ao mundo. A humanização se dá na audição correta da Palavra e não das transformações empreendidas pela criatividade humana.

Jürgen Moltmann a partir de um profundo diálogo com a linguagem bíblica nos oferece um paradigma diferente da humanização. O teólogo alemão indica que diferentemente das “religiões de epifania”, a fé israelita anuncia o Deus da promessa. A questão primordial, para Moltmann, não é perguntar onde e quando o divino, o eterno e o imutável se tornam manifestos (epifânicos), mas onde e quando o Deus da promessa revela a sua fidelidade. Se a promessa é determinante na linguagem e no sentido da revelação de Deus, então qualquer compreensão teológica da revelação bíblica deve ser compreensão de teor escatológico. A teologia, nesse sentido, “*deve ser compreendida escatologicamente, isto é, no horizonte da promessa e da espera pelo futuro da verdade*”¹³⁵.

O futuro esperado não é construído pelo *homo creator* a partir do quadro de referência das possibilidades inerentes ao presente, mas através do futuro prometido por Deus. O desenvolvimento da história, então, não deve ser entendido como um processo imanente, e sim como uma criação da palavra. A inverdade do presente não cria o *cor inquietum*¹³⁶ e sim a palavra da promessa que anuncia a vinda de uma realidade ainda não existente, proveniente do futuro da verdade. Moltmann diz:

Assim como as promessas não são palavras interpretativas da realidade presente, mas palavras de ação orientadas para os eventos esperados da fidelidade de Deus, também o conhecimento de Deus não pode ser uma espécie de resumo da “*linguagem dos fatos consumados*”. A verdade da promessa não está na correspondência demonstrável para com a realidade que existiu ou existe. Ela não está na *adaequatio rei et intellectus* (adequação de fato e compreensão). A promessa demonstra, antes, sua verdade em uma típica *indaequatio intellectus et rei* (inadequação de compreensão e fato), na qual ela instala os que a recebem. A promessa consiste em uma contradição visível com a realidade histórica. Ela ainda não

¹³⁴ ALVES, R. *Da esperança*. p. 96

¹³⁵ MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança*. São Paulo: Teológica: Loyola, 2005. p. 63

¹³⁶ *Ibid.*, p. 36

encontrou sua correspondência e por isso impele o espírito para o futuro, isto é, para uma esperança obediente e criadora, e o leva a resistir a realidade presente, que não tem verdade em si¹³⁷.

Para o humanismo político, profundamente interiorizado no humanismo messiânico de Rubem Alves, não são as promessas e uma esperança que tornam o homem cômico de sua situação dolorosa. Ele se torna dela ciente simplesmente devido ao fato de ser uma pessoa humana e de sentir em seu corpo a inadequação entre ele, o seu mundo e a sua comunidade. A *inadequatio rei et intellectus*, para Alves, consiste simplesmente num reflexo da inumanidade do presente. É a partir desta *inadequatio* que a consciência se expande para a exploração do caráter inconcluso de sua realidade, buscando possibilidades que eliminem a negatividade do presente.

Para o humanismo político, tanto a negação quanto a esperança são dois lados de uma mesma moeda. A negação de um dos lados é, *ipso facto*, suicídio. Consiste na domesticação do *homo creator*. Na inversão das três transformações proclamadas na metáfora de Zaratustra. De criança, o ser humano se torna em um camelo domesticado. O humanismo político reage à domesticação anunciando o homem livre da lei. “*Tão parecido com o homem novo de Nietzsche, que quebra as tábuas da lei que o passado fincou como epitáfios para as sepulturas dos vivos, a fim de viver e fazer viver, matando dragões, sacudindo camelos, rugindo como leões, brincando como crianças*”¹³⁸.

3.1.4 A comunidade de fé rumo à nova linguagem

A análise desse tópico ater-se-á a comunidade de fé e a gestação de sua linguagem. O teólogo iconoclasta, profundamente identificado na experiência dos cristãos comprometidos com a libertação histórica, fez nascer uma nova linguagem. Para Alves, não há como conciliar a velha linguagem com um espírito dominado pela paixão e pela libertação humana. Alguns cristãos se recusaram esquecer a velha linguagem. A linguagem da comunidade de fé, entretanto, não pode se estabilizar. Se a comunidade de fé está aberta para a história, sua linguagem precisa atravessar continuamente um processo de morte e ressurreição, na histórica busca pelo novo.

¹³⁷ Ibid., p. 158

¹³⁸ ALVES, R. *Dogmatismo e tolerância*. p 17

Quando a linguagem da fé se recusa a morrer permanecendo como repetição da linguagem do passado deixa de ser histórica. A história da comunidade de fé pode ser contada pelo nascimento, morte e ressurreição de suas linguagens. Quando esses estágios naturais não acontecem na comunidade de fé, a linguagem deixa de ser um instrumento de libertação para se transformar numa linguagem repressiva na qual o novo é abortado.

A comunidade de fé que sonha com a libertação humana e não quer morrer nos discursos dogmáticos do deserto precisa interiorizar em sua linguagem a crítica do humanismo político e trazê-la, não acriticamente, à sua própria linguagem. “*Só assim serão desmascarados os seus aspectos contrários ao “espírito” expressivo da visão e da paixão pela liberdade humana*”¹³⁹. Essa interiorização, conforme já foi dito, não é feita acriticamente. A nova linguagem deve acrescentar alguma coisa ao prometido pela linguagem do humanismo político. Senão, tornar-se-ia em mais um discurso supérfluo e vazio que não representaria a voz genuína do espírito da comunidade de fé. Seria apenas uma tola reduplicação de uma linguagem já existente um eco do humanismo político.

A crítica empreendida por Alves, a partir do humanismo político, à linguagem de alguns sistemas teológicos, foi precisamente o esforço de tornar a comunidade de fé cônica do tom apolítico, a-histórico e mesmo conservador de sua linguagem. Porém, Alves não estaciona nas perspectivas do humanismo político, antes as transcende. Para Alves, o que separa a linguagem dos cristãos comprometidos com a libertação humana e a linguagem do humanismo político é a experiência histórica básica em que foram formadas.

Ambas as linguagens concordam que a humanização é tarefa do ser humano. E, portanto, as duas consistem numa forma de otimismo enraizado na confiança da vocação do ser humano para a liberdade e a sua determinação para criar um novo futuro a partir de sua criatividade. O problema que a linguagem do humanismo político apresenta e que a diferencia da linguagem da comunidade de fé é: será possível permanecer histórica e otimista ao mesmo tempo? Para Alves, infelizmente, a abertura de nossa consciência de libertação e o seu surgimento na história estão sendo suplantados pelos poderes repressivos do conservadorismo.

¹³⁹ ALVES, R. *Da esperança*. p. 123

*“Esse amanhã é real enquanto dimensão da consciência, mas se mostra impossível devido ao exercício do poder por parte dos sistemas dominantes”*¹⁴⁰.

A linguagem da comunidade de fé, enraizada numa mesma visão e paixão pela libertação humana se encontra num contexto diverso para a sua negação, esperança e ação porque insiste na co-autoria do ser humano. A conquista da humanização se dará através da realidade e do poder de uma liberdade que ocorre na história *a partir do além da história* e que se recusa a abandonar a história.

3.1.5 A nova linguagem: o humanismo messiânico.

O objetivo desse tópico é elucidar a expressão “humanismo messiânico” que é uma grande contribuição do teólogo mineiro a teologia latino-americana. O humanismo messiânico, uma expressão alvesiana, não está ancorado numa simples avaliação estatística ou quantitativa dos recursos humanos e do poder de resistência das estruturas de dominação existentes. Alves, através do humanismo messiânico, anuncia um novo amanhã através da manifestação de um poder que não é prisioneiro da história e das possibilidades estatístico-quantitativas inerentes a essa história.

Não podemos julgar essa percepção como um retrocesso de Alves em sua percepção política de humanização. Se o humanismo messiânico, diz ele, *“consiste numa idéia dogmática, num paradigma não-obtido a partir da história e não-dirigido a ela, é certo que ele é uma forma de alienação que deve ser descartado por funcionar como uma forma de realização de desejo ilusório”*¹⁴¹. Entretanto, seríamos precipitados se descartássemos tão apressadamente o projeto político de libertação empreendido pelo teólogo mineiro.

Para Rubem Alves, a linguagem é um fenômeno histórico. A linguagem funciona como a expressão da auto-compreensão de uma comunidade em seu contexto histórico, no que diz respeito, ao relacionamento dessa comunidade com o seu mundo e com a sua vocação na história. A linguagem do humanismo messiânico é a expressão de certa experiência histórica e não de uma idéia dogmática, a-histórica, extraída ou da esfera das especulações filosóficas ou da experiência de revelação dos “fundamentos do ser”. Ela se mostra simplesmente

¹⁴⁰ Ibid. p. 137

¹⁴¹ Ibid., p. 138

descritiva de uma experiência histórica de libertação humana. Rubem Alves é o profeta do protestantismo brasileiro que quer “arrancar da linguagem suas vestimentas sagradas e suas pretensões de verdade”¹⁴².

Para o humanismo messiânico, semelhantemente ao humanismo político, a criação de um novo amanhã nasce tão-só no contexto das possibilidades imanentes na história. A libertação só é possível quando o *homo creator* decide se tornar livre. Entretanto, a linguagem do humanismo messiânico nasceu quando todas as possibilidades subjetivas e objetivas de liberdade, imanentes da história, haviam sido abortadas.

Assim, tal linguagem é inteiramente histórica, apontando para a emergência, na história, da eficácia apesar da fraqueza humana, apesar da insuplantável força dos poderes que mantinham o homem cativo. Ela se mostra uma linguagem nascida da experiência da eficácia histórica não como resultado do poder humano, e sim como uma dádiva: a eficácia enquanto graça, a eficácia “apesar de”¹⁴³.

A partir da morte das possibilidades imanentes e, não sem fugir da imanência dos fatos libertadores, nasce uma nova linguagem que fala de Deus enquanto poder de libertação humana. Uma curiosidade percebida por Alves e interiorizada na construção de seu projeto político de libertação é: os hebreus não dizem que Deus é ou que existe, e sim que Ele faz. É uma linguagem que anuncia aquilo que é possível na história, a eficácia “apesar de”.

Se o pensamento grego se movia dialeticamente do sensível ao inteligível, do contraditório à compreensão racional, o pensamento hebraico, diferentemente, via os eventos libertadores como pontes que nos conduzem em direção ao futuro. A linguagem teológica consistia, portanto, na descoberta da verdade libertadora dos eventos presentes. “Onde os acontecimentos fossem expressões da eficácia libertadora ‘apesar de’, ali estava o seu Deus”¹⁴⁴.

