

Para além da morte de Deus: variações sobre impiedade e blasfêmia em Rubem Alves

Beyond the death of God: variations on impiety and blasphemy in Rubem Alves

Alexandre Marques Cabral¹

RESUMO

O presente artigo possui como objetivo central caracterizar como Rubem Alves reabilita o discurso teológico e religioso a partir do conceito de morte de Deus, tal como pensada por Nietzsche e ressignificada pelo pensador brasileiro. Por um lado, a morte de Deus assinala a crise dos modos metafísicos de compreensão da realidade. Por outro, a morte de Deus possibilita um novo horizonte de tematização da experiência religiosa e de seus respectivos símbolos. Exatamente por isso, Rubem Alves entenderá que a crise das metanarrativas metafísicas permite pensar o sentido da experiência religiosa e da própria teologia como modulações da corporeidade humana e de sua conexão essencial com o mundo histórico da qual fazemos parte. Nesse caso, a experiência religiosa e a teologia surgem de corpos que clamam por transformação qualitativas do mundo e da existência humana. Essas transformações almejam justiça e horizontes de liberdade para os seres humanos. Por isso, o sentido das divindades que nascem de corpos que lutam por justiça e liberdade se revela como blasfêmia e impiedade para os modos hegemônicos de a religiosidade ser exercida para legitimar o status quo injusto e opressor.

Palavras-chave: morte de Deus; corpo; blasfêmia; impiedade.

ABSTRACT

The main objective of this article is to characterize how Rubem Alves rehabilitates the theological and religious discourse from the concept of the death of God, as thought by Nietzsche and resignified by the Brazilian thinker. On the one hand, the death of God marks the crisis of metaphysical ways of understanding reality. On the other hand, the death of God makes possible a new horizon of thematization of the religious experience and its respective symbols. Precisely for this reason, Rubem Alves will understand that the crisis of metaphysical metanarratives allows us to think about the meaning of religious experience and of theology itself as modulations of human corporeity and its essential connection with the historical world of which we are a part. In this case, religious experience and theology

¹ Doutor em filosofia (UERJ) e teologia (PUC-RJ). E-mail: alxcbrl@yahoo.com.br

arise from bodies that cry out for qualitative transformation of the world and human existence. These transformations aim at justice and horizons of freedom for human beings. Therefore, the meaning of the divinities that are born from bodies that fight for justice and freedom is revealed as blasphemy and impiety for the hegemonic ways of religiosity being exercised to legitimize the unjust and oppressive status quo.

Keywords: death of God; body; blasphemy; impiety.

I.

Se é possível falar, hoje, em retorno do sagrado, do religioso e/ou do divino, isso se deve, por paradoxal que seja, à conhecida morte de Deus. Dito em “linguagem lógica”: *Deus morreu; logo, o sagrado, o religioso e o divino ressuscitaram*. Daí o conhecido artigo de Rubem Alves, que serviu de mote do III Simpósio da Sociedade internacional Rubem Alves (SIRA), “Deus morreu, viva Deus!”. Não há, nesse caso, contradição. Trata-se de um *paradoxo*, ou seja, da copertinência de termos, elementos, aspectos que logicamente parecem contraditórios, porém, na realidade, efetivamente se articulam e se conjugam. Foi assim, por exemplo, que Kierkegaard caracterizou as relações entre finito/infinito, tempo/eternidade, corpo/alma, possível/necessário, dentre outras, como paradoxais – e não contraditórias. Que Deus tenha morrido – eis algo que, para o pensamento europeu contemporâneo, não causa tanto espanto. Porém, que seja possível conjugar morte de Deus e ressurreição das questões da divindade, da religiosidade, do sagrado no tempo da morte de Deus – isso, certamente, não é tão fácil de ser compreendido. Não só isso. Importa questionar a especificidade do retorno da questão religiosa na contemporaneidade marcada pelo destino do pensamento ocidental. Quando a divindade reaparece como tema, ela se revela do mesmo modo? A morte de Deus incide ou não na discursividade religiosa, teológica, ou seja, nas sabedorias acerca do sagrado? Ao dizer que “Deus morreu, viva Deus!”, Alves está a operar com as velhas narrativas e eixos hermenêuticos em torno da compreensão religiosa de mundo ou será que ele se orienta por outro regime interpretativo? Se ele não reedita os velhos eixos hermenêuticos, será que a experiência religiosa e as divindades que nela se revelam não se manifestam como qualitativamente outras e não somente como quantitativamente diferentes? Essa é a minha hipótese interpretativa. Rubem Alves não somente reascende o pensamento religioso, o pensamento teológico no tempo da morte de Deus; ele o faz de outro modo e, por isso, não se sujeita às estruturas hermenêuticas normativas da tradição metafísico-religiosa ocidental, ainda que se mova no interior do pensamento greco-moderno-cristão. Mais: meu esforço é mostrar que essa transformação experiencial e hermenêutica caracteriza o pensamento filosófico e religioso de Rubem Alves como um conjunto de variações dos temas da *impiedade* e da *blasfêmia*, uma vez que sua experiência de pensamento sempre contrasta criticamente com as compreensões ontoteológicas (ou seja, metafísicas) da experiência religiosa e das divindades em geral nascidas desta tradição de pensamento. Qual então o caminho de pensamento será aqui seguido?

Inicialmente, importa questionar o sentido crítico-desconstrutivo da morte de Deus, tal como Nietzsche a apresenta e Rubem Alves a interpreta a partir de uma apropriação *sui generis* deste filósofo alemão. Em um segundo momento, devo mostrar como Alves repensa a teologia, isto é, a linguagem religiosa para além ou aquém dos teísmos da tradição metafísica (onto-teo-logia), o que acaba, como pretendo assinalar, por promover o que chamarei de *somatoteologia* ou *teologia somatológica*, isto é, uma teologia que nasce do corpo, que se faz corpo e que conjuga divindade e corporeidade. Por fim, devo mostrar até que ponto o pensamento filosófico-teológico de Rubem Alves inscreve a blasfêmia e a impiedade como elementos centrais da discursividade religiosa. Nesse caso, a teologia e a filosofia da religião alvesianas questionam a originalidade do conceito tradicional de verdade (*veritas est adaequatio rei et intellectus*), ao mesmo tempo que busca mostrar que as verdades são sobretudo experiências corporais qualificadoras e é por meio dessas qualidades que se pode pensar nas verdades religiosas não mais reféns das verdades presentes nos discursos religiosos hegemônicos. Por esse motivo, as ortodoxias, que se apoiam na verdade-adequação (*adaequatio*), são questionadas pela somatoteologia alvesiana, o que funda uma religiosidade impiedosa e blasfema, como deve ser caracterizado à frente. Daí a importância do questionamento, neste texto, da relação entre Rubem Alves e a verdade.

II.

