

De uma ética herética: a análise de um conceito político-religioso

A heretical ethics: the analysis of a political-religious concept

Danilo Mendes

RESUMO

Esse artigo pretende apresentar o conceito de “heresia” como um conceito político-religioso a partir do pensamento de Rubem Alves relacionando-o com sua teoria da religião. Buscamos responder como esse conceito contém potencialidades éticas relevantes na contemporaneidade. Uma vez que a questão da heresia não se encontra somente no nível religioso, mas também no político, ela não pode ser lida simplesmente como um movimento de rompimento em relação à religião instituída. Nossa hipótese para essa problemática é que, ao contrário da contraposição tradicional entre heresia e ortodoxia, Rubem Alves se apropria do conceito de heresia relacionando-o com a ideia de protesto. Assim, contra a religião institucionalizada, a heresia se aproxima da religião enquanto presença da ausência. O percurso dessa comunicação possui quatro partes: 1) analisar o conceito de heresia em geral; 2) apresentar o conceito de heresia em R. Alves; 3) perceber como ele é constituinte da religião em seu pensamento; 4) refletir sobre a potencialidade ética da heresia na contemporaneidade.

Palavras-chave: Rubem Alves; Heresia; Política; Teoria da religião; Ética.

ABSTRACT

This article intends to present the Rubem Alves’ concept of “heresy” as a political-religious concept relating it to his theory of religion. We seek to answer how this concept contains relevant ethical potentialities in contemporary times. Since the question of heresy lies not only at the religious level but also at the political level, it cannot be simply read as a movement of rupture with the established religion. Our hypothesis for this problem is that, unlike the traditional contrast between heresy and orthodoxy, Rubem Alves appropriates the concept of heresy by relating it to the idea of protest. Thus, against institutionalized religion, heresy approaches religion as the presence of absence. The course of this communication has four parts: 1) to analyze the concept of heresy in general; 2) present the concept of heresy in R. Alves; 3) understand how he is a constituent of religion in his thinking; 4) reflect on the ethical potentiality of heresy in contemporary times.

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF. Mestre em Ciência da Religião pela mesma universidade. Artigo recebido em 09.09.2019 e aceito em 05.12.2019. Contato: danilo.smendes@hotmail.com.

Keywords: Rubem Alves; Heresy; Politics; Theory of religion; Ethics.

Introdução

Por sentença dos anjos, pelo juízo dos santos, nós, irmãos, expulsamos, amaldiçoamos e imprecamos contra Baruch de Espinosa com o consentimento do santo Deus e o de toda essa comunidade [...] com o anátema lançado por Josué contra Jericó, com a maldição de Elias aos jovens, e com todas as maldições da lei. Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja ao levantar-se e maldito seja ao deitar-se, maldito seja ao sair e maldito seja ao regressar. Que Deus nunca mais o perdoe ou o aceite; que a ira e a cólera de Deus se inflamem contra esse homem, e que seu nome seja riscado do céu e que Deus, para seu mal, exclua-o de todas as tribos de Israel. Ordenamos que ninguém mantenha com ele comunicação oral por escrito, que ninguém lhe preste favor algum, que ninguém permaneça sob o mesmo teto que ele, que ninguém se aproxime dele a menos de quatro côvados de distância e que ninguém leia uma obra escrita ou concebida por ele (FRAGOSO; ITOKAZU, 2014).²

Embora falar de heresia remeta, antes de tudo, à história medieval do cristianismo, Rubem Alves retoma o termo em suas análises sócio-filosóficas do protestantismo e da religião, em geral. Essa apropriação não é casual: ela se dá em uma atmosfera que pretende revelar os jogos políticos de poder que se encontram na religião. Nossa hipótese, aqui, indica que, ao contrário do que se poderia objetar, o conceito alvesiano de heresia não faz parte de um movimento que visa simplesmente romper com a religião instituída, mas ela mesma é uma constituinte da mais autêntica noção de religião como protesto. Por isso queremos aqui apresentar o conceito de heresia de Rubem Alves como uma categoria política (e não apenas religiosa) bem como relacioná-la com sua teoria da religião.

Em tempos de aliança e alinhamento entre ortodoxia e poder político em uma sociedade pretensamente transparente, optamos por explorar brevemente no fim de nossa comunicação as potencialidades éticas da heresia. Isso porque percebemos que mais do que uma voz dissonante, a voz herética, na percepção alvesiana, é a voz daqueles que não têm poder, aproximando-se do conceito de misticismo de Alves. Assim, mais do que uma contradição (daqueles que dizem contra), a potência herética é a potência do erótico que clama pela liberdade de voz do seu próprio corpo – outro conceito fundamental para Alves.

Nosso artigo segue, portanto, em quatro passos: 1) apresentando uma breve introdução ao conceito de heresia; 2) refletindo sobre como Rubem Alves se apropria e articula esse conceito; 3) relacionando a heresia com certa compreensão de religião alvesiana; e 4) interpretando as potencialidades éticas do conceito de heresia em relação a leituras da sociedade contemporânea. Dessa forma, buscamos contribuir não apenas com os campos da relação entre religião e política e dos estudos sobre o pensamento de Rubem Alves, mas também com o pensamento crítico acerca da conjuntura político-social do Brasil contemporâneo, bem como em nível acadêmico, com as discussões sobre teoria da religião.