O evangelho também anuncia a realidade histórica da política de Deus para a libertação humana não enquanto experiência mística ou filosófica, mas sim enquanto poder que invade a história (João 1, 14). Jesus Cristo em sua completa obediência constituía numa profunda identificação com a atividade messiânica de Deus. “Assim, a comunidade cristã entendeu Jesus a partir do ‘critério messiânico’, como um novo evento libertador na tradição da intenção messiânica,

¹⁴² ALVES, R. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979. p. 21

¹⁴³ Id., *Da esperança*. p. 140

¹⁴⁴ Ibid., p. 142

intenção esta revelada a partir da libertação e das promessas que a experiência do povo continua”¹⁴⁵.

Assim, na linguagem do humanismo messiânico, o novo amanhã se mostra como única determinação do presente. Deus é o nome que se dá a presença do futuro. No entanto, contrariando o paradigma moltmanniano de libertação, Alves não enxerga um Deus cuja natureza essencial é o futuro. O *primum movens* à frente da história. Para o teólogo de Boa Esperança, o caráter puramente futuro de Deus é uma nova forma de docetismo, na qual ele perde a dimensão presente tornando-se a-histórico.

Para Rubem Alves, o futuro não se tornou presente num “agora eterno” como na escatologia realizada e nem é uma idéia dogmática sem relações com o agora, um futuro caído dos céus, como na escatologia consistente. O agora é o tempo da ação libertadora que se dirige para um futuro humanizado. O ‘já’ e o ‘ainda não’ não são pontos abstratos na cronologia do tempo. O ‘ainda não’ é aquilo que qualifica e determina o presente e não um ponto de chegada. No agora tem se a presença do futuro tornado histórico por meio da ação de Deus.

Nesse momento de conclusão, faz-se necessário responder: O que torna a linguagem do humanismo messiânico diferente do humanismo político (messianismo humanista)?

O que separa o messianismo humanista do humanismo messiânico, portanto, não é o fato de um ser histórico e o outro não. Histórico são os dois. A diferença entre eles consiste em que o messianismo humanista nasce de uma experiência histórica na qual somente estão disponíveis para a tarefa da libertação humana os recursos tangíveis e quantitativamente determináveis, enquanto o humanismo messiânico foi criado pela realidade histórica da libertação a despeito do colapso de todos os recursos humanos. O messianismo humanista parte do homem. Porque o homem consiste no único recurso disponível, ele constitui o objeto de sua confiança e de sua esperança. Tal messianismo, em consequência, sustenta-se ou cai junto com os poderes do homem. (...) O humanismo messiânico, ao contrário, a partir de sua experiência histórica acredita na determinação humanizante do transcendente. Ao pronunciar o nome de “Deus”, este humanismo se refere ao poder de humanização que está determinado a tornar o homem historicamente livre, mesmo quando todas as possibilidades (objetivas e subjetivas) imanentes na história já se mostram esgotadas¹⁴⁶.

Na linguagem do humanismo messiânico a respeito de Deus temos a convergência da história, do messianismo e do humanismo. Nessa convergência, a linguagem permanece histórica descrevendo eventos que historicamente são portadores da libertação humana. E são portadores dessa libertação não somente

¹⁴⁵ Ibid., p. 143

¹⁴⁶ Ibid., p. 150

pelos poderes do ser humano, mas pelo poder de Deus, que se determina a ser tão-só para o homem por meio da graça do messias.

No projeto político de libertação humana, empreendido pelo teólogo estudado, é importante que se perceba a destruição das pseudo-esperanças que não são enraizadas no chão da história. Para Rubem Alves, as visões do futuro não-obtidas a partir da história ou que não tomem o movimento da liberdade como fundamento não podem ser chamadas de esperança e sim como novas formas de alienação e ilusão.

O ser humano na teologia de Alves é um “*co-criador*”¹⁴⁷. A criação de um novo amanhã consiste num empreendimento conjunto entre o ser humano e Deus. Deus, na linguagem do humanismo messiânico, está envolvido com a política de libertação. Ele não olha a história a partir de seu futuro e nem a arrasta de lá. É na história que Deus e o homem engendram um futuro comum.

Nesse sentido, a linguagem do humanismo messiânico não coaduna com a antropologia pessimista do protestantismo que posiciona a libertação humana simplesmente nas mãos de Deus. Esse tipo de linguagem ao invés de libertar o ser humano para o desenvolvimento de sua criatividade no processo da libertação humana torna-o apenas em um instrumento do único criador. A graça torna a criatividade humana supérflua ou impossível.

O humanismo messiânico considera necessário preservar tanto a graça, enquanto dádiva e participação de Deus no processo libertador, quanto à criatividade humana. Desta forma, o humanismo messiânico rejeita tanto a linguagem do messianismo humanista (humanismo político) que crê em uma política da libertação criada pelos *homo creator*, quanto à negação protestante da criatividade humana enquanto instrumento de criação de um novo amanhã. O projeto político de libertação humana protagonizada por Rubem Alves conseguiu preservar tanto o elemento crítico do protestantismo quanto a confiança na criatividade humana do messianismo humanista. O ser autêntico em Rubem Alves não é simplesmente um ser-aí (*dasein*) amedrontado pelas condicionalidades do presente e pela aceitação da morte. O ser autêntico em Alves assume o papel de

¹⁴⁷ Ibid., p.198

co-criador sabendo dos riscos da morte, mas os aceitando como um “*desejo-de-ser-para-a-morte-em-favor-do-mundo*”¹⁴⁸.

3.1.6 O corpo como prioridade axiológica

Analisaremos, nesse momento, o corpo como conceito essencial na antropologia de Rubem Alves. No corpo está a memória do passado e a dimensão imaginativa que anuncia o futuro humanizado. Na dialética entre o passado e o futuro, Alves quer afirmar o *homo creator* enquanto ser utópico e enquanto ser corporal-imaginativo que escapa continuamente das tentativas de engaiolamento pela ordem vigente que busca a perpetuação do *status quo*.

Rubem Alves rompe com a tradição filosófica platônico-cartesiana para anunciar o corpo como prioridade em sua reflexão teológica. É necessário lembrar, antes de tudo, que o pensamento platônico teve um influxo decisivo na formação e no desenvolvimento da filosofia, da teologia e da cultura ocidental¹⁴⁹. Há uma distinção no pensamento platônico entre idéia e coisa. As coisas pertencem ao mundo sensível, mutável e temporal. Enquanto as idéias pertencem a outro mundo, a saber, o mundo eterno e imutável (o mundo das idéias).

O dualismo platônico, tal como expresso no parágrafo anterior, está presente também na percepção do ser humano. Os dois mundos estão presentes no ser humano: na alma (mundo das idéias) e no corpo (mundo sensível). A alma, incorruptível, imortal, e preexistente ao corpo, perde, uma vez encarnada, o contato direto com o mundo das idéias. A alma está aprisionada aos olhos, aos ouvidos – e por que não dizer ao corpo inteiro? – e precisa libertar-se daquilo que a impede de adquirir a verdade¹⁵⁰. O verdadeiro filósofo é aquele que deseja a morte para libertar-se do corpo e, deseja atingir, concomitantemente, a verdade das essências.

No pensamento cartesiano há, também, a separação entre o corpo e a alma (espírito/consciência). O corpo é considerado apenas uma matéria espacial, substância extensa (*res extensa*), mera extensão mensurável matematicamente, enquanto que a alma é uma substância pensante (*res cogitans*). Tanto o

¹⁴⁸ Ibid., p.193

¹⁴⁹ TILLICH, P. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: Aste, 2007. p.28-29

¹⁵⁰ PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 26- 32

pensamento quanto a vida biológica estão, na filosofia cartesiana, separadas radicalmente. Alfonso Garcia Rubio vê nessa radical separação uma causa para o individualismo moderno. Se o sujeito (a consciência) está cortado da própria corporeidade e, se esse sujeito entra em contato com os outros sujeitos através do corpo, está aqui aberta à porta de entrada do individualismo moderno¹⁵¹.

Para além do esquema platônico-cartesiano, Alves anuncia o corpo como centro da experiência humana. “*É o corpo do homem que o torna uma pessoa*”¹⁵². São essas palavras que revelam a prioridade axiológica que Alves dá ao corpo. É por meio do corpo que o ser humano se descobre uma pessoa e uma individualidade. O corpo é a pré-condição para a comunhão. Porque só através do corpo que o ser humano alcança a consciência de si enquanto “eu” na experiência do encontro com o outro corpo, o “tu”. O “eu” no encontro com o “tu” se percebe como um ser social e sexual. García Rubio, nos mesmos caminhos, afirmou: “*O ‘adam é um ser sociável. É necessário o encontro com o ‘outro’ na relação pessoal para que a experiência humana seja humana mesmo*”¹⁵³.

Faz-se necessário lembrarmos do mito cosmogônico da criação narrado em Gênesis. Quando o homem viu a mulher disse: “*Você é carne da minha carne. Osso dos meus ossos*”. Rubem Alves diz: “*Masculinidade e feminilidade: este fato faz parte da bondade da criação e constitui uma realidade que condiciona e torna necessário o sentido erótico da vida*”¹⁵⁴.

Para Alves, a linguagem da comunidade de fé se opõe definitivamente a negação platônica do corpo¹⁵⁵ porque no interior de seu discurso há a proclamação da ressurreição do corpo enquanto futuro humano a ser realizado. Nesse sentido, não pode existir na linguagem do humanismo messiânico qualquer lugar para a transcendência além do mundo ou além do corpo. A libertação humana não se encontra na repressão do corpo, antes na libertação de tudo aquilo que o reprime.

¹⁵¹ RUBIO, G. R. *Unidade na Pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. p.101

¹⁵² ALVES, R. *Da Esperança*. p. 203

¹⁵³ RUBIO, A. G. op.cit. p. 162

¹⁵⁴ ALVES, R. op.cit., p.203

¹⁵⁵ Sobre a negação platônica do corpo, ver o capítulo 2 do livro “*Unidade na pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*”. Nos mesmos caminhos do Pe. Alfonso Garcia Rubio, Antônio Vidal Nunes nos oferece uma preciosa contribuição sobre negação platônica do corpo no capítulo 2 de sua obra “*Corpo, linguagem e educação dos sentidos no pensamento de Rubem Alves*”.

O corpo – e os sentidos – em Alves é pensado enquanto criação e expressão da liberdade e como único meio pelo qual a liberdade conduz sua política de libertação. O corpo constitui a mediatização da realidade existente e daquele possível. O corpo guarda em si o passado e o desejo pelo futuro numa dialética permanente entre a negação das negatividades do presente e uma profunda militância na construção de um futuro humanizado.