Se a morte de Deus se revela como acontecimento decisivo para a possibilidade ou impossibilidade do discurso teológico-filosófico em torno da divindade, do sagrado e/ou da experiência religiosa em geral, é preciso perguntar pela sua semântica, ou seja, pelos seus significados mais importantes. Ora, nesse caso, Nietzsche aparece como nome privilegiado. Ainda que a expressão *Deus está morto* (*Gott ist tot*) não tenha sido dita pela primeira vez por Nietzsche (CABRAL, 2014), fato é que foi por meio dele que o seu sentido histórico decisivo se revelou em sua enésima potência. Também seja preciso levar em conta que é em diálogo com Nietzsche que Alves fala em morte de Deus. (ALVES, 1972, p. 22-23). E foi mais propriamente no aforismo “O desvairado” ou “O louco” (*der Tolle Mensch*), de *A gaia ciência*, que Alves encontrou apoio para pensar o sentido deste conceito-acontecimento. Reproduzo um dos momentos mais importantes do aforismo em questão:

“Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi!” Nós o matamos – vocês e eu. Somos ‘todos seus assassinos!’ Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não erramos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pelo o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que ascender a lanterna de manhã? Ainda não escutamos nada do barulho dos coveiros que estão a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses

apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos. (NIETZSCHE, 2002, § 125).

Como sabido, a declaração nietzschiana da morte de Deus não é a tentativa de provar racionalmente a inexistência de Deus, este entendido como objeto supremo (*Summum ens*) de diversos discursos metafísicos. Basta atentar para sua estrutura parabólica, para se perceber isso. Esse texto (e outros congêneres) é escrito em forma de parábola, abandonando por completo as tradicionais prosas filosóficas de base argumentativa. Um homem louco ou desvairado, que, ao meio-dia, perpassa a praça do mercado com uma lanterna na mão e, desesperadamente, procura Deus, à semelhança do cínico Diógenes, que, na Grécia antiga, andava com uma lanterna a procurar um ser humano em meio a diversos seres humanos. A procura por Deus, inicialmente, arranca risadas de todos que o escutavam. Ao revelar imagetivamente o que significa Deus, entendido como *mar, sol e horizonte*, os ouvintes silenciam. De repente, irrompe a revelação: Deus morreu *assassinado* (Deicídio) e este assassinato não foi realizado por uma pessoa somente, mas por todos que ali estavam, inclusive o desvairado que o anuncia. “Nós o matamos – vocês e eu”. Parece loucura, mas Deus também é matável. E isso se mostrou realidade no século XIX da história do Ocidente-Europa. Na modernidade tardia, o deicídio foi possível. Isso nada tem a ver com o ateísmo teórico moderno. Não é a razão que prova que Deus está morto; não são as pesquisas científicas que o dizem. Trata-se de um *acontecimento histórico* de efeitos descomunais. A história da tradição ocidental e europeia foi abalada por esse acontecimento transformador. E isso foi dito pelo mesmo desvairado quando afirma: “Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertence por causa deste ato a uma história mais elevada do que toda história até aqui!” (Idem). Agora, toda história ocidental deve ser decidida, tamanha é a grandeza do que a morte de Deus revelou para o destino desta tradição. O deicídio ocidental resulta, portanto, de um ato que eleva a história a um patamar mais alto, por ser ele o mais decisivo. Mas, o que significa “Deus” no sintagma “morte de Deus”? Uma passagem de *Crepúsculo dos ídolos* ajuda-nos a responder essa questão:

Todos os valores supremos são de primeira linha, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o Bem, o verdadeiro, o perfeito. Nenhum deles pode ter experimentado o vir-a-ser, conseqüentemente todos *precisam ser causa sui*. Nenhum deles pode, porém, ser ao mesmo tempo desigual entre si, pode estar em contradição consigo mesmo... É assim que eles descobrem seu conceito estupendo de “Deus” ... (NIETZSCHE, 2000, p. 28).

Dito de modo sintético, para Nietzsche, Deus se identifica com qualquer instância ontológica e axiológica de caráter metafísico, ou seja, Deus nada mais é que todo princípio ontológico que responde pelo fundamento supremo da totalidade dos entes e do mundo, além de ser o valor supremo, ou seja, o princípio axiológico absoluto de condicionamento das experiências humanas de mundo (“o ser, o incondicionado, o Bem, o verdadeiro, o perfeito”). As dicotomias ser/ devir, aparência/ essência, substância/ acidentes, superficial/ profundo, animalidade/ racionalidade, eternidade/ tempo, corpo/ alma, homem/ mulher, heterossexualidade/ homossexualidade, vida/

morte, dentre outras, são variações da estrutura fundamento/fundamentado ou sensível/suprassensível, que marca essencialmente as tradições ocidentais.

Por esse motivo, a morte de Deus incide diretamente na estrutura moral da metafísica, pois, ao dicotomizar o real em duas instâncias ontológicas qualitativamente distintas e hierarquicamente dispostas, a dimensão metaempírica (Deus) se identifica com a noção moral de *bem*, enquanto a outra instância se identifica com o *mal*, caso se apresente desligada de e não subsumida por Deus, isto é, pelo absoluto. Moral e metafísica, ontologia e axiologia se casam, segundo Nietzsche. Por isso, ao dizer que Deus está morto, o filósofo alemão acaba por mostrar a despotencialização moderna ocidental dos binarismos metafísicos de interpretação do mundo. Isso porque a morte de Deus não é somente a morte do suprassensível, do plano inteligível do real, mas a dissolução dos eixos binários e morais de significação da realidade e de condução das experiências humanas em geral. Daí a conhecida conclusão presente em *Crepúsculo dos ídolos*: “Suprimimos o mundo verdadeiro [isto é, Deus]: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas, não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!*” (NIETZSCHE, 2000, p. 32)

A perplexidade do homem desvairado está diretamente condicionada pelo caráter corrosivo do colapso dos binarismos metafísico-morais de significação do mundo. Isso, contudo, não é a palavra final acerca da experiência nietzschiana da morte de Deus. Em um outro sentido, o fato de Deus ter morrido se revela como possibilidade de ressignificação radical das tradições ocidentais. É isso que Nietzsche afirma em outro momento de *A gaia ciência*: “de fato, nós filósofos e ‘espíritos livres’ sentimo-nos, à notícia de que ‘o velho Deus está morto’, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa”. A morte de Deus é, nesse caso, *aurora de possibilidades*, razão pela qual ele diz que “nunca houve dantes tanto ‘mar aberto’”. (NIETZSCHE, 2002, § 343) Ora, sabendo que o Deus metafísico sempre sustentou os discursos e as práticas teológico-religiosas hegemônicas no Ocidente e levando também em conta que tais discursos são claramente teístas, então, a morte de Deus incide diretamente nos teísmos em geral, ao mesmo tempo que abre o “mar” das possibilidades não teístas de significação religiosa e teológica de mundo.