² Essa é a carta de excomunhão de Baruch de Espinosa da comunidade judaico-portuguesa a qual pertencia em Amsterdã, em 26 de julho de 1656. Na época, Espinosa tinha 23 anos. Para uma noção geral biográfica de Espinosa, de onde retiramos a citação da carta, ver FRAGOSO, ITOKAZU, 2014, p. 19-22.

1. Uma breve introdução à heresia

Heresia é um termo que, mesmo sem uma definição clara *a priori*, a maioria de nós sabe do que se trata. Curioso fato, uma vez que a palavra é delimitada, sobretudo, aos círculos estritamente religiosos. Diferentemente de outros termos como *sagrado*, *sacrifício* e até mesmo *Deus*, raramente se fala em heresia fora do âmbito eclesiástico. Todavia, esse termo compartilha a mesma característica com os outros exemplos: todos são, em maior ou menor grau, popularmente conhecidos em seu significado com certo nível de exatidão. Isso indica, basicamente, dois aspectos: a) que heresia se trata de um termo historicamente importante; e b) que ainda hoje o termo carrega um significado que encontra ressonância na sociedade – e isso justificaria certa atualidade de seu conhecimento geral.

Quando falamos em heresia, há diversos termos correlatos que podem ser evocados: erro, equívoco, mentira, falsidade, castigo e, de modo inverso, verdade, ortodoxia, dogmatismo, doutrina etc. Da heresia se pensou que era “uma das palavras mais perniciosas que existe, há mil anos, entre a humanidade” (CRANSTON, 1957, p. 233). Isso se dá, na perspectiva iluminista, porque condena por meio da força o uso da razão – mesmo que de forma equivocada. Fato é que, independente do conteúdo próprio da ortodoxia, a heresia foi usada como categoria para todo discurso que se afastava dos ditos oficiais de uma instituição religiosa. Enquanto *resto* paralelo ao estabelecido, o herege, portanto, foi desde os primórdios das organizações religiosas relegado ao silêncio, perseguido intelectual e até mesmo fisicamente. Contar a história das heresias, nesse sentido, é tratar de histórias menores, contra-oficiais e, na maior parte das vezes, perdedoras.

Em *História das heresias* (1995) Roque Frangiotti faz interessantes incursões sobre os primeiros séculos do cristianismo. É interessante o fato de que o próprio historiador introduz sua obra deixando claro como o tema da heresia é controverso. Diz ele que “Originalmente, heresia é a acentuação de um aspecto particular da verdade” (FRANGIOTTI, 1995, p. 6). Isso indica que, em sua origem semântica, heresia não é necessariamente a pregação paralela ou falsa de uma verdade cristalizada, mas a ênfase em uma parte menor de uma verdade maior. Nesse sentido, os hereges não eram aqueles que vão contra o discurso institucionalmente estabelecido, mas aqueles que se ocupam de um aspecto da verdade que sustenta esse discurso. Aqui, aponta Frangiotti, aparece uma mudança significativa: “A aliança da Igreja com os poderes imperiais mudará completamente o tratamento para com os heréticos: serão empregados, quando necessário, os meios coercitivos, a comunhão e a disciplina eclesiásticas serão bem mais rigorosas para com eles” (FRANGIOTTI, 1995, p. 6).

A partir da junção da igreja oficial com o império, os hereges passaram a ser perseguidos com mais intensidade. Se antes eram discursos voltados a parcelas da verdade, agora os hereges eram considerados verdadeiros inimigos da religião e, conseqüentemente, inimigos do império. Por isso, ao fazer uma história das heresias, o autor afirma que “As discussões teológicas têm de ser lidas na ótica da disputa pela prática do poder” (FRANGIOTTI, 1995, p. 162). Como veremos adiante, também para Rubem Alves a questão da heresia ultrapassa o campo religioso e se instaura no entre político-religioso. Dessa forma, a cristalização doutrinária serviu, na Antiguidade e no Medievo, tanto como meio para perseguição política quanto como ideologia, em sentido marxista³. Na medida em que a

³ Aqui nos referimos ao aspecto da “ideologia como consciência ontoprática dos interesses de classe” (RAGO FILHO, 2015, p. 47). Isso significa que a ideologia é uma forma de dominação da classe burguesa sobre o proletariado de modo que “as ideias dominantes são expressão ideal da dominação burguesa [...] que necessita das representações ideológicas para impor às maiorias seus interesses particulares como ‘universalidade’” (RAGO FILHO, 2015, p. 47).

doutrina assumiu caráter dogmático-ortodoxo aliado ao poder político, ela se torna meio de dominação dos povos pelo império. Conclui Frangiotti que

A partir do momento em que a cristologia se transforma em especulação filosófico-metafísica sobre a natureza de Jesus Cristo, sobre sua constituição, se afastou das massas o profeta portador de esperanças. Esta especulação se fez em termos que tornaram insignificante a história pessoal de Jesus de Nazaré, perdendo-se numa metafísica atemporal. Os poderosos amam que o povo renda homenagens às suas representações celestes. Adorando o Cristo celeste, a segunda pessoa da trindade, os poderes políticos, econômicos, pedagógicos e religiosos estão a salvo. Sacralizam e ancoram para sempre seus tronos (FRANGIOTTI, 1995, p. 164).