O *homo creator* em sua eterna peregrinação rumo ao futuro humanizado escapa às tentativas teológicas ou tecnológicas de engaiolamento. A racionalização e a eficiência que são os pilares da linguagem do tecnologismo são derrubadas com a mesma raiva de Sansão em terras filistéias. O protestantismo que em pequenas atitudes litúrgicas (fechar os olhos na oração) refugia-se do mundo numa busca insana por Deus onde Ele não está é relido nas lentes do humanismo messiânico que tem o humano e, por conseguinte, o corpo como centro de sua reflexão.

A linguagem humanismo messiânico anuncia o gosto e o prazer pela vida. É uma linguagem que renuncia o dualismo cristão que tem “*ódio contra os sentidos, contra a alegria dos sentidos, contra a alegria em geral*”¹⁵⁶. Assim o corpo e o cosmos, para o humanismo messiânico, tornam-se o lugar para a exuberância erótica e a possibilidade do triunfo do estilo dionisíaco de vida sobre o apolíneo. É um transbordamento da vitalidade, do prazer e da alegria. A dádiva do presente se torna num “aperitivo” que me convida a querer mais.

Crer na ressurreição do corpo, em Alves, é crer na eliminação de qualquer repressão do corpo e, concomitantemente, crer no triunfo do sentido erótico da vida. Por isso, o humanismo messiânico está profundamente cômico de que a libertação para sentido erótico da vida constitui uma dádiva da política messiânica de libertação. Tal dádiva somente será restituída ao homem se ele participar da política de Deus através do sofrimento, da esperança e da ação obediente.

Entretanto, há de se lembrar que a comunidade de fé não coloca o sentido erótico da vida no final da práxis de libertação, e sim no meio dela. No caminho rumo ao novo amanhã o ser humano recebe a dádiva do presente, o tempo de deleite, o tempo que não existe como meio para qualquer outro. E por isso repousa no presente a fim de não perder o futuro. Porém, há de se lembrar, que o deleite

¹⁵⁶ NIETZSCHE, F. *O anticristo*. São Paulo: Escala, 2004. p. 44

no presente é apenas um aperitivo rumo ao novo amanhã. A comunidade de fé não se embriaga nos prazeres do presente a fim de perder o futuro. Antes, aprecia o “já” na busca dialético-político-corporal-imaginativa do “ainda não”.

Fomos acariciados pelo futuro... E tudo mudou. Porque, da mesma forma como a mulher que descobre grávida passa a viver para encarnar, por antecipação o filho que vai nascer, a Igreja é a comunidade em que o futuro assume forma, primeiros frutos, aperitivos, carícia do futuro Reino... E este futuro? Salvação! Nossos corpos totalmente livres. Livres de tudo o que faz sofrer¹⁵⁷.

3.2 A Geração do Futuro: a fase imaginativo-estética

Analisaremos, nesse momento, a fase imaginativo-estética do teólogo estudado. Alves, fundamentado em elementos (lúdico, utópico e o imaginativo) não bem vistos pelos teólogos da América Latina, constrói uma via alternativa, porém crítica, na teologia gestada na América Latina.

No livro *Tomorrow's Child*¹⁵⁸, Rubem Alves, livre das exigências acadêmicas, porém não livre do rigor que sempre lhe foi peculiar, medita sobre o tema da libertação na perspectiva do cativo¹⁵⁹. Esse livro foi o resultado de sua estada como professor visitante de ética no Union Seminary de Nova Iorque. É necessário lembrar, que esse livro foi escrito após o rompimento de Rubem Alves com a Igreja Presbiteriana do Brasil. A sua capacidade crítica fez com que ele se tornasse uma referência progressista dentro da Igreja Presbiteriana no Brasil. As posturas progressistas de Alves não foram bem aceitas na IPB no final da década de sessenta.

Sentindo-se isolado e marginalizado por sua igreja de origem, Alves escreve uma carta na qual ele finaliza dizendo: “*Por isso tomei hoje, 15 de Setembro de 1970, a decisão de romper com ela. ‘Como andarão dois juntos se não estiverem de acordo?’ Solicito, portanto, (...) que o meu nome seja cortado tanto do rol dos pastores quanto do rol de membros da IPB*”¹⁶⁰. Após essa experiência frustrante no Brasil e de volta aos Estados Unidos, Rubem Alves, a pedido da editora Harper & Row, escreveu o livro “*Tomorrow's Child*”. Sobre os sentimentos que o

¹⁵⁷ ALVES, R. *Eu creio na Ressurreição do Corpo*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 74-75

¹⁵⁸ Traduzido no Brasil por A Geração do Futuro.

¹⁵⁹ Rubem Alves disse: “*Pertenço a uma geração frustrada e é a partir dessa experiência que penso e falo*”. Cf. ALVES, R. *A geração do futuro*. Campinas: Papirus, 1986. p. 175

¹⁶⁰ ARAÚJO, João Dias de. *Inquisição sem fogueira*. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião, 1985. p. 98-99

tomavam na ocasião o referido autor escreveu: “E eu olhava as águas azuis do Rio Hudson, ao lado da linha de arranha-céus de Nova Iorque. Também eu estava ao lado dos rios de Babilônia”¹⁶¹.

O tema da libertação é retomado no livro *Tomorrow's Child* sob o pano de fundo das frustrações que esse autor enfrentou no Brasil. As reflexões desse livro seguem a linha traçada na última parte de *A Theology of Human Hope*. Distanciado do vocabulário comum dos autores que meditavam sobre a libertação humana, Alves se tornou um arauto da experiência lúdica, da magia, da beleza e da corporeidade. Porque lhe faltavam as palavras-chaves – tais como dialética e luta de classes – foi duramente criticado pelos teólogos da Libertação que disseram que o autor estudado tinha se vendido ao público norte-americano.

Aquilo que pareceu um distanciamento de Alves na luta pela libertação humana se tornou em uma nova maneira de pensar a Teologia da Libertação. Livre das exigências acadêmicas e das palavras que eram comuns dos teólogos latino-americanos, Alves ofereceu uma meditação sobre o tema da libertação humana a partir da experiência estética, lúdica e corporal. No prefácio, escrito pelo próprio autor quinze anos após a publicação do livro, ele confessa porque resolveu adicionar ao tema da libertação uma dose de beleza e poesia:

Tanto que, se fosse reescrever o livro, incluiria um capítulo sobre “A Função Política da Beleza”. É que acredito que as pessoas lutam melhor quando são possuídas por visões de coisas belas. E é por isto que não posso imaginar uma teologia da libertação que não se apresente como coisa estética, obra de arte, fragmento de paraíso, sacramento de coisa saborosa. Quero uma teologia que esteja mais próxima da beleza que da verdade, porque da visão da beleza surgem os amantes, mas sobre a convicção da verdade se constroem as inquisições¹⁶².

Fiel as perspectivas que fecham o seu primeiro empreendimento teológico, a saber, *A Theology of Human Hope*, Alves explora, em *Tomorrow's Child*, a imaginação com centro de sua reflexão. O corpo do ser humano – que é a *prioridade axiológica*¹⁶³ –, proclama o mundo inconcluso e inacabado. O que é não pode ser o nosso lar. O ser humano que é um corpo irreconciliado com a atual civilização e cultura quer ver nascer um mundo mais humano e igualitário.

Através da imaginação, o ser humano busca uma *ordo amoris* reconciliada com as suas intenções e desejos. Alves não proclama as ilusões humanas como

¹⁶¹ ALVES, R. *A gestação do Futuro*. p. 16

¹⁶² *Ibid.*, p. 19-20

¹⁶³ *Ibid.*, p. 156

possibilidade de libertação e sim a imaginação. Na teologia de Alves imaginação e ilusão são palavras antônimas. Se para Alves a imaginação é o empreendimento humano que conduz a humanidade para a sua libertação, o seu antônimo, a ilusão, é o suspiro do humano oprimido que perdeu a esperança em seu horizonte histórico e, por conseguinte, adaptou-se aos ditames dos opressores.

Ao contrário da crítica de J.J. Altizer que afirmou que somente os anglo-saxões sabem escrever teologia¹⁶⁴, entendemos que Alves ofereceu, nesse segundo empreendimento teológico, uma crítica mordaz a civilização tecnológica que transformou o ser humano em um ser unidimensional. Vejamos a seguir mais sobre esse livro.

3.2.1 Crítica à civilização moderna.

Este tópico analisará a metáfora crítica de Alves endereçada à civilização industrial e moderna.

Rubem Alves inicia a obra *Tomorrow's Child* a partir da crítica que Rollo May faz ao americano que viveu antes da Primeira Guerra Mundial. Para esse psicanalista, esse americano, que viveu antes da grande tragédia que iniciou o século XX, era um indivíduo introvertido que interiorizava as regras externas, mas também era um indivíduo talhado para os negócios. O fim desse americano, chamado de homem-giroscópio¹⁶⁵, após a grande guerra trouxe uma sensação de vazio a sociedade contemporânea. O epitáfio de Rollo May ao homem-giroscópio se tornou a metáfora crítica de Alves à sociedade tecnológica e moderna. Rollo May disse: *“Como o dinossauro, ele teve poder sem a capacidade de evoluir, e força sem a capacidade de aprender”*¹⁶⁶.

A partir do epitáfio de Rollo May, Alves compara a civilização tecnocrática com os dinossauros. Os dinossauros não sobreviveram na história por causa de seu gigantismo. As lagartixas *“parentes subdesenvolvidas dos dinossauros, escaparam ilesas e assistiram, solenes, aos funerais dos primos fortes”*¹⁶⁷. Sobreviveram não obstante a sua fraqueza e pequenez, mas por causa de. As

¹⁶⁴ A crítica de J.J. Altizer foi publicada em *Journal of the American Academy of Religion* 42 (Junho de 1974). p. 376-378

¹⁶⁵ Rollo May nomeou o homem americano que viveu antes da guerra de homem-giroscópio. Cf. MAY, R. *O homem a procura de si mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 17

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 18

¹⁶⁷ ALVES, R. *A Geração do Futuro*. p. 25

semelhanças entre os sáurios extintos e a nossa civilização moderna foram muito bem captadas nessa metáfora crítica. A civilização moderna destaca-se pelo seu gigantismo e por sua necessidade cada vez maior de energia para sobreviver. A consequência natural foi que nossa civilização moderna defrontou-se e continua se defrontando com a escassez de recursos.