A relação entre morte de Deus, crise da racionalidade teísta e possibilidade de ressignificação da experiência teológico-religiosa de mundo aparece em Rubem Alves já em sua conhecida tese doutoral, *Por uma teologia da libertação*. Ao discutir o modo como o *humanismo político* moderno corrói a linguagem teológica de matriz metafísica, Alves, ao considerar a relevância da morte de Deus nietzschiana, chega à seguinte conclusão: “Nietzsche saudou a morte de Deus – e, com ela, o fim da linguagem teológica – como uma alegre e libertadora realidade.” (ALVES, 2019, p. 79). Adiante, continua: “Quando a morte de Deus é anunciada, o homem torna-se de novo livre para o seu mundo, para a história, para a criação. O mundo é dessacralizado. Seus valores congelados se derretem. Nada é definitivo. Os horizontes se fazem permissivos e convidativos. O homem é livre para a experimentação. A verdade do mundo se estabelece; o homem torna-se liberto para dele fazer o seu lar”. (ALVES, 2019, p. 82)

Essas considerações não são somente observações *sobre* Nietzsche, mas, sim, apropriações alvesianas do filósofo alemão, com vistas à criação de modos não metafísicos de se pensar a linguagem religiosa, no tempo da morte de Deus. Isso aparece claramente no artigo “Deus está morto, viva Deus!”, assim como, por exemplo, em *O enigma da religião*, dentre outros textos do mesmo período do pensamento de Alves. Ao se apropriar da noção nietzschiana de morte de Deus, Alves inscreve o significante “Deus” na relação primária *ser humano-linguagem-mundo* e não em qualquer instância metaempírica.

Segundo Alves, a linguagem humana não é, primariamente, uma fotografia objetiva do mundo. Isso porque o ser humano não está no mundo, como se o mundo fosse um detalhe ou acidente de sua condição. A relação ser humano-mundo é originária, ou seja, só existe ser humano no mundo ou no âmbito histórico-cultural que o condiciona desde o nascimento até a morte. O mundo é, portanto, o *correlato* da condição humana e não um espaço geométrico dentro do qual o ser humano habita. Por esse motivo, a linguagem, antes de dizer o que as coisas são, compõe a constituição da própria unidade ser humano-mundo. Assim, a linguagem, pensa Alves, “reflete antes uma relação *entre* o homem e o seu mundo”. (ALVES, 1972, p. 15) Ora, devemos nos lembrar que “Deus” é uma palavra, ou seja, integra nossa linguagem e, por isso, condiciona de alguma forma nossa experiência mundana. O significante “Deus” nasceu, portanto, de uma relação originária com o mundo. Deus, portanto, não é um objeto, um ente acima ou dentro do mundo, mas um importante signo linguístico que caracteriza o modo como a condição humana se articula com seu mundo. Nesse sentido, se a linguagem assinala uma rede de significação que atravessa tanto o ser humano quanto o mundo, então, Deus, símbolo linguístico decisivo para determinação de um modo histórico de o ser humano existir no mundo, não possui somente um sentido. O monoteísmo acaba por se revelar uma quimera. O que há são Deuses/Deusas, divindades e não Deus, no singular. “Realmente, é mais correto falar-se no plural: tantos deuses há quantas são as interpretações [de mundo]” (ALVES, 1972, p. 16) O que está em jogo, portanto, com o significante “Deus” é a especificidade de um determinado mundo e do ser humano que a ele está visceralmente ligado. Por esse motivo, é possível dizer que a morte de Deus resulta de um colapso de relações teístas e metafísicas entre seres humanos ocidentais e seus respectivos mundos históricos. Se Deus morreu, então, uma forma de ser no mundo nos abandonou, posto que deixou de fazer sentido, o que não significa dizer que toda e qualquer possibilidade de se falar em divindades e experiências religiosas se tornou impossível. Aliás, as primeiras páginas do seu *O que é religião?* deixam claro o paradoxo da possibilidade de “Deus” no tempo da morte de Deus. Diz Alves:

Houve tempo que os descrentes, sem amor a Deus e sem religião, eram raros. Tão raros que eles mesmos se espantavam com sua descrença e a escondiam, como se ela fosse uma peste contagiosa. E de fato o era. Tanto assim que não foram poucos os que acabaram queimados na fogueira, para que sua desgraça não contaminasse os inocentes. Todos eram educados para ver e ouvir as coisas do mundo religioso, e a conversa cotidiana, este tênue fio que sustenta visões de mundo, confirmava – por meio de relatos de milagres, aparições, visões,

experiências místicas, divinas e demoníacas – que este é um universo encantado e maravilhoso no qual, por detrás e através de cada coisa e de cada evento, se esconde e se revela um poder espiritual. (...) Mas alguma coisa ocorreu. Quebrou-se o encanto. O céu, morada de Deus e seus santos, ficou de repente vazio. Virgens não mais apareceram em grutas. Milagres se tornaram cada vez mais raros, e passaram a ocorrer sempre em lugares distantes com pessoas desconhecidas. A ciência e a tecnologia avançaram triunfalmente, construindo um mundo em que Deus não era necessário como hipótese de trabalho. (...) Desapareceu a religião? De forma alguma. Ela permanece e frequentemente exibe uma vitalidade que se julgava extinta. (...) Permanece a experiência religiosa, mas *fora* do mundo da ciência, das fábricas, das usinas, das armas, do dinheiro, dos bancos, da propaganda, da venda, da compra, do lucro. (ALVES, 2014, p. 9-10)

As considerações anteriores permitiram a Alves compreender que a morte de Deus não é real impeditivo para se pensar teologicamente o mundo. Ele chegou à mesma conclusão de Hannah Arendt sobre a morte de Deus: “a maneira pela qual Deus foi pensado durante milhares de anos não é mais convincente; se algo está morto, só pode ser o *pensamento* tradicional sobre Deus”. (ARENDR, 1992, p. 10) Disso surge a questão: como é possível fazer teologia no tempo e no mundo marcado pela crise da metafísica, pelo desenvolvimento da tecnociência e pela morte de Deus?

III.

A linguagem religiosa metafísico-teísta depende diretamente do binarismo antropológico corpo-alma. É na alma, mais propriamente na razão humana, que se funda a possibilidade de se fazer teologia, ainda quando se enfatiza a exigência da fé como condição epistemológica do discurso teológico (*credo ut intelligam, fides quaerens intellectum*). Na conhecida *epístola 120* a Consêncio, por exemplo, Santo Agostinho chega a afirmar: “Pertence ao foro da razão que a razão seja precedida pela fé em certos temas próprios da doutrina da salvação, cuja razão ainda não somos capazes de perceber. Seremos mais tarde. A fé purifica o coração para que capte e suporte à luz da grande razão. Assim disse racionalmente o profeta: Se não crerdes, não entenderéis (*Nisi credideritis, non intelligetis* [Is7, 9]).” (AGOSTINHO, *Epístola CXX a Consêncio*, I, 3). O acento agostiniano nessa passagem não é o de que a razão precisa da fé em questões relativas à salvação humana. Antes, a carta a Consêncio quer assinalar justamente o fato de que a fé sozinha não basta, sequer para promover a nossa salvação. Isso porque a fé descerra o horizonte dentro do qual será possível exercer a razão a serviço da beatitude humana (salvação). Isso equivale a dizer que a fé jamais substitui a razão. Nada disso. A fé exige que a razão compreenda de modo finito o que cremos pela fé. Eis a condição epistemológica da teologia. Ora, como dito, a razão é uma faculdade da alma, assim como a possibilidade de crer não está assentada no corpo, mas nas faculdades da alma (razão e vontade). Por isso, produzimos tantas doutrinas e sistemas teológicos de pensamento racionalmente elaborados, para balizar e qualificar a nossa fé. Sem contar o afã tradicional, por parte da teologia cristã, em se depurar

conceitualmente as fórmulas de suas doutrinas. Se pensar a religião para além da morte de Deus é algo possível, então, os termos hermenêuticos desse pensamento são distintos daqueles que orientam o sentido tradicional da teologia que deriva do binarismo antropológico corpo-alma.