Conforme notamos acima, a heresia não tem somente um valor histórico, mas, ainda hoje, é uma questão importante e presente na sociedade. Exemplo disso é o livro organizado por Dom Giovanni Rossi *Heresias de nosso tempo* (1957). O título é bem claro quanto à pretensão do texto: debater tendências filosófico-teológico-culturais contemporânea e revelar como elas são heréticas em relação ao cristianismo. O organizador começa o livro definindo “o termo heresia como desvio da Verdade” (ROSSI, 1957, p. 7).⁴ Todavia, poucos parágrafos depois Dom Giovanni Rossi revela o verdadeiro objetivo da obra (que vai muito além de demonstrar desvios da Verdade): “É, portanto, obra eminentemente humana *combater* os erros que hoje alastram. Eis o fim que se propõe este volume [...]” (ROSSI, 1957, p. 7. Grifo nosso). Contemporaneamente, portanto, ainda está em vigor certa aliança entre ortodoxia e poder, na qual as heresias não são meros erros a serem rejeitados, mas posturas a se combater.

Outro exemplo ocorre durante o capítulo sobre Liberalismo Religioso, redigido por Umberto A. Padovani. Relacionando liberalismo religioso com pesquisa bíblica histórica e liberalismo político-econômico, diz o autor: “o catolicismo, consciente do caráter absoluto dos valores humanos e divinos, combaterá essa atitude, não só como doutrina filosófica, mas também como praxe política” (PADOVANI, 1957, p. 307). Aqui, reconhece-se que o embate não se dá somente no campo das ideias filosóficas ou teológicas, mas parte para a vida prática e concreta: deve também ser combatida a prática política liberal. Os temas que constituem a obra são os mais variados possíveis e demonstram como, historicamente, a ortodoxia conservadora ultrapassa os campos da disputa racional teológica para combater (em suas próprias palavras) todo tipo de herege. São algumas delas: o existencialismo, o marxismo, o evolucionismo, a liberdade moral, certo ramo da medicina, o liberalismo religioso e o esteticismo. No caso específico da categorização dessa obra, a ortodoxia busca um projeto antirracional de combate às heresias contemporâneas.

Há, portanto, certa continuidade da noção de heresia dentro de uma ampla sessão histórica da Antiguidade à Contemporaneidade, apesar do rompimento com a noção semântica primeira. Essa continuidade explicaria o conhecimento popular em relação à definição do termo: ele é histórica e atualmente importante para as religiões – sobretudo o Cristianismo. A articulação da instituição religiosa com o poder político, nesse sentido, é fundamental para perpetuar a perseguição intelectual, mas, sobretudo, o combate e a repressão aos hereges⁵. A

⁴ Notemos com especial atenção o V maiúsculo, caracterizando que o herege não só se desvia de uma verdade, mas da própria Verdade última revelada.

⁵ Para aprofundar as discussões sobre a questão histórica e epistemológica da heresia recomendamos “Heretics: The creation of christianity, from the gnostics to the modern church” (WRIGHT, 2011), e “A brief history of Heresy” (EVANS, 2003).

partir dessa breve contextualização da definição geral de heresia, poderemos considerar como Rubem Alves desenvolve esse conceito em suas interpretações sócio-filosóficas da religião.

2. Heresia em Rubem Alves

Dentro do grupo dos numerosos escritos de Rubem Alves poderíamos afirmar progressiva libertação em relação à forma e certa permanência em relação à rigidez lógico-argumentativa. Com isso queremos dizer que, apesar da radical mudança de forma pela qual suas obras se deram (desde a dissertação e a tese de doutorado, passando por uma significativa produção em ciências humanas, chegando a crônicas e poemas), sua preocupação em argumentar e basear rigorosamente suas provocações e afirmações não se perde. Apesar de contemplar boa parte do pensamento de Alves, essas elaborações espaciais sobre sua obra ainda são demasiado rígidas⁶.

Começamos por essa breve retomada da divisão periódico-formal de sua obra, pois grande parte dos estudos da fase mediana, de transição, vaga entre biografia, teologia, filosofia e sociologia da religião. E são, justamente, os tons desse entre-lugar que nos interessam – sobretudo quando admitimos a busca pelo conceito de heresia, uma categoria político-religiosa. Nessa busca passaremos por dois pontos: 1) heresia como conceito religioso; 2) heresia como conceito político. A partir dessas considerações poderemos relacioná-lo com a teoria da religião desenvolvida por Alves.