Segundo Alves, nossa civilização não parou, em nenhum momento, para analisar os riscos do crescimento, apesar de verem os primeiros sinais evidentes tais como a poluição, a destruição do meio ambiente, os problemas da metrópole e a expansão armamentista. E muito menos parou para perceber um fato óbvio: uma economia que não cresce é uma economia em crise e estagnada. Há uma contradição entre a exigência de crescimento constante e o fato de que vivemos num planeta de recursos limitados. Todo processo de crescimento chegará ao cenário caótico em que as necessidades serão maiores que os recursos naturais. *“Quando isto ocorrer, o sistema entrará em colapso. Foi o que aconteceu com o dinossauro”*¹⁶⁸.

A diferença entre a metáfora de Alves – os dinossauros e a lagartixa – e o nosso atual cenário sócio-político é que a nossa civilização politicamente pode ser dividida entre ricos e pobres, primeiro e terceiro mundo. Entretanto, enquanto sistema biológico, ela é uma unidade. Numa possível catástrofe, ambos, ricos e pobres, sofrerão igualmente. Infelizmente, e aqui mora a maior crítica do teólogo mineiro, *“direita e esquerda desprezam as lagartixas. Ambas querem os dinossauros. É verdade que brigam entre si. É que não concordam com as receitas acerca de como chegar lá”*¹⁶⁹.

Outra diferença, porém não menos importante, entre a metáfora alvesiana e a nossa civilização é que os dinossauros são vítimas de acidentes genéticos que fizeram com que eles crescessem. Nossa situação histórica poderia ser outra porque ela é feita mediante escolhas. *“O que somos é resultado de uma história que fizemos – e que poderíamos ter feito de maneira diferente”*¹⁷⁰. O grande problema é que a nossa civilização foi atraída pelo fascínio do tamanho, do poder e da rapidez. O quantificável tomou o lugar da felicidade, da paz de espírito, da tranquilidade, da harmonia, do bem-estar, da educação, da cultura, do prazer e do

¹⁶⁸ Ibid., p. 29

¹⁶⁹ Ibid., p. 27

¹⁷⁰ Ibid., p. 31

deleite estético. Por que a nossa civilização optou pelo quantificável? Alves responde:

É possível compreender as razões porque optamos pela quantidade, em oposição a qualidade. O quantificável pode ser conhecido com precisão e manipulado pela 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 (...). Mas as dimensões qualitativas da vida, como felicidade, alegria de viver, saúde mental, bem-estar físico: de que artifícios nos valeríamos para medi-las? Escapam de nossa balança, desafiam as definições precisas, não podem ser administradas e gerenciadas¹⁷¹.

Para Alves, a qualidade a partir da revolução científica que se iniciou com Galileu, foi sendo exilada das preocupações do humano moderno. O corpo, centro das reflexões alvesianas, foi substituído pelos instrumentos de medir na avaliação do qualitativo no ambiente. A ciência moderna fez desaparecer as propriedades estéticas e éticas do universo. Rubem Alves diante das transformações da civilização moderna não hesitou em revelar a superstição da mesma quando essa substituiu o qualitativo pelo quantitativo.

Ainda bem que vivemos num mundo moderno. Esclarecido. Para trás ficaram as superstições do mundo medieval. Bosch. Bruegel. Canto gregoriano. E a transubstanciação. Transubstanciação? Isto mesmo. Magia. Transformação do pão no corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo. Como eu gosto de Bosch, Bruegel, canto gregoriano e incenso, fico a pensar... E o pensamento me perturba exatamente quando sou obrigado a visitar templos da economia, bancos e similares... E fico a me perguntar: trocamos uma superstição bonita por uma superstição feia? A transubstanciação, pelo menos, tranqüilizava os corações, inspirava os artistas, dava sentido à vida... E agora, frente a magia da economia! Claro, porque as operações econômicas também executam milagres que fazem transubstanciações. Só que seus ritos sacramentais transformam todas as qualidades em quantidades, tudo o que é belo e bom em dinheiro, tudo o que é vida em abstração (e morte)¹⁷².

Há, porém, entre as conseqüências antropológicas da civilização moderna uma que se tornou o eixo condutor de toda reflexão alvesiana em *Tomorrow's Child*. Para o autor estudado, não foram a natureza e o ser humano os únicos domesticados pela modernidade tecnológica, mas também o futuro. Para Alves, a ciência como função dos poderes econômicos e tecnocráticos além de ter organizado o espaço organizou também o futuro.

A civilização contemporânea e tecnológica através de seus apologetas – os tecnocratas – compreendeu que os resultados (o futuro) podem ser controlados quando controlamos a imaginação humana. Essa civilização percebeu que o controle da imaginação é muito mais efetivo do que o uso da violência. “*O escravo deve aprender amar o seu senhor. Assim, ele o obedecerá*

¹⁷¹ Ibid., p. 33

¹⁷² Ibid., p. 39

*voluntariamente*¹⁷³. A intenção principal da sociedade tecnológica é frear a criatividade humana tornando o humano pluridimensional em um ser unidimensional.

Na civilização tecnológica, o ser humano tornou-se totalmente realista. Seus limites tornaram-se os limites da realidade dominante. Sua razão tornou-se uma réplica das operações programadas pela organização e, por conseguinte, sua criatividade converteu-se na funcionalidade tão almejada pela sociedade industrial. A liberdade criadora, tão inerente ao ser humano, tornou-se impossível. Por quê? A economia funciona a partir de uma lógica clara. Ela planeja sua expansão ilimitada e, concomitantemente, conduz a imaginação humana aos limites apropriados “*a fim de que o homem se comporte de maneira adequada*”¹⁷⁴.

Um futuro no qual a imaginação humana é esquecida se torna um futuro que produzirá um choque. Um futuro no qual eu aguardo passivamente a inevitável experiência adaptativa se torna “*uma coisa estranha em relação à qual sou totalmente impotente*”¹⁷⁵. Descartada a imaginação humana como geradora do futuro, o que nos resta senão a espera passiva da vinda de um futuro desumanizado e chocante.

Alvin Toffler foi profundamente criticado em *Tomorrow's Child* por oferecer em seu livro *O Choque do Futuro* uma panacéia extremamente atraente: “*um futuro glorioso que aconteceria em virtude da providência tecnológica*”¹⁷⁶. A futurologia de Toffler é um pragmatismo prospectivo. Ou seja, a partir das condições do presente o futuro é projetado. As condições dominantes de poder permanecem as mesmas e apenas os elementos disfuncionais são eliminados. Na futurologia toffleriana, o futuro não é humanizado a partir da imaginação e criatividade humanas. O futuro é melhorado a partir da manutenção do presente.

Toffler é o profeta da sociedade superindustrial. Ele é o anunciador da transitoriedade das coisas como meio indispensável para a permanência do sistema econômico¹⁷⁷. “*Os objetos se tornam descartáveis (transitórios) para eliminar a transitoriedade (a descartabilidade) das estruturas de dominação*”¹⁷⁸.

¹⁷³ Ibid., p. 44

¹⁷⁴ Ibid., p. 48

¹⁷⁵ Ibid., p. 52

¹⁷⁶ Ibid., p. 18

¹⁷⁷ TOFFLER, A. *O choque do futuro*. Rio de Janeiro: Artenova, 1972. p. 118

¹⁷⁸ ALVES, R. *A Geração do futuro*. p. 47

Não há espaço nessa futurologia para a imaginação humana. O ser humano precisa ser iludido com o ópio dos inumeráveis produtos transitórios para que a economia se mantenha aquecida.

Certamente tal futuro não é um produto da imaginação humana. A pressuposição de Toffler de que esse futuro produzirá um choque, é um sintoma óbvio de que o mesmo está completamente divorciado do *homo creator*.

Se o futuro nascesse de mim teria de ser recebido com alegria. Sua chegada seria a realização de minhas esperanças. O choque do futuro é um sintoma. Mostra que a história não é feita pelos homens. Os poderes que detém o monopólio da violência e do prazer, neste mundo, são exatamente aqueles que agora clamam pelo monopólio do futuro¹⁷⁹.

3.2.2 Crítica à linguagem da civilização moderna.

Nesse momento analisaremos a estratégia, percebida pelo autor estudado, da linguagem da civilização moderna em sua busca pela manutenção do sistema. Contra os elementos disfuncionais e heréticos o sistema da civilização moderna anuncia a adaptação e a conformidade como paradigmas da sanidade e da normalidade.

Um dos aspectos mais importantes da teologia de Rubem Alves é a sua percepção da linguagem. Para ele, é impossível ver a realidade em sua concretude nua porque sempre vemos através da linguagem. “*As palavras que as nomeiam determinam parcialmente como experimentamos o mundo à nossa volta. E devido ao seu poder para definir o nosso mundo, as palavras, em última instância, condicionam o que fazemos*”¹⁸⁰. Alves interioriza a epistemologia kantiana quando afirma que a nossa mente não é uma máquina de retratos, mas uma das formas de atividade humana em sua luta para criar um mundo significativo¹⁸¹.

O ser humano constrói o mundo através da mediação do desejo e do coração. O ser humano é um construtor de mundos. Sua atividade busca criar uma *ordo amoris*, ou seja, uma organização que seja a expressão de seus valores. Nesse sentido, o comportamento humano depende de como a autobiografia se relaciona com o mundo que é percebido através da linguagem. Se não há uma

¹⁷⁹ Ibid., p. 53

¹⁸⁰ Ibid., p. 56

¹⁸¹ ALVES, R. *O suspiro dos oprimidos*. p. 18

harmonia entre o mundo percebido através da linguagem e a autobiografia de um indivíduo, esse se vê em um comportamento disfuncional.

A sociedade industrial não tolera um comportamento disfuncional e herético. Para essa sociedade, o tipo ideal é o ser unidimensional que aprendeu a adaptar-se a estruturas dominantes tornando-se peça funcional na engrenagem industrial. É por isso que a civilização moderna busca meios pelos quais a imaginação humana seja reduzida a uma consciência muda. O ser humano “ideal” deve internalizar a ideologia da organização, de tal forma que, seus desejos e sua imaginação sejam negados em prol daquilo que é dado pela organização. Deve aceitar a adaptação e a conformidade como paradigmas da normalidade e da sanidade. Eis a estratégia lingüística da civilização moderna:

Eis o segredo: para que o comportamento humano seja “racionalizado”, o homem deve se convencer da irrelevância da lógica do coração e da inevitabilidade da lógica da realidade. Deve tornar-se objetivo. Deve estar convencido de que a sua imaginação apenas fabrica ilusões. Precisa abdicar de seu desejo e submeter-se à realidade da vida. Precisa ser convertido ao realismo. Esta, a ideologia de nossa civilização¹⁸².