Foi nesse sentido que Alves ressignificou, à luz de Nietzsche e outros autores, como Norman Brown, Berger e Luckmann etc., a *corporeidade* como índice de significação primária e originária das experiências humanas. Tudo se passa como se a corporeidade se mostrasse como uma racionalidade mais radical que a razão entendida como faculdade da alma humana. Por esse motivo, o discurso teológico se transformou em discurso corporal: “A teologia é um poema do corpo”. (ALVES, 1985, p. 5) Em outros termos, em Rubem Alves, a teologia se transforma em *somatoteologia*. Mas, qual o sentido dessa corporeidade não metafísica? Como Alves compreendeu o corpo? Eis duas questões delicadas. Isso porque, metafisicamente, o corpo é o correlato inferior da alma, esta sim identificada como aquilo que faz o ser humano ser de fato humano. No interior do eixo sensível-suprassensível, o corpo assume o lugar do sensível. Se, conforme procurei mostrar, a morte de Deus coloca em xeque e em crise os binarismos metafísicos como um todo, então, ao reabilitar o corpo de modo não metafísico, Alves não pode entendê-lo sob os mesmos atributos que aqueles presentes no interior das compreensões metafísicas da corporeidade. Nesse caso, Alves mantém a palavra “corpo”, mas, por meio dela, forma um outro conceito de corporeidade. Ao afirmar que a teologia é um poema do corpo, certamente, não se trata do corpo como realidade sensível ou biológica que se contrapõe à alma, esta compreendida como a “parte” suprassensível do ser humano. De que corpo, então, se trata?

Como dito, em Alves, o corpo não se reduz ao chamado *corpo biológico*, ou seja, a corporeidade não é entendida à luz do mecanicismo moderno, nem de qualquer discurso biologicista. Quando ele aborda o corpo pelo viés biológico, o que por vezes estrategicamente acontece, rapidamente constata que o ser humano, à diferença dos demais animais, não é o seu corpo, mas “*tem seu corpo*”. (ALVES, 2014, p. 18) Em outros termos, o ser humano tem um corpo biológico, porém não é este corpo. Essa consideração certamente não dá conta da noção alvesiana de corporeidade, porém, ajuda-nos a delimitar seu horizonte de compreensão. Nesse sentido, o corpo biológico continua atuando em nós, mas nós não somos dele reféns. Antes, criamos mundos novos exatamente porque não nos adaptamos ao corpo biológico que nos condiciona. Conclusão: “Não é o corpo que o faz [faz o ser humano]. É ele que faz seu corpo”. (ALVES, 2014, p. 19) Isso equivale a dizer que, nessa perspectiva, o corpo biológico não possui originalidade, pois a cultura, criação humana, é justamente o sinal de que o ser humano não é escravo do corpo biológico que ele possui. A questão, contudo, é saber se esse é o único sentido de corpo encontrado no pensamento alvesiano. Uma passagem de *Variações sobre a vida e a morte* deixa claro como Alves ressignifica radicalmente o corpo de modo não biologicista:

Mas, o homem não cria somente um mundo diferente. Ele recria o seu próprio corpo. O corpo humano não é uma entidade da natureza [não é biológico]. Ele é produto da imaginação. E é por isso que nos vestimos, sentimos vergonha, usamos temperos, criamos culinária,

temos desejos sexuais mesmo na ausência dos odores do cio, contemplamo-nos no espelho, damo-nos um nome, somos assolados por ataques de hipocondria, enterramos os nossos mortos e choramos a nossa própria morte...

Não mais estamos à mercê da programação biológica.

Movemo-nos na rede cultural que lançamos. Como se fôssemos aranhas, produzimos o nosso mundo a partir de nossas próprias entranhas. Aos duros materiais à nossa volta, misturamos o desejo e o amor... Nossos valores, portanto, não serão apenas os condicionamentos herdados. São criações mais poderosas que a própria natureza e que subsistem pela mediação da palavra. (ALVES, 1985, p. 46-47)

Se o ser humano recria seu corpo, é porque sua corporeidade é plástica. Antes de ser um substantivo, o corpo é verbo: *corporificar*, *vir-a-ser corpo*. O que faz o corpo tornar-se corpo outra coisa não é que a *imaginação*. A imaginação, contudo, é conceito polissêmico. Por um lado, ela pode ser funcionalizada e, assim, atuar somente no sentido de legitimar certo *status quo* mundano-cultural. Trata-se do que Alves chamou de “imaginação modular” (ALVES, 1987, p. 69), que se distingue radicalmente da “imaginação criativa” (ALVES, 1987, p. 69). O sentido primordial da imaginação, para Alves, é aquele que se revela na imaginação criativa. Isso porque, para ele, a imaginação humana pode ser retamente compreendida se for comparada com um dado empírico da vida animal, a saber, “Nos animais, a experiência se esgota com as informações que seus sentidos captam do mundo exterior. Por isso, não podem eles suspeitar que o possível seja maior que o real. Realidade e possibilidade se identificam”. (ALVES, 2006, p. 46) No caso do ser humano, acontece o contrário: a imaginação produz inadequação e, por isso, vez por outra, o possível se torna maior que o real. “A imaginação só se torna compreensível se percebermos que ela se constrói a partir de uma *suspeita* de que é provável que os limites do possível sejam muito mais extensos que os limites do real”. (ALVES, 2006, p. 46-47) Em outras palavras, a imaginação engravida o real de possibilidades que rompem as bordas das situações, do mundo, da história. Se somos corpos criativos, isso se deve ao fato de sermos corpos imaginativos. Entretanto, isso não é tudo. A imaginação certamente projeta o que ainda não é. Ela de fato vive de ausências. O próprio Alves diz isso: “A imaginação é a consciência de uma ausência, a saudade daquilo que ainda não é, a declaração de amor pelas coisas que ainda não nasceram”. (ALVES, 2006, p. 47) Sua importância é crucial para a experiência religiosa de mundo, pois “a *consciência religiosa é uma expressão da imaginação*”. (ALVES, 2006, p. 42) Mas, há mais. Apesar de a imaginação criativa aparecer como potência criadora, ela só pode se revelar assim porque atua atravessada pelo *desejo*.

A imaginação não é necessariamente filha da *realidade*. Antes, “a imaginação é filha de nossos desejos” (ALVES, 2006, p. 43). Por isso, ela quase sempre se refere ao que ainda *não é*, ao ausente, mas que *poderá ser*. Dessa forma, o corpo-criação que somos não é servo do real, mas *filho do possível*. Mais ainda. Para Alves, o desejo não atua somente em chave transitiva, ou seja, o desejo não se reduz somente ao desejo-de-algo. Nesse caso, o desejo nasceria de certa necessidade que irrompe da falta de um certo objeto. No entanto, o desejo que se casa com a imaginação é aquele que busca

criar o que qualitativamente falta ao mundo e às experiências humanas em geral. Falta ao mundo justiça, paz e amorosidade, por exemplo. Surge, então, o desejo de outro mundo, que viabilize outros modos de ser. A imaginação atua com vistas à antecipação desse novo mundo e, dessarte, o ser humano se lança no reino do possível. Trata-se do que gostaria de chamar de *desejo-criação*. É esse desejo que opera em grande parte do pensamento alvesiano. Ora, se o desejo se casa com a imaginação e se a imaginação revela que o corpo humano se move no reino do possível e não no reino do real, então, o desejo criador produz a transcendência do possível sobre os limites do real. *Desejar é transcender o real por meio da criação do possível*. Somos, por conseguinte, *corpos desejantes*.