A questão da heresia evoca, primeiramente, a questão da verdade. Ou antes, a partir do que se tem como verdade define-se o que é heresia. Para Rubem Alves, seguindo uma linha nietzschiana, a verdade não é algo que se coloca nas coisas mesmas, mas segue das necessidades de sobrevivência do corpo. Nesse sentido, antes de chegar a uma construção lógico-racional, a verdade é estabelecida a partir da realidade concreta⁷. A verdade possui, portanto, pelo menos dois sentidos diferentes: um primeiro lógico-científico e o segundo erótico (ALVES, 2009, p. 78). Enquanto o primeiro se acorda a partir da necessidade social de sobrevivência, o segundo diz respeito à necessidade de prazer e felicidade. Diz Alves, sobre elas:

Porque num caso a verdade é a fala que *diz o que é*, sem nunca sorrir ou chorar. Enquanto, no outro, a verdade é coisa viva que, por onde passa, faz brotar mananciais de águas e provoca pulos de alegria. A primeira verdade se situa num espaço indiferente-lógico-glacial. A segunda habita um espaço erótico-vital-tropical [...] (2009, p. 80).

Isso indica a grande distância qualitativa entre as verdades: uma diferença de interesse, de modo e, sobretudo, uma diferença topográfica. Na medida em que as verdades se dão em níveis distintos, as oposições a essas também se dão. No caso das verdades científicas toda oposição a elas, se não a corrige e melhora⁸, é classificada como mentira. Esse posicionamento é substancialmente mais simples do que o segundo porque se encontra no nível da pura factualidade objetiva. Se uma teoria corresponde à realidade ela é verdade, se não, a teoria é falsa, isto é, é uma mentira. Por outro lado, a oposição às verdades fundamentais, porque dizem respeito à vida mesma, não são caracterizadas como simples mentira ou falsidade

⁶ A divisão periódica da obra de Rubem Alves que possui mais repercussão é a de Antônio Vidal Nunes (NUNES, 2007, p. 11-52).

⁷ Sobre essa leitura de Nietzsche, vale a leitura de *Verdade e a mentira em sentido extramoral* (2001)

⁸ Sobre o jogo científico, recomendamos a leitura de Rubem Alves em *Filosofia da ciência* (2000)

(embora não os deixe de ser). Sua oposição se encontra em um nível mais profundo, que não exige apenas mera afirmação da verdade para falseá-la. Ela exige certo combate positivo. Nesse sentido, a heresia é uma verdade paralela, mas também concorrente à oficial e, justamente, por oferecer uma verdade erótica alternativa é um conceito religioso. Reiteramos: enquanto fornece uma leitura sobre as verdades que tocam intimamente e ultimamente o ser humano, a heresia é um conceito religioso.

Entretanto, o conceito de heresia não é somente caracterizado pelo *o que* se diz (a saber, como percebemos, uma verdade vital paralela), mas também diz respeito a *quem* a diz. Esse aspecto é o mais explorado por Rubem Alves. Diz ele: “A heresia se situa no plano do poder. Ortodoxos são os fortes, aqueles que têm o poder para dizer a última palavra. Por isto eles se definem como portadores da verdade e aos seus adversários como portadores da mentira. A heresia é a voz dos fracos” (ALVES, 2004, p. 56). Essas afirmações são importantes em si e por seus desdobramentos. Primeiramente, ele indica mais do que uma topografia da heresia – na qual ficariam estabelecidos os lugares certos para ela. Há, no pensamento de Alves, uma topologia da heresia: a lógica por meio da qual se define quem são os hereges. A lógica, não a grafia. Nesse sentido, mais do que um estudo sociológico, há uma delimitação do modo como funciona o estabelecimento da heresia. A heresia, nesse plano, não é somente uma oposição a verdade, mas uma oposição a certa verdade – a ortodoxa.

A questão, portanto, é política na medida em que a chave que separa ortodoxia de heresia não é qualitativa, isto é, está fora da questão da verdade em si, mas se situa no plano do poder. A verdade do forte, independente de qual seja, é sempre a ortodoxia e, no contrário, a verdade do fraco é sempre heresia. Essa disputa, em caráter último, se dá pela força e não por lógicas racionais. Em outras palavras: o que está em jogo quando se define ortodoxia e heresia não é a condição de adequação lógico-racional que sustenta argumentativamente o edifício da verdade por elas afirmada. O que é último e, portanto, basilar para categorizar uma verdade como ortodoxia e outra como heresia é sua adesão diante dos membros de uma comunidade.

Na medida em que a heresia se situa num plano racional, poder-se-ia objetar que ela não diz respeito à política no campo real. Isso, todavia, não se dá dessa forma simples. O conceito de heresia não se estabelece somente num campo abstrato. Ao contrário, ele pertence a esse campo posterior à própria ação de caracterizar o herege. Se toda heresia depende do indivíduo que se coloca contra a comunidade, não existe heresia sem herege. Nesse sentido, simultaneamente ao haver heresia, há o herege: o corpo excluído da comunidade por afirmar outras verdades. Assim, o processo político da ortodoxia-heresia é automático e mutuamente constituído: ao se definir a ortodoxia, já se definem as possíveis heresias que só existirão, de fato, quando encarnadas em um herege. Assim, o conceito de heresia em Rubem Alves ultrapassa o mero pertencimento a um só campo e se estabelece como conceito político-religioso.