Rubem Alves, a partir das influências que recebeu de Wittgenstein, empreendeu virulentas críticas a linguagem do iluminismo. Para ele, essa linguagem quis reprimir a lógica do coração humano. Seus grandes idealizadores tais como Comte, Kant, Freud e Marx mostraram o absurdo das emoções, do desejo e da imaginação que obstaculizam a razão pura. A excessiva valorização dos desejos foi visto pelo pai da psicanálise como um estágio infantil e superado da caminhada humana. A magia, o brinquedo e a neurose foram considerados regiões de sombra e vergonha e que precisavam ser superados mediante ao amadurecimento.

A descoberta clínica do princípio do prazer, empreendida por Freud, não lhe fez abandonar seu compromisso pessoal com a ideologia do iluminismo. “*Pelo contrário: tornou-se até mais convencido da insanidade essencial de nossos desejos e da necessidade de se reprimir a lógica do coração*”¹⁸³. Em Totem e Tabu, Freud aponta para três símbolos, a saber, a magia, o brinquedo e as ilusões como afirmações do princípio do prazer. Esses três são expressões da insanidade e neurose humana e que precisam necessariamente ser superados para que o ser humano alcance a sua maioria e normalidade. Anulando os símbolos, a

¹⁸² ALVES, R. *A Geração do futuro*. p. 60

¹⁸³ *Ibid.*, p. 63

primazia do intelecto finalmente suplantaria a irracionalidade do desejo e, concomitantemente, do coração¹⁸⁴.

Para Alves, o marxismo parte das mesmas premissas da psicanálise. “*Também é produto do iluminismo e irmão gêmeo da teoria psicanalítica, apesar de preferir ignorar esse fato*”¹⁸⁵. Para teoria marxista, o ser humano ao ser interpelado emocionalmente pelos interesses materiais de sua condição econômica concreta se vê desencaminhado pelo seu coração. A conseqüência natural é que o ser humano sem os óculos da objetividade se torna uma presa fácil das distorções ideológicas. A crítica da ideologia, em Marx, tinha um endereço certo, a saber, os velhos e os jovens hegelianos. Em *A Ideologia Alemã* Marx diz:

Os velhos hegelianos haviam compreendido tudo, desde que tinha reduzido tudo a uma categoria da lógica hegeliana. Os jovens hegelianos tudo criticavam, substituindo tudo por representações religiosas ou proclamando tudo como teológico. Os novos e os velhos hegelianos tinham em comum a crença em que dominavam a religião, os conceitos e o universal dominavam no mundo existente. A diferença fundamental entre eles era que uns combatiam como se fosse usurpação esse domínio que os demais aclamavam como legítimo. Para os jovens hegelianos as representações, os pensamentos, os conceitos – em uma palavra, a produção da consciência transformada em autônoma – são consideradas os verdadeiros grilhões da humanidade (da mesma forma que os velhos hegelianos viam neles os elos verdadeiros da sociedade humana), e assim se torna evidente que os jovens hegelianos têm de lutar simplesmente contra essas ilusões da consciência. Já que, segundo suas fantasias, as relações dos homens, toda a sua atividade, seus grilhões e seus limites são produtos de sua consciência, os jovens hegelianos, de modo coerente com isso, propõem aos homens o seguinte postulado moral: substituir sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, eliminando, assim, seus limites. Essa exigência de transformação da consciência significa o mesmo que interpretar de modo diferente o que existe, ou seja, reconhecê-lo por meio de outra interpretação. Apesar de suas frases que supostamente “abalam o mundo”, os ideólogos da escola hegeliana são os maiores conservadores. Os mais jovens entre eles descobriram a exata expressão para definir a sua atividade ao afirmarem que lutam unicamente contra fraseologias. Porém esquecem que opõem a essa fraseologias nada mais que outras fraseologias e que, ao combaterem as fraseologias desse mundo, não combatem de forma alguma o mundo real existente. Os únicos resultados aos quais pôde chegar essa crítica filosófica foram alguns esclarecimentos histórico-religiosos – e mesmo assim de um pondo de vista parcial – sobre o cristianismo; todas as suas outras afirmações são apenas novas maneiras de enfeitar suas pretensões de ter feito descobertas de alcance histórico mundial, mas na verdade, trata-se apenas de insignificantes esclarecimentos¹⁸⁶.

Os velhos e jovens hegelianos acreditavam que a consciência fosse à base da realidade e que o ser humano poderia revolucionar esta realidade transformando sua consciência. Para Alves, a crítica de Marx contra a ideologia alemã é idêntica à crítica Freud contra a magia, o brinquedo e as ilusões. Ninguém pode mudar o mundo através da imaginação – da mudança de consciência. Pelo

¹⁸⁴ FREUD, S. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 87-108

¹⁸⁵ ALVES, R. op.cit. p.63

¹⁸⁶ MARX, K. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Martin Claret, 2006. p. 43

contrário, “a imaginação deve ser abolida por duas razões. Primeiro, por ser origem da falsa consciência e, segundo, por não ser uma das forças operantes na dinâmica da história”¹⁸⁷.

Para o teólogo mineiro, o marxismo se opôs tão duramente aos socialistas utópicos, porque esses acreditavam que a razão humana por ser criativa poderia transcender os limites das estruturas dominantes e que o comportamento não consistia apenas num produto da realidade social. Os socialistas utópicos acreditavam na criatividade do *homo creator* e na possibilidade de a liberdade reconstruir a história para além dos determinismos das forças materiais.

O método analítico, proposto por Marx, não partia do ser humano, mas do período social economicamente dado. Para esse método, a história é uma estrutura completa em si mesma, determinada em última instância pelos elementos quantitativos da economia. A história, nessa perspectiva, assumiu o *status* de um objeto físico tal qual o futuro que ela engendra. Já a consciência humana é dialética, ou seja, ela existe em relação com o mundo, a sociedade e a história que as cercam. Mudadas as estruturas econômicas que geram o suspiro da criatura oprimida teríamos abolidas as ilusões que nos aprisionam.

Para Rubem Alves, tanto a sanidade – quista pelo método psicanalítico – quanto à verdade histórica – quista pelo método marxista – requeriam do ser humano uma adaptação do princípio da realidade e um abandono da “*onipotência dos pensamentos*”¹⁸⁸. Ou seja, que a consciência humana se tornasse em um simples reflexo correto da realidade. Tal interpretação da imaginação é a expressão da filosofia da história que se desenvolveu em decorrência da revolução científica que se iniciou no século XVI. Para essa filosofia, o conhecimento da realidade implicava na progressiva emancipação da consciência das fantasias que a imaginação e a emoção criavam.

O que é óbvio nesse tipo de linguagem é o esforço para tornar a imaginação humana em um elemento irracional, infantil e insano que precisa ser abolido para que o ser humano alcance seu estágio maduro e científico. Para tal linguagem, a adaptação ao “mundo real” é a condição *sine qua non* para a maturidade humana.

¹⁸⁷ ALVES, R. *A Geração do Futuro*. p. 64

¹⁸⁸ FREUD, S. *Totem e Tabu*. p. 96

Alves também vê no funcionalismo e no pragmatismo da civilização moderna o mesmo esforço de tornar o *homo creator* adaptado à realidade. Há na linguagem do funcionalismo e do pragmatismo uma inconfessa ideologia de que não há nada de errado com o sistema. Ao contrário, nesse sistema, o ser humano se sente em casa. Sua biografia se encaixa na história. Esse ser humano adaptado se torna o exemplo de sanidade que crê, inconscientemente, que a Idade da Razão chegou. A razão torna-se um sistema social.

O pragmatismo e o funcionalismo identificam tal sistema social com a realidade. Eis o segredo inconfesso do realismo. O desejo e a imaginação têm o mesmo destino que no marxismo e freudismo. Para Alves, se o sistema é quem, em última instância, determina a forma e os limites do possível, todas as criações da imaginação que transgridam tais limites são definidas a priori como utópicas e irrealizáveis. Quem constrói a história não é o *homo creator* e sim a dinâmica do sistema.

O ser humano, que é co-criador¹⁸⁹, torna-se numa peça de manutenção da organização social. Sua imaginação não pode ser criativa, segundo a linguagem da civilização moderna, no sentido de criar uma nova forma de organização social. A função da imaginação humana é apenas modificar as coisas de maneira a manter o sistema funcionando. A linguagem da civilização moderna é, portanto, a ilusão que nos enfeitiça com a sua afirmativa de que a realidade não pode ser alterada, tornando o ser humano incapaz de um ato criativo. Eis aqui, para o teólogo de Boa Esperança, o suspiro da criatura oprimida. “*Dotado da maior de todas as possibilidades pela sabedoria da evolução, o homem a recusa e prefere voltar ao nível do comportamento animal. Incapaz de criar torna-se igual ao dinossauro*”¹⁹⁰.

3.2.3 Imaginação, criatividade e o renascimento da vida.

¹⁸⁹ Na linguagem do humanismo messiânico, proclamado por Rubem Alves em *A Theology of Human Hope*, o ser humano é um co-criador. O ser humano, nessa linguagem, é pensado livre das estruturas que condicionam a sua ação. Sua proposta de libertação é tornar o ser humano livre para criar a partir de sua imaginação uma *ordo amoris* que seja a sua casa. Cf. ALVES, R. *Da Esperança*. p. 198

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 72. Rubem Alves no livro *O Suspiro dos Oprimidos* fala sobre a diferença da atividade animal e humana. Para ele o animal toma o mundo tal como lhe é dado. A postura do animal é totalmente ecológica, ou seja, de adaptação e ajustamento. O ser humano, ao contrário, não toma a natureza como seu limite, antes a toma buscando transformá-la através de suas próprias exigências. A atividade humana tem por objetivo sujeitar a natureza às necessidades do corpo. Cf. ALVES, R. *O Suspiro dos Oprimidos*. p. 12

Rubem Alves em *Tomorrow's Child* denuncia irracionalidade do sistema. Para ele, a manutenção de sua eficácia tende a tornar as condições de nossa civilização piores e calamitosas. O futuro não pode ser uma extensão de nossa forma presente. É necessário um recomeço. Nesse tópico, o teólogo mineiro proclama a reconstrução de nossa civilização com base em novos fundamentos.

Nosso mundo precisa de um novo corpo; precisa ser regenerado, no sentido etimológico do termo: ser criado outra vez. O velho corpo tem de morrer se se quiser preservar a vida em um novo. Porque o corpo humano é muito mais do que o seu próprio e limitado organismo: ele consiste na civilização inteira, civilização que criamos a fim de tornar possível a existência. Em linguagem bíblica se afirma que para a vida ser preservada, o corpo já envelhecido e senil – ou seja, que já deixou de ser um instrumento de expressão da vida e agora é muito mais um repressor dela – precisa ser desfeito. Ele deve morrer. Tal fato é o que dá vida a oportunidade de criar um novo corpo para si mesma. Assim, ela poderá ressuscitar numa outra forma. Sociedade, organização, civilização, cultura: nossos membros, extensões de nossa estrutura biológica. (...) O presente corpo precisa se desfazer, se é que a vida merece uma chance para criar um outro, novo. Temos de atravessar morte e ressurreição. É necessário nascer novamente¹⁹¹.