Ser corpo imaginativo e desejante é ser também corpo-linguagem. Sim, o corpo é linguagem. Mas, isso não significa dizer que o corpo seja um idioma. Como procurei deixar claro anteriormente, a linguagem marca ontologicamente a relação do ser humano com o mundo. O mundo compreendido como espaço histórico-cultural de coexistência dos seres humanos, possuidor de um “destino” simultaneamente singular e coletivo, é dotado de *significação*. Tudo que nele se manifesta assim o faz significativamente. Dito de outra forma, o mundo é sustentado por uma rede de significados e sentidos que não somente dizem o que as coisas são, como organizam nossas experiências e nos vinculam aos outros e às coisas em geral. Como afirma Alves: “Ela [a linguagem] contém a *interpretação humana* da mensagem e do desafio que este lança ao mundo, afirmando o que ele acredita seja a sua vocação, o seu lugar, as suas possibilidades, a sua direção e a sua função no mundo”. (ALVES, 2019, p. 48) Em outro momento, ele diz: “A linguagem é um fenômeno histórico. Não é um rol de símbolos que se referem a determinados objetos ou ações. Ela expressa a autocompreensão de uma comunidade em seu contexto histórico, o seu relacionamento com o seu mundo e a sua vocação na história” (ALVES, 2019, p. 149). A linguagem assinala, portanto, o modo como somos no mundo e lidamos individual e coletivamente com os diversos desafios que este nos impõe. Por isso, como vimos, a morte de Deus é uma experiência de crise de uma certa linguagem, ou seja, do modo como outrora habitamos o mundo e lidamos com seus inúmeros desafios.

Corpo-linguagem, corpo-desejo, corpo-imaginação – eis alguns caracteres da corporeidade que somos. Sua atuação criadora, todavia, não se dá destituída de condicionamentos históricos, ou seja, a criação corporal depende de situações em que a própria criação se apresenta como uma exigência que a vida-corpo faz, para que ela encontre um âmbito onde experimente algum contentamento. Isso equivale a dizer que o corpo-criação só deseja e imagina mundos-outros e, assim, coloque certa linguagem-mundo em crise, caso não se sinta em casa no atual mundo em que vive. E é exatamente isso que acontece: o corpo-criação afirma sua potência criadora em situações de insatisfação e *sofrimento*. Se o “corpo é criativo” (ALVES, 1987, p. 164), então, ele é índice de temporalização da existência e do mundo. O que se entende aqui por criação, como já assinalado, não é meramente a produção de novos objetos, algo próprio da tecnocracia moderna, que reduz a criação à produção quantitativa de novos objetos. A esperança que promoveria um futuro qualitativamente libertador, no mundo tecnocrático, se torna refém de um futuro que pretende ser quantitativamente

“libertador”. Por isso, o sistema tecnocrático parece impor por si mesmo o sentido da liberdade humana, agora escrava das posses (ter) do que ele mesmo produz. “A tecnologia cria um homem falso, um homem que aprende a buscar a felicidade naquilo que o sistema lhe dá. Sua alma é feita à imagem daquilo que pode ter. Na medida em que o sistema gera novas necessidades e ao mesmo tempo provê os objetos que as satisfazem, mostra-se eficiente para manter o ser humano como parte de si próprio.” (ALVES, 2019, p. 71) É claro que Alves não abraçará os otimismo tecnocráticos modernos, pois não os considera messiânicos, como ilusoriamente almejam ser. Isso porque, para ele, a criação do novo que está em jogo nos corpos criativos se refere sobretudo ao novo qualitativo, o que implica em mudanças estruturais no e do mundo e, por conseguinte, dos modos de ser desempenhados historicamente pelos seres humanos. Se, na tecnocracia, o “virtuosismo quantitativo cria uma imobilidade qualitativa, e o seu caráter experimental e aberto solidifica o fechamento da sociedade por ela criada”, colocando, assim, “um ponto final na história” (Ibidem, p. 73); se, dentre as promessas messiânicas, uma das mais conhecidas é a promoção do prazer e a superação da dor, então, a mobilidade qualitativa da história depende não da sedação, mas da transfiguração do sofrimento. Corpo, sofrimento e criação são termos que acabam por se pertencer no pensamento de Rubem Alves. Uma passagem de *A gestação do futuro* deixa claro o que estou a dizer:

O animal não pode fugir de maneira diversa: a dor produz o comportamento de fuga. Assim, ele busca um lugar em seu meio ambiente onde não sofra mais. No ser humano, a lógica é diferente. Seu corpo sente dor, mas, ao invés de simplesmente fugir dela, ele se pergunta se não será possível transformar o ambiente. Desta maneira, inicia-se um processo de gravidez. O sofrimento dispara a imaginação, faz nascer aspirações [desejos] e expectativas [esperanças]. Definitivamente, modela o comportamento humano. Ao contrário dos animais, que apenas reagem aos estímulos do meio, o homem [e a mulher] atua a partir de uma paixão pelo ausente, uma paixão por aquilo que falta. O homem [e a mulher] busca criar valores. Sua intenção é tornar real aquilo que somente existe em sua imaginação. Assim, apesar de o homem [e a mulher] e os animais possuírem corpos, fazem nascer diferentes temporalidades e mundos distintos. (ALVES, 1987, p. 166).

A corporeidade criadora move-se a partir de uma tarefa peculiar: ter de transfigurar o sofrimento em uma experiência qualitativamente alternativa. Ora, o sofrimento surge no mundo, no espaço histórico-cultural onde a vida acontece. A insurreição corporal contra a situação histórico-mundana que produz sofrimento não se refere a todo e qualquer tipo de sofrimento. Antes disso, Alves deixa claro que o tipo de sofrimento em questão deriva da *opressão*. O corpo criador nasce do corpo oprimido, que recusa perpetuar a opressão como se esta fosse natural e incontornável. Por esse motivo, criação e opressão se coadunam. Porém, um problema nasce dessa relação: se um corpo é oprimido, terá ele poder para transfigurar seu sofrimento em liberdade? Alves responde negativamente a essa questão. Corpos oprimidos são corpos sacrificados. É o corpo de Jesus que o faz gritar do alto da cruz (Mc 15:34), sem que a

cruz desapareça. É o corpo de George Floyd que geme e balbucia: I can't breathe! – e acaba morrendo. São corpos impotentes, porém são corpos que sonham. Eis o paradoxo alvesiano: *é na impotência dos corpos sacrificados que se afirma que o possível é maior do que o real*. Ora, não será aí a matriz da experiência religiosa? Não será aí que nascem os Deuses e as Deusas? Não é da linguagem do sofrimento e da opressão que nascem as divindades que nos libertam? Sim, dirá Alves, é aí mesmo. Então, é do corpo que sofre que as teogonias são possíveis – *somatoteogonia!*