3. Heresia e teoria da religião

A relação da modernidade com a religião foi ríspida e crítica. As considerações negativas de Feuerbach, Marx e Freud, por exemplo, apesar de duras, não devem ser tomadas como ilegítimas e ignoradas num estudo sério da religião, diria Alves. Suas críticas são fundamentais para entender de fato o que é a religião e como ela se constitui. Todavia, há uma dimensão dentro da própria crítica que não foi explorada. Diz Alves que a religião, pela crítica,

é sempre uma forma de ilusão, imaginação, alienação: correta observação⁹. Entretanto, esses conceitos não têm, necessariamente, um caráter negativo do qual o humano deveria se libertar para ser verdadeiramente livre¹⁰. Como imaginação de uma outra realidade, "o discurso religioso, assim, é a expressão-protesto da criatura oprimida, impossibilitada de se realizar dentro das condições dominantes. [... seus desejos] Realizam-se simbolicamente nos símbolos religiosos, que se constituem num horizonte para a ação" (ALVES, 1999, p. 46).

A força da religião, assim, se constitui em ser ela, justamente, uma ilusão. Todavia, a ilusão aqui não é algo a ser superado, é poder de imaginação¹¹: "[...] a imaginação é uma recusa da consciência em simplesmente reduplicar os dados objetivos" (ALVES, 1999, p. 95). Essa definição demonstra como a religião está em desacordo com os paradigmas da ciência moderna e acaba por justificar a relação: a leitura que os críticos fazem da religião como ilusão é correta; todavia, é incorreto o julgamento que se faz da necessidade da imaginação para a construção de uma humanidade emancipada. A imaginação é a recusa de que a ciência moderna tem a última palavra sobre a realidade humana.

Por isso o forte acento de Alves na recusa em reduplicar os dados objetivos: não só porque "a religião não tem uma intenção objetiva" (1999, p. 95), mas porque a consciência religiosa, como imaginação, se ocupa em criar outros mundos possíveis e reconstruir a realidade a partir dos desejos. Assim, cabem dois papéis claros a essa linguagem religiosa: a) negar a inexorabilidade da realidade; b) imaginar outras possibilidades de constituição do mundo. O primeiro papel, da negação, permite não só uma atitude de protesto à religião, mas uma crítica contundente ao estatuto científico moderno: o que se considera como realidade não é imutável, a estrutura fechada de mundo não é coerente frente ao poder da imaginação. O segundo, por sua vez, também se classificaria como protesto, todavia, com um caráter mais construtivo, propositivo, que vai além da negação pela imaginação. Diante desses dois papéis, pode afirmar Alves:

Parece-me que a persistência do fato religioso, contrária a todas as previsões teóricas, implica uma crítica radical à metafísica inconsciente que rege o pensamento científico. [...] O absurdo não são os valores utópicos, mas a própria situação humana donde eles emergem. Assim, parece-me que a religião, mesmo nas suas formas mais 'alienadas', contém uma crítica do real que a ciência, prisioneira de sua própria metafísica, não tem condições para transcender (ALVES, 1999, p. 100).

Desse modo, reconhecendo a religião como ilusão e, conseqüentemente, imaginação, faz-se uma crítica à ciência e, por fim, questiona-se a base das críticas à religião. Qual, nesta perspectiva, é a linguagem conservadora: a religião que permite a criação de novas realidades pela imaginação, ou a ciência que cristaliza seu estatuto objetivo univocamente? Essa pergunta de resposta óbvia, quando colocada nos termos de Alves, apesar de ser de suma importância para a argumentação da questão da religião frente à ciência, não é suficiente para a legitimação que se busca. Ao passo que criticar um discurso unívoco não faz da própria linguagem coerente, Rubem Alves trata de questionar-se, por fim, sobre a verdade da religião. Como

⁹ "Porque, o que é a religião senão uma forma de imaginação? E, inversamente, na medida em que a imaginação é sempre filha do desejo, não será ela sempre religiosa?" (ALVES, 1984, p. 44).

¹⁰ "No discurso feuerbachiano a alienação é um conceito ambivalente e que não pode ser jogado pela janela como simples ilusão" (ALVES, 1999, p. 48).

¹¹ "Por que o que é religião senão uma forma de imaginação?" (ALVES, 1999, p. 95).

linguagem simbólica¹², parece claro que não é seu objetivo travar disputa com a ciência. Qual seria, então, a questão de que trata? "A linguagem religiosa exprime como o homem vive em relação ao mundo. [...] O que importa é a 'paixão infinita' (Kierkegaard), o '*ultimate concern*' (Paul Tillich), que estão instalados no interior da consciência, e em torno das quais a personalidade se unifica" (ALVES, 1984, p. 53).

Assim, a linguagem religiosa não busca, como a ciência, descrever objetivamente o mundo, mas formular subjetivamente a relação do homem com seu mundo. Aí se legitima sua verdade, como consciência que determina a relação do homem com seu mundo. Inverte-se, para Alves, o jogo: não são mais as verdades científicas que determinam como o humano vive, mas são os sentimentos religiosos, as paixões subjetivas¹³ que o fazem.