Diferentemente dos animais que são incapazes de reconstruir, o ser humano, a partir de sua imaginação, pode recriar sua história. O corpo do ser humano quer “antropologizar” o universo transformando-o em sua extensão. O ser humano não está preso ao se passado biológico e, por conseguinte, está apto para deixar um antigo modo de vida para criar outro novo. “*O humano pode sobreviver por um processo literal de morte e ressurreição. E é isto que significa ser criativo. É isto que significa ser livre*”¹⁹².

Rubem Alves percebeu essa característica humana lendo Thomas Kuhn. Esse teórico escreveu em *A Estrutura das Revoluções Científicas* a respeito da crise dos paradigmas:

As crises podem terminar de três maneiras. Algumas vezes a ciência normal acaba revelando-se capaz de tratar o problema que provoca crise, apesar do desespero daqueles que o viam como o fim do paradigma existente. Em outras ocasiões o problema resiste até mesmo as novas abordagens aparentemente radicais. Nesse caso, os cientistas podem concluir que nenhuma solução para o problema poderá surgir no estado atual da área de estudo. O problema recebe então um rótulo e é posto de lado para ser resolvido por uma futura geração que disponha de instrumentos mais elaborados. Ou, finalmente, o caso que mais no interessa: uma crise pode terminar com a emergência de um novo candidato a paradigma e com uma subsequente batalha por sua aceitação. (...) A transição de um paradigma em crise para um novo, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência normal, está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma. É antes uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das generalizações teóricas mais elementares do paradigma, bem como muitos de seus métodos e aplicações¹⁹³.

¹⁹¹ Ibid., p. 76

¹⁹² Ibid., p. 77

¹⁹³ KHUN, T. S. *A Estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 116

De acordo com Kuhn, portanto, a ciência caminha não através de um processo cumulativo e ininterrupto, e sim por meio de eventos revolucionários nos quais o velho paradigma é substituído por um novo a partir de novos princípios, métodos e aplicações. Em outras palavras, os modelos dominantes são abandonados e outros novos são inventados. Isto significa que o ato criativo mesmo sendo considerado absurdo, insano, irresponsável, herético ou subversivo pela organização que ele pretende suplantará precisa acontecer para que a as ciências e a vida progridam. É nisto que consiste a imaginação humana.

A criatividade, contudo, é um ato proibido pela organização de nosso mundo que é paradigmaticamente de reduplicação¹⁹⁴. As forças dominantes de nossa civilização aceitam os velhos paradigmas. O ser humano, entretanto, é transcendente. Ele não “*permanece fechado dentro de si. Ele deseja transbordar, fecundar a natureza com o seu sêmen, humanizá-la, engravidá-la de futuro, transformar o universo físico numa ordo amoris*”¹⁹⁵.

Infelizmente, no inconsciente coletivo de nossa civilização a organização é a realidade enquanto os desvios sociais são considerados patológicos. Esta é a inconfessa metafísica do realismo: o sistema é a medida todas as coisas. E, por conseguinte, essa é a sua inconfessa antropologia: o ser humano é uma função da estrutura social. Mas há um aspecto de incoerência nos “*acordos silenciosos*”¹⁹⁶ desse sistema. A realidade é uma criação humana. O ser humano é *homo creator*. O sistema social é tão-somente uma criatura. Portanto, é o ser humano, e não o sistema, a medida de todas as coisas. É a realidade e não o ser humano que deve ser considerada insana quando não concorda com as aspirações da imaginação.

Para que a vida continue humana é necessário que se comece com a imaginação, pois ela consiste no pré-requisito do ato criativo. Ela é a expressão do projeto inconsciente e sem fim do coração do ser humano, a saber, a criação de um mundo com uma significação humana. “*O presente corpo precisa se desfazer,*

¹⁹⁴ Rubem Alves em O Enigma da Religião medita sobre o dogma da objetividade científica. Essa objetividade carrega dois pressupostos. A primeira refere-se à natureza da realidade: ela é dada, independente da consciência e é autônoma, isto é, contém em si a lei do seu próprio ser. A segunda pressuposição tem a ver com o conhecimento. Se a realidade é dada, independentemente da consciência, conhecer nada mais é que um ato de voluntária submissão da consciência ao objeto. O objeto é ativo. A consciência é passiva e, portanto, precisa se ajustar. A lógica que lhe é imanente – a lógica do princípio do prazer e das emoções – precisa ser reduzida ao silêncio. Conhecer, na lógica da objetividade científica, é reduplicar. Cf. ALVES, R. *O Enigma da Religião*. p. 88.

¹⁹⁵ ALVES, R. *O Enigma da Religião*. p. 20

¹⁹⁶ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Nacional, 1968. p. 70

se é que a vida merece uma chance para criar um outro, novo. Temos de atravessar morte e ressurreição. É necessário nascer novamente”¹⁹⁷.

3.2.4 A intenção mágica da imaginação

Nesse tópico analisaremos a ação subversiva da magia contra um sistema que insiste na manutenção do paradigma velho. A magia é o mais velho impulso da alma humana. Para o teólogo mineiro, a magia é a imaginação apoderando-se do corpo, e a imaginação, por outro lado, é uma forma secreta de magia. A imaginação e a magia estão, assim, inextricavelmente relacionadas.

Para civilização moderna, o ser humano se torna mentalmente enfermo quando se recusa a aceitar a realidade como ela é. E por não aceitar constrói um mundo – através de sua imaginação – no qual os seus desejos tomam corpo e se realizam. O neurótico é, assim, uma pessoa que empresta aos seus desejos o *status* de realidade, e, concomitantemente, tenta abolir a própria realidade desejando-a longe de si. Tal como o mágico ele cria o que não existe *ex nihilo*, desfazendo no nada o existente.

Para Rubem Alves, o mágico é alguém que age como se a realidade pudesse ser modificada através da consciência. O mágico é alguém que acredita que o mundo possa ser criado pelo poder da palavra e da consciência. Se os dogmas básicos de nossa era científico-tecnológica são que o pensamento consiste em descrever a realidade e a ação humana consiste em manipulá-la, o mágico é, essencialmente, um herege e subversivo.

Para o teólogo mineiro, Freud ao analisar a magia cometeu um grande equívoco ao considerá-la a partir dos mesmos pressupostos da análise científica e tecnológica. A magia não pretende descrever a realidade, antes quer transcendê-la conferindo o *status* de realidade aos seus desejos. Numa perspectiva diametralmente oposta a de Freud, Malinowski crê que a magia acontece quando o ser humano se sente impotente para levar a cabo sua intenção através de seus próprios recursos. Se para Freud a magia se origina na ilusão de onipotência humana, para Malinowski o que se encontra por detrás da magia é a percepção da impotência humana.

¹⁹⁷ ALVES. R. *A Geração do Futuro*. p. 76

O ser humano ao se perceber impotente se encontra entre duas alternativas: adaptar-se aos veredictos do sistema anulando simultaneamente seus desejos ou agir de acordo a sua intenção e os seus desejos. Na primeira alternativa o comportamento é determinado pelo presente. O ser humano se adapta. O futuro é abolido em nome do presente. Na segunda alternativa o ser humano atua sob o domínio de uma paixão por algo ausente e, apesar de ausente, recusa o veredito do presente.

Malinowski descobriu que a magia é uma expressão da esperança¹⁹⁸. Através da magia a consciência revela seus próprios segredos. “*Onde quer que a realidade torne ao homem impossível criar com as próprias mãos o desejo de seu coração, ainda sim ele preserva e vive as suas aspirações através da ação simbólica*”¹⁹⁹. A intenção da magia não é descrever como o mundo é, mas declarar como ele deveria ser, de acordo com as exigências do coração. A magia é uma expressão dos sentimentos, intenções e esperanças do *homo creator* que não aceita o real, mas transforma o real para que esse seja uma *ordo amoris*.

O ser humano pratica a magia porque antropologicamente ele recusa aceitar as coisas como estão. Sua intenção mágica lhe é inerente, ou seja, as coisas como são precisam ser dissolvidas para que um mundo novo nasça. Sem a intenção mágica a cultura não teria sido criada. Pois a cultura nasce da recusa humana em aceitar o mundo como ele é, e também como uma expressão do sonho utópico de se criar uma *ordo amoris*.

Para Rubem Alves, a magia possui uma significação profética e ideológica porque ela proclama, através de seu próprio absurdo, que a integridade humana e a regeneração social só acontecerão quando as condições desumanas do presente forem completamente abolidas. Entretanto, a magia não tem poder para realizar a verdade de seus desejos. Por detrás da magia ainda encontramos o ser humano impotente. A verdade da magia só se tornará uma realidade apenas quando a impotência humana se converter em poder.

3.2.5 A intenção lúdica da imaginação.

¹⁹⁸ MALINOWSKI, B. *O Problema do Significado em Linguagens primitivas*. In: OGDEN C. K. & RICHARDS I. A. *O Significado de significado: Um estudo da Influência da Linguagem sobre o pensamento e sobre a ciência do simbolismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 318-319

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 91

Exporemos nesse tópico o caráter herético-subversivo da experiência lúdica. Rubem Alves anuncia em *Tomorrow's Child* a experiência lúdica como experiência contracultural numa civilização na qual a tônica principal é a produtividade.

Para o teólogo de Boa Esperança, brincar é uma atividade não-produtiva. Ou seja, ela não visa à produção de qualquer objeto. O brincar não produz objetos, mas proporciona prazer. Na percepção alvesiana há uma diferença entre usar e desfrutar. Quando se usa algo, este algo (palavras, objetos ou pessoas) é sempre um meio para outra coisa, em outras palavras, um instrumento para a minha atividade produtiva. Quando desfruto de alguma coisa, por outro lado, esta coisa sempre é um fim em si mesma. A experiência lúdica tem um fim em si mesma, uma proposta de alegria – ela proporciona prazer e não produtos.

Há uma lógica do brinquedo que implica na negação radical da lógica dominante em nossa sociedade moderna. Sociedade que aceita como dogma central a afirmação antropológica – será inconsciente? – de que o ser humano deve ser justificado pela sua produção. A humanidade do ser humano moderno é definida através de sua função. Função esta que, por sua vez, é definida pela estrutura dominante do poder.