Para Rubem Alves, a experiência religiosa originária mostra que *o possível é maior que o real*. Ela não é determinada pela objetividade dos seres conhecidos pelas ciências modernas, nem pelo *status quo* dos constructos sócio-históricos, mas pela *potência do possível*. Esse possível é encarnado no tempo, no espaço, no mundo, na história. Por isso, a afirmação do excesso do possível traz consigo a inadequação às formas sociais atuais de estruturação da cultura e aos conhecimentos baseados na adesão e adequação da razão à objetividade dos entes. Desse modo, os Deuses e Deusas que nascem do corpo-criação assinalam a inadequação deste corpo ao mundo como ele historicamente se encontra. É aí que habita a falta que mobiliza o desejo e a imaginação na experiência religiosa de mundo. Consequentemente, para Alves, os símbolos religiosos (inclusive Deus) falam de ausências qualitativas. A experiência religiosa de mundo, originariamente, assinala que o mundo como ele está sendo não é um lugar em meio ao qual é possível celebrar integralmente a existência, pois o corpo que somos é por ele sacrificado e oprimido. Repito: eis a falta que mobiliza o desejo e a imaginação e que exige do corpo a produção de sentidos que permitam ao ser humano, por um lado, não aceitar a realidade como ela atualmente se manifesta e, por outro, criar o qualitativamente novo. São os corpos feridos e crucificados que são atravessados pelas divindades que permitem negar a injustiça e atuar criativamente em prol de um mundo no qual viver valha radicalmente a pena. (ALVES, 1985, cap. II) Eis a *somatoteologia* de Rubem Alves. Isso fica claro na seguinte passagem paradigmática de *Variações sobre a vida e a morte*:

Deus não é um objeto dado entre outros. Religião é imaginação, voo do amor para a terra da fantasia, onde habitam o possível e o impossível, e o milagre que torna possíveis os impossíveis, a gravidez das estereis e das virgens, a ressurreição dos mortos, projeto utópico, horizonte de uma nostalgia, luz sobre um rosto que caminha, saudades de uma presença que se busca. Seu lugar são os gelos glaciais ou os desertos tórridos – longe dos oásis. Nos oásis estão os ídolos (Nietzsche), os patos domesticados, a flacidez, a vontade morta... Nos gelos e nos desertos estão os projetos, o desejo de partir, a nostalgia pelo calor do sol e pelo frescor da sombra, o inclinar-se para o ausente e distante. (...). A experiência de Deus é o encontro com um vazio, como aquele que fica após a partida, vazio que fala, que invoca e provoca, que faz chorar e rezar... (ALVES, 1985, p. 50-51)

Entretanto, teologia não se resume a isso: ao partejamento das divindades dos corpos crucificados. Ela possui outros aspectos. Primeiramente, a teologia de Alves não é a racionalidade do conteúdo da fé previamente positivado pelas autoridades

eclesiásticas e/ou recortado da Bíblia cristã. Se é ainda possível dizer que Alves pensa a teologia como *intellectus fidei*, é preciso deixar claro que a fé não é, para ele, anuência doutrinária e *intellectus* não é a racionalidade entendida como faculdade da alma. A fé é confiança radical no futuro, é esperança, que nada tem a ver com certeza e asseguramento racional, mas entrega ao porvir qualitativamente pleno, ou melhor, a fé seria a *aposta no sentido*.² Já o *intellectus* é, na sua teologia, a *racionalidade corporal*, o sentido (*lógos*) que nasce do corpo, por meio da articulação de desejo, imaginação e linguagem (ALVES, 1985, p. 59). Ora, o propósito dessa teologia não é conduzir o ser humano em direção ao porvir celeste, mas rumo à criação de sentidos afirmativos, a saber, sentidos que façam a vida no mundo valer integralmente a pena.

Se a teologia deve tecer sentidos que afirmem a integralidade do viver, para Alves, ela deve possuir o caráter *lúdico* do *jogo*, que não visa estabelecer verdades teóricas, mas criar formas de potencialização e expansão da vida, ou seja, de afirmação do corpo. Por outro lado, as peças do jogo teológico são formadas pelos símbolos da tradição religiosa da qual se faz parte. O modo de jogar o jogo teológico se identifica com a noção musical de *variação*. Uma variação deriva de uma apropriação criadora de “temas” (símbolos, no caso teológico) já trabalhados por outros/as artistas. Numa variação, há certa continuidade descontínua. Por isso, as variações teológicas são produzidas pelos modos criativos de apropriação dos símbolos de certa tradição religiosa (o que Alves chama, à luz de Hermann Hesse, de *contas de vidro*), com vistas à promoção da vida por meio do uso lúdico dos mesmos. Daí o sentido *erótico* da teologia. Gozar, celebrar, brincar passam a ser verbos importantes para o desenvolvimento da somatoteologia alvesiana. Isso, contudo, nada tem a ver com infantilismo. Pois, se o que está em jogo na consciência religiosa é, no fundo, a relação entre corpo crucificado e criação de um mundo qualitativamente novo, então, o sentido lúdico e herético da teologia se casa com a esperança. “Teologia: poesia do corpo, sobre esperança e nostalgias” (ALVES, 1985, p. 52). O sentido da esperança se identifica com a criação de um mundo onde se possa brincar e gozar. E isso é sério. A brincadeira teológica é coisa de gente séria, mas não sisuda.

IV.

A teologia não é somente erótica. Ela é também *herética*. E é nesse sentido que é possível compreender a possibilidade de a blasfêmia e a impiedade alimentarem a teologia e a filosofia da religião de Rubem Alves. Em sentido propositalmente resumido, é possível afirmar que a blasfêmia é um *tipo de insulto que tem como alvo uma divindade considerada por todos/as ou ao menos a maioria como verdadeira e digna de respeito*. Por outro lado, a impiedade caracteriza *o desprezo, indiferença ou*

² A relação entre fé, esperança e sentido parece ficar clara no final de *O que é religião?*: “Mas, e Deus, existe? A vida tem sentido? O universo tem uma face? A morte é minha irmã?’ Ao que a alma religiosa só poderia dizer: ‘Não sei. Mas, desejo ardentemente que assim seja. E me lanço inteira. Porque é mais belo o risco ao lado da esperança que a certeza ao lado de um universo frio e sem sentido...’” (ALVES, 2014, p. 126).

desconsideração por uma religião considerada venerável, por uma divindade ou pelo que é considerado sagrado. No caso que aqui interessa, impiedade e blasfêmia dependem da hegemonia de certa religiosidade e de certa divindade em uma determinada cultura. Só há impiedade e blasfêmia, caso uma hegemonia esteja sendo questionada, colocada em xeque. Só se pode falar que uma divindade foi desrespeitada, se aqueles/as que com ela se relacionam forem afetados ou ameaçados em seus privilégios. Nesse sentido, o pensamento religioso de Rubem Alves é, à luz das teologias de matrizes metafísicas e da religiosidade hegemônica, uma *contra-teologia*, uma heresia, uma blasfêmia e uma impiedade. Somente se entendermos Rubem Alves como contradição às teologias hegemônicas, ficará claro por que e como ele é blasfemo e impiedoso.