Na medida em que a heresia partilha as características básicas daquilo que Rubem Alves define como religião, a saber, a recusa de uma realidade e a possibilidade de outra, ela pode ser interpretada como algo constituinte da religião. Ao contrário de uma simples categorização na qual a heresia seria um elemento religioso ligado à ideia de rompimento/quebra, Rubem Alves afirma esse conceito como algo que constitui a ideia mais própria de religião. Essa afirmação implica pensar o processo político de poder de modo também inverso: a religião, nesse caso, não seria o poder oficialmente constituído e definido por uma ortodoxia da verdade, mas, ao contrário, a subjetividade da verdade alternativa levada a cabo na heresia. O religioso, nesse sentido, não é mais propriamente o dogmático, mas o herege. Dessa forma, a heresia faz parte de uma teoria da religião que privilegia assertivamente a recusa e o protesto contra a realidade em detrimento do estabelecimento mágico do cosmos.

4. A potência da heresia

Para refletirmos sobre a potência do conceito alvesiano de heresia é preciso extrapolar os limites históricos de sua interpretação e relacioná-lo com outros conceitos. Evocamos, primeiramente, a interpretação da contemporaneidade de Byung-Chul Han em *Sociedade do cansaço*. Em sua leitura, o filósofo coreano demarca as diferenças patológicas entre a modernidade, de modo geral, e a contemporaneidade: se a primeira é marcada como uma época imunológica, a segunda se caracteriza como época neuronal. As principais doenças do século passado se mostraram virais ou bacteriológicas, e foram combatidas, mediante avanços científicos, com vacinas e antibióticos. Todavia, as principais doenças de nosso início de século são neurais, por exemplo, a síndrome de hiperatividade (TDAH) ou síndrome de Burnout. Essa mudança, mas do que meramente patológica, indica uma transformação do paradigma de alteridade social – ou da sua falta.

Diz Han: "O século passado foi uma época imunológica. Trata-se de uma época na qual se estabeleceu uma divisão nítida entre dentro e fora, amigo e inimigo, entre próprio e estranho" (HAN, 20017, p. 8). Isso significa que há uma clara distinção biológica, científica e social entre o si mesmo e o outro – que implica perigo ou, no mínimo, cuidado. Esse paradigma se estabeleceu em relação à saúde (como é o caso dos vírus e bactérias), mas também em aspectos geopolíticos (como o caso das grandes guerras), econômicos (guerra fria)

¹² Ao tratar de símbolos e signos, Rubem Alves parece seguir a influência de Paul Tillich, para quem "A diferença, então, entre símbolo e sinal é a participação na realidade simbolizada que caracteriza o primeiro, e a não-participação, que caracteriza o segundo" (TILLICH, 2009, p. 98-99).

¹³ A verdade da religião não se encontra na correspondência entre os seus símbolos e os objetos para a qual eles parecem apontar. Porque, como nos sonhos, os símbolos religiosos são revelações das condições da subjetividade. A verdade da religião, assim, não está na infinidade do objeto, mas antes na infinidade da paixão (ALVES, 1984, p. 54).

e culturais (com a ênfase na individualidade), gerando, fundamentalmente, uma dialética da negatividade:

○ imunologicamente outro é o negativo, que penetra no próprio e procura negá-lo. Nessa negatividade do outro o próprio sucumbe, quando não consegue, de seu lado, negar àquele. A autoafirmação imunológica do próprio, portanto, se realiza como negação da negação. ○ próprio afirma-se no outro, negando a negatividade do outro (HAN, 2017, p. 13-14).

As afirmações de Byung-Chul Han implicam inúmeras interpretações acerca do paradigma imunológico, das quais a primeira é a dialética da negatividade. Para se afirmar como si próprio, nesse paradigma, é necessário negar a negatividade do outro. Isso significa que na medida em que a diferença que o outro tem em relação a si mesmo (negatividade) é negada, o si mesmo se afirma enquanto si mesmo. O conceito de heresia elaborado por Rubem Alves parece constituir-se, justamente, nesse paradigma: a ortodoxia se afirma como tal somente na medida em que nega a negatividade da heresia – que será sempre seu outro negativo. Se não é possível fazê-lo, como pensa Han, a ortodoxia sucumbiria. Como um vírus, é necessário eliminar e expurgar o herege do seio da comunidade ortodoxa. Todavia, não basta verificar a dinâmica da heresia no contexto imunológico. Para pensar suas potencialidades éticas na contemporaneidade é necessário interpretar as implicações de uma época neuronal.