Nossa civilização é controlada pela produção e consumo. *“O melhor de todos – seja homem, máquina ou sistema social – é aquele que produz o maior número de objetos. E o grau de auto-realização (segundo esta “madura” filosofia humanística) mede-se pela capacidade de consumo”*²⁰⁰. Quanto mais produzimos mais estamos capacitados para consumir, e, no mesmo caminho, quanto mais consumimos maior será a nossa produção. Na antropologia moderna, o ser humano se tornou em um ser unidimensional.

O ser humano, no entanto, não é um meio para nada. Ele carrega um fim em si mesmo. A vida não nos foi dada como um meio para algo além dela, e sim para ser plenamente vivida. Nossa sociedade, dominada pelo dogma da produtividade, é o túmulo da vida, e, por conseguinte, o túmulo da experiência lúdica, já que a expansão das coisas produzidas e consumidas depende da repressão da energia humana dirigida à alegria.

²⁰⁰ Ibid., p. 97

É desta forma que a experiência lúdica implica numa crítica radical à sociedade moderna e, concomitantemente, numa subversão de seus valores e dogmas. O ser humano, na experiência lúdica, é ator e autor do script. Ele não está destinando a executar os papéis que a modernidade tecnocrática exige. O ser humano é *homo ludens*²⁰¹ porque ele está livre para modificar a história a partir de sua transcendência. Ele está livre em seu script: livre para “*modificá-lo, adaptar papéis, abandoná-los e assumirem outros*”²⁰².

Para Alves, se no ato criador da cultura descobrimos o ser humano em sua busca inerente de estabelecer uma *ordo amoris*, podemos concluir que há uma mesma dinâmica entre a criação de cultura e a experiência lúdica, já que nesta encontramos o mesmo ser humano tentando produzir uma ordem que lhe proporcione prazer. Para o teólogo mineiro, os maiores exemplos que desafiam a “ordem” da civilização moderna são as crianças:

As crianças, como já indiquei, estão sempre conscientes de que não apenas assumem o brinquedo, mas que também são autoras do script. Elas não se esquecem das origens humanas de seus jogos, sentindo-se sempre livres para acabar com eles. Permanecem senhoras da situação, o que significa que esta pode ser reorganizada à vontade. Implantam um modelo de organização social no qual as estruturas são definidas pela liberdade humana. Os adultos igualmente assumem papéis. Porém, não se recordam que o jogo foi criado por pessoas; esquecem-se de suas origens humanas. Como consequência disto, tendem a considerá-lo como uma sina. Convertem-se naquilo que fazem. Não criam papéis e, por conseguinte, não são autoras das marcações da cena²⁰³.

Há de se lembrar, também, que a experiência lúdica tem um significado ético e profético porque ela representa a possibilidade de uma ordem social diferente. O brincar implica numa negação radical da lógica da civilização tecnocrática. Na experiência lúdica, o ser humano organiza sua atividade de acordo com os desejos do coração. O *homo ludens* ergue uma realidade social no meio da civilização moderna que permanece como um protesto contra ela. Em seu inconsciente, ele afirma, tal como os mágicos, a inverdade dos valores dessa civilização. A partir dessa recusa reconstruem um mundo de acordo com a sua busca da alegria. O *homo ludens* age baseado na onipotência da imaginação e, por conseguinte, baseado no desejo humano de criar um mundo que proporcione a felicidade.

Tanto o mágico quanto o *homo ludens* vivem na crença da onipotência da imaginação. E porque eles vivem pelo poder de suas imaginações são

²⁰¹ HUIZINGA, J. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

p.1
²⁰² Ibid., p. 98

²⁰³ Ibid., p. 99

considerados, pela linguagem do tecnologismo, “fracos”. A linguagem da civilização moderna não conseguiu compreender, no entanto, que o sentido real da “fraca” imaginação do mágico e do *homo ludens* consiste na insana carência da imaginação do “forte”. O absurdo da situação moderna não se encontra na possibilidade do impossível da qual fala a imaginação e sim no fato da imaginação ter se tornado impossível por aqueles que detêm o poder.

A experiência lúdica aponta na direção de um futuro, proporciona alegria no seu limitado espaço e cria a esperança de liberdade para o mundo todo. No meio da situação repressiva da civilização moderna a experiência lúdica faz nascer uma visão utópica. Ela é um “aperitivo” que sugere que apesar de nos encontrarmos “cativos” nessa civilização há outras possibilidades para a existência humana. O “aperitivo” nos revela uma situação inconclusa. A vida ainda não é uma *ordo amoris*. Por isso o aperitivo é apenas um desfrute do futuro que precisa gerar obediência e disciplina. A visão da liberdade e seu aperitivo no presente não podem existir sem responsabilidade política. A verdade da experiência lúdica se tornará história quando a impotência se converter em poder e o que é poder for reduzido à impotência. “*Ao menos que você se torne uma criança, jamais entrará no reino dos céus. Ao menos que você desista da lógica dominante da presente ordem das coisas e se torne criativo, não viverá para ver o futuro. Estará condenado a extinção*”²⁰⁴.

3.2.6 A intenção utópica da imaginação.

Nesse momento analisaremos a utopia como um movimento intrínseco ao ser humano que percebe a inverdade do sistema. Rubem Alves proclama o ser humano com um ser utópico, ou seja, um ser que quebra o silêncio passivo e anuncia para o mundo que suas visões e sonhos são mais importantes do que a realidade. Um corpo reprimido não pode evitar os pensamentos de libertação. O comportamento humano não é produto de estímulos psicológicos. Responder a estímulos é a verdade dos animais. O ser humano quer transformar o universo “*numa extensão do corpo*”²⁰⁵. O ser humano é “*capaz de ser criativo*”²⁰⁶.

²⁰⁴ Ibid., p.107

²⁰⁵ ALVES, R. *O Suspiro dos Oprimidos*. p. 12

²⁰⁶ ALVES, R. *A Geração do Futuro*. p. 111

As visões utópicas proclamam que a organização social, como forma de repressão e controle, deve ser abolida, e o planeta transformado na extensão do corpo humano – numa *ordo amoris*. Do outro lado, a organização social e a sua linguagem dizem que os sonhos utópicos são irrealizáveis. Porém, quando a organização, através de sua linguagem, declara que as utopias são irrealizáveis está, inconscientemente, revelando os estreitos limites da realidade em nome da qual fala. As utopias são irrealizáveis pela imposição dessa organização.

Não podemos desprezar as utopias como se fossem produtos de uma mente neurótica. Quando um sistema afirma algo como impossível está simplesmente revelando os seus próprios limites porque a visão utópica emerge do absurdo do sistema. “*As utopias nascem quando a vida descobre que o seu corpo está condenado a morte*”²⁰⁷. A sociedade é, na percepção de Alves, uma extensão de nosso corpo. Se alguns de seus membros estão sentindo dor, está óbvio que algo no sistema está errado. Porém, as classes dominantes perderam a capacidade de sentir isto. “*Como ocorre com todos aqueles que estão embriagados por suas próprias satisfações, elas aprovam com a cabeça quando seus falsos profetas proclamam: ‘tudo vai bem’*”²⁰⁸.

Em nossa civilização, os rituais mágicos, a experiência lúdica e os sonhos utópicos são considerados sintomas de enfermidade. Sanidade, para a linguagem da civilização moderna, é o comportamento funcional, pragmático e racional. A lógica de nosso sistema social se tornou o critério último para definir o que é sanidade e o que é insanidade. Está aqui, para Alves, a amnésia de nossa sociedade²⁰⁹. A sociedade é, para Alves, uma criatura. Nossas instituições, estruturas e culturas foram criadas. São produtos de nossas mãos e extensões de nosso corpo. Portanto, não cabe a sociedade definir que forma de vida é sã ou insana. O ser humano é a medida de todas as coisas. E tudo aquilo que milita contra os desejos do *homo creator* precisa ser abolido e considerado insano.

As utopias não são ilusões de mentes neuróticas, antes são os fundamentos da estrutura do próprio ser humano. O ser humano é transcendente. Sua vida consciente não é uma mera reduplicação do que lá fora objetivamente existe. O ser humano não é um realista, mas um construtor do mundo. No idealismo de

²⁰⁷ Ibid., p. 124

²⁰⁸ Ibid., p. 117

²⁰⁹ Ibid., p. 127

Alves, o que é dado constitui-se simplesmente na matéria-prima para a tarefa que o ser humano deve empreender. “*Seu mundo é a extensão de seus valores e aspirações, a encarnação de sua intenção, objetivação do espírito*”²¹⁰.

Há de se perceber, contudo, que para Alves, os valores do ser humano não caem do céu, mas são engendrados pela própria vida. Constituem reações do corpo diante do mundo inamistoso. O corpo quer transformar o mundo inteiro numa extensão de si próprio. E se os poderosos perderam a capacidade de sentir as desumanidades do presente pelo entorpecimento de suas ilusões, o oprimido, para Alves, torna-se o ser, por excelência, capaz de perceber o absurdo da realidade.

Para o teólogo de Boa Esperança, liberdade é criatividade. Quem não percebe as incoerências do sistema não pode criar. Está condenado à preservação das coisas como elas são porque a criatividade nasce de uma infinita aversão por aquilo que faz o ser humano sofrer. A cegueira dos poderosos para com o sentido trágico da vida mostra a incapacidade destes em ver a tragédia e, a partir da tragédia, proporcionar um ato criativo.

Para o ser utópico, o que é não pode ser verdade. A verdadeira realidade deve nascer através de um ato criativo. E é por isso que o sofrimento acompanha o ser utópico. O *homo creator* mantém abertas as suas feridas como um sinal das incoerências do sistema. O ser utópico, tal como a criança e o mágico, “*denuncia o ajustamento como uma nova forma de ópio do povo, e o realismo como uma nova ilusão vestida com trajes da realidade*”²¹¹.

3.2.7 O corpo como prioridade axiológica para o ato criativo.

Nesse momento, analisaremos o corpo humano como prioridade axiológica do evento criativo. No pensamento de Alves, o corpo humano não está preso às memórias do passado, tal como o corpo do animal, mas livre para criar e recriar mundos através de sua criatividade.

A ilusão, para Alves, é aquilo que impossibilita o ato criativo. A linguagem da civilização moderna (realismo, pragmatismo, futurologia) quando proclama o futuro como um desenvolvimento do presente mostra-se, nesse sentido, uma

²¹⁰ Ibid., p. 128

²¹¹ Ibid., p. 140

forma de ilusão. Trata-se daquilo que Alves denominou como o “*moderno ópio do povo*”²¹². Se o futuro já é algo assegurado, faltando apenas algumas reformas no presente, o ser humano não mais precisa do sofrimento e da disciplina requerida pelo ato criativo. “*O presente se converte num tempo de jogos e danças, de alegria e festa, de maravilhamento e reverência. Sob toda esta alegria, porém, esconde-se o fantasma da desesperança. O homem descrê de si mesmo enquanto criador*”²¹³.