Para se falar em impiedade e blasfêmia em Rubem Alves (e também em outras práticas e autores/as), é preciso levar em conta que corpos, linguagem, mundo, desejo, imaginação, conhecimento são atravessados por *poder*. (ALVES, 1985, cap. III) Isso deve ter ficado claro quando mostrei que a somatoteologia alvesiana nasce de corpos sacrificados. Os exemplos que apresentei de Jesus crucificado e George Floyd esclarecem isso. Entretanto, o poder apresenta caráter ambíguo: mata ou ressuscita, oprime ou liberta. Nas palavras de Alves: “O mesmo poder que faz corpos dançar e sorrir é o poder que faz corpos se contorcer e gritar. O poder pode ser divino ou demoníaco, pode libertar ou escravizar, dar vida ou matar” (ALVES, 1985, p. 55). Desse modo, os corpos não somente exercem poder, como também são atravessados por poder. Em outro texto, Alves afirma: “O poder, como vimos, cria a organização, e esta é a base e a origem política de nosso mundo”. (ALVES, 1987, p. 71) O poder organiza a realidade e legitima modos de ser dos corpos e do mundo. Em verdade, apesar de Alves falar no singular “o” poder, ele o compreende muito mais como relações de poder. O poder, portanto, não é uma entidade, mas uma relação e um exercício; não é somente dominador e opressor, mas também formador do espaço mundano e libertador; ele promove morte, como também inventa formas de liberdade. Dessa forma, há uma relação entre corpo, política, poder, linguagem, imaginação, desejo. Por isso, tanto a teologia quanto a consciência religiosa são politicamente condicionadas, além de condicionarem exercícios de poder. Ora, ao escolher relacionar corpos crucificados e teologia, Alves decide se colocar claramente contra os Deuses e Deusas que nascem de poderem opressores. O poder impotente das vítimas, o poder impotente dos corpos enfraquecidos, o poder impotente dos corpos vulnerabilizados – eis o lugar da teogonia/teologia política alvesiana.

A defesa alvesiana da heresia e da possibilidade de a teologia afirmar formas de plenitude e gozo dos corpos enfraquecidos aparece como blasfêmia e impiedade para as teologias políticas hegemônicas. Para inquisidores medievais, as “bruxas” eram impiedosas e blasfemas. Para o *status quo*, blasfêmia e impiedade são, por um lado, formas de deslegitimação das divindades que nascem de poderes hegemônicos e alimentam esses mesmos poderes; por outro, elas são, na interpretação de Alves aqui desenvolvida, formas de resistência à naturalização desses poderes. Ao pensar corpos que gozam, divindades que celebram prazeres, símbolos religiosos que fabricam futuros qualitativamente distintos, Alves afirma a verdade dos corpos sacrificados que se

insurgem e não *verdades eternas cerebrais* que estabilizam e naturalizam corpos historicamente repletos de privilégios. Isso produz blasfêmia e impiedade, pois desrespeita divindades e práticas religiosas (e não religiosas) que produzem e reproduzem privilégios e opressão. Sem blasfêmia e impiedade, a produção de gozo e beleza, que atravessa a obra de Rubem Alves, é alienação e reforço de violências.

A dinâmica de autolegitimação das divindades opressoras depende do que a tradição cristã entendeu por *ortodoxia*: a reta doutrina, ou seja, a doutrina *verdadeira*. A questão da verdade, portanto, se impõe como problema, uma vez que tanto a impiedade quanto a blasfêmia só se manifestam como heresia porque os poderes religiosos hegemônicos se afirmam como verdade. Hereges, blasfemos/as e impiedosos/as são os/as que se colocam contra a verdade. O controle dos corpos é exercido pelo poder da verdade. O próprio Rubem Alves deixa isso claro em *Dogmatismo e tolerância*, quando diz:

Heresia não é algo que se situa no plano da verdade, como oposição a ela. A heresia se situa no plano do poder. Ortodoxos são os fortes, aqueles que têm o poder para dizer a última palavra. Por isso, eles se definem como portadores da verdade e aos seus adversários como portadores da mentira. A heresia é a voz dos fracos. Do ponto de vista dos fariseus e escribas, Jesus também foi herege. E, como as escrituras sistematicamente se situam ao lado dos fracos contra os fortes, é melhor dar mais atenção às heresias do que às ortodoxias. (ALVES, 2004, p. 56)

Se a heresia se situa no plano do poder, isso equivale a dizer que a heresia é um problema político. Entretanto, quando Alves afirma que a heresia não se situa no plano da verdade, isso significa tão-somente que ela não é uma questão simplesmente epistemológica, ou seja, não basta corrigir um suposto erro cognitivo para se sair da heresia – é necessário mudar o corpo para que a heresia seja desfeita. Não só isso. Rubem Alves também não pensa a epistemologia como politicamente neutra. Por isso, a questão da verdade também se casa com a questão do poder. Os hereges, que afirmam o contrário da verdade, são politicamente fracos. Disso surge uma questão relevante: qual a relação entre política, epistemologia, verdade e heresia? O capítulo “A heresia da verdade”, de *Variações sobre a vida e a morte*, nos fornece importantes pistas para responder essa questão. Nesse texto, Alves fala da verdade por meio do que chamou de “jogo da verdade” (ALVES, 1985, p. 94). Assim como os demais jogos, o jogo da verdade possui suas regras. Por ser jogo, a verdade não é algo natural, que previamente está dado seja nas coisas ao nosso redor, seja ainda em nosso interior. No jogo da verdade, a vida é exercida de uma determinada forma. Por isso, a verdade interfere diretamente no modo como somos e existimos no mundo. As regras desse jogo, segundo a genealogia da verdade realizada por Rubem Alves, foram reveladas inicialmente pela filosofia grega, que logo cedo suspeitou das percepções imediatas do mundo realizadas pelos sentidos corporais (tato, olfato, palavar, visão e audição). O pensamento parecia se mover num âmbito distinto das percepções corporais. “Tudo começou quando os primeiros filósofos se deram conta de uma contradição que marca nossa percepção da natureza e o nosso pensamento sobre ela”. (ALVES, 1985, p. 95)

Disso surgiu a disjunção de devir e ser, binômio metafísico-epistemológico que passará a estruturar os saberes e modos de ser ocidentais.