Para o filósofo coreano, a violência da sociedade neuronal não é marcada por uma grave negatividade, mas pelo contrário, por um excesso de positividade. Isso implica uma não diferenciação entre um si mesmo e um outro, ou seja, implica uma planificação total das diferenças em favor do mesmo. Na medida em que não há mais negatividade a ser negada no outro, torna-se necessário o reconhecimento do igual. Seria possível objetar que há qualidades nessa interpretação do outro como o mesmo, como, por exemplo, a questão da igualdade. Todavia, mais do que igualar e apagar as latentes diferenças, a lógica da pura positividade desenvolve-se em violência de si mesmo¹⁴. Se não há outro diferente a ser combatido por antibióticos, e o outro sou eu mesmo, a contemporaneidade desenvolve um tipo de doença autoimune que culmina na autoexploração. Afirma, portanto, Byung-Chul Han:

A violência da positividade não pressupõe nenhuma inimizade. Desenvolve-se precisamente numa sociedade permissiva e pacificada. Por isso ela é mais invisível que uma violência viral. Habita o espaço livre da negatividade do igual, onde não se dá nenhuma polarização entre inimigo e amigo, interior e exterior ou entre próprio e estranho. A positivação do mundo faz surgir novas formas de violência. Essas não partem do outro imunológico. Ao contrário, elas são imanentes ao sistema. Precisamente em virtude de sua imanência, não evocam a defesa imunológica. Aquela violência neuronal que leva ao infarto psíquico é um *terror da imanência*. Esse se distingue radicalmente daquele horror que procede do *estranho* no sentido imunológico. [...] A violência neuronal não parte mais de uma negatividade estranha ao sistema. É antes uma violência *sistêmica*, isto é, uma violência imanente ao sistema (HAN, 2017, p. 19-20).

A violência neuronal, portanto, não é baseada no outro e em seu perigo, mas é uma violência sistêmica, causada pela positividade do si mesmo. O fim da negatividade, portanto, não implica o fim da violência, mas o início de uma violência qualitativamente diferente e mais complexa. Esse excesso de positividade instaura uma violência que está dentro do próprio

¹⁴ Sobre uma interpretação mais acurada da sociedade da positividade, recomendamos outra obra de Han, *Sociedade da transparência*, sobretudo o primeiro capítulo “Sociedade da positividade” (HAN, 2018, p. 9-25).

sistema e, nesse sentido, o constitui. Assim, o conceito de heresia em Rubem Alves não seria mais outro a ser expurgado em relação à ortodoxia. O expurgo seria o próprio sistema que delimita a ortodoxia. Mais uma vez assume-se na heresia um caráter político-religioso, uma vez que depende de sistemas de poder que a caracterizam e expurgam. Porém, na contemporaneidade, essa violência excludente não se dá como processo de autoafirmação posterior à constituição do sistema ortodoxo. Pelo contrário, a violência é sistêmica e, portanto, constituinte da própria ortodoxia. A heresia é a negatividade que a ortodoxia positiva não assume enquanto tal.

Convém aqui retomar os processos de consagração e profanação, como definidos por Giorgio Agamben (2007, p. 65-79). Como ações opostas elas se encontram, semelhantemente ao conceito de heresia de Rubem Alves, em um *entre* político-religioso. Esses dois conceitos se constituem mutuamente a partir de um campo de separação, que é um dos conceitos mais fundamentais na definição de religião em Agamben. Para o filósofo italiano, a consagração é a ação de separar algo cotidiano para uso religioso e seu contrário, profanação, é a recolocação de algo sagrado em seu âmbito comum. A transição de algo de um pólo a outro se dá, diz Agamben, por meio dos mais diversos rituais sacrificiais. Nesse sentido, o mesmo aparelho que controla o dispositivo ritual religioso é aquele que imputa a sacralidade ou a profanidade de algo.

O paralelo com o conceito de heresia alvesiano, aqui, parece se dar da seguinte forma: na medida em que algo exterior à subjetividade religiosa decide e declara o que é sagrado e o que é profano, essa escolha não se dá só em nível religioso, mas, sobretudo, político. Todavia, importa-nos acrescentar a leitura de Agamben por suas ampliações biopolíticas. A nosso ver, o filósofo italiano contribui com a possibilidade de extensão do conceito de Rubem Alves para pensar a heresia enquanto verdade profanada para além do campo meramente religioso. Ela é o negativo não reconhecido. Tal feito se dá enquanto, mais profunda do que a repressão e a intolerância identificadas por Alves, Agamben interpreta uma neutralização do profano no ato de profanação: “A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana” (AGAMBEN, 2007, p. 68). Tentando aproximar os conceitos, não seria errôneo afirmar que a heresia seria uma verdade sagrada profanada e, portanto, neutralizada. A questão, enfim, é que tal neutralização se desenvolve na rejeição política da vida dos profanados, isto é, dos hereges¹⁵. Na medida em que é neutralizada, a heresia passa de negatividade outra para um si mesmo que a violência do próprio sistema se ocupa em excluir. O herege, enquanto corpo excluído, é entendido como a parte do corpo doente que precisa ser violentada.

Interpretamos, portanto, a heresia como o discurso contra-hegemônico, a verdade profanada, a alteridade rejeitada, o resto que precisa ser calado para o funcionamento da máquina unívoca repressora. Nesse sentido, a heresia possui intrínseca a si um potencial libertador uma vez que não apenas se coloca como o discurso dos mais fracos, mas um discurso contra os mais fortes. A heresia, assim, abre um campo de ação ética na medida em que estabelece: a) que o discurso ortodoxo é arbitrariamente estabelecido por meio da força; b) que outros discursos são possíveis, plausíveis e são arbitrariamente profanados; c) que um discurso herético não é passível de neutralização.