Para Alves, o niilismo e abolição da política possuem as mesmas raízes. São suspiros de uma criatura oprimida que não encontrou forças para o ato criativo, antes, adaptou-se ao presente acreditando na panacéia que a linguagem da civilização moderna criou. As ilusões são os sintomas de situações sociais concretas. São as indicações de que o humano adaptado está vivendo num mundo onde a criatividade foi tornada impossível.

Por isso, Alves defende, em *Tomorrow’s Child*, a abolição das condições dominantes do poder. O ato criativo requer um espaço e um tempo livres nos quais o ser humano possa moldar o mundo de acordo com os sonhos de seu coração e de seu corpo. O mundo humano começa com o corpo – diferentemente do animal onde o seu mundo termina no corpo. Tudo o que o ser humano criou foi engendrado em meio à sua luta para sobreviver. Todas as invenções humanas foram criadas pelo corpo e em benefício deste corpo. O corpo tem, na teologia de Alves, uma prioridade axiológica, pois consiste no fundamento e na meta do mundo humano.

Nossa civilização baseia-se no pressuposto de que a verdadeira humanidade começa onde o corpo termina. A repressão do corpo é um dogma que está nas liturgias das igrejas – quando fechamos os olhos para orar²¹⁴ – e, também, na racionalização e na eficiência de nossa civilização tecnológica que não existe sem a repressão do corpo.

O corpo reprimido protesta contra todas as idéias, princípios, valores, sistemas, instituições e organizações que usem a repressão como um meio. O

²¹² Ibid., p. 150

²¹³ Ibid., p. 149

²¹⁴ Para Rubem Alves, o fechar de olhos na oração mostra que as igrejas acreditam que Deus começa onde o corpo acaba. O ato de fechar os olhos é uma recusa ao corpo e uma rejeição do mundo. Cf. ALVES, R. *A Geração do Futuro*. p. 156.

corpo nunca é o meio, mas um fim. E sua maior aspiração consiste na libertação da repressão. Uma civilização que seja construída com base na repressão do corpo e na transformação deste num meio para os seus próprios fins está condenada a se extinguir pela abolição da própria vida. O retorno ao corpo é a condição indispensável para se compreender o significado da vida e para descobrir em que consiste ser e agir como um ser humano.

Alves proclama a criatividade do corpo. O corpo humano possui o poder de se superar e de fazer nascer algo que antes não existia. Na verdade, as culturas são criadas a partir de necessidades corporais, sendo construídas pelo poder do corpo. O ser humano não está programado pelo seu corpo. Sua vida pregressa não o torna cativo. Ao contrário, o ser humano usa o seu passado como instrumento para a criação de um futuro qualitativamente novo. O corpo humano tem a possibilidade de deixar para trás um passado disfuncional e opressivo em busca de um futuro reconciliado com os seus desejos. “*O ser humano olha o mundo ao redor como matéria-prima para a tarefa criativa a ser empreendida pelo esforço conjunto do coração e das mãos*”²¹⁵.

Desta forma, há algo de peculiar no corpo humano. O comportamento do animal diante do sofrimento é de fuga. Ou seja, ele busca um lugar no meio ambiente onde não sofra mais. No ser humano, a lógica é diferente. Seu corpo sente dor, mas a fuga não é a sua resposta. O ser humano quer transformar o ambiente de sofrimento em uma *ordo amoris*. O sofrimento dispara a imaginação. Ao contrário dos animais, que apenas reagem aos estímulos do meio, o ser humano a partir da dor busca o que está ausente. O ser humano quer tornar real aquilo que somente existe em sua imaginação.

Assim, a cultura começa com o corpo. E uma vez que ele tenha engendrado esperanças e aspirações, estas passam ser uma extensão do corpo. Para Alves, não experimentamos a vida a partir do imediato de nossos sentidos, mas através da mediação do nosso coração. A cultura se converte no corpo do homem. A intenção do mágico, os desejos da criança, os sonhos do utopista se tornam carne. A imaginação triunfa sobre a realidade. Ela faz abolir a estranha e inumana ordem do poder, transfigurando-a. Ambos, o corpo e natureza, renascem numa nova

²¹⁵ Ibid., p. 165

forma, forma esta que brota do coração. A imaginação faz nascer uma nova criação²¹⁶.

É necessário, no entanto, perceber que o ato criador da cultura não é mais que um “aperitivo” que anuncia uma realidade inconclusa. A imaginação anuncia que a vida sempre pode recomeçar. Se a cultura converte-se em nosso corpo isto nos dá a incrível liberdade para morrer. O corpo cultural pode ser dissolvido sem que leve a vida a um fim. Ao contrário, através da morte a vida pode novamente recomeçar. Morte e ressurreição podem ocorrer. O ser humano é livre para abrir mão dos pressupostos que uma vez moldaram uma cultura significativa, mas que agora se tornaram obsoletas. E ao abandonar tais pressupostos, descobre então que, para além da morte e da dissolução, o ato criativo sempre será possível.

3.2.8 A imaginação e a gestação do futuro.

Nesse último tópico analisaremos a imaginação e a criatividade humana como elementos imprescindíveis de um novo amanhã. Rubem Alves se tornou um arauto da imaginação e da criatividade humana. Para ele, os atos revolucionários ao se organizarem em resposta à estrutura dominante de poder, acabam preservando a mesma forma do poder que eles desejam abolir. Esta foi a tragédia dos atos revolucionários: a carência de uma visão positiva de um futuro novo para a humanidade. A dinâmica da criatividade foi banida da política.

A alienação do poder, para o teólogo estudado, é a mais persistente tendência da civilização – o seu pecado original²¹⁷. A ciência e a tecnologia colocaram demasiado poder nas mãos dos poderosos. A organização social separou a ordem da eficiência da ordem do coração, a ciência dos anseios concretos da humanidade. O ato criador da cultura foi assim tornado impossível, pois, a cultura, segundo Alves, implica numa síntese daquelas duas ordens. Entretanto, é necessário lembrar que a ordem da eficácia funciona como um instrumento da ordem do coração e não o contrário. Através dessa separação destruíram-se os pressupostos da integridade humana.

No meio da impossibilidade há o caminho da adaptação. *“Se se é muito gordo para voar, porque continuar ridiculamente batendo as asas? É mais fácil*

²¹⁶ ALVES, R. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 2009. p. 31

²¹⁷ *Ibid.*, p. 179

assumir a identidade de pato doméstico”²¹⁸. Na adaptação, a civilização passa a crer que este é o melhor dos mundos possíveis e o que é dado se torna uma verdade. Vive-se numa atmosfera de escatologia realizada.

Outro caminho é a resignação. É quando se chega à amarga conclusão de que não há esperança para a história. “*As esperanças do passado são identificadas como ilusões. E, se as esperanças são ilusões, assim também são as frustrações: elas são, em última análise, ‘saudáveis’ experiências que nos devolvem à realidade*”²¹⁹. Da frustração surgem comunidades alternativas. Movimentos contraculturais. Comunidades que se afastam do mundo e “*plantam com infinito cuidado os valores que o mundo vomitou...*”²²⁰.

Porém, esses caminhos não contemplam as intenções do corpo humano de ser criativo. O *homo creator* quer transformar o mundo. “*A criatividade é a forma de se cair fora da lógica do dinossauro: ela se constitui na lógica da própria vida*”²²¹. O ser humano não quer se adaptar aos veredictos impostos pela nossa civilização e muito menos se esconder em comunidades alternativas. O *homo creator* não perdeu esperança. Ele sabe que a sua imaginação é mais real e a realidade menos real do que parecem. Ele não aceita a realidade opressora como a última palavra. O *homo creator* quer transcender os limites do presente porque ele nunca deixou de acreditar que a vida está preparando um evento criativo que abrirá o caminho até a liberdade e a ressurreição.

Para o teólogo mineiro, a comunidade de fé é aquela realidade social onde a criatividade se encarna. O lugar onde a intuição e a intenção criativa se convertem em poder co-criador. Na comunidade de fé, a lógica da morte e da ressurreição – ou a lógica da criatividade – assume o controle na construção de um mundo mais humano. Ela reconhece que o evento criativo ocorre na história, assumindo uma forma social, e em ocorrendo não possui qualquer fórmula para reduplicá-lo.

Alves identifica a comunidade de fé com os oprimidos. Somente os oprimidos podem ser criativos. Porque somente eles possuem o desejo de abolir os postulados de poder que estão na raiz de sua opressão. Ao identificar o

²¹⁸ Ibid., p. 180

²¹⁹ Ibid., p. 181

²²⁰ Ibid., p. 181

²²¹ Ibid., p. 182

Libertador com o Servo Sofredor (Is. 53), Alves diz, a Bíblia afirma que os oprimidos, e não os ricos e poderosos, constituem as sementes de um novo futuro.

A comunidade de fé, entretanto, é uma realização parcial do sonho dos visionários utópicos, pois se constitui no futuro ocorrendo no presente. A comunidade é o aperitivo do “*ainda não*”, o aperitivo de um banquete ainda por acontecer. Portanto, deve-se brincar, festejar, dançar, experienciar êxtases e redescobrir o corpo. Porém, a dança, o brinquedo, a festa não podem se tornar “gratificações substitutivas” que anulam a intenção criativa da comunidade. Para que a *ordo amoris* aconteça, o sofrimento e a esperança não podem ser separados. O sofrimento é o que nos mostra uma tarefa política inconclusa, com a qual devemos nos comprometer. E a esperança é a bússola que nos direciona. Para Alves, o sofrimento e esperança vivem um para o outro porque sofrimento sem esperança produz ressentimento e desespero e esperança sem sofrimento cria ilusões, ingenuidade e embriaguez.

3.3 Conclusão

O pensamento de Rubem Alves, longe de ser a-histórico, estava comprometido com a historicidade humana e com a humanização da história. Alves é o anunciador do ser humano livre de todas as estruturas que impossibilitam a vida e o sentido erótico da mesma. A partir de sua percepção das desumanidades do presente fez nascer uma teologia cônica das raízes que alimentavam a opressão da sociedade industrial e, simultaneamente, uma teologia que oferecia caminhos para a reconstrução de um mundo mais humano e igualitário.

Distante do conformismo alienador do protestantismo brasileiro, no qual estava inserido, e, da mesma forma, longe de uma leitura sociológica e teológica que negava características tão intrínsecas da caminhada humana, Alves forjou uma teologia que contemplava a imaginação, o lúdico e o sonho utópico como qualidades imprescindíveis da libertação humana.