O *ser* passou a ser o fundamento da realidade visível, sendo que ele mesmo só poderia ser captado ou compreendido pelo intelecto, pela razão e não pelos sentidos corporais. Se o ser é um problema do intelecto, o devir é uma questão corporal, pois ele se revela para os sentidos do corpo. Conhecer é, nesse caso, migrar intelectualmente do devir para o ser, do corpo para o intelecto. Conhecimento é, por conseguinte, constatação do ser e não criação do ser. “Os filósofos não são, assim, chamados a *criar* coisa alguma; tudo já está feito. Resta-lhes simplesmente *contemplar e compreender*. O homem não pode fazer coisa alguma seja para transformar, seja para abolir o *lógos* da realidade”. (ALVES, 1985, p. 96) Esse gesto de saída do devir para o ser, do corpo para a razão foi potencializado pelas ciências modernas, que pensaram a natureza conhecida primeiramente pelos sentidos como portadora de leis dotadas de caráter matemático, porém “descobertas” tão-somente pela reta razão. “As *leis* são, para a ciência moderna, aquilo que o *ser* era para os gregos antigos”. (ALVES, 1985, p. 97)

O que está em questão nessa caracterização da verdade é, por um lado, o sentido metafísico do conceito tradicional de verdade entendido como adequação entre discurso e realidade (*veritas est adaequatio rei et intellectus*), definição atribuída “ao filósofo neoplatônico judeu Isaac Israelis, do século IX”. (ALVES, 1985, p. 98) Por outro lado, Alves almeja contestar o sentido politicamente neutro desse processo de adequação validado pela caracterização tradicional da verdade. Basta levar em consideração a tematização de Santo Tomás de Aquino dessa definição de verdade: “A verdade é a adequação da coisa e do intelecto” (AQUINO, 2001, I, q. 16, art. 1, resp.). Prestemos atenção ao termo “adequação” presente nessa definição. Trata-se de uma relação de proporcionalidade, onde a imaterialidade do intelecto deve assimilar de modo também imaterial os caracteres essenciais (sobretudo a *forma substancial*, noção de matriz aristotélica) do ente. Adequação é o assemelhamento ou conformação (*conformar*: estar de acordo com a *forma*) entre intelecto e coisa/ente. Nas palavras de Tomás de Aquino: “é necessário, portanto, que o intelecto em ato de conhecer seja verdadeiro tanto quanto nele se encontre a semelhança da coisa conhecida, semelhança que é sua forma enquanto é aquele que conhece. Eis por que se define a verdade pela conformidade do intelecto e da coisa” (AQUINO, 2001, I, q. 16, art. 1, resp). A verdade, por conseguinte, depende de uma clara assimilação do núcleo ontológico considerado essencial de um ente por parte do intelecto humano (forma substancial). Esse núcleo identitário está diante de nós e deve ser intelectivamente capturado. Ele é constatado e não construído. A linguagem é exatamente a “casa” da revelação dessa verdade. Contra isso, afirma Alves:

Acontece que, para que a boca diga a verdade, é necessário que se congele o corpo e se arranque o coração. Não, não se trata de um exagero poético. Simples decorrência do ideal de verdade: um discurso totalmente fiel ao dado, totalmente subordinado e subserviente a ele. Contemplar a coisa e dizê-la. Silenciar a imaginação. Colocar a observação em seu lugar. Objetividade. Silenciar o sujeito. E é assim que corpos de carne e osso não mais falam. Em seu lugar, a inteligência pura,

matemática, abstrata, universal. Não é isso que encontramos nos artigos científicos? Observa-se, constata-se, conclui-se... Quem? Ninguém e todos. (ALVES, 1985, p. 100-101).

A verdade-adequação depende, no entendimento de Alves, do obscurecimento da verdade do corpo. Não só isso. A plausibilidade da verdade-adequação está diretamente ligada a uma certa construção social da verdade. Nessa construção, há um dogma de base: “O jogo da verdade exige a repressão do desejo e do amor” (ALVES, 1985, p. 110), ou seja, a repressão do corpo é a condição da verdade. Trata-se do que Alves compreendeu como “ideologia do absurdo” (ALVES, 1987, p. 55), a saber, o *realismo*, que, não se reduzindo a uma teoria epistemológica que caracteriza o conhecimento, acaba por se identificar com uma construção social, que despotencializa o corpo em nome da adaptação comportamental do ser humano às demandas históricas da cultura. Positivismo, iluminismo, idealismo, cientificismo, tecnocracia etc. derivam dessa ideologia do absurdo. Ora, a verdade-adequação é operacionalizada no interior dessa construção social. Por isso, o problema da verdade é político-social. Afirmar a adequação como paradigma da verdade é uma estratégia político-epistemológica para se justificar uma certa construção social baseada na repressão da corporeidade. Devo lembrar que é justamente essa construção social hegemônica que exerce os poderes que definirão quem é ortodoxo e quem é herege. Quando Alves toma partido dos corpos sacrificados e das divindades deles nascidas, ele está se posicionando propositalmente contra a política da teologia ortodoxa de controle e repressão dos corpos. É nessa contraposição que se revela o sentido afirmativo da blasfêmia e da impiedade.

A somatoteologia alvesiana assinala que divindades nunca são corporalmente neutras. Há divindades que nascem de corpos sacrificados e afirmam sentidos e futuros de liberdade, justiça, encantamento, amor... Há outras divindades que nasceram para legitimar o *status quo* e, como são politicamente hegemônicas, são consideradas epistemologicamente verdadeiras. As primeiras, ainda que sinais de corpos impotentes, almejam criar a diferença, produzir qualidades de vida alternativas. As segundas exigem sujeição ao que atualmente é: são divindades que exigem adaptação e anuência. As primeiras afirmam a verdade dos corpos oprimidos. As segundas, afirmam a verdade dos corpos opressores, mas travestidas de verdades objetivas, racionais, neutras e, dessa forma, universais. Para as segundas, as primeiras são falsas; para as primeiras, as segundas são violentas e não podem ser amadas. Se há corpos contra o *status quo*, os corpos condicionados pelas divindades opressoras afirmam que tais corpos são impiedosos e blasfemos e, assim, perpetuam as mordanças e o sofrimento das cruces que eles mesmos promovem. Ora, essa distinção dos tipos qualitativos das divindades só é possível porque Deus morreu. Por isso, quando Alves pensa para além da morte de Deus, ele se depara com a possibilidade de transformar blasfêmia e impiedade em estratégias de deslegitimação das divindades que se nutrem de corpos crucificados. Assim o fizeram profetas e profetizas, quando distinguiram seu Deus dos ídolos religiosos e políticos de seu tempo. Assim o faz Rubem Alves, quando afirma corajosamente que somente as divindades que nos fazem gozar a vida e brincar a existência são dignas de ser levadas a sério. Qualquer outra teologia, é violência travestida de religião.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **Obras completas**. Madrid: BAC, 1957-1986.

ALVES, Rubem. “Deus morreu – Viva Deus!”. In: ALVES, Rubem; MOLTSMANN, Jürgen; SANTA ANA, Júlio de; LEPARGNEUR, Hubert; GORGULHO, Gilberto. **Liberdade e fé**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1972.

ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-herético da teologia**. São Paulo: Paulinas, 1985.

ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1984.

ALVES, Rubem. **A gestação do futuro**. Campinas: Papirus, 1987.

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

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Campinas: Papirus, 2006.

ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 2014.

ALVES, Rubem. **Por uma teologia da libertação**. Juiz de Fora/São Paulo: Siano/Recriar, 2019.

AQUINO, Santo Tomás. **Suma teológica**. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2001.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/EdUFRJ, 1992.

CABRAL, Alexandre Marques. **Nilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã**. Rio de Janeiro: MAUAD X/FAPERJ, 2 Vol., 2014.

CASANOVA, Marco Antônio. **O instante extraordinário: Vida, História e Valor na obra de F. Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-1978.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

Submetido em: 24/01/2022

Aceito em: 28/02/2022