Em tempos de radicais identificações positivas entre ortodoxia religiosa e poder político, por fim, o potencial libertador da heresia deve ser reafirmado para que, por meio dela, também sejam reafirmadas as possibilidades de existência e resistências de grupos minoritários e sem poder. Na medida em que o poder político reafirma a prevalência da

¹⁵ Sobre a questão do uso biopolítico dos corpos e da questão da profanação na relação religião-política, recomendamos a obra *Biopolíticas do sacrifício* de Fellipe dos Anjos (2019).

ortodoxia sobre a heresia em nível discursivo e biopolítico, o herege torna-se o sacrificável do processo de profanação. Afirmar a heresia, ao contrário do que se poderia pensar, não implica a exaltação de verdades paralelas não factuais (como *fake news*). Tal ato descabido não se dá na ética da heresia porque a verdade dessa não diz respeito a verdades objetivas, mas subjetivo-religiosas. Dessa forma, ela diz respeito à possibilidade de existência de subjetividades menores e, em todo caso, sem poder de se estabelecer como ortodoxia.

Considerações finais

Nossa pesquisa teve por objetivo analisar a potencialidade ética do conceito de heresia em Rubem Alves. Para isso, apresentamos a noção geral de heresia, demonstramos como o teólogo brasileiro se apropria desse conceito e o articulamos com sua teoria da religião. Procuramos, com esse texto, fornecer respostas à questão de como o conceito de heresia em Alves é eticamente relevante na contemporaneidade e também como ele contribui para uma teoria da religião que não considere esse fenômeno apenas por uma perspectiva institucional. A heresia, enquanto parte constituinte da religião, revelou-se como um conceito político-religioso importante para discutir e analisar o jogo de poder entre discursos oficiais e não-oficiais nos mais diversos âmbitos, contendo uma grande potencialidade ética de afirmação dos que não tem poder. Em face das alianças entre ortodoxia e poder político governamental, no Brasil contemporâneo, a heresia representa a possibilidade de existência e resistência marginalizada, de vidas profanadas pelo dispositivo estatal oficial. Por isso, falar em heresia é falar em liberdade – algo tão caro e, por vezes, tão raro em nosso jogo democrático.

O presente artigo revela, portanto, a atualidade desse conceito de Rubem Alves. Ele não só dialoga positivamente com as indicações realizadas por historiadores das heresias – sobretudo por meio da aliança entre religião e poder político –, mas também traz implicações éticas substanciais para desafios de nossos tempos. Nesse sentido, Alves demonstra ser um pensador denso e multifacetado, uma vez que se comunica, em nossa interpretação, com pensadores contemporâneos de primeira linha. Ao articularmos seu conceito de heresia com sua teoria da religião percebemos que não é por mero acaso que o tema surge em sua obra: a heresia representa a face mais própria da religião. Por fim, poderíamos ainda perceber como seria válido e interessante a ciência da religião se ocupar das heresias em suas mais diversas faces – uma vez que, sob esse prisma, ela revelaria uma face religiosa politicamente reprimida do ser humano. Reafirmamos, portanto, que as contribuições de nosso estudo se dão para além do campo interpretativo da obra alvesiana ou mesmo da discussão ética contemporânea, mas contribui para a análise de teorias da religião, bem como da própria epistemologia da ciência da religião.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ALVES, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *O enigma da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

_____. *Filosofia da ciência – Introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *Variações sobre a vida e a morte*. Ou o feitiço erótico-herético da teologia. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

CRANSTON, Maurice. *John Locke: a biography*. London: Macmillan, 1957.

EVANS, G. R. *A brief history of heresy*. Malden: Blackwell publishing, 2003.

FRAGOSO, Emanuel; ITOKAZU, Ericka. Introdução. In: ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p. 19-44.

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias*. (Séculos I-VII). Conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2018.

_____. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2017.

NIETSCHE, Friederich. Verdade e mentira no sentido extramoral. *Comum*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 17, p.5-23, jul./dez. 2001

NUNES, Antônio Vidal. Etapas do itinerário reflexivo de Rubem Alves: a dança dos símbolos. In: NUNES, A. V. (org.). *O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 11-52.

PADOVANI, Umberto. O liberalismo religioso. In: ROSSI, Dom Giovanni. (org) *Heresias do nosso tempo*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1957. p. 293-313.

DOS ANJOS, Fellipe. *Biopolíticas Do Sacrifício: Religião e Militarização da Vida na Pacificação das Favelas do Rio de Janeiro*. São Paulo: Recriar, 2019.

RAGO FILHO, Antônio. A crítica ao idealismo: política e ideologia. In: NETTO, José Paulo. (org). *Curso livre Marx-Engels*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2015. p. 31-54.

ROSSI, Dom Giovanni. (org) *Heresias do nosso tempo*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1956.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte editorial, 2009.

WRIGHT, Jonathan. *Heretics: The creation of cristianity, from the gnostics to the modern church*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2011.